

# مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين

تأليف:

أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري  
المتوفى سنة ٣٢٤ هجرى

ترجمه:

دکتر محسن مؤيدى  
بامقدمه وتعليقات



بها : ۳۰۰ ریال

تأليف: ابوالحسن علي بن اسماعيل الاشعري

مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين

16





# مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين

تأليف:

أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري  
المتوفى سنة ٣٢٤ هجرى

ترجمه:

دکتر محسن مؤیدی  
بامقدمه وتعليقات



مؤسسة انتشارات امیرکبیر  
تهران، ۱۳۶۲



اشعری، ابوالحسن علی...  
مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین  
ترجمہ: دکتر محسن مؤیدی  
چاپ اول: ۱۳۶۲  
چاپ و صحافی: چاپخانه سپهر، تهران  
تیراژ: ۶۶۰۰ نسخه  
حق چاپ محفوظ است.

## فهرست مطالب

|     |                                                   |
|-----|---------------------------------------------------|
| ۹   | سرآغاز                                            |
| ۱۳  | بخش اول: شیعه                                     |
| ۱۸  | بخش دوم: رافضیان                                  |
| ۴۰  | بخش سوم: زیدیه                                    |
| ۴۹  | بخش چهارم: مقالات خوارج                           |
| ۶۹  | بخش پنجم: آغاز مقالات «مرجئه»                     |
| ۸۱  | بخش ششم: شرح عقاید معتزله در «توحید» و مسائل دیگر |
| ۱۰۹ | بخش هفتم: آراء مردمان در باب مکان خدا             |
| ۱۵۱ | بخش هشتم: سخن «جهمیه»                             |
| ۱۶۱ | حواشی و تعلیقات جلد اول مقالات الاسلامیین         |



به نام خدا

## مقدمه مؤلف

سپاس خدای را که بزرگوار و یخشنده است، او را بخاطر نعمتهایی که خاص و عام را ارزانی داشته، سپاس می‌گوییم و در بجا آوردن واجباتش از او استعانت می‌جویم و درود به خاتم پیامبران.

اما بعد: هر که را سودای پژوهش در دیانتها و بازشناسی آنهاست، باید نخست با عقاید و مذاهب گونه‌گون آشنا شود. کسانی که به بحث و گفتگو در نظریات و آرای فرقه‌ها و دیانات پرداخته و کتابهایی در این مسائل نوشته‌اند، از سه گروه بیرون نیستند: یا در آنچه حکایت کرده‌اند، کوتاهی روا داشته و در عقایدی که به مخالفان خود نسبت داده‌اند، راستگو نبوده‌اند و یا در بازگویی گفتار مخالفان، با انگیزه نکوهش آنان، بر دروغ اصرار ورزیده‌اند. گروه سوم، بی‌آنکه در باور مخالفان، با ژرف‌نگری بیندیشند، بر روایت گفتارشان، آنچه را که پنداشته‌اند برهانی بر الزام و شکست آنهاست، بی‌محبا افزوده‌اند. هیچ یک از این روشها، راه حقیقت‌جویان و هوشمندان شناسنده نیست.

با مشاهده این وضع، ملتمس تو را در نگارش رساله‌ای که روشنگر آراء و اندیشه فرقه‌ها و دیانتها باشد، پذیرا شدم و از بیم پرگویی به اختصار کوشیدم. اینک با استعانت از یاری و توانایی خداوند عزوجل، به شرح مقالات ایشان می‌پردازم.



## به نام خدا

### یادداشت مترجم

نیمه دوم قرن سوم و نخستین سالهای قرن چهارم هجری، سرآغاز شکل‌گیری تحول فکری جدیدی در تمدن اسلامی است. بررسی عوامل این دگرگونی حال و مجال بیشتری می‌خواهد که در این فرصت کوتاه میسر نیست.

پیش از گفتگو از ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۲۰ هـ) مؤلف کتاب حاضر که حقیر با بهره‌مندی از عنایت بی‌پایان پروردگار منان، توفیق ترجمه آن را برای نخستین بار به زبان پارسی یافته است، اشاره‌ای هرچند کوتاه به اندیشمندان معتزلی که اشعری از میان آنان برخاسته و آراء و نظریات تازه‌ای در مسائل و موضوعات «علم کلام» اظهار داشته، خالی از فایده نخواهد بود. می‌دانیم که خلفای بنی‌امیه، غاصب حق فرزندان علی (ع) در فرمانروایی مسلمین بودند و برای سرکوبی مخالفان از هیچ جنایتی خودداری نداشتند. آنان به خاطر آنکه جنایات خود را در غصب خلافت مسلمین و سوءرفتار با ناخشنودان توجیه کنند، در چگونگی تأثیر قضا و قدر و مشیت الهی در حوادث، راه افراط و مبالغه می‌پیمودند و کوتاه سخن طرفدار نظریه «جبر» بودند و برای مخلوق کوچکترین اراده و اختیاری در زندگی قائل نبودند. گروه‌های ناخشنود مخصوصاً بنی‌هاشم و شیعیان طرفدار ایشان، و نیز فرزندان موالی ایرانی که هنوز در قبایل اطراف بصره مانند بنی‌تمیم و غیره می‌زیستند و به کارهای گوناگون در شهرهای بین‌النهرین اشتغال داشتند؛ چون فاقد قدرت نظامی برای رویارویی با امویان بودند، به ناچار مبارزه فکری و عقیدتی را که به شهادت تاریخ، در دراز مدت از پیکار مسلحانه نافذتر و مؤثرتر است، گردن نهادند و هوادار عدل الهی و حریت اراده مخلوق گردیدند. این ماجرا سرگذشتی دراز دارد و در کتابها باید خواند؛

شرح این هجران و این خون جگر  
این زمان بگذار تا وقتی دگر!

به گمان مترجم با وجودی که اشعری مستقیماً معتزله را در پاره‌ای از مؤلفات خود، هدف تیر ملامت قرار داده، با اینهمه کتاب مقالات الاسلامیین که ترجمه پارسی آن اکنون در دسترس خواننده گرامی است، کهن‌ترین اثری است که عقاید و آراء معتزله را به تفصیل و گاهی با تکرار و تأکید بیان داشته و همانگونه که از متفکری همانند اشعری توقع می‌رود، عفت کلام را مرعی داشته و از حد نزاکت و امانت و بی‌طرفی خارج نشده است. برای اثبات ادعای

خود، خواننده گرامی را به خواندن ترجمه کتاب «الفرق بین الفرق» تألیف ابومنصور عبدالقاهر بغدادی<sup>۱</sup> از علمای قرن پنجم هجری و از پیروان اشعری حواله می‌دهم که به هر کس مخالف مشرب او بوده، دشنامی نبوده است که ندهد! و تهمتی نبوده که نزند!

باید خاطرنشان سازم که تنها انگیزه معتزله، ناخشنودی از حکومت نبوده است، بلکه پیشوایان این گروه علاوه بر دانش گسترده‌ای که در قرآن و حدیث داشتند و غالباً به درس بعضی از تابعینی که هنوز زنده بودند و در مساجد بصره، حوزه تدریس داشتند، می‌رفتند<sup>۲</sup>؛ از منابع فکری یونانی، مسیحیت، مذاهب هندی و ایرانی سود می‌جستند. البته هنوز آثار فلسفی و منطقی یونان به زبان عربی ترجمه نشده بود ولی ترجمه‌هایی به زبان سریانی در دسترس پژوهندگان بود<sup>۳</sup>.

بنابراین، سلاحی که معتزله برای رویارویی با اسیان و طرفداران آنها از اهل سنت و جماعت بدان مجهز شدند، نخست معارف قرآن بود و سپس لاهوت مسیحی، فلسفه و منطق یونان، مذاهب ایران و هند، که در نهایت به خردگرایی ایشان انجامید و اصول پنجگانه خود را بنیان نهادند<sup>۴</sup>.

یکی از فضایل معاصر عرب در تاریخ فلسفه اسلامی خود می‌نویسد: «معتزله تحت تأثیر لاهوت مسیحی رشد یافتند و خود را به ادله عقلی مسلح ساختند و از آراء خود و دین اسلام در برابر موج افکار مختلف، اعم از دینی و قومی و نژادی به دفاع پرداختند... معتزله چون فلاسفه اسلام که بعدها آمدند، فلسفه یونان را درست نپذیرفتند؛ بلکه هرچه را که با دین موافق بود قبول کردند و آنچه را مخالف دین بود مردود شمردند. ازینرو به حق به «آزاد اندیشان اسلام» ملقب شدند».

جانبداری از آزادی انسان و مسؤولیت او در برابر آفریدگار، نوعی موضعگیری فکری بود در مخالفت با حکومت بنی‌امیه؛ طبعاً فرصت‌طلبانی که داعیه خلافت داشتند به حمایت معتزله برخاستند. لابد شنیده‌اید که منصور دومین خلیفه بنی‌عباس در ستایش عمرو بن عبید معتزلی مشهور که از یاران واصل بن عطا بوده، اشعاری سروده است:

کلکم یمشی روید      کلکم یطلب صید      غیر عمرو بن عبید

۱. ترجمه الفرق بین الفرق بغدادی، به اهتمام استاد محمد جواد مشکور، ۱۳۵۸.

۲. واصل بن عطاء غزال ۸۰-۱۳۱ هـ، پیشوای معتزله و شاگرد حسن بصری ۲۱-۱۱۰ هـ بود.

۳. دلیسی اولیری در کتاب انتقال علوم یونانی به عالم اسلام، ترجمه استاد احمد آرام، می‌نویسد، قدیمترین کتاب در مناظره و جدل میان مسیحیت و اسلام تألیف یوحنا دمشقی متوفی در ۱۲۶ هـ است. از این کتاب برمی‌آید که در آن زمان در دمشق آزادی بحث و انتقاد دینی فراوان بوده. و مسیحیان می‌توانستند از دین رسمی مملکت با کمال آزادی انتقاد کنند، ص ۲۱۹. در مجادلات میان معتزله و متکلمان می‌که بر نظر اهل سنت بودند، درست همان براهین و احتجاجاتی بکار می‌رفت که پیروان آریوس (اسقف) آنها را در مناظره‌های کلیسایی خود بکار می‌بردند و بسیاری از آنها در نوشته‌های قدیمی یوحنا دمشقی آمده است؛ همان کتاب، ص ۲۲۲.

۴. اصول پنجگانه معتزله از این قرار است: ۱- توحید ۲- عدل ۳- وعد و وعده ۴- منزلت بین-المنزلتین ۵- امر به معروف و نهی از منکر.

۵. تاریخ فلسفه اسلامی، حنا الفاخوری، ترجمه آیتی ص ۱۱۷.

پس از سقوط بنی‌امیه در ۱۳۲ هـ، نفوذ معتزله در دستگاه خلافت، تدریجاً روبه‌فزونی نهاد و در دوران هارون، مأمون، معتصم و واثق به‌اوج خود رسید. معتزله با برخورداری از حمایت خلفا، توانستند عقاید و آراء خود را که پاره‌ای از آنها البته سخیف می‌نمود، به‌کرسی نشانند و مخالفان را از میان بردارند؛ مثلاً موضوع خلق قرآن به‌کیفیتی که معتزله می‌پندارند، و یا موضوع ایمان و کفر.

پس از آنکه متوکل به‌خلافت رسید، اوضاع سیاسی و دینی مسلمین به‌ناگهان معروض دگرگونی شدیدی گردید و آفتاب اقبال معتزله رو به‌افول نهاد. متوکل علی‌رغم اسلاف خود، سنی متعصبی از کار درآمد و هرگونه نوآوری فکری و عقیدتی را کفر و زندقه می‌پنداشت. بعضی از مورخان، این مایهٔ تعصب دینی را ناشی از هراسی می‌دانند که متوکل و جانشینان او از آزاداندیشان و وطن‌پرستان ایرانی داشته‌اند.

اشعری در دوران خلافت المعتمد علی‌الله فرزند متوکل، پا به‌عرصهٔ هستی نهاد و ظاهراً به‌سال ۲۶۰ هـ؛ و در سال ۳۲۰ یا اندکی بیشتر، چشم از هستی فرو بسته است.

با وجودی که اشعری در کودکی و جوانی شاهد سخت‌گیریهایی جانشینان متوکل نسبت به‌معتزله و شیعیان علی (ع) بوده است، پس از فراگیری مقدمات، به‌حوزهٔ درس ابوعلی جبائی، معتزلی مشهور و پدرخواندهٔ خود، راه می‌یابد و تا چهل‌سالگی همچنان از مبلغان و هواداران آراء معتزله بود. جدایی اشعری از جبائی پس از مناظره‌ای بوده که با استاد خویش در مسائل ایمان و کفر داشته و تفصیل آن در بسیاری از کتابهای تاریخ و کلام آمده است.<sup>۱</sup> صرف‌نظر از اوضاع سیاسی بغداد و بصره که عامل مهمی در تبری جستن اشعری از معتزله محسوب می‌شود، احاطهٔ او در علوم اسلامی مخصوصاً فقه، تفسیر و حدیث و تأملات پیوسته‌ای که در آیات قرآن به‌سبب زهد و عبادت بسیار داشته، از خردگرایی معتزله تا حدودی روی برتافته و به‌مذاهب اهل سنت گراییده است.

استاد ماخوری در تاریخ فلسفهٔ اسلامی می‌نویسد: «... در اینکه چه چیز موجب جدایی اشعری از معتزله شد اقوال بسیاری است... شاید علت اصلی، تشتی بود که در جامعهٔ اسلامی پدید آمده بود و بیم آن می‌رفت که موجب نابودی دین گردد و اشعری که مردی مسلمان و پرهیزگار بود نمی‌خواست دین خدا و سنت رسول او یکسر فدای عقاید معتزله شود، که پیروی از عقل، ایشان را به‌ابراز عقایدی وادار ساخته بود که اسلام بدان اقرار نداشت. و نیز نمی‌خواست قربانی محدثین و مشبهه گردد، که تنها به‌ظاهر «نص» توجه داشتند نه به‌روح و حقیقت آن... اشعری خواست میان روش اصحاب عقل و اصحاب نص، راه‌میانه‌ای را برگزیند؛ راهی که نجات اسلام و خشنودی اکثریت مسلمانان در آن باشد».<sup>۲</sup>

گفتگو از نظریات ویژهٔ ابوالحسن اشعری و موارد اختلاف او با معتزله، در این مختصر نمی‌گنجد؛ مخصوصاً که کتابهای بسیار، خواه از سوی دانشمندان معتزلی و اشعری و خواه به‌اهتمام پژوهندگان در تاریخ فرهنگ اسلامی، نگاشته آمده است و علاقه‌مندان می‌توانند

۱. وفیات‌الاعیان.

۲. تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ج ۱، ص ۱۴۷.

مراجعة فرمایند.

اینک پیش از آنکه در باب ارزش و اهمیت مقالات الاسلامیین، گفتگوکنم؛ لازم است یادآور شوم که: مهارت اشعری بیش از نویسندگی در سخنوری بوده و با بکار بستن این هنر در غالب مناظراتی که با مخالفان داشته، آنان را شکست می‌داده است. مناظره او با ابوعلی- جبائی و سخنانی که روزهای جمعه در مسجد بصره بر زبان می‌راند، عامل مهم پیروزی و شهرت او گردید. با اینهمه به کثرت تألیف نیز در میان معاصران خود ممتاز است و بدانگونه که ابن عساکر می‌نویسد، شمار تألیفاتش از نود گذشته است. متأسفانه از اینهمه آثار، علاوه بر مقالات الاسلامیین، تنها چهار رساله به دست ما رسیده که انتساب بعضی از آنها به اشعری مسلم نیست. آن چهار رساله عبارتند از: ۱- الابانة عن اصول الديانة: نخستین بار به سال ۱۳۲۱ هـ ق، در حیدرآباد و سپس در ۱۳۴۸ هـ ق در قاهره انتشار یافته است. رساله مذکور که موضوع آن اصول عقاید اهل سنت و اشاعره است و از منابع مهم تحقیق در تاریخ فرهنگ اسلامی است. گلدزیهر در کتاب «درسهایی از اسلام» خود مکرر از آن یاد می‌کند. کتاب الابانة در سال ۱۹۴۰ م توسط: پرفسور کلاین، به انگلیسی ترجمه شده است.<sup>۲</sup> ۲- رساله الاستحسان- الخوض فی الکلام: نخست در سال ۱۳۲۳ هـ، در حیدرآباد و بعداً در ۱۳۴۴ هـ، در همان شهر تجدید چاپ شده است. این رساله در ۱۹۵۳ میلادی توسط ماک کارتی در بیروت به همراه کتاب: ۳- اللمع فی الرد علی اهل الزیغ والبدع اشعری، دوباره انتشار می‌یابد. دیگر از آثارش که از اشعری برجای مانده رساله کوچکی است با عنوان «رسالة کتب بها الی اهل- الثغر بباب الابواب». باب الابواب ناحیتی در خاور قفقاز بود و امروزه در بند نامیده می‌شود. اشعری به پرسشهای مردم آن سرزمین در باب خلق قرآن و موضوعات دیگر پاسخ داده است. مطالب این رساله با آنچه در «اللمع» نگاشته یکسان نیست، اما بی آنکه به معترزه اشاره کند عقیده خود را در باب قدیم بودن قرآن بیان داشته است. این رساله را یکی از دانشمندان ترکیه در مجموعه دانشکده الهیات آنجا انتشار داده است.

مک کارتی<sup>۳</sup> و میشل آلار<sup>۴</sup> که هردو از اشعری‌شناسان معاصرند، بر این باورند که بعضی از این رسائل مخصوصاً «رسالة الاستحسان...» را پیروان اشعری در ادوار بعد نوشته و بدو نسبت داده‌اند. مترجم با نظر استاد عبدالرحمن بدوی همدانستان است که هیچ دلیلی بر اثبات این ادعا موجود نیست و از نظر موضوع، مطالب این رساله با «اللمع» همانند است؛ اما شیوه نگارش در آن دو، بکلی متفاوت است. می‌توان پنداشت که در مجلس درس استاد یکی از

۱. رجوع کنید به کتاب تاریخ فلسفه در جهان اسلام و به مذاهب الاسلامیین دکتر عبدالرحمن بدوی ج ۱؛ الشیعة بین الاشاعة والمعتزلة هاشم معروف الحسنى؛ مقدمه مناهج الادله ابن رشد، به قلم دکتر محمود قاسم؛ فصل ابن خرم.

2. The Elucidation of islam's Foundation, W.C.Klein, American Oriental Series, vol. 19, 1950.

3. Mc Carthy, R.J.: The Theologie of Al- Ascari, PP. 231- 232. Beyrouth, 1953.

4. Michel Allard, Se Probleme des attributs Divins dans la dactrine d'AL- As'ari, P52. Bey Routh, 1953

شاگردان تقریرات او را می‌نوشته و پیش از تدوین مطالب، به نظر استاد می‌رسانده است. موضوع دیگری که اشاره‌ای هرچند کوتاه بدان، خالی از فایده نیست، ابهامی است که در طریقت دینی اشعری وجود دارد و بدرستی آشکار نیست که او حنبلی یا مالکی یا حنفی بوده است. قدر مسلم در دورانی که او می‌زیسته معتمد و معتضد، فرزندان متوکل فرمانروا بودند و از مذهب امام حنبل پیروی می‌کردند. امام در دوران واثق برادر متوکل به‌گناه انکار نظریه خلق قرآن شکنجه دید و به‌زندان افتاد، متوکل او و چندتن از فقیهان اهل سنت را پس از آنکه خلیفه شد از زندان رهایی بخشید و مخصوصاً نسبت به احمد بن حنبل در مدت کوتاهی که در زمان خلافت او زنده بود، نهایت بزرگداشت و احترام را مرعی می‌داشت. جانشینان متوکل هم پیرو احمد بن حنبل بودند. در کتاب حاضر عباراتی بچشم می‌خورد که حاکی از اعتقاد راسخ اشعری به ائمه حدیث و مذهب حنبلی است؛ درس ۱۱۰ می‌خوانیم: «... اینان (اهل حدیث) هرچه درباره خدا گویند از قرآن و روایات پیامبر (ص) گرفته‌اند و پیش از آن چیزی نگویند.» یا درس ۱۵۸: «ما آنچه را از ایشان یاد کردیم، پیوسته گوئیم و بکار می‌بندیم.» با اینهمه، پیروان احمد نسبت به اشعریان به‌طور کلی نظر مساعدی نداشته‌اند.

□

مقالات الاسلامیین مشهورترین تألیفات ابوالحسن اشعری است که در آن، مذاهب مختلف را با دقت و امانت خاصی بررسی کرده است و قدر مسلم یکی از مراجع مهم تاریخ عقاید و قدیم‌ترین کتاب در این زمینه است. پیش از مقالات، تنها دو یا سه رساله در موضوع عقاید، نوشته شده که مؤلفان آن غالباً شیعه بوده‌اند و بیشتر از تشیع امامیه و مسأله جانشینی علی- (ع) جانبداری کرده‌اند؛ نظیر کتاب امامت ناشئ کبیر و مقالات والفرق سعد بن عبدالله ابی- خلف اشعری متوفی در ۳۰۱ و فرق الشیعه نویختی متوفی در ۳۰۰ هـ. بنابر آنچه هلموت ریتز که نخستین بار به‌اهتمام وی مقالات الاسلامیین در اسلامبول انتشار یافته (سالهای ۱۹۲۰-۱۹۳۰)، در مقدمه کتاب نوشته، می‌توان پذیرفت تاریخ نگارش مقالات اشعری، بر دو کتاب سابق الذکر یعنی مقالات سعد اشعری قمی و فرق الشیعه نویختی مقدم است زیرا به زعم ریتز مقالات الاسلامیین اندکی پس از سال ۲۹۱ هـ تألیف شده، چون آخرین رویداد تاریخی که اشعری نقل کرده قیام «مقتول دردکه» است در سال ۲۹۱ هـ. به‌رحال صرف‌نظر از قدمت و اصالت مقالات، همان‌طور که یادآور شدم، بی‌نظری و متانت و امانت اشعری بر ارزش و اعتبار کتاب افزوده است. البته بعضی اشتباهات درباره شیعه امامیه از او سرزده و آشکار است که سوء نیت نداشته؛ با اینهمه، مترجم در تعلیقات آخر کتاب اینگونه مطالب را توضیح داده است.

مقالات الاسلامیین بنابر ترتیبی که محمد محی‌الدین عبدالحمید، در چاپ قاهره داده، در دو جلد و سه‌قسمت تألیف شده، ناشر مصری هیچگونه اطلاع تازه‌ای از کتاب نمی‌دهد و همان کتاب ریتز را تجدید چاپ کرده با غلطهای مطبعی بیشتر. قبلاً خاطرنشان ساختم که ابوالحسن اشعری مخصوصاً در مقالات الاسلامیین از اصول و روش منظم و مرتبی در گردآوری مطالب سود نجسته و از آنجا که یک موضوع را در چند مورد تکرار کرده به‌احتمال قریب، به‌حافظه خود متکی بوده و از آراء بسیاری از دانشمندان معتزلی برای نخستین بار یاد کرده که

امروزه آثاری از آنان در دست نیست؛ نظیر کعبی، کرایسی، زرقان و دیگران. استاد سامی‌نشار می‌نویسد: «مقالات الاسلامیین کتاب معتبری است که نظریات فرقه‌های دینی و متکلمان را بی‌هیچ نگرش نقدی، برای ما باز می‌گوید. اسلوب او در کتاب مذکور با آنچه در کتابهای مشهور دیگرش نظیر: «الابانة» و «اللمع» به رشته تحریر کشیده تفاوت دارد. در مقالات به ذکر آراء گروهها بسنده کرده و حال آنکه در دو کتاب اخیر روش بحثی و جدلی را مانند صاحب‌نظران مسلمان در ادوار بعد، دنبال کرده است. موضوعی که ما را در انتساب کتاب چاپی مقالات به اشعری به تردید وامی‌دارد، پذیرش این احتمال است که یکی از شاگردان او قسمتی از اصل کتاب را در اختیار داشته نه تمام آن را، یا بعضی از حنا بله در ادوار بعد، به سود خود مطالبی بدان افزوده، یا از آن کاسته‌اند.» آنگاه سامی‌نشار اظهار شگفتی می‌کند که چگونه ریتز به این نکته توجه نکرده است! به نظر مترجم این احتمال را اگر درباره رسائل دیگر او فرضاً بپذیریم، در مورد مقالات صدق نمی‌کند و استاد نشر دلیلی بر ادعای خود ارائه نداده‌اند.

همانگونه که در سطور پیشین یادآور شدم، طرز نگارش اشعری مخصوصاً در مقالات چندان زیبا و بلیغ نیست و عبارات نارسا و مبهم فراوان دارد. ولی باید توجه داشت که ارزش و اعتبار و اهمیت مقالات به اصالت محتوا و امانت نویسنده است. هلموت ریتز که برای نخستین بار با تصحیح و انتشار این کتاب خدمتی ارزنده و شایسته به جهان اسلام عرضه داشته و نام نیکی از خود به یادگار گذاشته است، در سرآغاز کتاب زیر عنوان «مقدمة الناشر» این چنین درباره مقالات الاسلامیین اظهار نظر کرده است: «... کتاب اشعری قدیمی‌ترین تألیف در زمینه شناخت اصول عقاید است و بر کلیه کتابهایی که در این باب نوشته‌اند مزیت دارد زیرا خبرهای آن صحیح‌تر و درخور اعتماد بیشتر است. مؤلف راه تعصب کورکورانه و هواداری از فرقه‌ای خاص نپیموده و از شیوه‌ای که بعضی از متأخران اختیار کرده‌اند و نسبت به مخالفان از تشنیع و تکفیر و لعن و نفرین باز نایستاده‌اند، دوری جسته است»<sup>۱</sup>.

ریتز علت عدم انتشار کتاب اشعری را بیشتر «ترتیب غیر مألوف» نگارش اشعری می‌داند که کارآموزش و فراگیری کتاب را دشوار می‌سازد، مثلاً قسمتی از کتاب را بر پایه معرفی گروهها تألیف کرده و در قسمتی دیگر به تقسیم موضوعی مطالب پرداخته است. دیگر از ویژگیهای مقالات الاسلامیین اشعری تکرار مطالب است، جایی فشرده و در جای دیگر مشروح و مفصل؛ که همگی این تقایص جزئی را با توجه به سودمندی موضوع و ارزش تاریخی و تحقیقی کتاب باید نادیده گرفت. در اینجا وظیفه اخلاقی خود می‌دانم که از دوست دیرین دانشمند، استاد دکتر مهدی محقق که با گشاده‌رویی و بزرگواری، مقالات الاسلامیین چاپ ریتز و بعضی کتب دیگر را در باب فرق، نظیر کتاب مشهور ناشئی الکبیر در اختیار حقیر گذاشتند، و اگر پایمردی ایشان نبود ترجمه این کتاب هرگز به سامان نمی‌رسید، صمیمانه سپاسگزار باشم و نیز از دوستان عزیزم در سازمان انتشارات امیرکبیر که از هرگونه مساعدت نسبت به چاپ و انتشار ترجمه مقالات الاسلامیین دریغ نفرموده‌اند، به راستی عذرخواهی و تشکر می‌کنم. در خانمه از استادان بزرگوار و دانشمند و صاحب‌نظران در مسائل فلسفه و

## یادداشت مترجم ۷

کلام اسلامی، انتظار و توقع دارم که نارساییهای ترجمه را که ناشی از کم سوادى و ناتوانی این حقیر است با کرم عمیم خود گوشزد فرمایند، تا در تجدید چاپ با شکرگزاری مورد استفاده قراردهم و پیشاپیش از توجهی که می فرمایند شرمنده و سپاسگزارم؛ خدایشان سلامت و موفق بداراد، بمنه و کرمه.

پنجشنبه ۴ اسفند ۱۳۶۲ شمسی، ۲۰ جمادی الاولی ۱۴۰۴ قمری  
تهران — سیدمحسن مؤیدی



## سر آغاز

پس از وفات پیامبر (ص) که درود خدا بر او باد، مردم در بسیار چیزها ناسازگار شدند؛ جمعی درصدد فریبکاری برآمدند و گروهی به دشمنی با هم برخاستند. فرقه‌های ناسازگار و گروه‌های پراکنده سر برآوردند، هر چند اسلام همه را به یک سو خواند و فراگیر است. نخستین ناسازگاری که پس از پیامبر (ص) روی داد، شکل جانشینی او بود.

چون به سرای جاوید شتافت و در بهشت خدا مقام کرد. انصار در سقیفه بنی ساعده به نزدیکی مدینه، گردآمدند و بر آن شدند که سعد بن عباد (۱) را به جانشینی برگزینند. خبر به ابوبکر و عمر و مهاجران رسید (۲)، شتابان به سقیفه آمدند. ابوبکر، انصار را از سخن پیامبر (ص) آگاه ساخت: «جانشینی از آن قریش است»<sup>۱</sup>. انصار گفتند: «از ما امیری و از شما امیری»<sup>۲</sup>. حباب بن منذر یکی از انصار شمشیر برکشید و چنین گفت: من چاره‌جوی دشواریها و نحلی پر بارم انصار را<sup>۳</sup>. که را با من یارای ستیز است؟ قیس بن سعد به یاری پدر برخاست و عمر سخنانی در نکوهش سعد بر زبان راند. سرانجام انصار خلافت ابوبکر را پذیرا شدند و با ابوبکر بیعت کردند و اطاعت او را گردن نهادند. ابوبکر با اهل رده (۳) نبرد کرد— همان‌سان که پیامبر (ص) کرده بود— و بر آنان نصرت یافت. مردمان به اسلام برگشتند و با خلافت او حق بر همگان آشکار شد.

دانستیم اختلافی که پس از وفات پیامبر (ص) در اسلام پدید آمد، موضوع جانشینی او و پیشوایی مسلمانان بود. دوران فرمانروایی ابوبکر و عمر به آرامی گذشت و خلاف دیگری پدید نیامد، اما در واپسین روزهای فرمانروایی عثمان، گروهی بر او شوریدند؛ همان‌ها که از او کینه در دل داشتند و خطا کارند که از فرمان خدا سرپیچیده‌اند. انکارشان بر عثمان سرآغاز

۱. الإمامة فی القریش.

۲. منا امیر و منکم امیر.

۳. انا جذبلها المحکک و عذیقتها المرجب، ضرب المثلی در زبان عرب است که هنگام خودستایی بر زبان رانند؛ من آن پاره چوبم که شتران گر، تن بیمار بر من خارند و آن نخل پر بارم که بر چوبی ستم آویخته‌ام بیم فرو افتادن را.

اختلافی است که هنوز باقی است. عثمان کشته شد و در انگیزه قتل او گفتگوهاست. اهل سنت و استقامت گویند: عثمان جز راه صواب نرفت بیگناه و مظلوم کشته شد. بالعکس گروهی او را گناهکار دانند و این اختلاف همچنان تا به روزگار ما کشیده است (ع).

پس از قتل عثمان، مردم با علی (ع) به خلافت پیمان بستند. هرچند ناسازگاری پدید آمد و گروهی جانشینی او را باور نداشتند، کسانی هم تنها جانشینی او را باور داشتند. جمعی از او روی برتافتند و عاقبت بر او شوریدند. این اختلاف نیز تا روزگار ما بر جای مانده است. ناسازگاری دیگر، پیمان شکنی طلحه و زبیر بود که در جنگ جمل با علی (ع) نبرد کردند و نیز جنگ صفین و پیکار علی (ع) با معاویه.

علی (ع) در جنگ صفین دلیرانه نبرد کرد، تا آنکه شمشیرهای هر دو سپاه درهم شکست و پیکانها از نیزه‌ها فرو افتاد، نیروها کاستی گرفت و شتران به زانو نشستند. معاویه عمرو را گفت: نمی‌پنداری که در تنگنایی فرو افتاده‌ای و به اسید رهایی دست و پا می‌زنی؟ گفت آری! معاویه گفت راه گریز چیست؟ عمرو عاص پاسخ داد، سمر را از من پس نخواهی گرفت؟ معاویه گفت: سمر از آن تو که بر سر آن با تو عهد بسته‌ام. عمرو گفت: فرمان ده قرآن را بر نیزه‌ها بالا برند و شامیان به عراقیان گویند: کتاب خدا میان ما داوری کند، آشتی! آشتی! اگر علی (ع) آنچه را که تو می‌خواهی پذیرا شود، گروهی به مخالفت برخیزند و اگر نپذیرد باز جماعتی ناخشنود شوند. عمرو عاص در رایزنی چنان بود که به چیزهای پنهان از پس پرده‌ای نازک سی‌نگریست. معاویه به سپاه خود فرمان داد قرآن را بالا برند— بدان گونه که عمرو عاص رأی داده بود— سپاهیان شام چنین کردند، شورش در سپاه علی (ع) افتاد و از هر کار دیگری جز تحکیم سرباز زدند. علی (ع) به حکمیت تن در داد و نماینده‌ای از سوی خود فرستاد، معاویه نیز چنین کرد. گروهی از سپاهیان علی (ع) بر او سخت گرفتند که معاویه را پاسخ ندهد. پس از آنکه علی (ع) حکمیت را پذیرفت، معاویه و اهل شام عمرو عاص را حکم خویش قرار دادند و علی (ع) و اهل عراق ابوسوسی را. سرانجام پیمان بستند و پیکار به آشتی انجامید. اما گروهی از همراهان علی (ع) با او از در ناسازگاری درآمدند و گفتند خدای بزرگ در قرآن فرموده: (... پس اگر ستم کند یکی از این دو بر دیگری، جنگ کنید با آنان که ستمکارند تا برگردند به سوی فرمان خدا... (۵)) گفته است حکمیت را پذیرا شوید که سپاه معاویه از فرمان خدا سرپیچیده‌اند. اگر به تحکیم تن دهی کفر خویش آشکار ساخته‌ای در آنصورت، پیمان می‌شکنیم و با تو نبرد خواهیم کرد. علی (ع) گفت: من نخست تحکیم را رد کردم، گروهی از شما به پذیرش آن اصرار کردید بناچار آن را پذیرفتم و با ایشان پیمان بستم. اکنون بدعهدی نمی‌توانم. ناخشنودانی که علی (ع) را کافر دانستند و از او دوری جستند، خوارج نامیده شدند، زیرا بر علی (ع) خروج کردند و اختلافشان تا به امروز کشیده است. در جایی از این کتاب، از باورهاشان یاد خواهیم کرد.

## فرقه‌های بزرگ

گروههایی از مسلمانان که شمارشان به یازده می‌رسد، در پاره‌ای عقاید با هم ناسازگارند:

۱- شیعه ۲- خوارج ۳- مرجئه ۴- معتزله ۵- جهمیه ۶- ضارویه ۷- حسینیّه ۸- بکریه ۹- سنیان . ۱۰- اصحاب حدیث ۱۱- کلاییه.



## بخش اول

### شیعه

آن گروه از دوستداران علی (ع) که او را بر دیگر اصحاب پیامبر (ص) برتری داده‌اند، شیعه نامیده می‌شوند؛ سه فرقه مهم شیعه عبارتند از: الف، غلاة — ب، امامیه — ج، زیدیه. الف، غلاة، آن طایفه‌اند که در حق علی (ع) مبالغه نمودند و گزاف گفتند، اینان پانزده فرقه‌اند:

۱- **بیانیه:** پیروان بیان بن سمعان تمیمی؛ خدا را به صورت انسانی مجسم کنند که همه را هلاک سازد مگر صورت خویش را. بیان دعوی آن داشت که اسم اعظم داند و با ستاره پروین گفتگو کند. او را خالد بن عبدالله قسری هلاک کرد. گفته شده گروهی بیان را پیغمبر پنداشته‌اند. جمع کثیری از بیانیه بر این باورند که ابوهاشم عبدالله بن محمد بن حنفیه، (۶) بیان را به جانشینی برگزیده است.

۲- **جناحیه:** پیروان عبدالله بن معاویه مشهور به ذوالجناحین؛ این طایفه می‌پندارند که دانش از دل عبدالله چنان می‌روید که قارچ و گیاه از زمین، روانها در کالبدها آمد و شد کنند. روح خدا در آدم حلول کرده و از راه تناسخ به کالبدی دیگر انتقال یافته است. پیروانش او را خدا و پیامبر پنداشته، می‌پرستیدندش. آنان رستخیز و پایان جهان را باور ندارند و سردار و شراب را حلال دانند. و نیز چیزهای دیگر را که آیه: [بر آن کسان که ایمان آوردند و کار شایسته کردند گناهی نیست که محرمات خورند هرگاه بپرهیزند، ایمان آورند و کار شایسته کنند.] (۷) تأویل کنند.

۳- **حریبه:** یاران عبدالله بن عمرو بن حرب؛ پندارند که روح ابوهاشم در او حلول کرده و ابوهاشم بر جانشینی او وصیت کرده است.

۴- **مغیره:** پیروان مغیره بن سعید؛ پندارند او پیامبری است که اسم اعظم داند، سراپا نور است و بر سر تاجی نهاده، در آفرینش چون دیگر مردمان است و او را اندامهاست از دل و شکم، که از درون هر دو دانش جوشد. شمار اندامهایش برابر با حروف (ابی‌جاد) است. گفته‌اند: الف جای پای اوست و هاء اندامی که از دیدنش شرم آید. او گوید اگر بدان بنگرید

اسری بزرگ خواهید دید که اشارتی است مریدان را براندام مذکور. نفرین خدای بر او باد! مغیره دعوی داشت که مردگان را به نیروی اسم اعظم زنده سازد، او با جادوگری و شعبده آشنا بود. درباره آفرینش گوید: ابتدا خدا بود و جز او چیزی نبود. چون اراده آفرینش کرد به اسم اعظم زبان گشود؛ اسم اعظم پرواز کرد و بر فرق آفریدگار تاجی شد و این آیت از آن معنی خبر می دهد: [به پاکی یاد کن پروردگار بزرگوارت را] (۸) پس با انگشتانش کارهای بندگان را، از گناه و ثواب، بر کف دست نوشت، از گناهان خلق برآشفته و عرق کرد، از آن دو دریا پدید آمد: یکی تاریک و شور و دیگری روشن و شیرین. پس خدا بر دریای روشن فرود آمد و سایه افکند، رفت تا سایه خویش گیرد آن سایه پرواز کرد، از آن خورشید پدید آمد.

مغیره می گفت: شاید با من خدایی دیگر باشد جز من! پس همگی مخلوقات را از آن دو دریا بیافرید؛ کافران را از دریای تاریک شور و مؤمنان را از دریای روشن خوشگوار. اول سایه هاشان را آفرید. و نخستین آفریده محمد (ص) بود به مصداق این آیت: [بگو ای پیامبر اگر خدا را فرزندی باشد من نخستین پرستنده ام او را] (۹) پس محمد (ص) را هنوز سایه بود که برای جهانیان فرستاد. آنگاه بر آسمانها عرضه داشت که علی (ع) را از جانشینی باز دارند؛ سر باز زدند، بر زمین و کوهها و بر آدمیان عرضه کرد، زیربار نرفتند. و عمر، ابوبکر را گفت که این امانت قبول کند! و عهد خود با علی (ع) بشکند. ابوبکر چنین کرد که: [ما امانت را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم از گرفتن آن سر باز زدند، آدمی آن را پذیرفت که او بر جان خود ستمکار و بسیار نادانست] (۱۰).

عمر او را گفت تو را در رقابت با علی (ع) یاری می کنم تا مرا پس از خود به خلافت برگزینی: [شیطان به آدمی گفت کار شو، همین که او کافر شد گفت من از تو بیزارم و از خدا می ترسم که پروردگار عالمیان است.] (۱۱) مغیره در تأویل این آیه عمر را شیطان پنداشته است. او می پنداشت که زمین خواهد شکافت و مردگان به این دنیا باز خواهند گشت. خبرش به خالد بن عبدالله رسید، او را دستگیر کرد و هلاک ساخت. پس از مرگ مغیره پیروانش «جابر الجعفی» یکی از یارانش را به پیشوایی برگزیدند. با مرگ جابر «بکر اعور قنات هجری» مدعی جانشینی او گردید و سریدان جابر او را پذیرا شدند و پنداشتند که بکر هرگز نمیرد، پس او به تاراج اسوا ایشان پرداخت.

مغیره یاران خود را فرمان داده بود که در انتظار محمد بن عبدالله بن الحسن (۱۲) [بن الحسن] بن علی بن ابی طالب (ع) بوده باشند و گفته بود که جبرئیل و میکائیل میان رکن و مقام با او بیعت کنند و محمد هفده مرد را که مرده بودند زندگی بخشد و هر کدام را حرفی از اسم اعظم بیاسوزد؛ اینان جهان را در اختیار گیرند و همگی لشکرها درهم شکسته شوند. آنگاه که محمد بشورید و کشته شد، بعضی از پیروان مغیره می گفتند این شخص محمد نبوده و شیطان در هیأت او برآمده است؛ بزودی محمد (ص) خروج خواهد کرد و جهان را خواهد گرفت. بعضی از یاران مغیره، پس از کشته شدن محمد، از او بیزاری جستند.

**۵- منصوریه:** یاران ابومنصور؛ که پس از ابوجعفر محمد بن علی (امام باقر) (۱۳)، او را

به اوست برگزیدند. ابونصور گفته است: خاندان محمد به منزلت آسمان و شیعیان چون زمین اند و من پاره‌ای از آسمانم که بر زمین افتاده‌ام. این ابونصور سردی از قبیله بنی عجل بود. او می‌پنداشت که بر آسمان رفته و خدا دستی بر سر او کشیده و گفته است: فرزدم به زمین برو و پیاسم را به مردمان بازسان. آنگاه به زمین فرود آمد. سوگند پیروانش چنین است: به کلمه سوگند. ابونصور می‌پنداشت که نخستین آفریدگان، عیسی بن مریم است و بعد از او علی بن ابی طالب (ع). و نیز عقیده داشت که رسالت پیامبران هرگز پایان نگیرد. بهشت و دوزخ را انکار کرده است؛ بهشت سردی است و دوزخ سردی دیگر. زنان محارم را بر یاران خود حلال دانسته است و نیز خون، گوشت خوک، شراب و قمار و دیگر چیزهای حرام را. ابونصور می‌گفت: خداوند چیزی را که بما نیرو بخشد حرام نکرده، این چیزها نام مردانی است که خدا دوستی‌شان را حرام کرده، او این کلام الهی را تاویل نموده است:

[بر آن کسان که ایمان آوردند گناهی نیست در آنچه خوردند، اگر بعد از آن پرهیزند و ایمان آورند] (۱۴) او مردمان را از انجام تکالیف دینی باز داشته و گوید فرایض و تکالیف ناسه‌ایند، تنها خدا ما را به دوستیشان اسر فرسوده است. ابونصور کشتن منافقان و گرفتن اسوالتان را جائز دانسته است. یوسف بن عمر ثقفی فرمانروای عراق در روزگار بنی‌امیه، ابونصور را دستگیر کرد و بکشت.

**۶- خطایه:** پیروان ابی‌الخطاب بن ابی‌زینب؛ پنج گروهند و همگی پنداشته‌اند که اسامان پیامبرانی دیگرند و حجت‌های خداوند برآفریدگان. از سوی پیامبران دوفرستاده همیشه نزد خلائق خواهند بود: ناطق و صامت؛ رسول ناطق، محمد بن عبدالله (ص) است و رسول صامت علی بن ابی‌طالب (ع). این دو اکنون بر زمین فرسارویند و اطاعتشان برآفریدگان واجب است که بر همه چیزهای گذشته، حال و آینده آگاهند.

خطایه پندارند که ابی‌الخطاب پیامبر است و بر فرستادگان دیگر اطاعت او واجب. و نیز گفته‌اند اسامان در حقیقت خداپانند و خاندان حسین (ع) فرزندان و یاران خداوندند و البته در حق خویش نیز چنین گفتند و کلام خدا را تاویل کردند: [وقتی آدم را ساختم و از روح خود در او دمیدم، فرشتگان را گفتم او را سجده کنید] (۱۵). این آیت در شأن آدم است و ما فرزندان اویم که ابوالخطاب را پرستش کنیم؛ پس او و جعفر بن محمد (ع) (۱۶) را خدا پنداشتند؛ جز آنکه پایگاه ابوالخطاب از جعفر بن محمد (ع) و علی (ع) برتر است. اینان شهادت دوزخ را به سود یاران خود روا دانند.

**۷- معمریه:** دومین گروه از خطایه و هفتدین گروه غلاتند؛ پیروان سردی به نام معمر بوده‌اند که او را چون ابوالخطاب پرستیده‌اند؛ پنداشتند جهان جاویدان است و نیستی را در آن راه نیست. بهشت آن است که به مردم می‌رسد از نیکی و سلامتی، و دوزخ خلاف آن است. تناسخ را باور داشتند ولی مردن را برای خویش روا نمی‌داشتند، که کالبد‌ها همراه روان‌ها به سلکوت پرواز کنند. آنچه پس از مرگ در زمین ماند به ظاهر پیکری است که با پیکر راستین شباهت دارد. این فرقه، شراب و زنا را حلال دانستند و به ترک نماز گفتند. بعضی آنان را «معمریه»<sup>۱</sup> نامیده‌اند.

**۸- بزغیه:** هشتمین گروه غلاة و سوم از خطایه‌اند، یاران بزغ بن موسی؛ پندارند جعفر بن محمد خداست که بصورت آدمی برخلق ظاهر شده و آنچه بر دلهاشان گذرد وحی الهی است؛ که بر هر مؤمنی وحی نازل شود. آیه [هیچ کس بی اجازت خدا نمیرد.] (۱۷) را تأویل کرده و اجازت را با وحی یکی دانسته‌اند. آیات [و وحی کرد خدا بر زبور عسل.] (۱۸) و [وقتی که وحی کردم به حواریین که ایمان آورید به من و رسول من، گفتند ایمان آوردیم و شاهد باش که سلماتیم.] (۱۹) را دلیلی بر همگانی بودن وحی پنداشتند، همچنان که بعضی از پیروان خویش را بر محمد (ص) و جبرئیل و میکائیل برتری داده‌اند. سرگ را بر خود روا ندانند. آنکه زمان او سر آید به سلکوت رود. بزغیه لاف دیدار مردگان خویش زنند و پندارند هر صبح و شام با آنان دیدار کنند.

**۹- عمیریہ:** چهارمین خطایه و نهمین از غلاتند، که پیروان عمیر بن بیان عجلای بوده‌اند؛ ایشان سرگ را باور دارند و اسامان را جانشین پیامبران در زمین دانند. جعفر بن محمد (ع) را چون سمیریہ پرستند و او را خدای خود پندارند. عمیریہ در یکی از کوههای کوفه بر زیر چادری گرد می‌آمدند و به پرستش جعفر (ع) می‌پرداختند. عمیر را یزید بن عمر بن هبیره در کوفه بکشت.

**۱۰- مفضلیہ:** گروه پنجم از خطایه و دهم از غلاتند، که مفضل صراف را پیشوای خود دانند؛ اینان نیز جعفر (ع) را خدا پندارند چون دیگر فرقه‌های خطایه. با این تفاوت، که برای او نبوت و رسالت قائل نشدند و از ابوالخطاب، بخاطر آنکه جعفر (ع) از او بیزاری گزید، تبری جستند. باید دانست کسانی که اساست را پس از علی (ع) از بنی هاشم به خود منتقل ساخته‌اند شش تن بوده‌اند:

۱- عبداله بن عمرو بن حرب کندی ۲- بیان بن سمعان تیممی ۳- سغیرة بن سعید ۴- ابو منصور ۵- حسن بن ابی منصور ۶- ابوالخطاب اسدی، که این یکی خود را برتر از بنی هاشم پنداشته است.

در زمان ما فرقه‌ای پیدا شده‌اند که سلمان پارسی را خدا پندارند. در میان صوفیان نیز گروهی به (حلول) قائلند و گویند که باری تعالی در کالبد انسان و درندگان و سایر جانوران حلول کند. این گروه هرگاه به چیزی بنگرند تحسین کنند و گویند: «شاید خدا در آن حلول کرده است». حلولیان شرایع را ارج نمی‌نهند و برای آدمی هنگامی که به معبود پیوست، عبادتی نمی‌شناسند.

**۱۱- یازدهمین گروه از غلاة؛** پندارند که روح القدس از سوی خدا در پیاسر (ص)، علی (ع)، حسن و حسین علیهما سلام و سایر اسامان شیعه دمیده و هر کدام به زعم ایشان خدایند. بنابر «تناسخ»، که خدا در کالبدها وارد شدن تواند.

**۱۲- دوازدهمین گروه از غلاة؛** علی (ع) را به خدایی رسانده و پیاسر (ص) را باور نداشته‌اند. او را ملامت کرده و گویند: علی (ع)، محمد (ص) را فرستاد تا دعوت خود را بر مردمان آشکار سازد اما محمد (ص) مردم را به خویش دعوت نمود.

**۱۳- شریعیہ:** پیروان «شریعی»؛ که پندارند خدا در کالبد پنج نفر حلول کرده است: محمد (ص)، علی (ع)، حسن (ع)، حسین (ع) و فاطمه (ع). به گمان این گروه هریک از این اشخاص خدایی جداگانه‌اند. شریعیان خلاف گروه پیشین، محمد (ص) را سرزنش نکنند،

گویند اضداد این پنج نفر که خداگونه‌اند، همانا ابوبکر، عمر، عثمان، معاویه و عمرو عاص اند و بی در مسأله اعتقاد به نیک و بد اضداد، به دو گروه تقسیم می‌شوند: ۱- آنان که اضداد را از آن بابت نیک پندارند که فضیلت هر یکی منحصرأ به شناسایی ضد آن بستگی دارد. ۲- آنان که اضداد را بد دانسته و به هیچ صورتی آن را نستایند.

گفته شده که شریعی می‌پنداشت خدا در او حلول کرده است؛ نظیر گروهی از رافضیان که به «نمیری» مشهورند و به حلول خدا در نمیری قائلند.

**۱۴- سبئیه:** چهاردهمین گروه از غلاتند؛ پیروان «عبدالله بن سباء» (۲۰)؛ می‌پندارند علی (ع) نمرده و پیش از آنکه رستخیز فرا رسد به جهان باز خواهد گشت و زمین را پر از داد خواهد نمود؛ پس از آنکه از ستم پر گشته باشد. گویند عبدالله، علی (ع) را مخاطب قرار می‌داد و می‌گفت: تو تویی!

سبئیه بازگشت سردگان را بدین جهان، باور دارند. سیدحمیری (۲۱) در باب «رجعت» چنین گفته:

سردمان، روز قیامت بدین جهان بازگردند تا حساب خود پس دهند.

۱۵- پانزدهمین گروه از غلاة؛ پندارند خدای تعالی همگی کارها را به محمد (ص) وا گذاشته و او را در آفرینش جهان نیز توانایی داده است. پیامبر (ص) آفریننده و مدبر اسرارست و خدای سبحان از این بابت چیزی نیافریند. جمعی این سوهبت را به علی (ع) نسبت داده و نیز گفته‌اند امامان شرایع را برپا دارند و فرشتگان از آنرو فرود آیند که نشانه‌ها و معجزات خدا را آشکار سازند و وحی الهی را بدیشان سپارند.

این گروه بر ابرها درود فرستند و گویند هنگامی که ابری بر آسمان نمودار گردد، علی- (ع) بر آن نشسته است. در نکوهش اینان شاعری گفته:

من از خوارج بیزاری جویم و خود را از آن گروه ندانم همچنان که از واصل بن عطاء (۲۲) و عمرو بن عبید (۲۳) (بنیانگذاران مذهب اعتزال)، بیزارم و از گروهی که چون نام علی (ع) بر زبان آرند، بر ابرها درود فرستند.

## بخش دوم

### رافضیان (۲۴)

دومین گروه از شیعه، رافضیان یا اسمیه‌اند که به‌خاطر انکار جانشینی ابوبکر و عمر، از سوی اهل سنت بدین نام شهرت یافته‌اند. همگی بر این باور استوارند که پیامبر (ص) بر جانشینی علی بن ابی طالب (ع)، به‌نص روشن اقرار فرموده و نیت خویش آشکار ساخته است. پس از وفاتش بیشتر صحابه از اطاعت فرمان او سر باز زدند و به‌گمراهی افتادند. رافضیان جانشینی را منحصرأ در نص و توقیف (۲۵) دانند که این یکی همان خویشاوندی با امام پیشین است و روا باشد که امام در حال تقیه (۲۶) گوید که امام نیست. اسمیه هرگونه اجتهادی را در احکام پیهموده دانسته و امام را برترین مردمان شمارند؛ علی (ع) در همه حال راه صواب پیهموده و در امر دین هرگز خطایی از او سر نزده است.

فرقه‌ای از روافض — کاسلیه — یاران ابوکامل، مردم را به‌گناه بیعت نکردن با علی- (ع) و علی (ع) را به‌گناه کوتاهی در مطالبه حق خویش (خلافت)، تکفیر کرده‌اند. اینان شورش بر فرمانروایان ستمگر را روا ندارند که به‌پندارشان تنها امام منصوص است که اجازت این کار تواند داد. جز کاسلیه، بیست و چهار گروه را اسمیه خوانند که تعیین جانشینی را از سوی پیامبر (ص) برای علی بن ابی طالب (ع) مسلم پندارند.

۱- قطعیه: گروهی که وفات موسی بن جعفر (ع) (۲۷) را قطعی دانند و جمهور شیعه از این گروهند. پیشوایی و جانشینی منصوص را برای علی (ع) قائلند و پندارند که پیامبر (ص) او را با نص روشن به جانشینی برگزید و علی (ع) فرزند ارشد خویش حسن (ع) و او برادرش حسین- (ع)، حسین (ع) فرزندش علی (ع)، علی (ع) فرزند خود محمد (ع) و محمد (ع) فرزند خود جعفر (ع) و جعفر (ع) به‌امامت موسی (ع) فرزند خویش، همگی وصیت کرده‌اند. و نیز موسی (ع) بر امامت علی (ع) و او بر امامت محمد و محمد (ع) بر امامت علی (ع) و علی (ع) بر امامت حسن (ع) که این هردو در سلسله می‌زیسته و آنجا در گذشته‌اند. حسن عسکری- (ع) بر جانشینی فرزندش محمد بن حسن بن علی (عج) وصیت کرده که او غایب منتظر است و شیعه پندارند سرانجام ظهور خواهد کرد و زمین را که از ظلم و بیداد مالا مال است پر از داد خواهد نمود.

۲ کیسانیه: این فرقه را یازده شاخه است؛ و از آن زمان به کیسانیه شهرت یافته‌اند

که مختار به طلب خون حسین (ع) بر بنی امیه بشورید و مردم را به بیعت با محمد بن حنفیه فرزند علی (ع) فرا خواند. بعضی بدو کیسان می گفتند و گویا نام یکی از سواالی علی (ع) بوده که مختار بدو گرویده است.

این گروه بر این باورند که علی (ع) در بصره با واگذاری پرچم اسلام به محمد حنفیه (۲۹) او را به جانشینی برگزیده است.

۳- سومین فرقه رافضیان و دومین از کیسانیه، امامت منصوص را پس از علی (ع) به فرزندش حسن (ع) و پس از او به برادرش حسین (ع) و پس از حسین (ع) به برادر دیگرش محمد بن علی (محمد حنفیه)، منحصر ساخته اند.

۴- چهارمین از رافضیان و دومین از کیسانیه، یاران ابی کرب ضریرند که به «کریه» شهرت یافته اند. کریه را عقیده بر آن است که محمد حنفیه نمرده و در کوه رضوی نشسته است. شیری از سوی راست و پلنگی از جانب شمال او را نگهبانند و تا زمانی که خروج کند هر صبح و شام روزی او خواهد رسید. این گروه سبب غیبت محمد و شکیبایی او را بر این حال تدبیر الهی دانند که بنده را بر آن وقوف نیست. از پیروان این عقیده «کثیر» (۳۰) شاعر است که در ستایش علی (ع) و فرزندانش چنین سروده:

پیشوایان دین از خاندان قریشند فرمانروایان راستین که هر چهار، در بزرگی برابرند!  
علی (ع) و سه فرزندش، فرزندان که فضیلتشان بر هیچ کس پوشیده نیست.  
فرزندی که مظهر ایمان و نیکوکاری بود، و فرزندی که در کربلا بشهادت رسید.

اما فرزند دیگرش هرگز نمرده است سوار بر اسب و پرچم عدالت در دست، باز خواهد گشت.

تا مدتی از نظرها پنهان است و در کوه رضوی، در کنار دو چشمه از غسل و آب گوارا، می زید.

۵- پنجمین از رافضیان و چهارمین از کیسانیه آن فرقه اند که پندارند محمد حنفیه در کوه رضوی زندانی است به سکافات نزدیکی اش با عبدالملک مروان و بیعت با او.

۶- ششمین از رافضیان و پنجمین از کیسانیه آن فرقه اند که مرگ محمد حنفیه را باور دارند و فرزندش ابوهاشم عبدالله را جانشین او پندارند.

۷-..... (در متن عربی چنین است).

۸- هشتمین فرقه از رافضیان و هفتمین از کیسانیه آن گروهند که پندارند پس از ابوهاشم عبدالله بن محمد حنفیه، برادرزاده اش علی بن حسن بن محمد جانشین او است. ابوهاشم بر امامت برادرش حسن وصیت کرده و حسن بر امامت فرزندش علی. گویند پس از وفات علی چون فرزندی از او بر جای نمانده است باید منتظر بازگشت محمد حنفیه بود، که فرمانروایی جهان اوست. جمعی از این گروه اکنون بیابانگردند و پیشوایی ندارند و به پندار خویش، در انتظار محمد حنفیه روزگار می گذرانند.

۹- نهمین فرقه از رافضیان و هشتمین از کیسانیه آن گروهند که پس از ابوهاشم، محمد بن علی بن عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب را امام دانند. گفته اند ابوهاشم در ناحیت شراه (۳۱) هنگامی که از شام بسوی مدینه می رفت جان سپرد و وصیت کرد که محمد جانشین او است و این یکی پس از خود به جانشینی فرزندش ابراهیم (۳۲) و ابراهیم به جانشینی

ابوالعباس سفا (۳۳) وصیت کرد و پس از ابوالعباس خلافت به ابوجعفر منصور انتقال یافت که اکنون در این خاندان به وصیت باقی است.

اما راوندیه با این نظر موافق نیستند و بر این باورند که پیامبر (ص) بر جانشینی عباس بن عبدالمطلب وصیت کرده و او را به امامت برگزیده است. عباس بر امامت فرزند خویش عبدالله و او بر امامت علی فرزندش وصیت کرده اند و این رسم همچنان برقرار بوده تا به ابوجعفر منصور رسیده است. از وابستگان به این فرقه باید از ابومسلمیه (۳۴) و رزامیه نیز نام برد: ابو مسلمیه که ابومسلم را زنده جاویدان پندارند و آنچه را که گذشتگان بدیشان حرام کرده اند، بر خود حلال دانند. رزامیه امامت را به ابومسلم رسانند ولی به زعم ایشان او مرده است.

۱- دهمین فرقه از رافضیان حریبه اند؛ یاران عبدالله بن عمرو بن حرب، که نهمین شاخه از کیسانیه بشمار آیند. اینان پندارند که ابوهاشم فرزند محمد حنفیه، عبدالله را به جانشینی برگزیده و روح ابوهاشم نیز در او حلول کرده است. حریبه پس از مدتی به دروغ عبدالله حرب پی بردند و به مدینه اندر شدند تا پیشوایی دیگر بیابند. با «عبدالله بن معاویه بن عبدالله بن جعفر بن ابی طالب» دیدار کردند، عبدالله از ایشان خواست تا او را به امامت برگزینند، امامت عبدالله را پذیرا شدند و از او خواستند تا وصیت کند. پس از وفات عبدالله، یاران او به سه شاخه تقسیم شدند. فرقه ای مرگ او را پذیرفتند و بعضی گشتند زنده است و همراه یکی از بنی هاشم باز خواهد گشت. دسته ای نیز بر این باور بودند که او در کوههای اصفهان زنده است و هرگز نمرده و نمرد تا امور مردم را بر عهده کفایت گیرد؛ او مهدی موعود است که پیامبر (ص) بدو بشارت داده است.

۱۱- یازدهمین از رافضیان بیانیه اند؛ پیروان بیان بن سمعان تمیمی که دهمین از کیسانیه اند و در سطور پیشین از آنان یاد کردیم.

۱۲- دوازدهمین از رافضیان و یازدهمین از کیسانیه آن گروهند که پندارند پس از ابوهاشم عبدالله بن محمد حنفیه، امامت به علی بن حسین (ع) (۳۵) رسد.

۱۳- سیزدهمین از رافضیان که به جانشینی علی (ع) تا امامت علی بن حسین (ع) قائلند و مغیره نامیده می شوند، همان پیروان مغیره بن سعیدند که در سطور پیشین به آراءشان اشارت کردیم. گویند امام پس از علی بن حسین (ع) فرزندش ابوجعفر محمد (ع) است و ابوجعفر وصیت کرده به مغیره بن سعید، که تا ظهور مهدی امامت را بر عهده خواهد داشت. به زعم ایشان، مهدی محمد بن عبدالله بن حسن بن علی بن ابی طالب است که در کوهستان حاجر زندگی می کند و از همانجا خروج خواهد کرد.

گفتیم که این گروه امامت را به علی بن حسین (ع) ختم می کنند؛ مقصود آن است که امامت منصوص را بدین ترتیب: پیامبر (ص) بر امامت علی (ع) و علی (ع) بر امامت حسن (ع) و حسن (ع) بر امامت حسین (ع) و حسین (ع) بر امامت علی بن حسین (ع) وصیت کرده اند.

۱۴- چهاردهمین گروه از رافضیان بر این باورند که امامت با علی بن ابی طالب (ع) آغاز می گردد و به علی بن حسین (ع) منتهی می شود و پندارند که علی بن حسین (ع) جانشینی فرزندش ابوجعفر محمد بن علی (ع) را وصیت کرده است. پس از او امامت به «محمد بن

عبداله بن حسن» رسد که در مدینه خروج کرد و او مهدی قائم است. این گروه جانشینی مغیره بن سعید را انکار کردند.

۱۵- پانزدهمین گروه نیز آغاز امامت را از علی بن ابی طالب (ع) پندارند که به علی بن حسین (ع) خاتمه یابد. علی بن حسین (ع) بر امامت فرزندش محمد باقر (ع) وصیت کرد و او «ابی منصور» را به جانشینی برگزید. آنگاه دوشاخه از این فرقه پدید آمد: حسینیه که پندارند امامت پس از ابومنصور، بنابر وصیت او به فرزندش حسین ابن ابی منصور، انتقال یافته است.

محمدیه که به امامت «محمد بن عبدالله بن حسن (ع)» علاقه نشان داده و گفته اند: نخست محمد باقر (ع) علی رغم بنی هاشم به جانشینی و امامت ابومنصور که از آن خاندان نبوده وصیت می کند، همان گونه که موسی (ع) (۳۶) به جانشینی یوشع بن نون وصیت نمود؛ و نبوت را از دودمان خود و هارون خارج ساخت. اما پس از «ابی منصور»، بار دیگر امامت به خاندان علی باز می گردد، چنانکه نبوت پس از یوشع به فرزندان هارون رسید. و گفته اند: موسی از آن سبب به سود یوشع و به زیان فرزندان خود و هارون رأی داد که میان اینان اختلاف بود و یوشع تنها فردی بود که شایستگی امر نبوت را داشت. محمد باقر (ع) نیز به جانشینی ابومنصور وصیت کرد. اما بدان گونه که محمدیه پندارند، ابومنصور گفت: امامت ودیعه ای است نزد من که باید آن را به دیگری سپارم و آن دیگری اکنون غایب است و او محمد بن عبدالله بن حسن است.

۱۶- ناوسیه، شانزدهمین گروهند و امامت را تا ابوجعفر محمد باقر (ع) اذعان دارند. ابوجعفر بر جانشینی فرزندش جعفر بن محمد وصیت کرد، او زنده جاوید است و نمیرد تا سأسوریت خود را انجام دهد که مهدی قائم است. این فرقه را ناوسیه نامند منسوب به بنیانگذار آن «عجلان بن ناوس»، از مردم بصره.

۱۷- هفدهمین گروه رافضیان پندارند که جعفر بن محمد (ع) وفات یافته و جانشین او فرزندش اسماعیل است، اینان باور ندارند که اسماعیل پیش از پدر مرده است. گویند اسماعیل نمیرد تا به امامت رسد چون پدرش گفته بود که وصی و جانشین او خواهد بود.

۱۸- قرامطه (۳۷)، پندارند که پیامبر (ص) بر امامت علی بن ابی طالب وصیت کرده و علی (ع) بر امامت حسن (ع) و او بر امامت حسین (ع)، حسین (ع) بر امامت علی بن حسین (ع) و او بر امامت محمد بن علی (ع)، محمد بن علی (ع) بر جعفر بن محمد (ع) و جعفر (ع) بر جانشینی محمد بن اسماعیل وصیت کرده اند. گویند محمد زنده است و هرگز نمیرد تا بر زمین فرمان راند و او همان مهدی است که پیامبر (ص) بشارت او داده است و در این باره به روایاتی که از پیشینیان خود دارند استناد جویند زیرا در آن روایات هفتمین امام را قائم نامیده اند.

۱۹- مبارکیه، اینان چون قرامطه امامت را از علی بن ابی طالب به جعفر بن محمد رسانند و پندارند که جعفر آن را به فرزندش اسماعیل سپرده نه به فرزندان دیگر و پس از وفات اسماعیل که پیش تر از پدر روی داد امامت به فرزند او محمد بن اسماعیل رسد. این فرقه را مبارکیه از آن گویند که رئیسشان «مبارک» بود و گویند محمد بن اسماعیل مرده است ولی امامت در دودمان او همچنان باقی است.

۲۰- سمیطیه نیز آغاز امامت را چون قرامطه و مبارکیه از علی (ع) دانند و پایان

آن را به جعفر بن محمد (ع) رسانند. گویند پس از جعفر (ع) فرزندش محمد (ع) به امامت رسید و این امر در خاندان او مستقر گردید. این گروه را از آن بابت که پیشوایی یحیی بن ابی سمیط را پذیرفتند، سمیطیه نامیده‌اند.

۲۱- عماریه [فطحیه] (۳۸)، چون فرقه پیشین، امامت را از علی (ع) به جعفر بن محمد (ع) رسانند، بدان گونه که یاد کردیم. اما پس از جعفر (ع)، جانشینی عبدالله فرزند او را که زسان مرگ پدر، بزرگترین بود پذیرا شدند. بدین ترتیب امامت از عبدالله به فرزندش انتقال یافت. این گروه به عماریه شهرت یافته‌اند؛ به خاطر انتسابشان به سردی عمار نام و نیز فطحیه نامیده شده‌اند زیرا امامت عبدالله بن جعفر (ع) را که دوپایش کج بود باور دارند. پیروان این گروه فراوان بوده‌اند.

زراریه [تیمیه]، گروهی از عماریه‌اند که به (زراره) (۳۹) گرویده‌اند، هرچند عماریه زراره را از خود دانند و گویند که او سخنی نو نیاورده است. اما بعضی از این گروه پندارند که زراره پس از آنکه پاسخ شایسته‌ای از عبدالله بن جعفر (ع)، نسبت به پرسشهای خود نشنید، امامت موسی بن جعفر (ع) را پذیرا شد. یاران زراره به زراریه و تیمیه مشهورند.

۲۲- واقفه [مطوره]، امامت را تا جعفر بن محمد (ع) باور دارند و پس از جعفر (ع) بنابر وصیت او موسی بن جعفر (ع) را امام دانند. گویند موسی (ع) هرگز نمیرد و شرق و غرب زمین را به فرمان خویش درآورد و آن را پس از آنکه از ستمگری مالا مال شد؛ از عدل و داد سرشار سازد.

این فرقه به واقفه نیز شهرت یافته‌اند که به امامت موسی بن جعفر (ع) درنگ کنند و پس از او امامی نشانند. مخالفان، این فرقه را «مطوره» آب کشیده، خوانده‌اند زیرا یکی از آنان با یونس بن عبدالرحمن که از قطعیه بود و امامت علی بن موسی بن جعفر (ع) را مسلم می‌دانست مناظره کرد، یونس بدو گفت تو در چشم من از سگان آب کشیده ناچیزتری و این نام بر پیروان او همچنان بر جای ماند.

از شاخه‌های این فرقه، موسائیه یا مفضلیه‌اند که به امامت موسی بن جعفر (ع) قائلند و نیز به ریاست مفضل بن عمر، که نزدشان ارج بسیار داشته است. شاخه‌ای از موسائیه در باب زندگی و مرگ موسی (ع) درنگ کرده و گویند: ندانیم که او زنده یا مرده است! همین قدر، امامت او را تا هنگامی که امام دیگری پدید آید، باور داریم و از آن پس، بدان یکی روی آوریم و از موسی بازگردیم.

از «قطعیه» ای که مرگ موسی بن جعفر (ع) را مسلم دانند پیش از این یاد کرده‌ایم. ۲۳- فرقه‌ای از رافضیان که با وجود اذعان به امامت موسی بن جعفر (ع)، بدان گونه که یاد کردیم، بر این باورند که موسی (ع) بر جانشینی احمد فرزند خویش وصیت کرده است.

۲۴- فرقه‌ای از رافضیان که امامت را بر علی و یازده فرزندش مستقر دانند و پندارند که امامت به محمد بن حسن (عج) دوازدهمین امام خاتمه یابد، مانند آنچه در نخستین فرقه رافضیان اشارت رفت، پندارند که محمد (ع) زنده است و قیام خواهد کرد، جهان را بر از داد خواهد نمود و ریشه ستم را بر خواهد کند.

و نیز گفته‌اند: محمد بن حسن ظهور خواهد کرد و جهانی را که ستمگران بر او چیره گردیده‌اند از فیض عدالت بهره‌مند خواهد ساخت.

آن گروه از رافضیان که به امامت محمد بن علی بن موسی بن جعفر (ع) (ع) قائلند، دربارهٔ سالهای زندگانی او همدستان نیستند، عده‌ای گویند او هنگام مرگ پدر هشت ساله بوده و جمعی او را چهار ساله پنداشته‌اند. در این صورت آیا می‌توان از چنین امامی اطاعت نمود؟ هرچند بعضی از رافضیان با وجود کمی سن محمد، اطاعت از او را واجب می‌دانند زیرا او نیز چون امامان دیگر از احکام الهی و همگی امور جهان آگاه است و پیروی از او واجب؛ همچنان که پیروی از امامان پیشین واجب است.

گروهی پنداشته‌اند که امامت محمد بن علی بن موسی با صغر سن، به معنای ولی امر خدا، مسلم است و دیگری را در آن زمان این شایستگی نبوده است. با اینهمه او نسبت به امامان پیش از خود، کمبود داشته و اقتدای بدو جایز نیست و بر نمازگزاران است که مسائل دینی خود را با فقیهان شایسته در میان گذارند تا زمانی که امام به سن بلوغ رسد و صلاحیت حل و عقد امور را بدست آورد.

پایان سخن در باب غلاة و امامیه

## رافضیان و تجسیم

رافضیان در موضوع «جسم انگاری» خدا بر شش گونه‌اند:

### هشامیه:

۱- پیروان هشام بن حکم رافضی (ع) که خدا را جسم پنداشته و بدو آغاز و پایان، درازا، پهنا و گودی، نسبت داده‌اند. درازای خدا چون پهنای او است و پهنایش چون گودی او. هیچ یک را بر دیگری فزونی نیست. خدا را نتوان سنجید، تنها باید گفت که او را طول و عرض است. این سخن که گویند درازایش چون پهنای او است از روی مجاز است نه حقیقت. هشامیه پندارند خدا پرتوی درخشان است و چون زرناب به هر سو پرتو افشاند. سروریدی فروزانست که از هر سوی درخشد، او را رنگ، سزه، بو و احساس است ولی رنگش چون سزه و مزه‌اش چون بو و بویش چون احساس او است. رنگ و بو از ویژگی ذات او است و جدا از او نیست. خدا در لامکان بود و سپس از جنبش او مکان پدید آمد، این است که سکان، عرش خداست. ابو هذیل در بعضی از کتابهایش نوشته، هشام خدا را جسم رونده پنداشته که گاهی ساکن و زمانی متحرک است او نشست و برخاست تواند و دراز و پهن و گود است. اگر جز این بودی از هم می‌پاشیدی. ابو هذیل گوید از او پرسیدم: خدای تو بزرگتر است یا این کوه؟ به ابوقبیس اشارت کرد و گفت این کوه از او بزرگتر است!

این راوندی (ع) نیز گوید: هشام می‌گفت میان خدا و اجسام همانندی است، که اگر جز این بودی دلالت بر او حاصل نشدی.

خلاف این سخن را هم بدو نسبت داده‌اند که گفته است: خدا را با وجودی که جسم است به دیگر چیزها نتوان تشبیه کرد.

جاحظ گوید: هشام در بعضی از کتابهایش آورده، که خدا در پرتو نوری که از او

بر زمین تابد آنچه در درون زمین روی دهد داند و اگر جز این بودی بر رویدادها آگهی نیافتی.

گفته‌اند هشام در باب «خدا» ظرف یکسال، پنج‌گونه سخن گفته است؛ یکبار گفته، خدا منشوری بلورین است و بار دیگر خدا را زرناب پنداشته، یکبار برای او صورتی قائل نشده و بار دیگر بدو صورتی نسبت داده است. هشام پس از آنکه به جسمیت خدا رأی داده، طول او را هفت تیر پنداشته است. اما اندکی بعد از این نظر عدول کرده و خدا را جسمی چون دیگر اجسام داشته است. وراق گوید بعضی از یاران هشام، از او شنیده‌اند که خدای عزوجل مماس با عرش است نه او را بر عرش فزونی است و نه عرش را بر او.

۲- گروه دوم از رافضیان پندارند خدا صورت نیست و جسمانیت او به اجسام دیگر شباهت ندارد زیرا موجودی است که مرکب نیست و اجزاء به هم چسبیده ندارد، او در عرش مستقر است بی آنکه مماس باشد، کیفیت استقرار خدا در عرش آشکار نیست.

۳- گروه سوم پندارند خدا را چهره آدمی است و از اینکه حتماً جسم بوده باشد سر باز زده‌اند.

۴- گروه چهارم نیز هشامیه‌اند، یاران هشام بن سالم جوالیقی (ع۳). پندارند که خدا را چهره آدمی است اما گوشت و خون را برای او باور ندارند. گویند: نوری است که با پرتوی سپید درخشد، او را حواس پنجگانه است و همتای آدمی دست، پا، بینی، گوش، چشم و دهان دارد؛ نیرویی که می‌شنود با آنچه می‌بیند تفاوت دارد و نیز حواس دیگر همه با هم متفاوتند.

ابوعیسی وراق حکایت کرده که هشام بن سالم می‌پنداشت خدا را گیسوانی تیره رنگ است مانند پرتوی که به سیاهی زند.

۵- پنجمین گروه پندارند خدای عالمیان پرتوی پاک و نوری خالص است، از هر سو که بدو رو آوری چون چراغی یکسان همی تابد، او را چهره و اندام نیست و اجزائی گونه‌گون ندارد. پیداست که هشامیه چهره آدمی یا جانور را برای خدا باور نداشته‌اند.

۶- ششمین گروه از رافضیان پندارند خدایشان نه جسم است و نه صورت دارد و نه به چیزی شباهت. او را جنبش و ایستایی نیست و با هیچ چیز مماس نگردد. این گروه در توحید به معتزله و خوارج نزدیکند که از واپسین گروههای رافضی بوده‌اند. اما باورهای نخستین گروهها، همان است که باز گفتیم و بیشتر باورهاشان بر اصل تشبیه استوار بوده است.

### پندار رافضیان در باب بردوش برندگان عرش

رافضیان در چگونگی کار «بردوش برندگان» عرش، همداستان نیستند: آیا عرش را بر دوش برند یا خدای عزوجل را؟ اینان دوگروه‌اند.

یونسیه، یاران یونس بن عبدالله قمی مولای آل یقطین (ع۴)، پندارند فرشتگان خدا را بردوش کشند؛ چونان کلنگانی با پاهایی دراز و محکم، که توان پرواز و بارکشیدن دارند. گروه دیگر گویند فرشتگان عرش را بردوش کشند نه خدا را.

\*\*\*

رافضیان در باب علم، قدرت، حیات، سمع، بصر خداوند، با یکدیگر اختلاف کردند؛ از این ناسازگاری نه فرقه پدید آمدند:

۱- زراریه، یاران زرارة بن اعین، پندارند که خدا پیش از آنکه علم، سمع و بصر را برای خود آفریند، نادان، ناشنوا و نابینا بوده است. این گروه را تیمیه نیز گویند.

۲- سباییه، یاران عبدالرحمن بن سبابة که در چگونگی صفات الهی خاموشی گزیده‌اند و پندارند در این باب، آنچه امام جعفر (ع) گفته، به هر صورت، عین صواب است و از خود گفته‌ای را مصلحت ندانسته‌اند.

۳- گروه سوم پندارند خدا را نباید پیش از آفرینش چیزها، به صفات بینا، شنوا و توانا بستاییم. چگونه با نبودن چیزی به خداوند صفت توانایی یا دانایی نسبت توان داد؟

همگی رافضیان مگر گروهی اندک، پندارند خدا نخست اراده آفرینش کرد سپس مصلحت آفریدن بر او آشکار گردید.

۴- چهارمین گروه خدا را از ابتدا زنده ندانند و پندارند در مراحل بعد، زندگی یافته است.

ه- پیروان شیطان الطاق (ه ع)، خدا را ذاتاً دانا پندارند نه نادان، اما دانایی او چیزها را، وابسته به خواستن و به سنجیدن آنهاست. چه اگر خدا را نخست، نیروی سنجش و خواستن نبودى او را شناخت چیزها محال می‌نمودی. این بدان معنی نیست که خدا از ازل دانایی نداشته، مقصود آن است که هر چیز پس از سنجش و آفرینش استوار بر مشیت خداوند، هستی تواند یافت.

۶- اینان نیز دنباله‌رو پیروان هشام بن حکمند. گویند محال است خدا برای همیشه ذاتاً بر همه چیز دانا باشد. چرا که دانایی او نسبت به چیزها، پس از آفرینش هر چیز میسر است. با اینهمه، علم خدا صفتی است که نه جزء ذات او است و نه خارج از آن. نمی‌توان گفت علم او محدث است یا قدیم؟ صفت علم خدا چنان است که وصف نتوان کرد، چه صفات خود به وصف نیابند.

گفته‌اند: اگر خدا از ازل دانا بودی، دانسته‌ها نیز ازلی بود و حال آنکه دانایی نسبت به چیزی که هستی نیافته، درست در نیاید. هشام گفته: اگر خدا به آنچه از بندگان سرزند دانا بودی هرگز به آزمایش و عذاب آنان نپرداختی. و نیز در باب صفات دیگر خدای عزوجل، نظیر قدرت، حیات، سمع، بصر و اراده گفته: اینها صفت‌هایی برای خداوندند نه ذات اویند و نه غیر ذاتش.

۷- گروهی که بر خلاف پیروان شیطان الطاق، خدا را ذاتاً عالم نپندارند و گویند: او پس از تأثیری که بر چیزی گذارد، بدان عالم شود و مرادشان از تأثیر، اراده است. به بیان دیگر، آنگاه که خدا اراده چیزی کند، همزمان آن را بشناسد و هرگاه نخواهد هرگز نشناسد. معنای اراده در نزد این گروه، جنبشی است که از خدا سرزند و از این جنبش، دانش او بر چیزها استوار گردد، که اگر جز این بودی، نسبت علم بدو ممکن نگشتی. چگونه خدا به چیزی که هستی نیافته داناست؟ هرگز او را بدین گونه دانایی نتوان ستود.

۸- این گروه معنای دانایی خدا را کارآیی او دانند و اگر از ایشان پرسند: آیا گویند خدا پیوسته به ذات خود داناست؟ هریک سخنی دیگر گویند؛ بعضی گویند خدا از نخست دانا نبوده و همین که کاری از او سرزده خود بخود دانا شده، زیرا پیش از آن خدا موجود بوده اما کاری انجام نمی داده است. گروه دیگر، او را پیوسته دانای ذات خود دانند و اگر پرسیده شود آیا خداوند پیوسته در کار است؟ گویند آری! با اینهمه، قدیم بودن فعل الهی را باور ندارند. گروهی از رافضیان پندارند خدا به آنچه هست پیش از آنکه هستی یابد دانا بوده، ولی از بد و نیک اعمال بندگان، پس از ارتکاب آنها آگاه شود و پیش از ارتکاب چیزی نداند.

۹- همین گروه رافضیان پندارند خدا پیوسته دانا، موجود و تواناست. این گروه به نفی تشبیه نزدیکند و از حدوث عالم، سخنی بر زبان نرانده اند و نیز از تجسم، بدان گونه که از بعضی رافضیان یاد کردیم، چیزی نگفته اند.

### بداء از نظر گاه رافضیان

رافضیان در مسأله بداء باورهای متفاوت داشته اند و در پاسخ این پرسش که برای خداوند هنگامی که اراده فعلی می کند، تغییر رأی جایز است یا خیر؟ در این مورد سه گونه سخن گفته اند:

۱- نخستین گروه گویند: برای ذات باری، البته بداء پیش آید؛ آن گاه که خواهد کاری کند اما انصراف یابد، مثلاً آوردن رسم و شریعتی و سپس بی اعتبار ساختن آن، خود نشانه ای از بداء در مشیت الهی است. بداء در آن چیزها که او داند و کسی نداند روا باشد اما در چیزهایی که بندگان دانند روا نباشد.

۲- گروه دوم پندارند برخداوند نسبت بدانچه داند (از آنرو که آن چیز هستی یابد یا نیابد) بداء روا باشد؛ خواه بندگان دانند یا ندانند. پیداست که بندگان چیزهایی را که هستی نیافته اند ندانند.

۳- گروه سوم بداء را برای خداوند روا ندانند و آن را انکار کنند.

### قرآن و رافضیان

رافضیان در باب قرآن نیز همه بریک باور نیستند.

۱- نخستین گروه، پیروان هشام بن حکم، بر این باورند که قرآن نه خالق است و نه مخلوق، آنانکه از عقاید هشام خبر داده اند گویند او می پنداشت قرآن نه خالق است و نه مخلوق همچنانکه می گفت غیر مخلوق هم نیست. چون صفت است، و صفت به وصف درنیاید.

«زرقان» (۴۶) از هشام حکایت کرده که او پیوسته می گفت: قرآن بر دو گونه است؛ اگر مراد تو آواهای بریده ای باشد که می شنوی، آن را خدای عزوجل آفریده است و این تعریفی به (رسم) است از قرآن. اما قرآن چون دانایی و جنبش، فعل خداست، او نیست و جز او هم نیست.

۲- گروه دوم، پندارند که قرآن آفریده خداست و حادث است نه قدیم. نخست نبوده و بعد هستی یافته؛ بدان گونه که معتزله و خوارج پنداشته‌اند. این گروه واپسین پیروان هشامند.

## سخن رافضیان در افعال بندگان

رافضیان در چگونگی افعال بندگان که آفریده خداست یا نه، اختلاف کرده و سه فرقه از ایشان پدید آمده‌اند:

۱- گروه نخستین، هشام بن حکم و پیروانش، پندارند که افعال بندگان آفریده خداست. جعفر بن حرب از هشام حکایت کرده است که او پیوسته می‌گفت: افعال آدمی از سویی اختیاری و از سویی اضطراری است؛ اختیار از آن بابت که به دلخواه آدمی از او سرزند و اضطرار از آنرو که اراده و تصمیم مخلوق در انجام هر کاری، ناشی از مشیت خداوند است.

۲- گروه دوم، پندارند نه جبر است بدان گونه که پیروان جهم (۷۶) گویند و نه تفویض است بدان گونه که معتزله پنداشته‌اند. این فرقه بر مبنای روایتی از ائمه تشیع، فعل مخلوق را نه جبر و نه تفویض دانند و در چگونگی افعال بندگان که آفریده خداست یا نیست، سخنی که دشواری بار آورد، نگفته‌اند.

۳- گروه سوم، افعال بندگان را آفریده خدا ندانند و این سخن معتزله و امامیه است.

## رافضیان و مشیت خدا

رافضیان در چگونگی مشیت، بر چهار گروه تقسیم می‌شوند:

۱- نخستین گروه، پیروان هشام بن حکم و هشام جوالیقی، که اراده خدا را حرکت دانند، بدان معنی که اراده نه خداست و نه جز خدا، بلکه صفتی از خداست، آنچه را که خدا خواهد به حرکت درآورد و هستی بخشد. از این یاهوها ساحت آفریدگار دور باد!

۲- گروه دوم، کسانی که از ابومالک حضرمی و علی بن میثم پیروی کرده‌اند؛ اینان پندارند اراده خدا چیزی جز ذات او است و جنبشی است از سوی او. بدان گونه که هشام گفته؛ جز اینکه، با او از این بابت، ناسازگارند و اراده را جنبشی جدا از ذات خدا پندارند، که او بدان نیرو، حرکت یابد.

۳- سومین گروه، معتزله و امامیه‌اند که اراده خدا را حرکت ندانند. شاخه‌ای از اینان اراده را با مراد یکی ندانند و گویند مراد، آفریده خداست نه معلول اراده. دسته‌ای هم اراده خدای سبحان را در ایجاد چیزی، همان چیز دانند نه زاید بر آن. دخالت مشیت الهی در فعل بندگان، اسری است که ایشان را به ارتکاب فعل و می‌دارد و فعل از بندگان سر می‌زند. این گروه، خدای سبحان را از اسر به گناه منزه دانند.

۴- چهارمین گروه گویند: پیش از کار بنده نگوییم خدا چنین خواسته، بلکه هرگاه طاعتی از او سرزند گوییم خدا خواسته و اگر گناه کند، گوییم خدا نخواسته و ناخشنود است.

## رافضیان و استطاعت

در استطاعت نیز رافضیان بر چهار گروهند:

۱- نخست پیروان هشام بن حکم که استطاعت را در پنج چیز دانند: سلامتی، آرامش، فکر، وقت کافی، آلت فعل: مانند دست، برای سیلی نواختن یا اهره برای درودگری و سوزن برای دوزندگی و وسایل دیگر؛ و آخرین شرط، علت برانگیزنده فعل است. هرگاه این شرایط تحقق یابند، (فعل) انجام پذیرد. جمعی استطاعت را پیش از فعل موجود دانند و بعضی گویند مقارن فعل پدید آید. زیرا هر کاری باید معلول علتی باشد؛ بدین معنی که خدا علت را ایجاد کند سپس فعل به ناچار صورت گیرد زیرا موجب هر فعل علت آن است و جز بر اثر علت، هر چند استطاعت هم موجود باشد، فعل تحقق نیابد.

۲- دومین گروه، پیروان زرارة بن اعین و عبید بن زرارة و محمد بن حکیم و عبدالله بن بکیر و هشام بن سالم جوالیقی و حمید بن رباح و شیطان الطاق اند که استطاعت پیش از فعل را منحصرأ سلامتی دانند و هرگونه توانایی را وابسته بدان پندارند. هر که سلامت است تواناست. شیطان الطاق می گفت: فعل جز بر مشیت خدا صورت نگیرد. از هشام بن سالم نقل شده که استطاعت جسم است و حال آنکه جسم جزئی از مستطیع است. «هشام بن حرول» گفته: استطاعت مجموعه اسباب و عواملی است که بی آن «فعل» صورت نگیرد و از این رو بر فعل مقدم است.

۳- یاران ابی مالک حضرمی پندارند که آدمی درست در لحظه انجام کاری استطاعت آن را خواهد یافت. توانایی او تنها بدین استطاعت وابسته است. زرقان حکایت کرده: ابومالک می پنداشت استطاعت پیش از فعل، توانایی ارتکاب فعل و ترک آن است.

۴- چهارمین گروه گویند: توانایی آدمی به علل و اسباب و نیز به جد و جهد او وابسته است و چه بسا که او بر فعلی توانا و بر فعل دیگر ناتوان است.

## رافضیان و افعال انسان و حیوان

رافضیان در چگونگی افعال آدمیان و جانوران اختلاف کرده اند: آیا فعل این دو از مقوله چیزهاست یا از اجسام است؟ یا هیچ کدام؟ آنان در این باب، سه عقیده ابراز داشته اند:

۱- پیروان «هشام بن حکم» افعال را صفت فاعلان دانند. افعال نه ایشانند و نه غیر ایشان، و نیز نه اجسامند و نه چیزهای دیگر.

از هشام حکایت شده که می گفت افعال معانی اند نه اجسام و اشیاء. او صفات اجسام را نیز معانی پنداشته: نظیر جنبشها، سکونها، سیلها، کراهتها، گفتارها، طاعتها و گناهان، کفر و ایمان. اما رنگها، سزه ها و بوها را جسم داند که رنگ جسم مجزی از مزه و بوی آن نتواند بود.

۱. ریش، حرول.

زرقان از او حکایت می‌کند که گفته است: جنبش فعل است و سکون فعل نیست.  
 ۲- جوالیقیه، پیروان هشام بن سالم جوالیقی، جنبشها و سکونها یا افعال بندگان را از زمره چیزهایی دانند که همان اجسامند؛ که چیزها جز جسم نتوانند بود. از بندگان فعلی جز اجسام سر نزنند. و این سخن جوالیقیه و «شیطان الطاق» است.  
 ۳- پیروان معتزله و امامیه در باب افعال آدمی و جانوران همداستانند و آن را از مقوله عرض دانند و نیز رنگها، مزه‌ها، آهنگها و بوها و صفات دیگر جسم را عرض پنداشته‌اند. در سطور آینده از عقاید معتزله به تفصیل، گفتگو خواهیم کرد. اینجا به اشارتی بسنده می‌کنیم که سخن از عقاید پیروان تشیع است نه غیر آنها.

### رافضیان و «تأثیر فعل»

در آثار مترتب بر فعل آدمی رافضیان، آرائی متفاوت داشته‌اند. آنچه که از فعل آدمی حاصل شود چیست؟ آیا همان فعل آدمی است یا تولدی دیگر است؟ بدین پرسشها دو گروه پاسخ گفته‌اند:

۱- گروه نخستین گویند فاعل در خارج از ذات خویش فعلی مرتکب نشود، آنچه کند در حوزه ذات او است. به آدمی از بابت آثاری که احیاناً بر فعلش در خارج مترتب است فاعل نگویند؛ مثلاً دردی که از نواختن ضربه‌ای پدید آید، یا لذتی که به دنبال خوردن غذایی لذیذ حاصل شود و تولدهای دیگر.

۲- گروه دوم که پیروان اعتزالند؛ بنابر قول علی بن ابی طالب (ع) پندارند که فاعل در غیر خویش نیز مرتکب فعل شود و آنچه از فعل او زاید چون دردی که از ضربتی پدید آید و بانگی که از مالش دو سنگ برخیزد و تیری که از کمان رها شود، همگی «فعل» آن کسند که این اثرا به دنبال کار او پدید آمده است.

### رافضیان و مسألة رجعت

رافضیان در مسألة رجعت مردگان پیش از رستاخیز، همداستان نیستند:

۱- گروهی پندارند مردگان پیش از قیامت به جهان باز گردند و این باور بیشترین آنهاست. گویند امت اسلام آنچه را که بنی اسرائیل داشته با خود دارد، خدای سبحان قومی از بنی اسرائیل را پس از مرگ زندگی بخشید، پس مردگان این امت را نیز زندگی بخشد و پیش از رستاخیز بدین جهان بازگرداند.

۲- غلاة یا گرافگویان رستاخیز و جهان دیگر را باور ندارند. قیامتی در کار نیست، روانه‌ایند که صورت آدمی پذیرند و هر که نکوکار است بدین گونه پاداش یابد که روانش در کالبدی قرارگیرد که بدان رنج و زیان نرسد و آنکه بدکار است مکافاتش حلول در کالبدی است که زیان و رنج بیند. جز این رستاخیزی نیست و جهان پیوسته در این کار است.

## افزونی و کاستی قرآن

رافضیان در باب افزونی و کاستی قرآن آراء مختلف دارند و بر سه گروهند:  
 ۱- نخستین گروه قرآن را ناقص دانند و نیز افزودن بر آن را ناروا پندارند؛ هرچند قرآن کاستی دارد با اینهمه، دگرگونی در آن روا نیست. تنها دانش امام است که بر این کاستی آگاه است.

۲- [.....] (در متن عربی چنین است)

۳- گروه سوم معتزله و امامیه اند که کاستی و افزونی قرآن را باور ندارند؛ هرآنچه بر پیامبر (ص) نازل شده به تمامی در اختیار ماست، تغییر و تبدیل را در آن راهی نیست و تا ابد چنین خواهد بود.

## مقام امامان

### آیا امامان را بر پیامبران برتری است؟

در این باب رافضیان عقاید گوناگون داشته اند که سه عقیده را بازگوییم:  
 ۱- گروهی پندارند که امامان از پیامبران برتر نیستند و پیامبران برترند. تنها بعضی از این گروه، امامان را از فرشتگان برتر دانسته اند.  
 ۲- گروهی گویند امامان از فرشتگان و پیامبران برترند و هیچ کدام از این دو را بر امامان برتری نیست. البته رأی اخیر نظرطوایفی از این گروه است.  
 ۳- سومین گروه که معتزله و امامیه اند، پیامبران و فرشتگان را از امامان برتر دانند و برتری امامان را بر آن دو روا ندارند.

## گناه پیامبر

در مسأله گناهکاری و بیگناهی پیامبر (ص) نیز رافضیان اندیشیده و پرسیده اند آیا گناه بر پیامبر روا باشد؟ اینان در چگونگی این رأی بر دو گروهند:  
 ۱- گروهی پندارند که گناه از پیامبر (ص) روا باشد و مثال آورند که محمد (ص) در روز بدر فدیة (۹۰) گرفت. اما امامان هرگز گناه نکنند. و هر زمان پیامبر گناه کند از سوی خدا وحی بر او فرود آید و او را هشدار دهد. لیکن بر امامان وحی نازل نشود و فرشتگان بر ایشان فرود نیایند. چنین است که امامان بی گناهانند! هرگز کاری ناشایست و عملی نادرست از امامان سرزنند. هر چند که پیامبر را این گونه کارها روا باشد؛ این سخن هشام بن حکم است.  
 ۲- گروه دوم بالعکس، عصیان خدا را بر پیامبر (ص) و امامان روا ندارند؛ که همگی حجت‌های خدایند بر زمین و از هر لغزشی بدورند. چه هرگاه از پیامبر و امامان سهو و گناه سرزند، پیروانشان را در گمراهی افکنند که در اینصورت، اینان دیگر به امامان محتاج نباشند و

گناهکاری بر امام و مأسوم، هردو روا باشد.

## معرفت به مقام امامان

در چگونگی شناسایی شخصیت امامان اختلاف کرده‌اند: می‌توان امامان را شناخت؟ یا تنها باید ایشان را به امامت شناخت؟ یا علاوه بر شناسایی باید به انجام تکالیفی که پیامبر (ص) آورده ملتزم بود؟ در ابراز این عقاید رافضیان به چهار گروه تقسیم شده‌اند:

۱- گروه نخستین پندارند شناخت امامان واجب است و قیام به شریعت پیامبر (ص) نیز واجب. آنکه امام را نشناسد و درگذرد آن چنان است که در جاهلیت مرده است.

۲- گروه دوم معرفت به امام را با انجام فرایض دینی وابسته ندانند، این تکالیف بر انسان واجب نیست. تنها شناسایی امامان او را بسنده است و پس از این کار، دیگر بر او تکلیفی نیست.

۳- گروه سوم یا یعفوریه، پندارند که شناختن امام اسری نیست که تأثیری در کفر و ایمان داشته باشد.

۴- گروه چهارم، با معتزله در مسأله (قدر) همدستانند و معرفت به امام را ضروری می‌دانند، وبا یعفوریه در عدم تأثیر شناخت امامان ناسازگارند، با اینهمه چون و چرا در دیانت را همچنان یعفوریه روا ندارند.

## علم امام

رافضیان در مراتب علم امام اختلاف کرده‌اند، آیا امام همه چیز را می‌داند؟ از این اختلاف دو گروه پیدا شدند:

۱- گروه نخستین، پندارند امام بر همه چیز عالم، از آنچه هستی یافته و آنچه بعد خواهد یافت، داناست. از حیطة دانش او هیچ چیز، خواه امر دین و خواه امر دنیا، بیرون نیست.

اینان پنداشته‌اند که پیامبر (ص) با دبیری و هنرهای دیگر آشنا بوده است.

۲- گروه دوم پندارند امام همگی اسور وابسته به احکام دین و شریعت را داند و اگر امام به همه چیزها دانا نباشد، چگونه تواند بر پادارنده شریعت و نگهبان آن باشد؛ و چگونه مردم در اسور خود بدو روی آورند. اما در آنچه مردم بدو احساس احتیاج نکنند، روا باشد که امام آن را نداند.

## نشانه‌های امامت

رافضیان در آشکار ساختن نشانه‌های امامت بر سردمان اختلاف نظر دارند: آیا امامان

- باید امامت خود را با نشانه‌هایی آشکار سازند؟ چهار گروه اظهار عقیده کرده‌اند:
- ۱- نخستین گروه گویند: امامان را نیز نشانه‌ها و معجزاتی است، بدان گونه که پیامبران راست. زیرا امامان حجت‌های خدا در زمینند و از این حیث، مانند پیامبرانند، بی آنکه فرشتگان، وحی بر ایشان فرود آورند.
  - ۲- گروه دوم نشانه‌ها و نزول وحی را بر امامان جایز شمرده‌اند؛ با اینهمه، امامان حق نسخ و تغییر و تبدیل شرایع را ندارند.
  - ۳- گروه سوم، بر این عقیده‌اند که ظهور نشانه‌ها، نزول وحی، نسخ و تغییر و تبدیل شرایع بر امامان جایز است.
  - ۴- گروه چهارم، نشانه‌ها را تنها از آن پیامبران دانند، همچنانکه فرود آمدن فرشتگان را بخاطر نزول وحی. خداوند سبحان، نابودی شریعت‌ها را با گفتار و رفتار امامان روا ندارد؛ اینان نگهدار شرایع پیامبران و برپادارنده آنند.

### نقش اندیشه و برهان در پیدایی علم

- رافضیان در این باره، ۸ عقیده بیان داشته‌اند:
- ۱- بیشتر آنان گویند که معارف به‌تماسی اضطراری است نه اختیاری و هرگز با اندیشه و برهان به‌دانی نتوان رسید و خدا ما را با بکار بستن این روشها، به‌دانی مجبور نساخته است.
  - ۲- پیروان شیطان الطاق پندارند که معارف اضطراری است (هـ) و روا باشد که خدا بعضی از بندگان خود را از رسیدن بدان، باز دارد؛ بعضی را از دانی محروم کند و بعضی دیگر را دانی بخشد؛ بدین ترتیب که گروهی را به‌دانی مجبور و دیگر مردمان را از آن بی‌بهره سازد.
  - ۳- سوبین فرقه، پیروان ابی مالک حضرمی پندارند که معارف به‌تماسی اضطراری است و روا باشد که خداوند بعضی از خلائق را در رسیدن بدان، باز دارد؛ بدین ترتیب که گروهی را به‌دانی مجبور و دیگر مردمان را در آن بی‌نصیب سازد.
  - ۴- پیروان هشام بن حکم، همگی معارف را اضطراری دانند که با مشیت الهی وابسته‌اند. با اینهمه، انسان از طریق نظر و استدلال بدان تواند رسید و آنچه را که نداند، از این راه تواند یافت و دانش از آن خدای بزرگ است.
  - ۵- پنجمین گروه، معارف را به‌تماسی اضطراری ندانند؛ خداشناسی ممکن است اضطراری یا اکتسابی باشد؛ در هر دو صورت، با مشیت وابسته نیست؛ این گفته حسن بن موسی است.
  - ۶- ششمین گروه، نظر و استدلال را وسیله عرفان دانند. عقل پس از بعثت پیامبران، حجت شناسایی است و پیش از آن، رهبری نتواند کرد و بی‌مدد سنت آشکار پیامبر (ص)، عقل را یاری دلال نیست. این گروه به‌آیه شریفه استناد جویند: [بیش از آنکه پیامبری برای هدایت مردمان فرستیم عذاب کننده نخواهیم بود]. (۵۱)
  - ۷- این گروه گویند: نظر و برهان وسیله علم است و خرد دلیل یکتاپرستی است؛ خواه
۱. عبارت اشعری در بندهای ۳۰۲ یکسان است.

بیش از بعثت پیامبران و خواه پس از آن.

۸- هشتمین گروه را عقیده براین است که خرد پیش از بعثت پیامبران کاری از پیش نتواند برد و پس از آن هم؛ عقل چیزی از شریعت نداند و هیچ دستوری جز مطابق امر پیامبر و امامان ندهد. امام حجت خدا پس از پیامبر (ص) است و خنق را جز او حجتی نیست. رافضیان حجیت رأی را در احکام منکرند. (۵۲)

## ناسخ و منسوخ

در سؤاله ناسخ و منسوخ، دو گروه بر پایه این پرسش که (آیا ناسخ و منسوخ در خبرهای قرآن رواست؟) پیدا شدند:

- ۱- گروهی که پندارند نسخ تنها در اخباری که خداوند در قرآن کریم بدانها اشاره کرده روا باشد، بدین ترتیب که خداوند در خبری امری را موجود اعلام می‌کند و پس از چندی از نابودی آن سخن می‌گوید؛ این نظر رافضیان اولیه است.
- ۲- گروهی که پندارند نسخ در اخبار نیز روا نیست، چه اگر روا بودی تکذیب یکی از دو خبر واجب آمدی و کلام خدا را تکذیب نتوان کرد.

## ایمان

ایمان چیست و از کدامین نامهاست؟ در این باره، سه گروه از رافضیان سخن گفته‌اند:

- ۱- گروهی که بیشتر رافضیان از آن جمله‌اند، پندارند: ایمان باورداشتن خدا، پیامبر و امام است، با اعتقاد بدانچه از سوی آنان آمده است. به نظر این گروه، شناخت این چیزها ضروری است. آنکه خدا و رسول و امامان را باور دارد و آنچه از سوی آنان آمده بشناسد، مؤمن است و مسلم. و آنکه آن‌دو را باور دارد ولی دین را نشناسد، مسلم است و نه مؤمن.
- ۲- گروه وابسته به ابن جبرویه، واپسین گروه رافضیانند در روزگار ما و پندارند که ایمان همگی عبادت‌هاست و کفر تمامی گناهها، اینان «وعید» را باور دارند و گویند آن کسان که معانی پنهان در قرآن جویند و راه خلاف پویند، در زمره کافرانند؛ این سخن ابن جبرویه است.

۳- پیروان علی بن میثم، ایمان را عبارت از سهومی دانند که بشناخت و اقرار فرائض و عبادات دلالت کند. آنکه به همگی این کارها پردازد ایمانش کامل است و آنکه فرمان خدا را به تمامی انجام ندهد، هرچند منکر آن نباشد، مؤمن نتواند بود و فاسق است؛ با اینهمه از ملت اسلام است و حق زناشویی و بهره‌مندی از ارث دارد. آنانکه به دنبال سعانی پنهان در قرآن روند، نیز کافر نیستند.

## وعد و وعید

رافضیان در موضوع وعد و وعید اختلاف کردند و دو گروه از این ناسازگاری پدید آمدند:

۱- گروهی وعید را بر مخالفان خویش منطبق دانسته و گویند: اینان به عذاب خدا گرفتار آیند اما در حق هواداران، وعید را باور ندارند و چنین پندارند که خدا همگی ایشان را به بهشت برد و اگر به گناهی در آتش دوزخ سوزند، بزودی از آن رهایی یابند. این گروه امامان خویش را واسطه‌ای بین خدا و مردمان دانند. ائمه گناهکاران را شفاعت کنند (ع) و خدا از سر تقصیرشان درگذرد. اما گناه مردمان در حق امامان بخشودنی نیست. تنها آنچه میان مردم از گناه و بیداد و ستم روی دهد، امامان توانند شفاعت کنند، تا خدا از این تقصیرها درگذرد.

۲- گروهی که وعید را بی هیچ شرطی باور دارند: خدای عزوجل هر کس را که گناه کبیره از او سرزند، خواه شیعه و خواه غیر شیعه در آتش دوزخ جاودانه نگهدارد و شفاعت نپذیرد.

## آفرینش

رافضیان در امر آفرینش اختلاف کرده‌اند: آیا آفرینش همان چیز آفریده شده است یا غیر آن است؛ در این باره، دو گروه عقیده متفاوت داشته‌اند:

۱- پیروان هشام بن حکم پندارند که آفرینش چیزها صفتی است هرچیز را؛ نه به تماسی آن چیز است و نه غیر آن. صفتی وصف ناپذیر است، بدان گونه که جاودانگی صفت جاودان است؛ نه او است و نه جز او، و نیز میرایی که صفت میرنده است؛ نه او است و نه غیر او.

## عذاب کودکان در آخرت

رافضیان در عذاب کودکان از سوی خدا اختلاف کردند و دو گروه پدید آمدند:

۱- گروهی که پندارند: روا باشد که خدا کودکان را عذاب دهد و یا ببخشد، همگی این کارها در اختیار او است.

۲- گروهی که پندارند کودکان را خداوند سزات نکند و همگی به بهشت روند. به روایت (زرقان)، این عقیده پیروان هشام بن حکم است، و هرگاه او نگفته باشد، اینک بسیاری از مردمان چنین گویند.

## رنج کودکان در دنیا

رافضیان در این باره نیز، بر سه عقیده‌اند:

- ۱- گروهی که پندارند کودکان در این جهان رنج ببینند، این فعل خداست و ویژگی آفرینش است. خدا مخلوق را به گونه ای آفریده که در برابر درد و رنج آزرده شوند.
- ۲- گروهی که پندارند کودکان رنج نبینند و این فعل خداست نه ویژگی آفرینش. خدا رنج را هر زمان که خواهد، در آنان پدید آورد. این گروه، رویدادهای دیگر، نظیر بانگ برخاسته از بهم خوردن چیزها، یا پرتاب سنگ و نیز آن را، از این گونه پدیدارها دانند.
- ۳- گروهی که به امانت و اعتزال گرویده اند و پندارند که رنجها بر دو گونه اند: هم فعل خدایند و هم فعل مردمان. و آنچه از آلام بر کودکان رسد، به ناگهان پدید آید و از پیش علت سوجه ای نداشته است.

### رای رافضیان در باب مخالفان علی (ع)

- رافضیان ستاینده علی (ع) در پیکار با دشمنانند و مخالفان علی را در پیکارشان با او نکوهش کنند. اما در چگونگی گناه کسانی که با علی (ع) پیکار جسته اند، همدستان نیستند؛ از این ناسازگاری، دو گروه پدید آمدند:
- ۱- گروهی که ستیزندگان علی (ع) را کافر و گمراه دانند، همچون طلحه، زبیر و معاویه بن ابی سفیان. و نیز کسانی را که به جانشینی او پس از پیامبر، رأی ندادند.
  - ۲- گروهی که ستیزندگان علی (ع) را فاسق دانند نه کافر؛ مگر آن مردمان که به دشمنی پیامبر (ص) با علی (ع) پیکار جسته و از دین برگشته باشند که در این صورت، کافرند. در باب صحابه پیامبر (ص) گفته اند هرگاه عدم پذیرش جانشینی علی بن ابی طالب پس از رسول، به سبب دشمنی با پیامبر و بازگشت از دین باشد، کافرند و اگر بدین سبب نباشد و با پیامبر دشمنی نورزیده و از دین برگشته باشند، فاسقند نه کافر (ه.ه).

### مسألة تحکیم (۵۶)

- رافضیان در مسألة تحکیم نیز آراء مخالفی اظهار داشته اند:
- ۱- گروهی بر این عقیده اند که علی (ع) حکمت را از باب تقیه پذیرفته و در تصمیم خود مرتکب اشتباه نگردیده، چه با این عمل، خود را از آسیب دشمنان نگهداشته است. دلیل این گروه تقیه (ص) پیامبر (ص) در آغاز اسلام است.
  - ۲- گروه دوم پذیرش حکمت را اصولاً کاری صواب دانند خواه از روی تقیه و خواه غیر تقیه.

### قیام پیش از ظهور امام

خوارج بر این عقیده اند که قیام و شرکت در جهاد با کفار، پیش از ظهور امام جایز

نیست. باید امام بدین کار فرمان دهد. دلیل این گروه، رفتار پیامبر (ص) است پیش از آنکه خدا او را به قیام برانگیزد؛ او پیوسته یاران خود را از جهاد با کفار باز می‌داشت.

### تقیه در نماز

رافضیان بر این عقیده استوارند که نماز جماعت به امامت فاسقان روا نباشد. ممکن است چنین نمازی از روی تقیه بجا آورده شود اما نماز درستی نیست و باید دوباره گزارده شود.

### تصاحب زنان کفار

رافضیان در باب تصاحب و کامجویی از زنان متعلق به مخالفان و تملک اسوا ل ایشان، به دو گروه تقسیم شده‌اند:

- ۱- گروهی که چنین کاری را صواب دانند و نیز کارهایی از این گونه را؛ اینان آیات خدای عزوجل را به سود خود تأویل کرده‌اند: [بر آن کسان که ایمان آوردند و کارهای شایسته کردند در آنچه خوردند گناهی نیست.] (۵۸) و آیه [بگو ای پیامبر چه کسی حرام کرد زینتی را که خدا برای بندگان خود آفرید؟ بگو این نعمتها برای مؤمنان حلال است.] (۵۹)
- ۲- گروه دوم زنان مخالفان و تملک اسوا ل ایشان را بر خلاف حق، حرام دانند و آنچه را شرع روا نداشته روا ندارند.

### جزء لایتجزی<sup>۱</sup>

در مسأله جزء لایتجزی اختلاف کرده‌اند:

- ۱- گروهی پندارند که هر جزئی برای همیشه قابل تجزیه است و در طبیعت جزء لایتجزی موجود نیست. تنها از نظر خردی و بزرگی می‌توان اجسام را شناخت و به مقایسه آنها پرداخت که جسم به جزء لایتجزی پایان نیابد؛ گوینده این سخن هشام بن حکم و تنی چند از رافضیانند.
- ۲- گروه دیگر پندارند که جسم به جزئی لایتجزی پایان یابد و از برای آن اجزائی معین است که از اجتماع آنها جسم پدید آید و هرگاه خداوند اجتماع اجزاء جسم را پراکنده سازد، اجزاء همچنان در پراکندگی بر جای مانند و تقسیم نمی‌پذیرند.

### ماهیت جسم<sup>۲</sup>

رافضیان در ماهیت جسم اختلاف کردند و از این اختلاف، سه گروه پدید آمدند:

۱. در باب جزء لایتجزی، ر. ک به جلد دوم همین کتاب.
۲. در باب جسم، ر. ک به جلد دوم همین کتاب.

- ۱- گروه نخست، جسم را دارای درازا، پهنا و ژرفا دانند. درجهان چیزی موجود نیست مگر آنکه جسمی دراز، پهن یا گود بوده باشد. اینان اعراض را منکرند و تنها سه صفت بالا را نشانهٔ موجودیت چیزها دانند. خدا چون موجود است بنابر این جسم است.
- ۲- گروه دوم پندارند که جسم از اجتماع و ترکیب اجزاء پدید آمده است و خدای عزوجل چون مرکب از اجزاء نیست جسم نتواند بود.
- ۳- گروه سوم، جسم را چیزی دانند که عرضها را در خود پذیرد و کوچکترین جزء آن تجزیه ناپذیر است. (لایتجزی) خداوند چون عرضها را در خود نپذیرد جسم نیست.

## مسألهٔ تداخل

- رافضیان در مسألهٔ تداخل اختلاف کردند و به دو گروه تقسیم شدند:
- ۱- هشامیه: بنابر آنچه زرقان حکایت کند، اینان تداخل را در اصل جایز دانند و استقرار دو جسم لطیف را در یک مکان ممکن شمارند؛ نظیر گرما و رنگ. من در بارهٔ عقیدهٔ ایشان بدان گونه که زرقان حکایت کرده تحقیق نکرده‌ام.
  - ۲- گروه دوم تداخل را انکار کرده و استقرار دو جسم را در یک مکان محال دانند. این گروه گویند دو جسم ممکن است در جوار یکدیگر قرار گیرند و تماس شوند اما تداخل آنها بصورتی که هر دو مکان واحدی را اشغال کنند، محال است.

## ماهیت انسان

- رافضیان در پاسخ این پرسش که انسان چیست؟ به چهار گروه تقسیم می‌شوند.
- ۱- گروه اول پندارند انسان از ترکیب تن و جان تحقق می‌یابد؛ تن بی‌جان مرده است. جان نیروی فعال، شناسا و حساس تن است. پرتوی از فروغ لایزال خداست. این سخنان را زرقان از هشام بن حکم حکایت کرده است.
  - ۲- گروه دوم پندارند انسان یک جزء لایتجزی است و بودن او در بعدی بیش از یک جزء محال است، زیرا هرگاه بیش از جزئی بوده باشد، رواست که دو جزء مثلاً ایمان و کفر با هم در او حلول یابند و در آن واحد یک فرد مؤمن یا کافر بوده باشد که این محال است.
  - ۳- گروهی از نظامیه حقیقت انسان را بدان گونه که بعضی از رافضیان پنداشته‌اند، «روح» دانند لاغیر.
  - ۴- گروهی به عقیدهٔ ابو هذیل مایلند و انسان را جسم سرئی دانند و اساست و رفض را نیز باور دارند.

## نظریهٔ «طفره» (۶۰)

رافضیان طفره را در حرکت اجسام جایز دانند و دو گروه در این باب سخن گفته‌اند:

- ۱- پیروان هشام بن حکم، بنابر حکایت زرقان گفته‌اند: جسم تواند که از مکان نخستین به مکان سوم جابجا شود بی آنکه از مکان دوم بگذرد؛ این گونه حرکت «طفره» نامیده می‌شود.
- ۲- این گروه سخن گروه اول را باور ندارند و جابجایی جسم را به صورت «طفره» انکار کنند.

## نظریات هشام بن حکم در مسائل گوناگون

نظریات هشام در پاره‌ای مسائل جالب توجه است:

- ۱- هشام گوید: اجنه همانند آدمیان فرمانبردار خدایند و پیوسته آماده فرمان بردارند، زیرا خدای فرماید:  
[ای گروه جن و انس اگر توانید بیرون روید از حدود آسمانها و زمین پس بیرون روید...] (۶۱) و باز [ای گروه جن و انس کدامیک از نعمتهای پروردگار خود را تکذیب توانید کرد.] (۶۲)
- ۲- در باب وسوسه شیطان، هشام به این آیه استناد جسته است: [پناه می‌برم از شر وسوسه کننده‌ای که پنهان است و وسوسه می‌کند دل‌های مردمان را.] (۶۳) هشام گوید دانیم که شیطان از بیرون وسوسه کند و او را راهی به درون پیکرهای مردمان نیست. اما اگر خدا خواهد موجدی پدید آورد که شیطان راهی به دل‌های مردمان یابد بی آنکه در آن داخل شود. و نیز گوید: شیطان آنچه بر دل مردمان گذرد داند نه به علم غیب، بلکه خداوند سبحان او را آگاه کند؛ همچنانکه انسانی به انسان دیگر گوید: پیش رو! پس رو! پس شیطان هرچه خواهد بداند؛ از اینرو هرگاه آدمی اندیشه نیکوکاری در سر پرورد، شیطان با خبر شود به فرمان خدای عزوجل؛ و او را از آن کار باز دارد.
- ۳- در باب فرشتگان، هشام گوید: اینان فرمانبرداران و پیام‌آوران خدایند، به مدلول آیه: [و بر خداوند پیشی نمی‌گیرند در سخن و به فرمان خدا رفتار کنند.] (۶۴) و آیه: [فرشتگان از پروردگار خود می‌ترسند که از ایشان برتر است و آنچه را که مأمورند بجای آورند.] (۶۵)
- ۴- در باب علت وقوع زلزله گوید: خداوند سبحان زمین را از عناصر گوناگون آفریده که یکدیگر را در خود گرفته‌اند هرگاه یکی از عناصر طبیعی سستی پذیرد آن دیگری بر آن غلبه یابد و زلزله روی دهد و اگر ناتوانی شدیدتر از این باشد خسوف پدید آید.
- ۵- هشام سحر و جادو را نیرنگ و بازیگری داند. هرگز جادوگران نتوانند انسان را به جانور و عصاره تبدیل کنند. زرقان از هشام حکایت کند که او بر آب رفتن را برای غیر پیامبران جایز دانسته ولی پدید ساختن نشانه‌ها را بر جز پیامبران روا نداشته است.
- ۶- او در باب علت باران گفته: رواست که آب بنابر مشیت الهی بر آسمان بالا رود و سپس بر زمین فرو ریزد و نیز جایز است که خداوند در فضا آبی ایجاد کند و باران فرو بارد. هشام فضا را جسمی لطیف پنداشته است.

## دانشمندان رافضی:

هشام بن حکم، علی بن منصور، یونس بن عبدالرحمن قمی، سکا ک، ابوالاحوص داود بن راشد بصری.

از روایت کنندگان حدیث: فضل بن شاذان، حسین بن اشکیب و حسین بن سعید، ابو عیسی وراق و ابن راوندی نیز خود را به رافضیان بسته و کتابهایی برای این گروه نوشته اند. بیشتر ساکنان قم و دیار ادریس بن ادریس یعنی طنجه و نیز مردم کوفه، شیعی مذهبند.

\*

سلیمان بن جریر زیدی گوید: گروهی از امامیه پندارند پس از پیاسبر، اختیار گزینش امام در دست علی (ع) بوده و او هر کس را می خواسته به امامت برگزیده است؛ خواه خود و خواه دیگری را. اما مشروط بر آنکه این دومی، عادل بوده باشد. اگر علی (ع) امامت را برای خود نخواهد، دیگری از او نیابت خواهد کرد و اگر بخواهد می پذیرد.

گروهی دیگر، کلیه امور شریعت را در اختیار علی (ع) پندارند. شهادت بر حقانیت او بر همگان فرض و واجب است. پس از علی (ع) امامت از آن خاندان اوست. این گروه در دو چیز با گروه اول ناسازگارند: نخست پندارند علی (ع) تفویض خلافت به ابوبکر و عمر را درست دانسته و با آن دو بیعت کرده است، دیگر آنکه، عصمت اهل بیت را باور ندارند برخلاف گروه اول؛ با اینهمه امید می دارند که اهل بیت نیز معصوم بوده باشند و شایسته ثواب و رحمت خدا واقع شوند.

## بخش سوم

### زیدیه (۶۶)

گروه سوم شیعیان و آخرین آنها زیدیه‌اند و بدان سبب به زیدیه مشهورند که زید بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب (ع) را امام بر حق دانند. زید در دوران هشام بن عبدالملک خروج کرد، در کوفه با او بیعت کردند. فرماندار کوفه در آن هنگام یوسف بن عمر ثقفی بود. زید علی (ع) را بر سایر اصحاب پیامبر (ص) برتری می‌داد با اینهمه برخلاف ابوبکر و عمر گردن می‌نهاد و می‌پنداشت که تنها باید علیه فرمانروایان ستمگر قیام کند. وقتی شنید بعضی از کوفیانی که با او بیعت کرده‌اند بر ابوبکر و عمر دشنام می‌دهند آنان را ملامت کرد، بدین سبب گروهی از یارانش او را رها کردند. زید به آنان گفت «مرا بخود گذاشتید» از آن زمان گروههای شیعه رافضی نامیده نشدند و معدودی نزد او ماندند. زید با یوسف بن عمر فرماندار کوفه نبرد کرد و کشته شد. شبانه‌اش به خاک سپردند. نصر بن خزیمه عبسی از فرماندهان سپاه زید نیز کشته شد. یوسف قبر زید را شناخت و جسد او را بیرون آورد و برهنه بردار کشید. این داستانی بلند است که اگر بازگویم سخن به‌درازا کشد. پس از زید فرزندش یحیی، در دوران خلافت ولید بن یزید بن عبدالملک در خراسان خروج کرد، نصر بن سیار استاندار خراسان، فرمانده سپاه خود سلم بن احوزمازی را به سرکوبی او فرستاد، او یحیی را بکشت. یحیی همین که خبر هلاک زید را در کوفه شنید مرثیه‌ای برای پدر ساخت:

ای دوست از سوی من در مدینه، بنی‌هاشم را که به تجربه و پاکدامنی مشهورند  
هشدار ده! تا کی آل‌سروان نیکترین شما را هلاک کنند و روزگار پر از شگفتی‌هاست.  
تا کی به زبونی تن در دهید و حال آنکه در آزمایشها، شما پیوندگان شب بودید.  
هر که کشته شود گروهی به خونخواهی‌ش برخیزند، دریغا که زید را در سرزمینهای  
ایران و عراق هواخواهی نیست (۶۷).

دعبل خزاعی یحیی را مرثیت گفته است: گورهایی در کوفه و مدینه و بیابان مکه برجای  
مانده‌اند که درود من بر آنها باد و نیز گوری در سرزمین جوزجان و دیگری در ناحیت باخمرا،  
و در پناه خارین‌های سبز (۶۸) یحیی بن زید و یارانش در جوزجان مدفونند.

زیدیه شش طایفه‌اند:

۱- جارودیه، یاران ابوجارود پندارند که پیامبر (ص) بر جانشینی علی (ع) تنها به‌صفت و نه به‌نام تصریح کرده و او امام پس از پیامبر است. اما مردمان با دیگری بیعت کردند و به‌گمراهی و کفر افتادند.

پس از علی (ع) امام برحق حسن (ع) است و پس از او حسین (ع). جارودیه به‌دو شاخه تقسیم شدند. شاخه‌ای گویند علی (ع) بر امامت حسن (ع) و حسن (ع) بر امامت حسین (ع) تصریح کردند و پس از این‌دو، امامت از طریق شوری در خاندان علی (ع) بر جای مانده و هر که از ایشان قیام کند و مردمان به‌راه خدا دعوت کند و عالم و فاضل باشد، امامت او را زبیده است. شاخه دیگر گویند پیامبر (ص) بر امامت حسن (ع) پس از علی (ع) و حسین (ع) پس از حسن (ع) تصریح کرده و هر یک در زمان خویش به‌وظایف امامت قیام کرده‌اند.

جارودیه در مسأله مهدی قائم نیز به‌سه‌گروه تقسیم شدند: گروه اول محمد بن عبدالحسن را قائم پندارند که خروج کند و پیروز شود، گروه دوم محمد بن قاسم فرمانروای طالقان را زنده جاوید دانند که قیام کند و پیروز شود. شاخه‌ای دیگر از جارودیه برای یحیی بن عمر صاحب کوفه چنین گویند.

۲- سلیمانیه پیروان سلیمان بن جریر زیدی، ایشان گویند امام با مشورت مردم معین گردد، و رواست که به‌دوکس از نیکان مسلمان تعلق گیرد و نیز امامت مفضول با وجود فاضل روا باشد. امامت شیخین ابوبکر و عمر درست است. زرقان گوید: سلیمان بن جریر بیعت با ابوبکر و عمر را خطائی دانسته که البته به‌اندازه فسق نیست ولی به‌رحال است در بیعت با این‌دو تن، شایسته‌تر را فرو گذاشتند. اما عثمان را کافر داند به‌خاطر بدعت‌هایی که در دین نهاد. او نسبت گمراهی را بر علی (ع) ناروا دانست زیرا شاهد عادل بر گمراهی او شهادت نداده و این نکته‌ای است که عامه مردم نشناسند و از طریق روایات درست بر سلیمان آشکار گردیده است.

۳- بتریه پیروان حسن بن صالح بن حی و کثیر النواء (۶۹) اند. اینان را بتریه گویند زیرا کثیر به‌لقب ابتر شهرت داشت. می‌پنداشتند علی به‌جانشینی پیامبر (ص) از دیگران شایسته‌تر است اما بیعت با ابوبکر و عمر خطا نیست زیرا علی (ع) خلافت را به‌آن‌دو وا گذاشته است. در باب عثمان و کفر او توقف کنند و نیز در باب کشندگان او. بازگشت مردگان را به‌این جهان منکرند و امامت علی (ع) را تنها از هنگامی که مردم با او بیعت کردند می‌پذیرند. گفته‌اند حسن بن صالح، عثمان را بی‌گناه دانسته با وجودی که باور داشته که او بدعت‌هایی در دین نهاده است.

۴- نعیمیه پیروان نعیم بن الیمان، پندارند علی (ع) شایسته جانشینی پیامبر (ص) بوده و پس از پیامبر (ص) برترین مردمان است. امت با گزینش ابوبکر و عمر خطائی مرتکب نشدند، ولی از آن بابت که برترین را وا گذاشتند مرتکب خطا گردیده‌اند. اینان عثمان را بی‌گناه دانند، با اینهمه به‌کفر ستیزه‌جویان علی (ع)، شهادت داده‌اند.

۵- این گروه از ابوبکر و عمر یزاری جویند و بازگشت مردگان را پیش از قیامت باور

دارند.

۶- یعقوبیه خلافت ابوبکر و عمر را پذیرفته‌اند، با اینهمه، آن‌کس را که از این دو بیزاری جوید دشمن نمی‌دارند. بازگشت مردگان را منکرند، اما آن‌کس را که بر این اعتقاد است، نیز دشمن ندارند. اینان پیروان سردی به نام یعقوبند.

### سخن زیدیه در باب خدا

زیدیه در باب خدا اختلاف کرده‌اند، آیا خدا از اشیاء است یا چنین نیست؟ دوشاخه از این پرسش پدید آمده‌اند:

- ۱- گروهی که خدای عزوجل را شیء دانند، نه چون سایر اشیاء؛ و او را به چیزی تشبیه نکنند. اکثریت زیدیه بر این باورند.
- ۲- گروهی که خدا را شیء ندانند، اما وقتی از آنان پرسیده شود که آیا شما خدا را شیء نمی‌دانید؟ گویند ما چنین نگوییم. (ندانم چه‌ای، هرچه هستی توای. - م.)

### نامها و صفتهای خدا

- زیدیه در نامها و صفتهای خدا اختلاف کرده و دو فرقه از این اختلاف پدید آمدند:
- ۱- پیروان سلیمان بن جریر زیدی پندارند خداوند، عالم به علمی است که نه اوست و نه جز او، علم خدا چیز نیست. قادر به قدرتی است که نه او است و نه جز او، قدرت خداوند چیز نیست و بدین گونه صفات دیگر الهی: زندگی، شنوایی و بینایی؛ هرگز نگویند صفات به چیزهاست، گویند تنها صورت حق او است و جز او نیست، خدا پیوسته سرید است و از گناهان بیزار، او هرگز گناه نکند که خواستن چیزی بیزاری از ضد آن است. او پیوسته خشنود و ناخشنود است؛ ناخشنودی از کافران با خشنودی از عذاب آنان توأم است و خشنودی از مؤمنان نیز ناخشنودی از عذاب آنهاست. خداوند با خشنودی خویش مؤمنان را می‌بخشاید. و نیز گفته‌اند: ما هرگز نگوییم ناخشنودی از کافران با خشنودی از مؤمنان یکسان است.
  - ۲- این گروه خدا را دانا، توانا، شنوا و بینا دانند اما نه با دانایی، توانایی، شنوایی و بینایی که معمولاً می‌شناسیم. صفتهای دیگر ذات باری نیز چنینند. اینان از این اعتقاد که خدا را ازلاً و ابداً، سرید، بیزار، خشنود و ناخشنود بناسند، سر باز زنند.

### زیدیه و اعتقاد به توانایی خدا بر دروغ و ستمگری

- زیدیه می‌پرسند آیا نسبت دادن توانایی به خدای عزوجل بدان معناست که او بر دروغ و ستمگری نیز تواناست؟ دو گروه بدین پرسش پاسخ داده‌اند:
- ۱- پیروان سلیمان بن جریر که توانایی خدا را به قدرت بر دروغ و ستمگری، تعبیر نکنند

و نسبت ناتوانی از پرداختن بدین گونه کارها را هم، بدو ندهند. بدین خاطر که کمبود و نقصان در ذات خدا محال است. سلیمان بن جریر در پاسخ آن کس که می پرسد «آیا خدا بر دانستن آنچه نکند تواناست؟» گوید این سخن دو صورت دارد، نخست آنکه مراد از پرسش آن باشد که خدا خبر یابد از آنچه نخواهد کرد که این درست نیست و نسبت توانایی یا ناتوانی از این حیث، بدو محال است. و هرگاه خدا خبر نیابد و خرد ما آن کار را منع کند پس خدا را بدان وصف نتوان کرد و این نیز محال است. اما اگر خدا از پیش نداند و خرد ما نیز آن را منع نکند، می توان گفت که خدا بر دروغ و ستمگری تواناست و این نسبت، به خاطر نادانی ما از غیب است که خرد ما نسبت آن را به خدا منع نتواند کرد زیرا در بین آفریدگان مخلوقی این چنین دیده ایم.

۲- گروهی که پندارند خدای عزوجل را به توانایی بر دروغ و ستمگری وصف توان کرد، ولی او هرگز دروغ نگوید و ستم نکند. او قادر است بر آنچه داند و ما را خبر دهد از آنچه می کند یا نمی کند.

### سخن زیدیه در چگونگی فعل مرده ان

زیدیه در فعل مردمان و اینکه آفریده خداست یا مخلوق؟ اختلاف نظر دارند و دو فرقه از این اختلاف پدید آمدند:

- ۱- فرقه نخست، پندارند که افعال بندگان، آفریده خداوند و محدثند؛ خدا آفریننده، ایجاد کننده و پدید آورنده هر چیز است و افعال بندگان نیز آفریده اویند.
- ۲- فرقه دوم، گویند افعال بندگان نه آفریده خدایند و نه محدث. این افعال را خدا نیافریده بلکه پدید آورنده و انجام دهنده آن مردمانند.

### استطاعت

زیدیه در استطاعت نیز خلاف کردند و بر سه گروه تقسیم شدند:

- ۱- این گروه، پیدایش استطاعت را در آدمی مقارن فعل دانند و آنچه پیش از فعل وجود دارد «امر» است. کاری را که ایمان انگیزه انجام آن است کفر نیز تواند کرد و این سخن بعضی از زیدیه است.
- ۲- این گروه، استطاعت را پیش از فعل دانند و همچنان هنگام انجام فعل، استطاعت به آدمی توانایی بخشد. این سخن بعضی از متکلمان است که از سلیمان بن حریر زیدی حکایت کنند.
- ۳- این گروه، استطاعت و امر هر دو را، پیش از فعل دانند، از اینرو آدمی را به توانا بودن بر انجام کاری وصف نکنند.

## زیدیه و ایمان و کفر

در ایمان و کفر نیز بین زیدیه اختلاف است و دو گروه پدید آمده‌اند:

۱- گروهی ایمان را شناسایی اقرار و دوری جستن از معاصی دانند و انجام کاری را که قرآن در خور عذاب داند کفر پندارند و به‌فاعل این‌گونه کارها نسبت شرک و انکار خدا ندهند و چنین کسی را کافر نعمت دانند. و نیز آنان که قرآن را تأویل کنند، گناهکار و فاسقند.

۲- این گروه پندارند که ایمان مجموعه طاعات و عبادات بندگان است. انجام همگی آنچه در قرآن منع شده کفر نیست. این سخن گروهی از زیدیة نزدیک به زمان ماست. اما اکثریت آنان از گروه اول هواداری کنند.

## زیدیه و گناه کبیره

همگی زیدیه اتفاق نظر دارند که مرتکب کبائر به‌دوزخ خواهد رفت و عذاب جاودان خواهد دید و هرگز رهایی نخواهد یافت و نتواند که خویشتن را پنهان سازد. اینان علی‌بن- ابی‌طالب (ع) را در جنگ‌هایش تصدیق کنند و دشمنانش را تکذیب.

## رأی و اجتهاد (۷۰)

زیدیه در مسأله رأی و اجتهاد همداستان نیستند و بر دو گروهند:

۱- گروهی که اجتهاد به رأی را در احکام جایز دانند.

۲- گروهی که منکر اجتهادند.

## مسأله تحکیم

همگی زیدیه در مسأله تحکیم جانب علی (ع) را گرفته‌اند. گویند علی (ع) از آن سبب به تحکیم تن در داد که از فساد سپاهیان‌ش بیمناک بود. امر حکمیت و عواقب آن برای او روشن بود، اما اندیشه علی (ع) از میان بردن اختلاف و وحدت مسلمین بود و به حکمین توصیه کرد که خارج از قرآن حکم نکنند. اما آن‌دو با او مخالفت کردند و خلاف نظر علی (ع) رأی دادند که البته خطا کارند. در حالی که علی (ع) راه صواب رفته است.

## سخن زیدیه در قیام علیه ستمگران

همگی زیدیه قیام علیه فرمانروایان ستمگر را به شمشیر روا دارند، باید آنان را از میان

برداشت و ستم را نابود کرد و حق را بر جای خود نشاند. امامت فاجر درست نیست و نباید بدو اقتدا نمود. نماز آنگاه درست است که به امامت آن کسی که فاسق نیست گذارده شود. رافضیان و زیدیه علی (ع) را بر دیگر اصحاب پیامبر (ص) برتری دهند و پس از رسول، جانشینی شایسته تر از علی نشانند.

## افرادی از خاندان پیامبر که قیام کردند

### شهادت حسین بن علی (ع):

۱- چون ستمگری یزید از حد گذشت حسین (ع) با یاران خود علیه بیداد او قیام کرد و در کربلا بشهادت رسید. این داستان در کتب تاریخ آمده و مشهور است. حسین را عمر بن سعد بکشت؛ او را عبیداله بن زیاد به نبرد حسین فرستاده بود. سر حسین (ع) را به شام نزد یزید بردند و او بر دندانهای پیشین حسین (ع) که پیامبر (ص) می بوسید چوب همی زد. پسران و دختران حسین (ع) و سایر اهل بیت را نیز سوار بر هودجها، به شام آوردند. یزید دل بر آن می داشت که ذکور اهل بیت حسین (ع) را هلاک سازد اما از این کار انصراف یافت و از آنان دلجویی نمود.

در کربلا همراه حسین (ع) فرزندش علی اکبر و از فرزندان حسن (ع) عبدالله، قاسم، ابوبکر و از برادرانش عباس، عبدالله، جعفر، عثمان، ابوبکر و محمد که ملقب به (اصغر) بود شهید شدند. از فرزندان جعفر بن ابی طالب نیز محمد بن عبدالله بن جعفر، عون بن عبدالله، از فرزندان عقیل، مسلم در کوفه و عبدالله، عبدالرحمن، جعفر و عبدالله بن مسلم بن عقیل در کربلا بشهادت رسیدند.

این ابی ریح الخزاعی در رثاء حسین (ع) گوید: مقتول کربلا که از خاندان هاشم بود کسانی از قریش را خوار کرد. ندیدی چگونه زمین از قتل حسین (ع) بیمار شد و شهرها لرزید. آیا بدین گناه، خدا شهرها و سردمان را نابود نکند هر چند کوچه ها از سردم خالی شده اند. (۷۲)

و نیز منصور نمری در این باب سروده:

کی اشکهایت از فرو ریختن و دلت از سوختن بیاساید؟  
چه بسیار سوگواران که از شکیبایی یاری جویند و از ناله و شیون باز ایستند.  
آن کشته خاندان زیاد که جان خود و پدرم فدای او باد!  
سپاه کفر که در گمراهی بودند و از اسلام دم می زدند،  
سردمی که شکست بدر خاطره ای دردناک در سینه هاشان به ودیعت نهاده بود،  
خون حسین را بر زمین ریختند؛ و به پایان کار نیندیشیدند، زنده هایی بودند که  
خردهاشان مرده بود. (۷۳)

قصیده ای بلند است که چند بیتی از آن آورده شد.

دعبل خزاعی نیز، شهادت حسین (ع) و همراهانش را در قصیده ای که به خاطر

مرگ یحیی بن زید سروده و پیش از آن یاد کردیم، سرثیت گفته است:  
دلاورانی که بی باکانه خطر می کنند و مرا یارای وصف دلاوریشان نیست،  
گورهایشان در سرزمین کربلاست و در کنار دو رودخانه است. خورشیدهایی که  
شبانگاهان در فرات غروب کردند. (۷۴)

۲- زید بن علی بن الحسین بن علی (ع) در کوفه بر هشام بن عبدالملک بشورید. فرماندار  
عراق، یوسف بن عمر ثقفی با او نبرد کرد، زید بهلاکت رسید. پیکر او را پنهانی دفن کردند.  
یوسف بن عمر از مکان قبرش آگاه شد، پیکر زید را بیرون آورد و بر دار آویخت آنگاه به هشام  
نوشت که چنین کرده، او فرمان داد که پیکر زید را از دار فرو کشند و بسوزانند، یوسف آن پیکر  
را بسوزاند و خاکستر آن را بر فرات ریخت. یحیی بن زید در مریئه پدر سروده:  
هر کشته ای را هواخواهانی است که خونهای او خواهند و زید را در سرزمین  
عراق و ایران هواخواهی نیست.

۳- یحیی بن زید در سرزمین جوزجان بر ولید بن یزید بن عبدالملک خروج کرد، نصر بن  
سیار فرمانروای خراسان سلم بن احوزمازنی را به سرکوبی وی گسیل داشت و در نبردی که روی  
داد، یحیی کشته شد و در همانجا مدفون گردید.

۴- قیام محمد بن عبدالله بن حسن بن حسن بن علی (ع) در مدینه روی داد و گروهی با  
او بیعت کردند. منصور خلیفه عباسی، عیسی بن موسی و حمید بن قحطبه را به نبرد او فرستاد،  
محمد کشته شد. پدرش عبدالله بن حسن و عمویش علی بن حسن نیز در زیر آوار مردند و جمعی  
از خاندان او بدین سبب کشته شدند. محمد پیش تر، برادرش ادریس را به مغرب فرستاده بود.  
اکنون فرزند او در آن دیار فرمانرواست.

۵- پس از محمد بن عبدالله بن حسن بن حسن (ع)، برادرش ابراهیم بن عبدالله در  
بصره قیام کرد و از آنجا اهواز و نواحی آن و قسمتی از سرزمین فارس را گرفت. در بصره،  
معتزله و زیدیه را به نبرد با منصور برانگیخت. در این زمان، عیسی بن زید بن علی (ع) در  
سپاه او بود. منصور عیسی بن موسی و سعید بن سلم را به سرکوبی ابراهیم فرستاد و در نبردی  
که بین این دو با سپاه او در گرفت، ابراهیم کشته شد و گروهی از معتزله نیز به هلاکت  
رسیدند.

۶- حسین بن علی بن حسن بن حسن بن علی بن ابی طالب در مکه قیام کرد و در ناحیت  
فخ (۷۵)، شش میلی شهر موضع گرفت. عیسی بن موسی با چهار هزار سپاهی بر او حمله کرد،  
حسین و بسیاری از یارانش کشته شدند، مردمان از به خاک سپاردن آنان بیم داشتند و  
پیکر بعضی را جانوران از هم دریدند. در حادثه فخ علاوه بر حسین، گروهی از خاندان او  
کشته شدند. در رثای او صاحب بصره گفته است:

یاد او اندوه دل را برانگیزد و خواب از دیدگان بر باید، آری اندوه گروهی که  
در بلندی کوه حجون، به دلاوری کشته شدند، پلکهایم را فرو بستن نگذارند.

۷- یحیی بن عبدالله بن حسن بن حسن بن علی (ع) بر منصور بشورید و در ناحیت دینم،  
علم فرمانروایی برافراشت، اما دیری نپایید و کشته شد.

۸- محمد بن جعفر بن یحیی بن عبدالله بن حسن بن حسن (ع) در تاهرت پایین (۷۶)، قیام کرد و آن نواحی را به تصرف خویش درآورد.

۹- محمد بن ابراهیم بن اسماعیل بن ابراهیم بن حسن بن حسن بن علی (ع) به همراهی ابوالسرایا (۷۷)، در کوفه قیام کرد، مأمون در خراسان بود. محمد، زید بن موسی بن جعفر (ع) را به بصره فرستاد تا مردمان را به گرایش او خواند. اما خود پس از چهار ماه که از قیامش در کوفه می‌گذشت جان سپرد. گور او در آن شهر است.

۱۰- پس از او، محمد بن محمد بن زید بن علی (ع) به یاری ابوالسرایا قیام کرد و زبیر بن السیب و عبدوس را که برای دستگیری او آمده بودند مجبور به هزیمت کرد. اندکی بعد، عبدوس کشته شد. مأمون هرثمه بن اعین را به رویارویی محمد و ابوالسرایا مأمور کرد، هرثمه آن دو را دستگیر ساخت و نزد حسن بن سهل (۷۸) فرستاد. حسن ابوالسرایا را بکشت. و اندکی بعد، محمد نیز بمرد. گفته‌اند او را به مرو، نزد مأمون فرستادند و در آنجا بمرد.

۱۱- ابراهیم بن موسی بن جعفر در یمن خروج کرد (۷۹)؛ زمانی که مأمون به خراسان بود. او مردم را به امامت محمد بن ابراهیم هم‌پیمان ابوالسرایا، که از او یاد کردیم، دعوت می‌نمود. مأمون سپاهی به سرکوبی او فرستاد. ابراهیم شکست خورد و به عراق رفت و مأمون از گناه او درگذشت.

۱۲- پس از آنکه مأمون به بغداد آمد، ابوجعفر ابراهیم بن موسی بن جعفر خروج کرد. مأمون دینار بن عبدالله را به سرکوبی او فرستاد. دینار بدو امان داد و او را پیش مأمون برد و پس از چندی وفات یافت.

۱۳- محمد بن قاسم از فرزندان حسین (ع) در خراسان خروج کرده، در شهری که به طالقان شهرت داشت و در خلافت معتصم عبدالله بن طاهر، از سوی خلیفه به سرکوبی او رفت. عبدالله سپاهی بزرگ در خراسان داشت، محمد شکست خورد و سرانجام گرفتار شد. عبدالله او را نزد معتصم برد و در بغداد به زندان افتاد. در فرجام زندگانی او سخن بسیار گفته‌اند، گروهی گویند او توانست بگریزد و به زندان معتصم نیفتاد و جمعی مرگ او را در زندان معتصم دانند؛ بعضی از زیدیه نیز پندارند محمد بن قاسم زنده است و بزودی خروج خواهد کرد.

۱۴- محمد بن جعفر بن محمد بن علی بن حسین در سکه خروج کرد. او ملقب به دیناج بود به سبب زیبایی که داشت. او نخست مردم را به امامت محمد بن ابراهیم دعوت کرد و پس از مرگ او خود دعوی امامت نمود.

مأمون عیسی الجلودی را به سرکوبی او فرستاد. عیسی محمد را دستگیر کرد و به بغداد نزد مأمون برد و در آنجا بود تا در سفری همراه مأمون، در گرگان وفات یافت.

۱۵- افطس (۸۰) در مدینه خروج کرد و برای محمد بن ابراهیم دعوت می‌نمود و پس از وفات محمد، مردم را به امامت خود می‌خواند.

۱۶- علی بن محمد بن عیسی بن زید بن علی بن حسین (ع) پس از افطس، در خلافت معتصم خروج کرد و به دست فرزندان سره بن عاصر کشته شد.

۱۷- حسن بن زید بن حسن بن علی (ع) در طبرستان قیام کرد، به سال ۲۵۰ عامل آن دیار سلیمان بن عبدالله بن طاهر بود. حسن، طبرستان و جرجان را پس از جنگهای بسیار فتح کرد و فرمانروای آن نواحی گردید. پس از او محمد بن زید، برادرش حکومت یافت ولی در جنگی

که با محمد بن هارون کرد کشته شد.

۱۸- کوکبی در قزوین خروج کرد و او از فرزندان ارقط (۸۱) بود. ناسش حسین بن احمد بن اسماعیل، از فرزندان حسین (ع)، نخست برعاسل خلیفه پیروز شد ولی چندی بعد، دسته‌ای از ترکان آن نواحی او را شکست دادند.

۱۹- ابوالحسین یحیی بن عمر بن یحیی در خلافت مستعین در کوفه خروج کرد و نیز از اولاد حسین (ع) بود. حسین بن اسماعیل با فرمان محمد بن عبدالله طاهر، او را ازپا درآورد.

۲۰- در خلافت مستعین، حسین بن محمد بن حمزه بن عبدالله حمزی از اولاد حسین (ع) خروج کرد ولی کاری از پیش نبرد و به زندان افتاد و همچنان در زندان بود تا دوران خلافت معتمد عباسی که رهایی یافت.

۲۱- ابن افضس نیز در خلافت مستعین، در کوفه خروج کرد.

۲۲- به سال ۲۵۰، اسماعیل بن یوسف بن ابراهیم در مدینه قیام کرد و از فرزندان حسن بن علی (ع) بود. اسماعیل مدینه را گشود و تا دو شب مانده به پایان ربیع اول سال ۲۵۲، در آن شهر فرمان می‌راند. پس از او برادرش محمد بن یوسف، فرمانروای مدینه گردید و دستور داد که آذوقه به شهر نیاورند، بر مردم سخت می‌گذشت تا آنکه ابوالساج، مکه و مدینه را فتح کرد و یاران محمد را بکشت. محمد از مدینه گریخت و در حین فرار بمرد.

۲۳- در واپسین سالهای حکومت بنی‌امیه، عبدالله بن معاویه بن عبدالله بن جعفر بن ابی‌طالب، در کوفه خروج کرد. عبدالله بن عمر با او نبرد کرد و سپاه او را درهم شکست. عبدالله بن معاویه به ایران گریخت، فارس و اصفهان را گشود و سرانجام در فارس بمرد.

۲۴- به سال ۲۵۷ هـ مردی که خود را «علی بن محمد بن عیسی بن زید بن علی (ع)» معرفی می‌کرد و نیز شنیدم که خود را «علی بن محمد بن احمد بن عیسی بن زید بن علی (ع)» می‌نامید، در بصره خروج کرد و آن شهر را به تصرف خویش درآورد، گروهی از زنگیان که در بیابانهای اطراف سکونت داشتند بدو پیوستند، نام‌آورا «صاحب بصره» و بعضی «صاحب زنگ» (۸۲) نیز گفته‌اند. سرانجام در ۲۷۰ هـ به فرمان ابوالاحمد الموفق بالله، فرزند متوکل کشته شد.

۲۵- در خلافت مکتفی، یکی از علویان که به «مقتول درد که» (۸۳) شهرت یافته، در شام خروج کرد و پس از جنگها و حوادثی سرانجام شکست خورد.

مقالات رافضیان پایان رسید اینک مقالات خوارج آغاز می‌گردد. از خدا توفیق می‌خواهم و از او یاری می‌جویم.

## بخش چهارم

### مقالات خوارج

آنچه را که همگی خوارج باور دارند، بدین قرار است:  
خوارج بر کفر علی بن ابی طالب (ع) به خاطر قبول حکمیت همدستانند، اما در اینکه کفر علی (ع) شرک است یا شرک نیست اختلاف دارند.

گویند هر گناه کبیره‌ای کفر است مگر از «پیروان نجده» سرزده باشد که او هر گناهی را کفر نداند. خدا مرتکبان گناه کبیره را پیوسته عذاب خواهد داد مگر یاران نجده را. نخستین کسی که در بین خوارج خلاف افکند، نافع بن ارزق حنفی بود و هم او «قعدة» را گناهکار ندانست. از بدعت‌های وی، آزمایش کسی بود که بدسپاهش می‌پیوست و تکفیر آنکه با او هجرت نمی‌کرد.

گفته‌اند نخستین کسی که پیش از نافع درباره «قعدة» سخن گفته «عبدربه بزرگ» بوده است. و نیز گویند آورنده این سخن مردی است که بدو «عبدالله بن وضین» می‌گفتند. نافع در آغاز با عبدالله، همدستان نبود اما پس از مرگش با او موافقت کرد و پنداشت که عبدالله برحق بوده، با اینهمه از اینکه چندی سخنان او را باور نمی‌داشته، خود را کافر نمی‌دانست و می‌گفت: آن کسان که پیش از مرگ عبدالله با او مخالفت کردند، کافر نیستند؛ و تنها کسانی که پس از مرگش با وی مخالفت کنند کافرند. پیروان نافع یا «ازارقه»، آن گروه از خوارج را که با «قعدة» دم از دوستی زنند، نمی‌بخشند. و نیز گروهی را که از تکفیر «قعدة»، یا امتحان تازه واردان سر باز زنند، گناهکار دانند. ازارقه در شأن مخالفان خود گفته‌اند: حقیقت بر ما آشکار است و برایشان پنهان.

ازارقه گویند: هر گناه کبیره‌ای کفر است و جهان جایگاه کافران است که البته منظور از کافران، مخالفان خوارج است. هر مرتکب گناه کبیره‌ای برای همیشه در آتش دوزخ خواهد سوخت. علی (ع) به خاطر پذیرش حکم کافر است و نیز ابوسوی و عمرو عاص. ازارقه کشتن کودکان را روا دارند.

خوارج پس از نافع به «قطری بن فجاءة» گرویدند. او شبانگاهان نبرد می‌کرد و سپاهی گرد آورده بود. از آن جمله سردی از بنی تمیم در سپاه او بود که دیگران او را خوش نمی‌داشتند و در کارش دو دل بودند. قطری چون وضع را بدین گونه یافت، یاران را گفت: من او را جانشین

خویش نخواهم ساخت. آنگاه سپاه شبانه بیرون شدند و پگاه، همگان به نماز ایستادند، آن مرد نیز ایستاده بود؛ مردمان قطری را گفتند: نپندار که وی جانشینی تو را رها کند و سخت ملامتش کردند. از جمله کسانی که با قطری به درشتی سخن گفتند. «عمروالقنا»، «عبیده بن هلال»، «عبدربه کوچک» و «عبدربه بزرگ» بودند. قطری بدیشان گفت: شما کافرانید و ریختن خونتان بر من حلال. «صالح بن مخراق» برخاست، او مردی زاهد بود و در قرآن سجده‌ای نبود که نکرده باشد، قطری را گفت آیا تو ما را کافر پنداری؟ از آنچه گفتی توبه کن. قطری گفت: خواستم شما را بیآگاهانم، آن قوم گفتند: راهی جز توبه نداری و سپس او را از پیشوایی برانداختند. او به طبرستان شد و در آنجا بمرد.

اما اختلافی که نافع در میان خوارج پدید آورد آن بود که زنی از مردم یمن، در آئین زناشویی از رأی خوارج پیروی کرد و به همسری مردی از موالی درآمد. خاندانش او را سخت سرزنش کردند و گفتند تو آبروی ما را بر زمین ریختی. زن انکار کرد و همین که شوهرش به خانه آمد بدو گفت خاندانم و پسرعموهایم از زناشویی ما باخبر شده و مرا سرزنش کرده‌اند. بیم دارم که به همسری یکی از ملاستگران درآیم. تو سی توانی به سه کار تز: دردهی یا به سپاه «نافع» پیبونی، و هردومان با مسلمانان دمساز شویم. یا مرا بدان گونه که خواهی پنهان سازی و یا مرا به خود واگذاری. مرد او را بخود وا گذاشت و برفت. خاندان زن برخلاف میل او شوهری برایش گزیدند که از خوارج نبود. مرد نامه‌ای به نافع نوشت و زناشویی خویش را با زنی که از سریدان نافع بود، خبر داد و تکلیف خود را پرسید. خوارج بدو گفتند: تو رخصت همسری یا آن زن را نداشته‌ای و زن نیز رخصت همسری با تو را، زیرا هیچ کدام هنوز هجرت نکرده‌اید! بر شماست که نخست به ما پیبوندید که ما اکنون چون مهاجران مدینه‌ایم و هیچ مسلمانی را اجازت آن نیست که از دستور ما سر باز زند، همان گونه که مسلمانان نخستین از فرمان پیامبر سرپیچی نتوانستند. نافع و سپاهش این سخنان را پذیرفتند و معدودی مخالفت کردند. خوارج از اهل «تقیه» بیزاری جستند و چیزهایی نو در دین بیاوردند، از آن جمله سنگسار کردن را حرام دانستند و گفتند خدا از مهاجرانی که اسلام خود آشکار کردند خشنود است، رد امانات را با وجودی که خداوند فرمان داده است روا ندانستند و گفتند: شرکان را باز- دادن امانت جایز نیست و مجازات آن کسی که به مردی زن دار تهمت زده بخشدونی است، اما تهمت زدن به زن شوهردار را شایسته حد دانستند — هر کس از نبردی که خدا در قرآن فرمان داده سر باز زند کافر است. از ارقه گویند کودکان اهل شرک به دوزخ روند و چون پدران خود عذاب ببینند و کودکان اهل ایمان چون پدران، پاداش نیکو یابند. اینان شهرهای مخالفان خود را «دارالکفر» نامیده‌اند: آنکه در این جاها درنگ کند کافر است، مگر آنکه بیرون شود.

### نجدیه

پس از نافع، نجده بن عامر حنفی در یمامة، با عده‌ای خروج کرد و به از ارقه روی آورد تا مگریاریش دهند. گروهی از سپاهیان نافع او را پذیرا شدند و آنچه را که از نافع سی دانستند، از بدعتها و نوآوریها بدو گفتند و از آنها بیزاری جستند. این گروه به نجده گرویدند و از او خواستند

که در یمامة مقام کند. نجدة مدتی در آنجا بماند و سپس تنی چند از یاران خود را به همراهی فرزندش به قطیف فرستاد. فرزند او پس از پیروزی براهل قطیف به غارت و تجاوز دست زد و زنان قبیله را بین همراهان خود تقسیم کرد؛ بی آنکه اجازتی از پدر داشته باشد. پیروان نجدة گفتند: هرگاه ارزش زنان به میزان سهمی که از غنائم داریم بوده باشد، دشواری پدید نیاید و اگر بیشتر بود بهای آن را بپردازیم. سرانجام پیش از آنکه سهم هریک معلوم شود، غنائم را بردند و زنان را به همسری گزیدند. آنگاه نزد نجدة بازگشتند و او را از کار خویش خبر دادند. نجدة ایشان را گفت: بدانچه کردید اجازت نداشتید، یاران گفتند: نمی دانستیم که اجازت نداریم! نجدة عذرشان را پذیرفت و بر نادانیشان بخشود. پیروان او نیز چنین کردند و عذر آنان را پذیرفتند، از اینرو، خوارج مردی را که به سبب نادانی در اجرای حکم خدا خطا کند، معذور دارند و گویند: دین بر دو پایه اصول و احکام استوار است؛ نخست اعتقاد به یگانگی خدا و شناخت پیامبران. حرمت کشتن مسلمین یا غصب اسواول ایشان واقرار به آنچه که از سوی خدا برپاسبر(ص) نازل شده که همگی این احکام واجب است. اما جز اینها، احکاسی وجود دارد که مردمان از روی نادانی ممکن است به خلاف آن رفتار کنند. حرام را حلال، یا حلال را حرام بدارند. آن کس که به رأی و اجتهاد شخصی چیزی را که حرام است حلال بدارد، براو گناهی نیست. خوارج گفتند: آنکه مجتهد را بر حکم نادرستی که داده، پیش از اثبات دلیل، سلامت کند کافر است و آنکه برای او دوری جستن از کافران دشوار باشد، منافق است. از خوارج روایت شده که آنان خون و مال کسانی را که در «دار الکفر» یا «دارالتقیة» مقام کنند، حلال دانند و از هر که براین اعتقاد نباشد، بیزاری جویند و تنها موافقان را دوست شمارند.

گویند: ندانیم که خدا مؤمنان را به گناهی که کرده اند عذاب دهد، به فرض آنکه عذاب دهد در آتش دوزخ نخواهد بود و اگر در دوزخ باشد، همیشگی نیست و به بهشت خواهند رفت. بپندارند اگر کسی به چشم بد به دیگری بنگرد یا دروغی کوچک گوید و براین دو کار اصرار ورزد مشرک است، اما اگر زنا و دزدی کند و شراب نوشد، ولی اصرار نرزد، همچنان مسلمان است. یاران نجدة براو خشم گرفتند، زیرا به سعایت مردی از بنی وائل، یکی از سریدان خود را کشته بود.

مشهورترین کسانی که براو شوریدند «عطیة» (۸۴) بود که از سوی نجدة فرماندهی نبردهای دریایی و زمینی را برعهده داشت، اما او خود را برتر از نجدة می پنداشت و زمینه برای پیشوایی او فراهم می شد. چه گروهی از سریدان بر نجدة سخت گرفتند که در اجرای حد شراب خواری راه افراط پیموده، در تقسیم غنائم عدالت را مرعی نداشته و به مالک بن سمم بیش از استحقاق بخشوده است. از سوی دیگر شفاعت را باور داشته و به عبدالملک بن سروان نامه ای نوشته و اظهار اطاعت کرده است. از جمله شکایتها، خرید خانه عثمان بود. سریدان او را واداشتند که از این همه گناهان توبه کند. او توبه کرد اما توبه اش نیز سرآغاز گفتگوهایی شد و گروهی از پیشنهاد توبه بدو پشیمان شدند و گفتند خطا کرده ایم، زیرا تو پیشوایی و برماست که از گناه توبه کنیم. اینک باید از توبه خویش بازگردی و آن کسان که تو را به توبه واداشتند، به توبه واداری. و اگر جز این کنی باتو نبرد کنیم. نجدة به سوی مردم رفت و بار دیگر از توبه، توبه کرد؛ اما

ناسازگاری از میان نرفت و گروهی به کفر و برکناری او رأی دادند. گفتیم از ناخشنودیهای که مردم از نجده داشتند چگونگی تقسیم غنائم بود؛ می گفتند او بین توانگران و بینوایان فرق گذارد، توانگران را بیشتر بخشاید و بینوایان را بی نصیب سازد. یکی از یاران او «ابوفدیک» و گروهی که با او بودند، از نجده بیزاری جستند. سرانجام ابوفدیک او را بکشت. جمعی از سریدان نجده ابوفدیک را برکشتن پیشوای خود ملامت کردند و همچنان به نجده وفادار ماندند و از ابوفدیک بیزاری جستند. او نامه ای به عطیه که از سوی نجده در جوپر (۸۵) بود نوشت و او را از سرگ نجده که به جزای گمراهی به دست او بهلاکت رسیده بود با خبر ساخت و نیز خود را شایسته تر از عطیه به جانشینی نجده معرفی کرد. عطیه در پاسخ نوشت: مردم بیش از تو با من بیعت کرده اند، ابوفدیک از بیعت با عطیه سر باز زد. کوتاه سخن آنکه هریک از دیگری بیزاری می جست اما «دارالهجره» را ابوفدیک در اختیار داشت و گروهی بدو پیوستند. یاران نجده همچنان به پیشوای مقتول خود وفادار ماندند، پس از سرگ نجده سه گروه پیدا شدند: نجدیه، عطویه و فدیکیه.

عطویه، پیروان «عطیه بن اسود حنفی»، سخن تازه ای نیاوردند جز آنکه نوآوریهای «نافع» را انکار کردند و از او تبری جستند و نیز بدان گونه که اشارت رفت، از پیروان نجده دوری گزیدند و به ناحیت سجستان شدند.

## عجارد

جمعی از عطویه به سریدی عبدالکریم بن عجرد (۸۶) درآمدند و عجارده نامیده شدند. اینان پانزده گروهند:

- ۱- گروهی که پندارند: باید از کودکان پیش از آنکه به بلوغ رسند، بیزاری جست و خواندن ایشان به اسلام پس از بلوغ واجب است.
- ۲- میمونیه، در پذیرش «اختیار» مخلوق، با معتزله همداستانند و پندارند که خدای سبحان، به بندگان در کردارشان، آزادی و توانایی بخشیده و مسؤول کفر و ایمان خویشند. مشیت الهی در افعال بندگان دخیل نیست و افعال مخلوق خدا نیستند. عجارده با آراء این فرقه مخالفت کرده و از آنان بیزاری بسته اند.
- ۳- خلفیه، پیروان مردی بنام خلف بوده اند و با میمونیه در انکار «قدر» مخالفت کرده آن را پذیرا شدند.
- ۴- حمزیه، پیروان سردی به نام حمزه بودند و با میمونیه در مسأله «قدر» موافقت کردند.

آنان براین باورند که باید سلطان را کشت و آن کس را که به حکم او تن در دهد. اما آنکه انکار دین ایشان کند، کشتنش روا نیست، تنها آن کس که سلطان را یاری دهد یا باورهایشان را بدیوه گیرد، کشتنی است.

زرقان حکایت کند: شاخه ای از عجارده که پیرو حمزه اند، قتل اهل قبله یا مسلمانان دیگر را روا ندارند و تصرف پنهانی اسوار کافران را جز هنگام جنگ جایز نمی شمارند.

هـ- شعیبیه، پیروان شخصی به نام «شعیب» اند که نخست از میمونیه بوده و سپس از آنان بیزاری جسته‌اند. از سخنان اوست: هیچ کس توانایی انجام کاری را بی مشیت الهی ندارد، و افعال بندگان مخلوق خداست. سبب جدایی شعیبیه از میمونیه آن بود که میمون مالی نزد شعیب به امانت گذاشته بود. چون خواست آن را بازپس گیرد، شعیب بدو گفت: هر وقت خدا بخواهد خواهم داد. میمون جواب می‌دهد: خدا اکنون خواسته، شعیب گوید اگر خدای می‌خواست، توانایی نگهداریش را نداشتم. میمون پاسخ می‌دهد: خداوند به آنچه خواهد فرمان دهد و آنچه را که فرمان ندهد نخواهد. مردمی که این گفتگو را شنیدند، بدو دسته تقسیم شدند: پیروان شعیب و مریدان میمون. هر کدام نامه‌ای به عبدالکریم بن عجرد نوشتند، آن زمان که او در زندان خالد بن عبدالله بجلی گرفتار بود. عبدالکریم پس از آنکه از عقاید شعیب و میمون باخبر شد، نامه‌ای خطاب به هردو گروه نوشت، بدین مضمون: گوییم آنچه خدا خواسته، روی داده و آنچه نخواست روی نداده است. ما را حد آن نیست که پیرایه‌ای برخدا ببندیم. همین که نامه بدیشان رسید عبدالکریم در زندان برآمد. میمون ادعا کرد که عبدالکریم با نوشتن عبارت ما را حد آن نیست... جانب او را گرفته و شعیب هم عبارت آنچه خدا خواسته... را تأیید سخن خویش دانست. هردو دسته، پیشوایی عبدالکریم را پذیرا شدند و از یکدیگر بیزاری جستند.

گفته‌اند عبدالکریم و میمون از مردم بلخ بوده‌اند و گروهی عبدالکریم را از یاران «ابن بیهس» دانسته‌اند که از او جدا شده و به نام خود دعوت کرده است.

کرایسی (۸۷) در بعضی کتابهای خود نوشته: عجارده میمونیه، زناشویی با دختر پسر و دختر دختر و همچنین دختران اولاد برادر و خواهر را، جایز دانسته و گفته‌اند خداوند تنها زناشویی با دختر، دختر برادر و دختر خواهر را حرام کرده است.

شنیده‌ام که عجارده، سوره یوسف را انکار کنند. هرچند مرا درستی این نسبت مسلم نیست.

۴- خازمیه: «قدر» را ثابت کنند، دوستی و دشمنی را از صفات خدای عزوجل دانند. او دوستدار بندگان است که بسوی او روآورند و در بیشتر حالات همچنان بر ایمان استوار باشند.

۷- معلومیه، شاخه‌ای از خازمیه‌اند، گویند هر که خدا را با تمامی نامهایش نشناسد، جاهل است. فعل، آفریده بنده است نه خداوند و توانایی با فعل همراه است و بنابر مشیت الهی پدید آید.

۸- مجهولیه: هر که بعضی نامها و صفتهای خدا را بداند، او را شناخته است. اینان فعل مخلوق را آفریده خدا دانند.

۹- صلتیه، پیروان عثمان بن ابی صلت، گویند: چون کافری مسلمان شود، بدو دوستی باید کرد. ولی از کودکانش بیزاری باید جست تا آنگاه که به بلوغ رسند و اسلام را پذیرا شوند.

۱- ثعالبه، گویند کودک کافر و کودک مؤمن، درخور دوستی و دشمنی و بیزاری نیستند مگر آن زمان که بالغ شوند و دعوت اسلام را پذیرا گردند یا انکار کنند.

ثعالبه، پیروان «ثعلبه بن عامر» ند که با «عبدالکریم بن عجرد»، در همه چیز موافقتی تمام داشت؛ جز در امر کودکانه، که با او به مخالفت برخاست.

۱۱- اخنسیه، از ثعالبه اند: رأی این گروه «توقف» است در مورد مسلمانانی که در دار «تقیه» مانده باشند. تنها با کسانی که ایمانشان شناخته گردد باید دوستی نمود و به آنان که کفرشان آشکار شود، باید دشمنی ورزید. اغتیل و کشتن پنهانی را حرام دانسته اند. پیکار با اهل قبله نباید جست مگر گمراهیشان مسلم شود.

ثعلیه از این گروه بیزاری جسته اند. سبب آنکه به اخنسیه شهرت یافتند، نام پیشوایشان «اخنس» بود.

۱۲- معبدیه، رأی ثعالبه را در اخذ زکوة از بندگان خود و ادای زکوة به ایشان، هنگامی که محتاج شوند، مردود شمردند، هر چند ثعالبه نیز، بعدها به خطای خود پی بردند، ولی از کسی که هنوز بدان رأی عمل می کرد بیزاری نمی جستند. معبد پیشوای این گروه که نخست از «ثعالبه» بود، بدیشان می گفت: اگر از این کس، بیزاری نمی جوید، من و یارانم چنین نکنیم و بر رأی خود ایستاد. از اینرو، ثعالبه و گروهی از یارانش از او دوری جستند.

۱۳- شیبانیه، یاران شیبان بن سلمه که در روزگار ابومسلم خروج کرد و از او پشتیبانی نمود. داستان شیبان چنین است که وقتی به یاری ابومسلم و دیگران برخاست، خوارج از او بیزاری جستند، که او از خوارج بود. پس از مرگ شیبان گروهی گفتند او توبه کرده است. اما ثعلیه، توبه اش را باور نداشتند و می گفتند: شیبان با کارهای خود، سبب کشتار مسلمانان و غارت اموالشان گردیده است. در این جهان از گناه قاتل نمی توان گذشت، بی آنکه ولی مقتول رضایت دهد. آنکه مسلمین را کشته و خواسته هایشان را به غارت برده، باید قصاص یبند، و آنچه را که ربوده بازگرداند. شیبان هیچ یک از این کارها را نکرده است. اگر چنان پندارید که توبه اش در «دارالتقیه» پذیرفته است، همانا دروغ گوید، چه رفتار او، پیش از آنکه کشته شود، بر همگان آشکار بود. اما گروهی که توبه او را پذیرفتند و از گناهش چشم پوشیدند، به «شیبانیه» شهرت یافتند. شیبانیه، آن گروه از خوارجند که به عقیده «تشبیه» خدا با مخلوق پایبند بوده اند. اکثریت گروه شیبانیه که بیشتر از پیروان «ثعلب» بودند، به خاطر پیروی از «زید بن عبدالرحمن»، به «زیادیه» شهرت یافته اند، شیبان فقیه ثعلیه و از رهبران این گروه بود. شاخه ای از شیبانیه که توبه او را پذیرفتند، در باب نسبت دوستی و دشمنی به خداوند، گویند: این دو از صفات ذاتند نه از صفات فعل.

۱۴- رشیدیه یا عشریه براین باورند که کشاورزان باید از زراعتی که از آب جاری مشروب شود، نصف عشر (یک بیستم)، زکوة بپردازند. این گروه، پس از مدتی از رأی «رشید» پیشوای خود، برگشتند و به زید بن عبدالرحمن نامه نوشتند. او پاسخ داد که زکوة کشاورزان «عشر» است. با اینهمه دو گروه نباید به خاطر این اختلاف، از یکدیگر بیزاری جویند. «رشید» گفت: هرگاه توانیم که باهم دشمنی نورزیم چنین خواهیم کرد و به رأی خود عمل کردند. ثعلیه از آنان بیزاری جستند و به ناچار، پیروان رشید، عشریه یا رشیدیه نام گرفتند.

۱۵- مکریمه، یاران ابومکریم، تارک نماز را کافر دانند نه از آن رو که نماز نگزارد بلکه به سبب نادان بودنش از شناسایی خدا. این رأی در تمام گناهان کبیره جاری است و

پندارند آنکه گناه کند، از معرفت خداوند سبحان بی نصیب است. و به خاطر این نادانی است که کافر می شود نه بدلیل ارتکاب گناه. سکریمه به ایمان «سوافاة» قائلند؛ یعنی خدای تعالی بندگان خود را دوست دارد. به خاطر ایمانشان و دشمنی دارد به خاطر سوء اعتقادی که در آینده، یعنی لحظه سرگ «سوافاة»، خواهند داشت و نه به سبب اعمالشان، ثعالبه از این گروه بیزاری جسته اند. رشیدی در تفسیر گفته ثعالبه مبنی بر شرکت کودکان در عذاب پدران خویش گویند، مقصود آن است که پدران، کودکان خود را در عذابی که برایشان رود، بیازارند نه آنکه کودکان برآستی عذاب بینند.

فدیکه که پیشتر از آنان سخن گفتیم، یاران «ابوفدیک» اند و سخن تازه ای نیاورده اند جز آنکه گفته های «نافع» و «نجده» را انکار کرده اند.

صفریه، پیروان «زیادبن اصفر» با «ازارقه» پیروان نافع، در عذاب کودکان همداستان نیستند و عذاب کودکان را روانمی دارند. گفته شده «صفریه» از «عبیده» جانشین «نجده» در یمامه، پیروی کرده اند. هنگامی که نامه «نجده» به مردم بصره رسید، «عبیده» و «عبدالله بن اباض» به اتفاق، نامه را خواندند. عبدالله سخنی گفت که درسطور آینده ذکر خواهیم کرد. اما «عبیده» که بر مذهب خوارج بود، چنین گفت: آنکه با ما مخالفت کند مشرک است و روش او چون دشمنان رسول خداست، که با او همراه مشرکان نبرد کردند.

اصول عقاید خوارج همان است که «ازارقه»، «اباضیه»، «صفریه» و «نجدیه» بر زبان رانده اند. گروه های دیگر خوارج از «صفریه» پدید آمدند.

طایفه ای از خوارج گویند: گناهایی که حد آن بجا آورده شود مرتکب را نشاید کافر نامید، چون زنا و تهمت. اما گناهایی که اثبات وحد آن میسر نیست چون ترک روزه و نماز، مرتکب آنها کافر است و در هر دو صورت، ایمان گناهکار، از میان رفته است.

## گروه های اباضیه

اباضیه شاخه بزرگی از خوارجند و به گروه هایی تقسیم می شوند:

۱- حفصیه، پیروان «حفص بن ابی مقدم»؛ که میانه شرک و ایمان را خصلتی دانند که همان معرفت خداست. پس آن کس که خدا را شناخت، ولی پیاسبر، قرآن، رستاخیز، بهشت و دوزخ را باور نداشت و گناهان کبیره هم از او سر زد، نظیر آدم کشی، زنا و سایر گناهان، او کافر است؛ هر چند که از شرک بیزاری جسته باشد؛ اما آنکه خدا را نشناخته، خواه گناه کند و خواه نکند مشرک است. بیشتر اباضیه از این گروه بیزاری جستند، مگر معدودی که عقایدشان را پذیرا شدند. حفصیه از عثمان روی برتافتند، همان گونه که شیعه از ابوبکر و عمر. اینان پندارند علی (ع) در قرآن «حیران» نامیده شده: [...] چون کسی که شیاطینش به سرزمین حیرانی افکنده اند، با وجودی که دوستانی برای هدایت او بوده باشند [۸۸] و در این آیه، مقصود از دوستان، خوارج نهروانند و نیز این آیه ها را در شأن علی (ع) دانند. [در میان مردم کسی است که نیکی گفتارش تو را بشگفتی و امیدارد و به شهادت می گیرد خدا را بدانچه در دل او است، و حال آنکه بزرگترین دشمنان است] [۸۹]. اباضیه نزول یکی از آیات قرآن را در ستایش

عبدالرحمن بن ملجم، پنداشته‌اند: [در میان مردم کسی است که می‌فروشد جان خود را به خاطر رضای خدا و خدا به بندگان خود مهربان است.] (۹۰)

۲- یزیدیه، یا پیروان «یزید بن انیسه» گویند: ما خوارج پیشگام را گرامی داریم و از بدعتگزاران بیزاری جوییم. ما همگی اباضیه را عزیز شماریم و مسلمان پنداریم، مگر آن کسی که گفتارمان را دروغ داند یا از دینمان خارج شود. یزیدیه باحفصیه، در مسائل کفر و شرک، همدستان نبوده و از عقیده سایر گروه‌های وابسته به «اباضیه»، تبعیت کرده‌اند. «یمان بن رباب» حکایت کند: پیروان «یزید بن انیسه»، سخنانی که نشانه شرک است بر زبان رانده‌اند. یزید خوارج پیشگام را که قبل از نافع بوده‌اند گرامی داشته و از خوارج دیگر، بیزاری جسته است. با اینهمه، نبرد با این گروه‌ها را روانداشته و اباضیه را (جز کسانی که سخن او را باور نداشتند) ارج نهاده است. یزید پندارد که خدای سبحان پیاسبری از «عجم» برانگیزد و بر او کنایه که در آسمان‌ها نوشته‌اند به یک بار فرو فرستد. اواز شریعت مصطفی (ص)، برگردد و شریعتی نو بنیان نهد. یزید پیروان این پیاسبر جدید را حابثان (۹۱) نامد که به‌زعم او با صابثانی که امروزشان مردم دشمن دارند یا آن گروه که نامشان در قرآن است، یکی نیستند. یزید آن گروه از اهل کتاب را که به پیاسبری محمد (ص)، شهادت داده‌اند، دوست می‌داشته. به‌زعم او، اینان با وجودی که به‌دین محمد نگرویده و به شریعتش عمل نکرده‌اند، تنها به خاطر شهادتی که دادند، در زمره مؤمنانند. فرقه اباضیه در داوری نسبت به باورهای یزیدیه، بر سه گونه‌اند: آنها که از بد و نیک ایشان چیزی نگویند، آنها که بیزاری نجویند و گروه کثیری که از ایشان بیزاری جویند.

۳- دیگر از گروه‌های وابسته به اباضیه پیروان «حارث اباضیند»، اینان با معتزله در آزادی مخلوق همدستانند؛ هر چند این نظر را سایر اباضیه باور ندارند. و نیز به استطاعت بیش از فعل عقیده دارند.

همان گونه که اشارت رفت جمهور اباضیه به خوارج پیشگام ارج می‌نهند و پندارند که مخالفان آنان هر چند اهل نماز هم بوده باشند کافرنند اما شرک نیستند و می‌توانند زناشویی کنند و از ارتب بهره برند. هنگام جنگ، سلاح و اسبشان را به غنیمت می‌توان گرفت نه چیزهای دیگر. کشتن و به اسیری گرفتن ایشان حرام است مگر آنکه در «دارالتقیه» مردمان را به شرک خوانند. اینان پندارند که جهان «دارتوحید» است مگر اردوی سپاهیان سلطان که «دارکفر» است. از پیروان حارث اباضی حکایت شده که به شهادت مخالفان خود علیه هواخواهانشان اجازت داده‌اند، و آزار مخالفان را هر چند برضد آنان خروج کنند حرام دانسته، مگر آنکه مردمان را به دین خویش خوانند. طاعت به‌دین و ایمان بستگی دارد و مرتکب گناه کبیره موحد است نه شرک؛ اما مؤمن نیست. سایر اباضیه از این گروه بیزاری جسته‌اند.

۴- این گروه با «ابوهذیل»، در اعتقاد به طاعتی که نه از برای خداست، همدستانند؛ بدین معنی که انسان در صورتی از خدا اطاعت می‌کند که به فرمان او رفتار کند و چه بسا از آدمی کارهایی سرزند، که خداوند نخواست و بدو فرمان نداده باشد. از این گروه، سه فرقه پدید آمدند از این قرار:

۱- این گروه نفاق را شرک ندانند و به این آیه شریفه استناد جویند: [مناققان میان

کفر و اسلام مرددند]. (۹۲)

۲- این گروه نفاق را شرک دانند زیرا ضد توحید است.

۳- این گروه گویند نفاق را باید در جای خود بکار بریم و آن دین کسانی است که خدایشان در زمان پیاسبر، منافق نامیده و نمی‌توان دیگران را بدین صفت نامید. و گویند: کسی که ده درهم رباید یا بیشتر، حد او بریدن است و نیز گفته‌اند: منافق کافر است نه مشرک، چه منافقان عهد پیاسبر (ص) یکتا پرست بودند، هر چند مرتکب کبائر گردیدند. گویند اسری را که خدا به‌بندگان فرماید، عام است نه خاص و امر خدا، کافر و مؤمن را هر دو شامل است. بعضی از این گروه، بر این باورند که تنها دلیل یکتایی خدا نزد مخلوق، خبر قرآن است، یا آنچه از ایماء و اشاره، که جای خبر را گیرد.

بعضی دیگر گفته‌اند: روا نباشد که خداوند بندگان را از تکلیف در معرفت و تأمل در یکتائیش رها سازد. هر چند معدودی، این رهایی را جایز دانسته‌اند. بعضی اطاعت از شرایع و احکام را برای کسی که اسلام آورده واجب دانند، خواه به‌وجوب آن احکام واقف باشد و خواه نباشد، شنیده باشد یا نشنیده باشد. گروهی گفته‌اند: خداوند بی‌آنکه دلیلی بر مردم ارائه دهد، پیاسبری را مبعوث نکند و اگر کسی خبر یابد که شراب‌حرامست یا قبله از سوی دیگر است، بر او است که بداند خبر دهنده مؤمن است یا کافر؟ و لازم است که از طریق خبر بدین سرآگهی یابد و بر او نیست که بداند، این سخنان از خبر دهنده‌ای بدور رسیده، و باز گفته‌اند: آنکه بازبان، خدا را یکی داند و در دل مسیح را خدا پندارد، در قول خود صادق ولی در دل مشرک است. گویند: مردمان را شاید که در نماز جابجا شوند و به‌حج سواره‌روند. نباید انگیزه طاعت و عبادت، توقعی باشد که از این راه بدان رسند، بر مردمان است که عبادت را تنها به‌خاطر عبادت بجا آورند.

همگی خوارج بر این باورند که بر مسلمین واجب است هر که را در کتاب و تفسیر با ایشان ناسازگار است، به‌توبه وادارند و هرگاه او توبه را پذیرا شود، از گناهش درگذرند والا او را هلاک سازند، خواه نادان باشد و خواه نباشد. و گفته‌اند: آنکه زنا یا دزدی کند واجب است او را حد زدن و سپس به‌توبه واداشتن و اگر نپذیرد کشتن.

و نیز گویند: آنکه خدا را باور ندارد مشرک نیست، مگر آنکه خدای دیگری را پرستش کند. و حال آنکه گروهی دیگر گویند: هر کس خدا را به‌هر صورت انکار کند، هم مشرک است و هم کافر. گویند اصرار در گناه کفر است. همچنین گفته‌اند: پس از آنکه دینداران یا اهل تکلیف، نابود شوند، جهان نیز به‌تمامی نابود گردد زیرا آفرینش جهان برای اهل تکلیف بوده لاغیر و با نابودی اهل تکلیف، پا بر جایی جهان بیهوده است.

عده‌ای از خوارج و بلکه همگی آنها استطاعت و تکلیف را مقارن فعل دانند نه پیش از آن؛ استطاعت آزادی است. عده بسیاری از این گروه گویند: استطاعت آزادی نیست، بلکه در حقیقت، ایجاد فعل بدان بستگی دارد: استطاعت به‌یک حال مانند و استطاعت هر چیز، غیر از استطاعت ضد آن است. خدا بندگان را بدانچه توانایی انجاش را ندارند، از آن رو سلف می‌سازد که ایشان را در سر پیچی از آن بیازماید، این تکالیف بیش از توانایی مردم نیست. نیروی عبادت، توفیق و بزرگواری و نعمت و احسان و مهربانی است. و حال آنکه توانایی کفر، گمراهی،

خواری، زشتی، گناه و بدی است. مگر خداوند لطف خود را شامل حال کافران گرداند، ایمان آورند، که لطف خدا ایشان را به ایمان، از روی علاقه برانگیزد. هنگام آفرینش کافران، خدا از این گروه نظر عنایت بازگیرد و آنچه را به مصلحت است در اختیارشان نگذارد. چون مصلحت دینداری ندانند، گمراه شوند و در دلهایشان میل گناه نقش بندد. این گفته «یحیی بن کامل» و «محمد بن حرب» و «ادریس اباضی» است.

همگی خوارج، نظریه «خلق قرآن» را پذیرفته‌اند.

جمهور اباضیه گویند: روا باشد که خداوند حکم خود را به دو صورت ابلاغ کند؛ مثلاً به سردی که در کشتزار دیگری بدون اجازه مالک، به زراعت پرداخته، دستور دهد که در آنجا بماند؛ زیرا خروج او باعث نابودی کشت او خواهد شد. از سوی دیگر، او را به خروج از ملک غیر فرمان دهد. اباضیه گویند: مردمان بالغ را پیوسته و سواسی در دل گذرد و خداوند رهایی دلهایشان را از آن روا ندارد. و گفته‌اند: اعراض در صورتی هستی یابند که جزئی از جسم بوده باشند؛ گروهی گویند: جسم ترکیبی از اعراض است و بیشتر آنان بر این باورند که اعراض اجزاء ترکیبی جسمند. و نیز مانند حسین نجار، جسم را مرکب از اجزاء لایتجزی پندارند. و گفته‌اند: پاداش خدا بندگان را بیشتر از میزان شایستگی آنهاست و اعطای سلامتی از سوی خدا، بیشتر از بیماری است. نکوکاری در حق آنکه سزاوار است واجب است و نخستین گام در این راه، نکویی کردن و خود را در بلا آرزودن است. بعضی از اباضیه، مستی را حرام دانسته‌اند، نه شرابی را که نوشیدن بسیار آن مستی آورد، چه همگی شراب، سکرآور نیست. آنکه از جنگ گریزد، اگر از اهل قبله باشد و خدای یکتا را پرستد کافر نیست، زن و کودک آن را نباید کشت. تنها کشتن و دشنام و تصرف اسوال مشبهه را روا دارند و این گروه را اگر از جنگ روی گردانند، کافر پندارند؛ چنانکه ابوبکر اهل رده را دانست، اباضیه گروهی از متقدمان را از خود دانند چون «جابر بن زید»، «عکرمه»، «سجاده» و «عمرو بن دینار».

یکی از اباضیه که او را ابراهیم می‌گفتند، به خرید و فروش زنهای مخالفان فتوی داده، اما مرد دیگری به نام «سیمون» از این کار و از کسانی که آن را اجازت داده‌اند بیزار جسته است. گروهی نیز خاموشی گزیده و چیزی از حرام و حلال این کار، بر زبان نرانده‌اند. بعضی از دانشمندان این گروه، در پاسخ سریدان فتوی داده‌اند که معامله اسیران زن و به رایگان بخشیدنشان در «دارالتقیه»، حلال است.

یاران «ابراهیم» کسانی را که خاموشی گزیده بودند، به توبه واداشتند و نیز سیمون را که نظری مخالف ایشان داده بود. گویند زنی را که با ایشان بود و فتوای ابراهیم را پذیرفته و خاموشی گزیده بود، از خود رانده‌اند.

بعدها گروهی دیگر «ابراهیم» را به توبه واداشتند که خاموشی گزیدگان (واقفیه) را انکار کرده بود؛ و حال آنکه او مسلمان بود و در این کار، اسلام خویش آشکار ساخته بود. خاموشی گزیدگان نیز از انکار کفر «سیمون»، پشیمان شدند و او را کافری که کفر خویش آشکار ساخته، پنداشتند. اما آن کسان که خاموشی گزیدند و توبه نکردند و در عقیده خود با برجا بودند، «واقفیه» نامیده شدند. خوارج از این گروه بیزار جسته‌اند.

ابراهیم بر عقیده خود، مبنی بر جواز خرید و فروش اسیران زن، پابرجا بود و سیمون از

مخالفت با او توبه کرد. اباضیه مجموعه آنچه را که خدا بر مردمان فرض دانسته، ایمان نامند؛ آنکه گناه کبیره از او سرزند کفران نعمت کرده نه کفری که شرک آورد. با اینهمه، سرتکبان گناه کبیره، پیوسته در آتش دوزخ می‌سوزند.

اباضیه عذاب کودکی از مشرکین را در آخرت، روا ندارند و اگر اراده‌ی خدای سبحان، بر عذاب او تعلق گیرد، به خاطر پاداش گناه نیست و چه بسا که کرامتش او را به بهشت فرستد. گروهی از اباضیه گفته‌اند: خداوند سبحان، این‌گونه کودکان را به گناه شرک نگیرد، تنها ممکن است مشیت بالغه‌اش، عذاب اینان را جایز شمارد. باز گردیم به خبرهایی که از این گروه، درباره‌ی زنان داریم:

گروهی از واقفیه زناشویی زن مسلم را با مرد کافر در «دارالتقیه» جایز شمارند، همان‌گونه که زناشویی مرد مسلم را با زن کافر اجازت داده‌اند. اما در «دارالعلانیه»، این‌گونه کارها جایز نیست. اینان را «ضحاکیه»، نامند.

گروهی از ضحاکیه، بر زنی که با کافر در آسزد نبخشایند و گویند بدین زن، چیزی از حقوقی که مسلمانان دارند، تعلق نگیرد، و براو، پس از سرگش‌نماز نگزاریم و گروهی از این‌گونه زنان، بی‌زاری بسته‌اند.

در باب گناهکاران نیز اختلاف نظر دارند. گروهی از آنان بی‌زاری جویند، گروهی آنان را همچنان دوست دارند و گروهی در داوری توقف‌کنند. در کفر و ایمان گناهکاران «دارالکفر» اختلاف کرده‌اند، جمعی همه را کافر پندارند مگر آنکه ایمان خود را آشکار سازند و گروهی گویند کفر و ایمانشان در آمیخته و ماکسی را که مسلمان دانیم ارج می‌نهیم و در حق آنکه اسلاش شناخته نیست خاموشی‌گزینیم، با وجود این اختلاف، اباضیه یکدیگر را دشمن‌ندارند و گویند ما را دوستیمان از پراکندگی رهانده است.

این گروه، خود را، «یار زنان» نامیده و مخالفان را «هواخواه زن»، لقب داده‌اند.

واقفیه بردو گروهند:

گروهی زنانی را که به همسری کافران تن در دهند، دشمن ندارند و گروه منسوب به عبدالجبار بن سلیمان از این زنان بی‌زاری جویند. عبدالجبار دختر خود به ثعلبه داد و از او خواست تا چهار هزار درم مهر او کند. عبدالجبار از همسر خود پرسید: آیا دخترشان بالغ شده است؟ چه هرگاه بالغ باشد و به اسلام اقرار کند باکی از مهر او نخواهم داشت. ام‌سعید مادر دختر او را گفت: دخترم مسلمان است، گیرم بالغ باشد یا نباشد و نیازی به دعوت او به اسلام، پس از بلوغ نیست. عبدالجبار، باور او را انکار کرد و کارشان به گفتگو کشید، ثعلبه چون نزاع آن دو را شنید، از گفتگو بازمان داشت. به ناگاه عبدالکریم بن عجرد بر آنان وارد شد، اما آن دو همچنان در گفتگو بودند، ثعلبه او را از ماجرا باخبر ساخت. عبدالکریم گفت: تنها پس از بلوغ دختر، دعوت او به اسلام واجب است و پیش از آن باید از او بی‌زاری جست. ثعلبه سخن عبدالکریم را انکار کرد و گفت: چنین نیست و من در دوستی او پایدارم، و این زمان به اسلاش می‌خوانم چه اگر نخوانمش، اسلام را نخواهد شناخت. این اختلاف سبب بی‌زاری عبدالکریم و ثعلبه و پیروان آن دو گردید.

### بی‌هسیه

آن گروه از خوارج را که از «ابویهس» پیروی کند، بی‌هسیه نامیده‌اند. او «میمون» را به‌خاطر تحریم فروش اسیران زن که از «دارالکفر» آورند، و نیز واقفیه را که در این باب، خاصوشی گزیدند، کافر شناخت. ابراهیم را به‌سبب آنکه از واقفیه بی‌زاری نجسته و دشمنی با میمون و این گروه را انکار کرده است، تکفیر نمود. گویند توقف در رفتار صدق نکند و تنها بر حکمی که مورد اختلاف مسلمانان واقع شود صادق است. در این صورت، باید کسی که بدین دشواری رسد، حق را از باطل باز شناسد و در توقف نایستد.

ابویهس می‌پنداشت که هیچ‌کس مسلمان نباشد مگر آنکه به شناخت خدا و رسول و به شناخت آنچه پیامبر آورده و به دوستی محبان و بی‌زاری از دشمنان خدا، اقرار کند و آنچه را که خدا حرام کرده و وعده عذاب داده عیناً بشناسد و تفسیر آن را بداند. باکی نیست اگر تفسیر و حقیقت چیزها را پیش از آنکه بدان مبتلا گردد، نداند باید هرآنچه را که نداند بکار نبرد و فقط آنچه را که داند انجام دهد. سردم بسیاری از خوارج، از ابویهس پیروی کرده‌اند و گروهی نیز از او جدایی گزیده‌اند. مخالفان به این گروه، نام «واقفیه» هم داده‌اند.

گروهی دیگر از بی‌هسیه چنین گویند: آدمی با شناخت فرایض و تکالیف دین که نخست شهادت بریگانگی خدا و رسالت مصطفی است، مسلمان شود و نیز به اقرار بر آنچه از سوی او آمده دوستی محبان و بی‌زاری از دشمنان خدا. و اگر پیش از این نشناسد البته تاهنگامی که در عمل بدان واقف شود، مسلمان است. اگر آنچه را که خدا ارتکاب آن را وعده مجازات داده، حرام نداند کافر است. هرگاه یکی از محبان خدا را تردیدی در حرام و حلال پیش‌آید و اسر بدو مشتبه گردد، توقف بر آن روا باشد؛ نه دوستی کند و نه بی‌زاری جوید، تا بداند که حرام است یا حلال. از این گروه، بی‌هسیه تبری بسته‌اند.

دیگر از بی‌هسیه، گروه «عوفیه» اند که به دو شاخه تقسیم می‌شوند:

۱- این گروه از سردی که از هجرت و جهاد برگردد یا از شرکت در جهاد خودداری کند، بی‌زاری جویند.

۲- این گروه از آن‌کس که در بالا یاد کردیم بی‌زاری نجویند، زیرا رفتاری که بدو حلال بوده، از او سرزده است.

هر دو گروه گویند: هرگاه پیشوا کافر شود، رعیت نیز آشکار و پنهان، کفر ورزند. از «عوفیه» هم بی‌هسیه بی‌زاری جویند. هرچند که این گروه ابویهس را دوست می‌دارند.

### پیروان شیب نجرائی

#### شیبیه

شیبیه پیروان شیب نجرائی، از شاخه‌های «بی‌هسیه» اند و به «پرسندگان» مشهورند؛ بدعتی که ایشان در دین نهادند آن است که پندارند: اگر آدمی شهادتین گوید و محبان خدا

را دوست، و دشمنان او را دشمن دارد، و به همگی آنچه از سوی خدا آمده اقرار کند، مسلمان است؛ هرچند که بسیاری از تکالیف را نداند. با اینهمه، هنگامی که در برابر تکلیف قرار می‌گیرد، بر او است که از آگاهان «پرسد». شیبیه در موضوع کودکان، از واقفیه جدایی‌گزیده و نظر «تعلییه» را پذیرفته‌اند: کودکان مؤمنان، مؤمنند مگر آنکه پس از بلوغ، کافر شوند. و کودکان کافران، کافرند مگر آنکه پس از بلوغ، مؤمن گردند. در مسأله «قدر» با معتزله همداستانند؛ اما بیهسیه از آنان بی‌زاری بسته‌اند. گروهی از بیهسیه، به کفر زانی شهادت ندهند مگر آنکه، امام یا حاکم او را حد زده باشد. شاخه‌ای از «صفریه» نیز بدین باورند، جز آنکه گویند ما خاموشی گزینیم و زناکاران را نه مؤمن دانیم و نه کافر. طایفه‌ای دیگر از بیهسیه گویند: کفر امام سبب کفر آحاد رعیت است. و این جهان «دارشک» است و اهل آن همگی مشرکند. اینان جز بدنبال کسی که او را بشناسند، نماز نگزارند، کشتن اهل قبله و غارت اسوالشان را جایز شمارند و به هر صورت قتل و دشنام را حلال دانند.

بیهسیه مردمان را به سبب بی‌خبری از دین مشرک ناسند، ارتکاب گناه شرک است، مگر خداوند حکم قطعی بر مجازات آن نداده باشد که در این صورت مرتکب گناه آزریده است. روا نباشد که خدا مجازات گناهان را از ما پنهان دارد و اگر چنین کند، شرک روا باشد. و گفته‌اند: آنکه حد و قصاص بداند و توبه کند، اگر باز به گناه اقرار کند مشرک است و اگر حد و قصاص نداند و برگناه او شهادت دهند، کافر گردد.

و باز گفته‌اند: مستی که از شراب حلال باشد، گناه نیست. و هر که به سبب مستی نماز نگذارد یا خدا را دشنام دهد، او را حد نمی‌توان زد و حکم سبزه‌اش نتوان داد و نیز تکفیر او تا هنگامی که مست است، روا نباشد.

و گفته‌اند: شربتهای حلال، به هیچ صورت حرام نباشند؛ نه کم و نه زیاد و نه اگر مستی دهند.

### اصحاب تفسیر

گروهی دیگر از بیهسیه، اصحاب تفسیرند که از سردی کوفی به نام «حکم بن مروان»، پیروی کنند. اینان پندارند: هر کس به امری شهادت دهد، باید چگونگی امر از او پرسیده شود تا به «تفسیر» پردازد. مثلاً هرگاه چهار سرد به زنای سردی شهادت دهند، این شهادت وقتی درست است که چگونگی شرح داده شود. و بدین گونه است اجرای سایر حدود. بیهسیه از این گروه بی‌زاری بسته و آنان را «اصحاب تفسیر» نامیده‌اند. عوفیه گویند: مستی کفر است، اما بدین کفر وقتی شهادت دهند که با گناه دیگری چون ترك نماز توأم باشد؛ زیرا شهادت. دهندگان دانند که همیشه مستی با کارهای دیگری که دلالت بر مستی کند همراه است.

### اصحاب صالح

گروهی از خوارج از «صالح» پیروی کرده‌اند و او را سخنی تازه نیست و گفته‌اند او خود از

«صفریه» بوده است. یکی از آراء «صفریه» که بیشتر خوارج بر آن بوده‌اند، موضوع کفر گناهان کبیره است. کافر مشرک است و هرگونه شرکی پیروی از شیطان است.

یکی از شاخه‌های خوارج «فضلیه» اند، نزد ایشان هرکس شهادتین بر زبان آورد مسلم است، هرچند نیت او با مسلمانان یکسان نباشد؛ و فی‌المثل، اگر از لاله‌الاله، عقیده نصاری را اراده کنند که گویند: نسبت خدایی مگر آن کس که او را فرزند و همسر است. یا مرادش پرستش شبها باشد، و نیز از محمد رسول‌الله، زندگی جاوید پیامبر را در این جهان، اراده کند، و به‌ظاهر از این گونه اندیشه‌ها، که دلالت بر باورهای جز توحید کند.

«یمان بن رباب خارجی» حکایت کرده که گروهی از «صفریه» با آن شاخه از «بیہسیه» همدستانند که شهادت بر کفر گناهکاری را که فعل حرام از او سر زده، جائز ندانند؛ مگر آنکه حاکم او را حد زده باشد. اما جمهور «بیہسیه»، این گونه گناهکاران را بیش از اجرای حد، نه مؤمن دانند و نه کافر در حالی که این گروه از «صفریه» که نام بردیم، آنان را بیش از اجرای حد، مؤمن پندارند.

شاخه‌ای از خوارج، بر این باورند که شهادت هرکس در حق خود قطعی است و هر که با قول ایشان در این باب، موافقت کند، بی‌هیچ شرط و استثنایی، به بهشت رود.

«حسینی» شاخه‌ای از خوارجند که رئیسشان «ابوالحسین» بوده و جهان را «دارحرب» نامند و بر هیچ کس روا نیست که پیش از آزمودن خویش در آن، کاری انجام دهد، «حسینی»، امیدبخشایش از خدا دارند، مخصوصاً برای یاران خود؛ این نسبت را «نجدۃ» بدیشان داده‌اند. مخالفان، این گروه را به سبب ارتکاب کبیره، کافر و مشرک پندارند.

یمان حکایت کرده: پیروان «عبدالله بن شمر» یا «شمراخیه»، می‌گفتند که خون ریختن در پنهانی حرامست و آشکارا حلال. کشتن پدر و مادر در «دارالتقیه» و «دارالهجرة» حرام است، هرچند که بر باور ما نباشند. خوارج از این گروه بیزاری جسته‌اند.

از عالمان لغت که از خوارج بوده‌اند یکی «ابوعبیده معمر بن مثنی» (۹۳) است که پیرو «زیاد بن اصر» بوده است. دیگر از «صفریه»، «عمران بن حطان» شاعر است. از متکلمان و مؤلفان خوارج: «عبدالله بن یزید» و «محمد بن حرب» و «یحیی بن کاسل» بوده‌اند که همگی از «اباضیه» اند. و نیز «یمان بن رباب» که نخست «ثعلبی» بوده و سپس «بیہسی» گردیده است و «سعید بن هارون» که گویا «اباضی» بوده است. خوارج گروهی از پیشینیان را بر باور خویش پندارند نظیر: «ابوالشعثاء جابر بن زید» و «عکرمه» و «اسماعیل بن سمیع» و «ابوهارون عبدی» و «هبیره بن مریم».

از کسانی که رأی بدیشان نسبت نداده‌اند، اما ظاهراً بدین گروه، وابسته بوده‌اند می‌توان صالح بن سرح (۹۴) و «داود» را نام برد؛ این دو با هم دیدار و گفتگویی در مسائل مورد اختلاف خوارج داشته‌اند. گویا این دو در واپسین سالهای زندگی به خوارج پیوسته‌اند و از این رو به شهرت نرسیده‌اند. دیگر از خوارج «رباب سجستانی» است که مسأله جسد مقتول را که در جایگاه سپاهیان پیدا شود، مطرح ساخته تا آنجا که گروهی از خوارج، رأی به کفر مقتول پیش از ثبوت ایمان او داده و گروهی بالعکس، رأی به ایمان او پیش از ثبوت کفر و کشتنش داده‌اند. دیگر از خوارج، «هارون الضعیف» است که رأی زن‌اشویی زنان و مردان مخالف اسلام

را با مسلمین داده و این کار را بدیشان، مانند «اهل کتاب» حلال پنداشته است. «راجع» یا «رو بر گردانندگان»، به گروهی گفته شده که از «صالح بن مسرح» روی برگردانده‌اند، و از او به خاطر احکام ناروایی که داده، بیزاری جسته‌اند. از موارد ناخشنودی مریدان از صالح یکی داستان کشتن او است سردی از سپاهیان‌ش را: یکی از دیده‌بانان سپاه او به صالح خبر داد که سواری بیگانه بر پشته‌ای ایستاده و پادگان را زیر نظر دارد. صالح دو تن از یاران خود را بدانجا فرستاد. سوار همین که آن دو را دید پای به‌گریز نهاد، مردان بدو رسیدند و یکی از آن دو نیزه‌ای بر او زد که بر زمین افتاد و آهنگ هلاک او کردند. سوار گفت: من سردی مسلمانی و برادر ربعی بن خراش، آن دو مرد او را رها کردند و پرسیدند: کسی تو را در سپاه شناسد؟ گفت آری، دو تن از یاران صالح، جبیر و ولید مرا شناسند. سواران او را به نزد صالح بردند و ساجری را باز گفتند، صالح جبیر و ولید را نزد خود خواند و از حال مرد پرسید، آن دو گفتند ما او را به پلیدی و کفر شناسیم و برادرش ربعی را نیز شناسیم، ربعی ما را از پلیدی این مرد و خصومتش با مسلمانان باخبر ساخته است. صالح فرمان داد تا او را گردن زدند. گروه «راجع» از این ساجری پدید آمدند و گفتند: صالح مردی را که دعوی اسلام داشته کشته است و از او بیزاری جستند.

داستان دیگر: یکی از دیده‌بانان سپاه، صالح را خبر داد که شبانگاه سواری بر پشته ایستاده و از دور، به سپاه می‌نگرد. صالح، ابوعمر و یزید بن خارجه را به دستگیری سوار فرستاد، او همین که آن دو را دید گریخت، اما یکی از سپاهیان صالح نیزه‌ای و آن دیگری شمشیری بر او زد. سپس او را نزد صالح بردند. صالح سجروح را به یکی از یارانش سپرد و تیمار او را سفارش کرد تا فردایش به حضور آورند، مگر چگونگی حال او باز داند و فرمان دهد تا دیه قتل یا جراحت بدو پردازند. مرد، سجروح را به خانه برد تا بیاساید. همین که میزبان به خواب رفت، سجروح شبانه از آنجا گریخت. بدین سبب گروهی از پیروان صالح که «راجع» نامیده شدند گفتند صالح جراحت سوار را درمان نکرد با آنکه وی زینهار خواسته بود.

سردی از پیروان صالح که بدو صخر می‌گفتند او را دشمن خدا نامید و صالح آن سرد را به توبه مجبور نساخت. گویند صالح، در جنگی، اسبی را که خوارج به غنیمت گرفته بودند، به خود اختصاص داد زیرا سپاهیان‌ش بر سر تصاحب آن، بشویدند. این اسب سبب ناسازگاری جمعی از سپاهیان شد، گروهی از او بیزاری جستند و «راجع» نامیده شدند. اما بیشتر خوارج رأی صالح را گردن نهادند و «شیب» در این باره خاموشی گزید و گفت ندانم که آنچه صالح گفته درست است یا آنچه «راجع» گویند. مشهور است که بیشتر «راجع» بعدها، رأی صالح را صواب دانستند و از تصمیم خود برگشتند.

اما معدودی از اباضیه بر آنند که بیزاری جستن از صالح، کفر است. و هر کس به کفر او رأی دهد، خود کافر است. اینان «شیب» را که در داوری توقف کرده، ستوده و گفته‌اند مردی چون او، هرگز از صالح بیزاری نجوید و این گفته دلالت بر آن دارد که «شیب» تا هنگام مرگ، با صالح بوده و به زعم آنان، این پایداری بر ایمان شیب گواهی دهد.

### شبیبه (مرجئه خوارج)

«شبیبه»، از رأی شبیب درباره صالح و راجعه، که در داوری «توقف» کرد پدید آمدند و گفتند: ندانیم صالح را رأی صواب است یا نیست، و نیز آنچه «راجعه» در حق او گفته‌اند برحق بوده یا نبوده است. خوارج از این گروه بیزاری جسته و آنان را «مرجئه خوارج» نامیده‌اند. نوشته‌اند شبیب در ناحیت جرجرایا (۹۵)، مالی فرا چنگ آورد و بین یاران تقسیم کرد، مگر اسبی و دستاری و میانبندی که بماندش. پس یکی از یاران را گفت: از اسب سواری گیر، پیش از آنکه تقسیم شود، و به آن دیگری گفت: دستار را بر سر نه و میانبند را بر کمر بند پیش از تقسیم. یاران این سخن را شنیدند؛ سالم بن ابی جعد اشجعی و ابن دجاجة حنفی فریاد بر آوردند: ای گروه مسلمانان! این سرد غنائیم را چون ازلام تقسیم کند. شبیب پاسخ داد: دوست داشتم یکی از یارانم از این اسب، یک یا دو روز سواری گیرد، پیش از آنکه غنائیم باقی‌مانده، تقسیم شود. مخالفان گفتند: چرا میانبند و دستار به یکی از یاران خود بخشوده‌ای؟ اسوال از اینان باز پس گیر و توبه کن، شبیب نرمی با مخالفان را خوش نداشت و گفت: جایی برای توبه نمی‌بینم؛ بدین ترتیب، خوارج از او بیزاری جستند و تا آنجا که من دلم، هیچ خارجی، دیگر با او دوستی نکرد، با اینهمه او را تکفیر نکردند و در این کار تأخیر روا داشتند هر چند که او را مؤمن نیز ندانند.

### سخن خوارج در توحید

خوارج در توحید به معتزله نزدیکند. بیان رأی معتزله را در باب توحید، به‌سطور آینده حواله کنیم.

### سخن خوارج در قرآن

همگی خوارج از «خلق قرآن» سخن گفته‌اند. تنها «اباضیه» با معتزله در مسأله توحید و مشیت، ناسازگار بوده‌اند. اباضیه می‌پنداشتند که خدای سبحان پیوسته «برید» است به‌خاطر علمی که به‌ماهیات موجود و معدوم دارد؛ ماهیاتی که باید ایجاد شوند و آنها که نباید ایجاد شوند. همگی معتزله بجز «بشرین معمر»، رأی اباضیه را مردود شمرده‌اند.

### سخن خوارج در «تقدیر»

در باب «تقدیر» پیش از این سخن گفته‌ایم و رأی خوارج را که از معتزله پیروی کرده‌اند و قدر را پذیرا شدند باز نمودیم.

### سخن خوارج در «وعید»

در مورد وعده مجازات گناهکاران بزرگ گویند: گناهکارانی که پیش از توبه با گناه کبیره بمیرند، در آتش دوزخ همیشه خواهند سوخت. گناهکاران بزرگ هر چند مسلمان باشند، مانند کافران عذاب بینند. اما معتزله کیفیت عذاب اینان را چون کافران ندانند.

### سخن خوارج در قیام با «شمشیر»

غالب خوارج قیام با شمشیر را بر ستمکاران و کافران واجب شمارند؛ مگر اباضیه که پرخاش مردمان را با شمشیر روا ندانند. با اینهمه، نابودی ستمکاران و سمانعت از فرمانروایی آنان را به هر وسیله‌ای که ممکن باشد، خواه شمشیر و خواه غیر شمشیر، روا دانند. اما وصف خداوند به «توانایی» بر ظلم، که به معتزله نسبت داده شده، مورد قبول خوارج نیست.

### سخن خوارج در امامت و جانشینی

همگی خوارج جانشینی ابوبکر و عمر را باور داشته اما عثمان را به سبب حوادثی که بر او گذشت، شایسته جانشینی ندانسته‌اند. اما خلافت علی را پیش از تحکیم پذیرفته و پس از آن، انکار کرده‌اند. خوارج، معاویه، عمرو بن عاص و ابوموسی اشعری را کافر دانند و با امامت قریش و دیگران، تا هنگامی که شایستگی خود را از دست نداده‌اند، موافقتند. با اینهمه، امامت ستمکاران را جایز ندانند. زرقان حکایت کرده: «نجدات» گویند به امام نیازی نیست و شناخت کتاب خدا مسلمانان را کفایت کند.

### سخن خوارج در کودکان

در باب کودکان خوارج را سه عقیده است:

۱- گروهی که فرزندان کوچک مشرکان را چون پدرانشان مستحق عذاب جهنم دانند همان‌گونه که کودکان مؤمن، شایسته پاداش پدران خویشند. خوارج در مورد مجازات کودکانی که پیش از اسلام پدران خود مرده‌اند، و پدران پس از مرگ ایشان از کفر به اسلام گراییده‌اند، دو نظر متفاوت داشته‌اند: ۱- به هر صورت مانند پدران، پاداش یا مجازات نبینند. ۲- مجازات ایشان نظیر پدرانی است که هنگام مرگ کودک خود، کافر و مشرک بوده‌اند و همیشه در آتش دوزخ خواهند سوخت. اسلام پدران پس از مرگ آنها، در سرنوشت ایشان، تأثیری نخواهد داشت.

۲- کودکان مشرکان را خدا در آتش دوزخ می‌افکند، این عذاب، با انگیزه مجازات آنان نیست و چه بسا که خدا از عذابشان چشم پوشد. اما کودکان مؤمن به پدران خود می‌پیوندند، بنابراین قول خدا در قرآن: [آنانکه ایمان آوردند و فرزندانشان از آنان پیروی کردند، فرزندان را به آنان ملحق کنیم و از اعمالشان چیزی نکاهیم.] (۹۶)

۳- خوارج «قدریه»، کودکان مشرکان و مؤمنان همه را شایسته بهشت موعود دانند. از «اخنسیه» حکایت شده که زناشویی با زنان مشرک را در زمان جنگ و غیر آن، روا دارند و نیز گفته‌اند که «شمراخیه» و «صفریه»، در نماز به کسی که شناسند نیز اقتدا کنند. «بیهسیه»، کشتار اهل قبله و اخذ اموال ایشان، ترك نماز مگر به امامت کسی که بشناسند، و شهادت در «دارکفر» را روا دارند.

در باب نماز، «بدعیه» با «ازارقه» همداستانند، جز آنکه آنان پندارند نماز هر روز، چهار رکعت است؛ دور رکعت بامداد و دو رکعت شامگاه.

### سخن خوارج در رأی و اجتهاد

خوارج در اجتهاد و رأی اختلاف کرده و بردو گروه تقسیم شده‌اند:

- ۱- گروهی که اجتهاد در احکام را جایز شمارند مانند «نجداث» و غیره.
- ۲- گروهی که اجتهاد را منکرند و جز به ظاهر قرآن حکم نکنند، اینان به «ازارقه» مشهورند.

### سخن خوارج در تکلیف پیش از بعثت

حکایت شده که خوارج برای مردم، پیش از بعثت پیامبران تکلیفی قائل نشده‌اند. تکالیف پس از پیامبران واجب و لازم است و بدین آیه شریفه استناد جویند: [ما نیستیم عذاب کننده قومی تا آنگاه که فرستیم پیامبری را.] (۹۷)

خوارج از عذاب قبر سخن نگفته‌اند و عذاب هیچ کس را در قبر روا ندارند.

### سخن خوارج در روز حرام

آیا خدا بندگان را از راه حرام روزی بخشد؟ چگونه است که روزی حرام بدست آرند و در کام فرو برند؟ آن گروه که به معتزله نزدیکند، روزی حرام را منکرند، اما گروهی از خوارج آن را باور دارند و گویند: خداوند به بندگان روزی حرام بخشد؛ هنگامی که بر آن روزی جنگ افکنند و در کام خود برند.

## لقبهای خوارج

لقبهایی که به خوارج داده شده، بسیارند: از آن جمله اند «حروریه»، «شراه»، «حراریه»، «مارقه» و «محکمه». خوارج این نامها را پذیرفته اند مگر «مارقه» را، زیرا خود را بیرون شدگان از دین ندانند، آنچنانکه تیر از کمان به بیرون پرتاب شود. اما علت آنکه خوارج نامیده شده اند، خروجشان بر علی (ع) بوده است، و محکمه اند بدان سبب که حکمین را انکار کرده و گفتند: لاحکم الا الله، جز حکم خدا نپذیریم. «حروریه» لقب یافته اند که در «حروراء» (۹۸)، نخستین بار خروج کردند. اما آن کسان که بدیشان «شراه» گویند، به سبب سخنی است که در حق خویش گفته اند: خود را به عبادت حق فروختیم، یعنی بهشت را خریده ایم. ناحیه هایی که خوارج بیشتر بوده اند: جزیره (۹۹)، موصل، عمان، حضرموت، سرزمین مغرب و نقاطی از خراسان است. یکی از «صفریه» درجایی که به سجلماسه (۱۰۰) مشهور است، در مغرب، بر سر راه غنا، فرمانروا بوده است.

گویند: نخستین کسی که با تحکیم، ناسازگاری از خود نشان داد «عروه بن بلال بن سرداس» بود و به قولی: «یزید بن عاصم المحارب» یا مردی از «بنی سعد بن زید بن مناة»، از قبیله بنی تمیم. و نیز گفته شده: آنکه نخستین بار، شهرت خارجی یافت، مردی از بنی یشکر بود. پس از آنکه خوارج از علی (ع) جدایی گزیدند، «عبدالله بن کواء» را به امیری برگزیدند. در این زمان، فرمانده سپاه خوارج، «شیت بن ربیع» بود.

اندکی بعد، خوارج با «عبدالله بن وهب راسبی» بیعت کردند، در بیستم شوال سال سی و هفت هجری، در این زمان رئیس خوارج بصره، «مسعر بن فدکی» بر آن شد تا به عبدالله، بیوندد ولی او پس از دیدار مسعر و یارانش، اینان را به کشتن «عبدالله بن خباب» برانگیخت. بعضی از خوارج گویند: عبدالله بن وهب و یارانش به کشتن «ابن خباب» راضی نبودند و بعضی قتل وی را به «مسعر» نسبت دهند، زیرا از «ابن خباب» می خواهد حدیثی از پدرش خباب، که صحابی پیامبر (ص) بود باز گوید. او حدیث «قتن» را روایت می کند، در این حدیث، خروج و پیکار مسلمین ناخشنود، منع شده و مردمان را به آشتی خوانده است. خوارج او را به ناسازگاری با خویش و نیز با علی (ع)، متهم کردند و بدین گناه ریختن خونس را روا داشتند.

چون زمان پیکار خوارج با علی (ع) فرا رسید، گروه بسیاری از همراهانش خود را سرد این پیکار نیافتند و بیمناک شدند؛ «جویریة بن فادع» با سیصد مرد و نیز «مسعر بن فدکی» به همراهی دویست مرد، و کسانی دیگر از «عبدالله» دوری جستند و بنا به قولی به ایوب انصاری از یاران علی (ع) پیوستند. از این جمله، «فروقه بن نوفل اشجعی» به همراه پانصد مرد و «عبدالله طائی» با سیصد مرد به کوفه برگشتند و شاید اینان هم به صف یاران ابویوب، پیوسته باشند. گفته شده: «سالم بن ربیع» هم با هجده تن از یارانش و «ابو سیریم سعدی»، همراه دویست تن، به ابویوب پیوسته اند. تنها «اشرس بن عوف» با دویست تن از یاران به دسکره (۱۰۱) گریخت. مدائنی یاد کرده، گروهی از خوارج که در جنگ با مردم شام، علی (ع) را یاری می کردند، همین که علی (ع) به سرکوبی اهل نهروان مصمم شد از او دوری جستند و به نخیله اندر شدند تا در آنجا رحل اقامت افکنند، هلاک «عبدالله بن وهب راسبی» و یارانش بیست و سوم صفر سال سی و هشت

هجری بود. پس از عبدالله بن وهب، «اشرس بن عوف» بر علی (ع) خروج کرد، علی (ع) سپاهی به سرکوبی او فرستاد، اشرس و گروهی از یارانش، در ربیع اول سال سی و هشت هجری، بهلاکت رسیدند. پس از او «ابن علفه تمیمی»، علم خروج برافراشت، علی (ع) «معقل بن قیس ریاحی» را مأمور سرکوبی او کرد، ابن علفه و یارانش در جمادی اول همان سال، در ماسیذان (۱۰۲) کشته شدند. سپس «اشهب بن بشر»، خروج کرد، علی (ع) جاریه بن قدامه را به جنگ او فرستاد، اشهب در جرجریا، کشته شد؛ جمادی آخر سال سی و هشت.

مرد دیگری که در حیات علی (ع)، براو خروج کرد، «سعد» بود که علی (ع) سرکوبی او را به «سعد بن مسعود ثقفی» که در مدائن بود، با نوشتن نامه ای محول داشت. «سعد» و یارانش در رجب سی و هشت کشته شدند. دیگر از خوارج این دوره، «ابو مریم سعدی» بود که از سوی علی (ع)، «شریح بن هانی» مأمور سرکوبی او شد، «ابو مریم» در دو فرسنگی کوفه موضع گرفت و مقاومت کرد؛ سرانجام «جاریه بن قدامه سعدی» سپاه او را درهم شکست و ابو مریم با گروهی از یارانش بهلاکت رسیدند و تنها پنجاه نفر امان خواستند و تسلیم شدند؛ این واقعه در رمضان سال سی و هشت هجری اتفاق افتاد. ذکر خوارجی که پس از شهادت علی (ع)، خروج کردند، سخن را بدرازا خواهد کشاند. پایان مقالات خوارج.

## بخش پنجم

### آغاز مقالات «مرجئه» (۱۰۳)

#### ذکر ناسازگاری «مرجئه»

##### ناسازگاریشان در ایمان:

مرجئه در چگونگی ایمان اختلاف کرده‌اند و دوازده فرقه از این اختلاف پدید آمدند، از این قرار:

۱- گروهی که پندارند ایمان شناخت خدا و پیامبرانش و همگی چیزهایی است که از سوی او آمده است و جز شناخت خدا با اقرار زبانی و پذیرش دل و دوستی پیامبر، بزرگ داشتن خدا و پیامبر و ترس از آن دو اجرای عبادات، چیزهای دیگر ایمان محسوب نشوند. «جهم بن- صفوان» یکی از «مرجئه» گفته: هرگاه آدمی به معرفت خدا رسد و بعداً با زبان به انکار او پردازد، کافر نشود که ایمان کاهش و افزونی نپذیرد. کفر و ایمان تنها در همگی اندامهای آدمی راه یابند و منحصر به درون دل نیستند.

۲- پیروان «ابوالحسن صالحی»، ایمان را منحصرأ، شناخت خدا و کفر را جهل بدو دانند؛ ایمان جز معرفت خدا و کفر جز جهل بدو نیست. اگر کسی گوید خدا سه‌گانه است، کفر نیست. با اینهمه این سخن جز کافر بر زبان نراند و تنها خداست که او را بدین گفته کافر سازد. جمهور مسلمین گوینده اینگونه سخنها را کافر دانند. این گروه پندارند که معرفت خدا او را دوست داشتن و اطاعت کردن است. اینان ایمان به خدا را با ایمان به پیامبر در نیامیزند اما گویند آنکه پس از دعوت پیامبر بدو ایمان نیاورد، به خدا ایمان نیاورده و این امر محال نیست زیرا پیامبر گفته: کسی که به من ایمان نیاورد به خدا ایمان نیاورده است، این گروه نماز را عبادت ندانند که عبادت را به ایمان و معرفت به خدا محدود ساخته‌اند؛ ایمان کاستی و افزونی نگیرد و خصلت یگانه و پابرجایی است. همچنان که کفر بدین گونه است و این گفته «ابوالحسن صالحی» پیشوای این فرقه است.

۳- سومین گروه پیروان «یونس سمری»، پندارند که ایمان معرفت خدا و اخلاص و عبادت او است که عبارت از ترک استکبار در برابر خدا و دوست داشتن او است. هر که را این خصلتها فراهم آید مؤمن است. پندارند شیطان به معرفت خدا رسیده بود و از استکبار کارش به کفر کشیده. این عقیده از آن همگی پیروان «یونس سمری» نیست. اما این گروه گویند: هرچند آدمی با گردآوردن تمام خصلتهایی که یاد کردیم مؤمن باشد اما هرگاه یکی از آنها را از

دست دهد کافر گردد. با اینهمه، یونس چنین نگفته.

ع- این فرقه، از یونس و ابوشمر پیروی کنند و ایمان را معرفت و اطاعت محبت دل و اقرار زبان بر یگانگی و بی‌همتایی خدا دانند. اینان گواهی حجت پیامبران را بر معرفت خدا، در صورتی که بدیشان عرضه گردد از ارکان ایمان شناسند، اما شناخت چیزهای دیگری را که از سوی خدا آمده، شرط ایمان ندانند.

هریک از خصلتهایی که یاد شده به تنهایی نشانه ایمان نیستند و مجموع آنها نشانه ایمان تواند بود. در این باره، سپیدی را مثل زند که اگر در حیوانی دیده نشود آن را سپید نشانند و یا سیاهی در جانور دیگری؛ هنگامی حیوان را می‌توان به سیاه یا سپید وصف کرد که سراپای او به رنگ سپید یا سیاه باشد. خصلتهای تشکیل دهنده ایمان نیز چنینند و ترک هر کدام، سبب کفر گردد. ایمان کاهش و افزونی نپذیرد.

«شمریه»: از ابوشمر حکایت شده که گفته است: فاسق دیندار را نمی‌توان فاسق مطلق نامید و او را فاسق به... یا... باید گفت.

«محمد بن شیب» و «عباد بن سلیمان»، از ابوشمر حکایت کنند که می‌گفت: ایمان معرفت و اقرار به خداست و آنچه از سوی او آمده و نیز شناسایی عدل الهی یعنی نسبت دادن «قدر» به آفریدگار، خواه از راه دانستن قرآن و خواه از اندیشیدن در آنچه روشنگر یگانگی و عدل خدا و انکار تشبیه او است؛ همگی اینها نشانه ایمان است و شک در آن نشانه کفر. آنکه در شک خود پابرجا ماند، کافر ابدی است. و معرفت اگر با اقرار توأم نگردد ایمان نتواند بود و ایندو با هم نشانه ایمانند.

ه- این گروه از «ابوثویان» پیروی کنند و ایمان را اقرار به خدا و رسول او دانند. آنچه خرد بجا آوردن آن را روا داند یا نداند، هیچ کدام نشانه ایمان نیستند.

و- به زعم این گروه، ایمان معرفت خدا و رسول و فرائض و تکالیف او است با اخلاص و عبادت و اقرار زبان. و اگر کسی به یکی از این ارکان، جاهل باشد یا بر او حجتی اقامه گردد تا بشناسد اما به زبان اقرار نکند کافر است، و نیز این خصلتها به تنهایی، همان گونه که ابوشمر گفته، ایمان ناییده نمی‌شوند. اینان پندارند: مجموعه این خصال ایمان است و هر یک از آنها در مقایسه با مجموع، طاعت است؛ با اینهمه، اگر کسی خصلتی را بکار بست و جانب آن دیگر را مهمل گذاشت، کار او طاعت ناییده نشود، فی‌المثل هرگاه خدا را بدون اقرار زبانی باور داشت، طاعتی از او سر نزده، چرا که خدا ما را به «ایمان» واداشته و آن مجموعه‌ای از خصلتهاست که در عین حال خصلتی یگانه است. و آنکه همه را بجا نیارد، مؤمن نیست و طاعت نکرده است. این فرقه ترک هر یک از خصلتها را گناه پندارند با اینهمه آدمی با ترک خصلتی، کافر نگردد. سردمان ایمانهای متفاوت دارند؛ بعضی بیشتر خدا را شناسند و زیادتر به یگانگیش گواهی دهند و بعضی کمتر؛ این بدان معنی نیست که ایمان کاهش پذیر است، چه ایمان خصلتی است که رو بفزونی می‌رود اما کاهش نپذیرد. این سخن «حسین بن محمد نجار» است و یاران او.

و- پیروان «غیلان» (ع. ۱)، پندارند که ایمان، معرفت ثانوی است به همراه محبت و فروتنی و گواهی بدانچه از سوی خدا و رسولش آمده، معرفت نخستین از روی اضطرار است نه اختیار و

نشانه ایمان نیست.

«محمد بن شیب» از «غیلانیه» با «شمریه» در سئله ایمان، هم‌آنگند و آن را مجموعه خصلتها داند و یک خصلت را ایمان نگویند، چه ایمان بیش و کمی نپذیرد. این گروه در سئله «علم» با «شمریه» ناسازگارند و علم را نسبت به چیزهایی که خدا آفریده، ضروری دانند؛ اما پی بردن به آفریدگار و مدبر چیزها، شناخت پیامبر (ص) و آنچه از سوی خدا آمده از شرایع و تکالیف، علم اکتسابی است. نشانه ایمان باور داشتن دینی است که همگی مسلمانان راست، نه پاره‌ای از آن.

فرقه‌هایی که عقایدشان را باز نمودیم از «شمریه» و «جهمیه» و «غیلانیه» و «نجاریه»، ایمان کافران را باور ندارند زیرا ایمان بیش و کمی نپذیرد که گوییم کافران اندکی ایمان دارند.

زرقان حکایت کرده: «غیلان»، ایمان را اقرار و تصدیق داند و معرفت خداشناسایی فعل او است. ایمان را کمی و زیادی نیست و اینکه بعضی آن را کلاً مرادف مفهوم «تصدیق» دانند، درست نیست.

۸- از فرقه‌های مشهور «مرجه»، پیروان «محمد بن شیب» را نام باید برد که پندارند ایمان تصدیق خدا و معرفت به یگانگی و ایمانندی او است، و نیز تصدیق به پیامبران و رسولان خدا و بدانچه از سوی او بر مسلمین فرو آمده، یا از پیامبر روایت شده، از نماز و روزه و مانند آنها که اختلاف و نزاعی بر سر آن، میان مسلمانان نیست. و اما آنچه از سئله دین که موجب اختلاف میان مردم گردد، آن کس که مردم را به سوی حقیقت رهبری کند، کارش به کفر نینجامد که او برخلاف پیامبر (ص) و اوامر الهی سخن نگفته و مسلمین را به انکار چیزهایی که از پیامبر (ص) نقل شده و مبتنی بر نصوص معتبر است، تشویق نکرده است. فروتنی نسبت به خدا، رهایی از گردنکشی و روی آوردن به دوستی او است. پندارند شیطان خدا را شناخته و بدو ایمان آورده بود، اما به گناه گردنکشی کافر شد و اگر گناه گردنکشی از او سرنمی‌زد، کافر نبود که ایمان ملاک کاهش و فزونی مقام فرشتگان و آدمیان است. طاعت یکی از شرایط ایمان است نه همگی ایمان. بنابراین هر کس طاعت بجا نیارد کافر شود اما شرط ایمان، بجا آوردن تمام شرایط ایمان است نه جزئی از آن. آنکه خدا را باور دارد و هیچ چیز را مانند او نداند اگر پیامبران را انکار کند، کافر است. زیرا در او یکی از شرایط ایمان موجود است و آن شناسایی خداست؛ خدا آدمی را به شناسایی و تصدیق رسول خود فراخوانده، شناسایی خدا بدون اقرار به پیامبر (ص)، اجرای قسمتی از اوامر او است. درحالی که انجام همگی اوامر او ایمان کامل و پرداختن به یکی از آنها، پاره‌ای از ایمان است.

محمد بن شیب و دیگر کسانی از مرجه، که عقایدشان را باز نمودیم، پندارند که مرتکب گناه کبیره در صورتی که از نمازگزاران باشد و خدا و رسول را تصدیق کند، ایمان خود را بکلی از دست ندهد؛ به سبب پاره‌ای ایمان که در او است، مؤمن است و به خاطر گناه کبیره، فاسق.

۹- حنفیه (۱۰۵)، پیروان «ابوحنیفه» پندارند ایمان شناخت خدا، رسول و شریعت او است بدون تفسیر و تأویل.

«ابو عثمان آدمی» حکایت کرده: روزی در مکه ابوحنیفه و عمر بن ابی عثمان شمزی، گرد

آمدند؛ عمر پرسید: مرا از حال آن کسی که خوردن گوشت خوک را بنابر اسرار خدا در قرآن حرام داند ولی نداند که آنچه خدا حرام کرده، گوشتی است که در پیش او برای خوردن نهاده‌اند؟ ابوحنیفه پاسخ داد: چنین کسی مؤمن است. عمر گفت: می‌گویی در باب آنکه حج را فریضه الهی داند اما در مکان خانه خدا (کعبه)، مردد است؟ باز ابوحنیفه پاسخ داد: او مؤمن است. عمر دگر باره پرسید: آنکه بداند خدا محمد را به رسالت برانگیخته ولی نداند که او سیاه است یا سپید؟ ابوحنیفه جواب داد. او هم مؤمن است.

ابوحنیفه، کسی که پاره‌ای از دین را شناسد مؤمن نداند، او ایمان را خصلت واحدی ندارد که زیادت و کاستی نپذیرد و سردمان را ایمانهای متفاوت نتواند بود. اما غسان و بیشتر پیروان ابوحنیفه، از پیشینیان خود حکایت کنند که: ایمان تصدیق و دوستی، بزرگداشت و بیم از خداوند است و نیز ارج نهادن به حق او. ایمان بیش و کمی نپذیرد.

۱- دهمین فرقه، به «تومنیه» یا «معاذیه» مشهورند؛ پیروان «ابوسعاذ تومنی». به زعم اینان، ایمان حالتی است که آدمی را از کفر نگه‌دارد و مجموعه خصلتهایی است که ترک همگی یا یکی از آنها، نشانه کفر است. به یکی از خصلتها یا پاره‌ای از آنها، ایمان نگویند و هر که جانب تکلیفی را مهمل گذارد به کفر او رأی نتواند داد، زیرا که او پاره‌ای از ایمان را فرو گذاشته نه تمام آن را. اگر تکلیفی که انجام داده فریضه واجب بوده باشد، او را به «فسق»، نسبت توان داد ولی «فاسق» نتوان ناسید. گناه نکردن نشانه ایمان و گناه البته نشانه کفر نیست. آنکه فرایض مانند نماز، روزه و حج را به خاطر انکار و ارج نهادن بدانها انجام ندهد، کافر است، زیرا معنای کفر، انکار و ناچیز شمردن احکام است. و هرگاه ترک فرایض به سبب اشتغالی دیگر یا سهل انگاری باشد و مثلاً بگوید: نمازم را خواهم خواند هر چند زمان آن را مشخص نکند، او کافر نیست، با اینهمه، «تومنیه» نسبت فسق بدو دهند. ابوسعاذ می‌پنداشت: هر که پیامبر را بکشد یا سیلی زند، کافر است؛ نه از بابت قتل و سیلی، بلکه به سبب سبک داشتن پیامبر و دشمنی و کینه توزی با او. ابوسعاذ موصوف به فسقی را که مرتکب کبیره باشد، دشمن خدا و اولیای او نمی‌دانست.

\*

سرجئه می‌گفتند: هیچ یک از کافران، از ایمان به خدا بهره‌مند نیستند.

۱- مرسیه پیروان «بشررسی»، گویند: ایمان جز «تصدیق» چیزی دیگر نیست، و در لغت هم بدین معنی آمده است. هر چه به تصدیق نیاید ایمان نباشد. می‌پندارند: ایمان تصدیق دل و زبان با هم است؛ ابن راوندی بدین باور بوده، او کفر را حجد و انکار و حجاب و پوشش می‌داند. روان باشد کفر و ایمان را بیش از معنای لغوی آنها، تصور کنیم. او پرستش آفتاب را کفر نداند ولی نشانه‌ای بر کفر تواند بود زیرا خدا برای ما روشن ساخته که خورشید را جز کافران سجده نکنند.

۲- کرامیه (۶-۱) پیروان «محمد بن کرام»، پندارند: ایمان اقرار و تصدیق با زبان است و معرفت قلب یا هر چیز دیگری جز اقرار زبانی را شرط ایمان ندانند. کرامیه منافقانی را که همزمان با پیامبر (ص) بودند، در حقیقت مؤمن دانند زیرا به زعم ایشان کفر تنها انکار خداوند با زبان است.

\*

کسانی از سرجه گویند: فاسق اگر اهل قبله باشد پس از ترک گناه، فاسق نیست؛ و گروهی او را درهمه حال، فاسق نامند.  
گروه دیگر از سرجه گویند: نگوییم مرتکب کبیره به طور مطلق فاسق است، بلکه می‌گوییم فاسق است به سبب ارتکاب فلان گناه، اما جمعی از این گروه، بالعکس به هر گناهکاری، به طور مطلق، نام فاسق نهند.

### ناسازگاری «مرجه» در تعریف کفر

سرجه در تعریف کفر اختلاف کرده و از این اختلاف هفت فرقه پدید آمدند:  
۱- فرقه‌ای که پندارند: کفر خصلتی واحدست در دلها، و آن نشناختن خداست؛ اینان «جهیمه» اند.

۲- فرقه‌ای که پندارند: کفر خصلتهای گونه‌گون است که تنها در قلب جای نگیرند؛ نشناختن خدا که دل بدان خوی گیرد، کفر است و نیز دشمنی و گردنکشی با او یا انکار دیانتها و پیاسیرانش با دل و زبان کفر است و چنین است سبک داشتن خدا و پیاسیرانش. بازگشت از توحید و اعتقاد به دوگانگی، سه‌گانگی خدا یا بیشتر، کفر باشد، و کفر با دل و زبان است و با اندامهای دیگر نیست و ایمان نیز چنین است.  
این فرقه، کشنده پیاسیر و سیلی زننده او را ازین بابتها، کافر ندانند، اما به سبب سبک داشتن او کافر دانند. آنکه نماز نخواند و کار خود را حرام نداند کافر است.  
و باز پندارند هر کس حرام خدا و رسولی را که مسلمین باور دارند، انکار کند، کافریه خداست؛ زیرا حلال شمردن هر چه حرام است، کفر باشد. گوینده سخنان یا دارنده عقایدی که مسلمین آن را کفر شمارند و هرگونه کاری که در اسلام کفر تلقی گردد، کافر است و نیز انجام کفر است؛ با هر عضوی که بوده باشد.

[.....]

۳- این فرقه کفر به خدا را دروغ دانستن و انکار او با زبان پندارند؛ کفر تنها به انکار زبانی آشکار گردد و دیگر اندامها را نقشی از این بابت نیست.  
۴- این فرقه کفر را انکار و پنهان کردن حقیقت پندارند، هم با زبان و هم با دل.  
۵- این فرقه همان یاران (ابوشر)ند، که پیش از این، عقیده ایشان را ضمن بیان کفر کسانی که «توحید» و «قدر» را منکرند، یاد کرده‌ایم.  
۶- این فرقه یاران «محمد بن شبیب»ند، که پیش از این آراء ایشان را در باب کفر، هنگام ذکر سخنانشان در ایمان، گفته‌ایم.

\*

بیشتر سرجه، اهل تأویل را کافر ندانند و به طور کلی کفر را به کسانی نسبت دهند که

اجماع است بر کفر او متقی باشند.

### گناه از نظر «مرجنه»

مرجنه در باب گناه نیز اختلاف دارند: آیا همه گناهان (کبیره) اند؟

دو گروه از این اختلاف پدید آمدند:

- ۱- آنانکه گویند: همگی گناهان، عصیان به خداست و کبیره تلقی می شود. «بشر سیرسی» از این گروه است.
- ۲- آنانکه گناهان را به کبیره و صغیره تقسیم کرده اند.

\*

همگی مرجنه جهان را «دار ایمان» پندارند که ساکنان آن مؤمنانند، مگر آن کس که از او کاری خلاف ایمان سرزند.

### علم و ایمان

مرجنه در سئله اعتقاد به «توحید»، اختلاف کرده اند: آیا ایمان مبتنی بر علم است یا نه؟

دو فرقه از این اختلاف پدید آمدند:

- ۱- نخستین فرقه پندارند که اعتقاد به توحید اگر با علم و نظر توأم نباشد، ایمان نیست.
- ۲- دومین فرقه پندارند که توحید بدون علم نیز از بقوله ایمان است.

### گفتار مرجنه درباره خبرهایی که از سوی خداست

«مرجنه» در چگونگی خبرهایی که از سوی خدا وارد شده و به ظاهر چون خبرهای دیگر

است، باهم اختلاف نظر دارند و به هفت فرقه تقسیم می شوند:

- ۱- این فرقه گویند: خداوند از عذاب قاتلان و متصرفان مال یتیمان و ستمهایی از این دست که گناه کبیره اند، در قرآن خبر داده اما به مدلول این آیه که: [خدا مشرکان را نیاسرزد، اما دیگر گناهکاران را اگر بخواهد مشمول عفو قرار می دهد] (۱.۷)، توانیم که در مجازاتشان توقف و درنگ کنیم. این فرقه بر این باورند که خداوند حکیم در قول و خبر راستگو است، و این اختیار را برای او قائلند، که بدانچه گفته اگر خواهد عمل کند یا هرگز عمل نکند و این را «استثناء» نامیده اند. عمل نکردن او ایداً به صداقتش لطمه نمی زند و او را دروغگو نتوان گفت؛ ما پنداریم که استثنایی در کار خداست و حال آنکه به ظاهر چنین است.
- ۲- این فرقه پندارند که در «وعد» یا بشارت پاداش نیک، استثنایی روی ندهد و تنها در «وعید» است که استثناء در آن نهفته است. و این اسری بی سابقه نیست؛ سردی که خدمتکارش را به ضرب و شتم تهدید کند و سپس از تقصیر او درگذرد، هیچ کس او را به دروغ

متهم نتواند کرد؛ و این چنین است «وعید» یا خبر عذاب گناهکاران در قرآن.  
 ۳- گروهی از «واقفیه» پندارند که هر مسلمان باید تنها اخباری را که ناظر به عمومیات باشند، بشنود؛ این گونه اخبار را «وعد و وعید» نامند. لازم نیست همگان، کلیه احکام قرآن و اخبار مربوط بدان را بشنوند، باید اخباری که در آنها به طور عموم به «وعد و وعید» اشارت رفته و تردید در آن روا نیست، دانسته آیند. و نیز روا باشد، بعضی از مسلمین، اخباری را که احیاناً در معرض تردید قرار دارند، بدانند و این وظیفه همگان نیست؛ مثلاً اگر کسی اسلام را حربه‌ای برای کشتار مردم تلقی کند، باید در احکام او شک روا داشت. و یا در علم «انساب» که وسیله شناخت مردم از یکدیگر است و دانسته می‌شود که فلان فرزند فلان است؛ بر بنیان اصل «الولد للفراس ایبه» ظاهراً شک نمی‌توان کرد و ظاهر خبر را باید پذیرفت. یا اینهمه، اگر در نهان، دلیلی بر شک موجود باشد، می‌توان در ظاهر خبر شک نمود.

این گروه پندارند هرگاه «وعد و وعید»: نوید بهشت یا تهدید به دوزخ؛ خبر واحد بوده باشند، منفرداً هر یک درخور اثبات و پذیرشند. و به ترتیبی که یاد کردیم در آنها شک نمی‌توان کرد. تنها در موردی شک جایز است که در شأن قومی، هم آیات و وعد آمده باشد و هم وعید که این دو هر یک «استثناء» دیگری است؛ یا وعد مستثنای وعید است و یا بالعکس، وعید مستثنای وعد. اینجاست که شنونده باید عاقل باشد و در معانی توقف کند: آیا خبر برای همگی اهل توحید است یا برای گروهی خاص؟ سرانجام بدین نتیجه می‌رسد که وعد و وعید مخاطب واحد ندارند زیرا در این صورت متناقض یکدیگر خواهند بود.

۴- پیروان «محمد بن شیب» گویند: در لغت عرب، جمله: «بنو تمیم آمدند» و یا «ازد آمدند»، در مفهوم بعضی از بنو تمیم یا ازد آمدند، معمولاً بکار می‌رود، و یا جمله: درویدم زمین خود را، بدان معناست که کشت قسمتی از زمین درو گردید، یا جمله: فرمانروا زندانیان را مضروب ساخت، در مفهوم بعضی از زندانیان مضروب شده بکار رفته است. حال که در لغت چنین کاری رواست ما گوئیم آنچه از اخبار قرآن شنیده‌ایم و ناظر به عموم بوده، رواست که وعید، در مفهوم خاص آن، در شأن هر طبقه‌ای که خدا نام برده است، بکار رود مثلاً در آیه: [آنکه مؤمنی را به عمد هلاک سازد، به جهنم رود]. (۱۰۸) و آیه: [کسانی که مال یتیمان به ستمگری خورند...]. (۱۰۹) و یا [کسانی که با زن شوهر دار نزدیکی کنند]. (۱۱۰) و نظایر آن، از آیات وعید، مفهومی عام دارد ولی ما می‌توانیم، بنابر شواهدی که ذکر کردیم آن را در مفهوم خاص بکار بریم و به گروهی از قاتلان و تهمت‌زنندگان و ستمگرانی که به مال یتیمان تصرف کنند، اطلاق کنیم و نیز روا باشد که به طور عموم همگی را در شمول عذاب قرار داد، هر چند گناه بعضی، از دیگران بزرگتر باشد. اما جایز نیست که خدای سبحان گروهی را به گناهی عقوبت کند و گروه دیگر را که گناهی بزرگتر مرتکب شده‌اند، ببخشد. چنانکه بعضی پندارند.

۵- این گروه اصولاً نمازگزاران را مشمول وعید ندانند و وعید یا تهدید به مجازات و عذاب جهنم، خاص مشرکان است. و آیه [هر که مؤمنی را به عمد هلاک سازد، به جهنم رود] و نظایر آن از آیات وعید، در حق مشرکان است نه مؤمنان. اما «وعد» عموماً پاداش مؤمنان است و خدای عزوجل، در وعده خود خلاف نکند بخشایش به خدا بیشتر زیبد. شواهدی در

قرآن هست که مؤمنان را به رحمت خویش امیدوار سازد: آیه [کسانی که به خدا و پیامبرش ایمان آورده‌اند، راست‌گویانند] (۱۱۱) و آیه [بگوا بندگان من، آنان که خطا کرده‌اند، نباید از رحمت خدا نومید شوند] (۱۱۲) و نظایر این آیات. پیروان «محمد بن شیب» پندارند: همان گونه که مشرک را عمل نیکو سودی نبخشد، مؤمن را عمل ناپسند، زیان‌بخش نیست؛ که هیچ کس از اهل قبله، درون آتش نرود.

\*

۶- از بعضی علمای لغت نقل شده که گفته است: آنکه را خدا به پاداش نیک، بشارت داده، حتماً از آن بهره یابد، و آنکه را از اهل قبله، به مجازات خبر داده، او را عقوبت نکند و عذاب ندهد که اقتضای کرم چنین است. اعراب وفای به عهد نیکو یا «وعد» را چون مجازات در «وعید»، ستوده‌اند.

۷- اخبار قرآن را ناظر به «خصوص» دانند، سگر آنکه اجماع بر «عموم» آن رأی دهند و چنین است امر به معروف و نهی از منکر.

### اختلاف در امر و نهی

سرجئه در امر و نهی قرآن که آیا این دو ناظر به «عموم» است یا «خصوص» اختلاف کرده؛ و دو گروه از این اختلاف پدید آمده‌اند:

۱- این گروه سخن تازه آورده و گفته‌اند، اوامر و نواهی قرآن ناظر به «خصوص» است، مگر دلیلی بر «عمومیت» آن، در دست باشد. اوامر و نواهی قرآن ناظر به «عموم» است مگر دلیلی بر «خصوصیت» آن موجود باشد.



### اختلاف در عذاب کافران

سرجئه در چگونگی عذاب کافران، دو نظر متفاوت داشته‌اند:

۱- این گروه که پیروان (جهنم بن صفوان) اند، گویند که بهشت و دوزخ فنا شوند و سپس دوباره هستی یابند. از این قرار، ساکنان آن، بنابر مشیت الهی نابود شوند و تنها خداوند متعال را هستی جاوید است؛ بدان گونه که از ازل بود و چیزی با او نبود. پس جاودانگی اهل بهشت و دوزخ، روا نباشد. این فرقه، آنچه را که مسلمین بر آن اتفاق دارند و به نص قرآن استناد جویند، انکار کنند.

همگی مسلمین به جاودانگی بهشت و دوزخ و خلود ساکنان آن، اذعان دارند، مگر جهنم و یارانش.

## اختلاف در جزای گناهکاران از اهل قبله

- ۱- پیروان «بشر مریسی»، پندارند: خدا گناهکاران از اهل قبله را به عذاب جاوید دوزخ، مجازات نکند، به شهادت این آیات: [آنکه ذره‌ای نیکی کند پاداش یابد و آنکه ذره‌ای بدی کند پاداش یابد] (۱۱۳). بنابراین گناهکاران، سرانجام به بهشت روند، هرچند در آتش دوزخ بسوزند. این سخن «ابن راوندی» است.
- ۲- پیروان «ابوشمر» و «محمد بن شیب» گویند: خدا گناهکاران را به سوختن دائم در دوزخ، مجازات کند و اگر خواهد این عذاب دائم نباشد.
- ۳- خدای عزوجل گروهی از گناهکاران مسلمان را به دوزخ فرستد، اما شفاعت پیامبرش (ص)، سبب رهاییشان گردد و سرانجام، به بهشت روند.
- ۴- پیروان «غیلان»، بخشایش و عذاب گناهکاران از اهل قبله را، بنابر مشیت الهی روا دارند. او اگر خواهد عذاب کند یا ببخشد و عذاب جاویدان در اختیار او است. اگر گناهکاری را عذاب دهد، همگی کسانی را که همانند او گناه کرده‌اند نیز عذاب خواهد داد؛ با عذاب جاویدان یا موقت. و نیز اگر عفو شامل حال گناهکاری گردد، همگی کسانی که گناهشان مانند او است، بخشوده شوند.
- ۵- رواست که خدا گناهکاران را مجازات کند یا نکند و به عذاب جاویدان گرفتار سازد یا نسازد و ببخشد یا نبخشد، همه بستگی به «مشیت» او دارد.

## گناهان کوچک و بزرگ

- مرجه در گناهان کوچک و بزرگ دو نظر متفاوت دارند:
- ۱- گروهی گویند: تمامی گناهان بزرگند «کبائر».
  - ۲- این گروه گناهان را به بزرگ و کوچک تقسیم کنند: «کبائر و صغائر».

## آمزش کبائر با توبه

- مرجه در آمزش کبائر، دو نظر متفاوت داشته‌اند:
- ۱- گروهی: آمزش کبائر را از سوی خدا پس از آنکه گناهکار توبه کند، «تفضل» دانند نه «استحقاق».
  - ۲- گروهی: آمزش کبائر را پس از توبه، نشانه «استحقاق» گناهکار پندارند.

## گناه پیامبران

در گناه پیامبران، مرجه را دو عقیده است:

- ۱- این گروه پندارند که از پیامبران تنها کبائر سرزند و ارتکاب گناه کبیره را نظیر قتل، زنا و غیره، بدیشان نسبت داده‌اند.
- ۲- گناه پیامبران در حد صغائرست و کبائر از ایشان سر نزنند.

### موازنه ثواب و گناه

- سرجئه در این موازنه، دو نظر مختلف، ابراز داشته‌اند:
- ۱- گروهی گویند: ایمان جزای «فسق» را منتفی سازد، زیرا ایمان از گناه سنگین‌تر است. خدا موحد را عذاب نکند؛ این سخن «مقاتل بن سلیمان» است.
  - ۲- این گروه عذاب موحدان را جایز شمارند؛ خداوند نیکوکاریشان را با بدکاریشان می‌سنجد، اگر نتیجه این سنجش، برتری نیکبها باشد، به بهشت روند و اگر بدکاریشان فزونی گیرد، عذاب بینند و خدا تواند که در حق آنان تفضل کند و از سر تقصیرشان درگذرد و هرگاه نیکبهاشان از بدبهاشان بیشتر نباشد و به یک اندازه بوده باشند، خداوند با بزرگواری بهشت را بر آنان ارزانی دارد. این سخن «ابو معاذ» است.

### کفر اهل تأویل (۱۱۴)

- سرجئه در تکفیر اهل تأویل، سه گونه سخن گفته‌اند:
- ۱- گروهی هیچ یک از اهل تأویل را کافر ندانند، سگر وقتی که اجماع است به کفر ایشان رأی دهد.
  - ۲- پیروان «ابوشمر»، اهل تأویل را به گناه عقیده‌شان در باب «قدر» و «توحید»، تکفیر کنند، و هر که را در این مسائل شک کند، به گناه شکی که کرده، تکفیر کنند.
  - ۳- «جهم بن صفوان» و پیروانش کفر را منحصر در خدا شناسی دانند؛ تنها آنکه خدا را نشناسد کافر است.

### بخشودگی ستمکاران

- سرجئه در سئاله بخشودگی گناه ستمکاران، دو عقیده ابراز داشته‌اند:
- ۱- گروهی پندارند: آنچه از ستمکاری، بندگان را بوده باشد، به روز قیامت، خدا از آن درگذرد. خدا ظالم و مظلوم را رویاروی هم قرار دهد و آنچه را که مظلوم درخواست کند، ظالم بدو باز پس دهد، آنگاه مظلوم از گناه ظالم درگذرد و خدا او را بخشد.
  - ۲- این گروه اصولاً بخشودگی گناه گناهکاران را عقلاً روا دارند؛ خواه میان خلق و خدا اتفاق افتد، یا بین سردسان، همگی بخشودنی است.

## توحید

- گروهی از سرجه در مسأله «توحید» با معتزله همداستانند؛ در آینده عقاید معتزله را در باب توحید، شرح خواهیم داد.
- اما سه گروه از سرجه، هر یک به گونه‌ای به «تشبیه» قائلند:
- ۱- این گروه که پیروان «مقاتل بن سلیمان» اند، گویند خدا جسم است و او را چهره آدمی است؛ با گیسوانی بلند و گوشت و خون و استخوان و موی و اندامها؛ از دست و پا و سر و چشمهای طبیعی؛ با اینهمه، او را به هیچ مخلوق شباهت نیست و نه هیچ مخلوقی را بدو.
  - ۲- این گروه یا پیروان «جواربی»، گفته‌های گروه نخستین را باور دارند، با این تفاوت که اندام خدا را از دهان تا سینه، درون تهی و بقیه اندامها را کامل پندارند.
  - ۳- این گروه خدا را جسمی از اجسام دانند.

## مسأله رؤیت «خدا»

- سرجه در مسأله رؤیت، از دو نظر پیروی کنند:
- ۱- گروهی که به معتزله نزدیکند، رؤیت را به هر حال، باور ندارند.
  - ۲- این گروه گویند: خدا را در جهان دیگر، با چشم توان دید.

## خلق قرآن (۱۱۰)

- در مسأله خلق قرآن، سرجه به سه گروه تقسیم شدند:
- ۱- گروهی که قرآن را مخلوق دانند.
  - ۲- گروهی که قرآن را غیر مخلوق دانند.
  - ۳- گروهی که به «توقف» قائلند و گویند: ما نگوئیم قرآن مخلوق است یا غیر مخلوق.

## اختلاف در ماهیت خدا

- گروهی از سرجه، می‌پرسند آیا خدا را ماهیتی است؟ دو گروه ازین پرسش پدید آمدند:
- ۱- گروهی که برای خدا ماهیتی قائلند که در این دنیا نتوان شناخت؛ خدا برای آدمیان در جهان دیگر، حسی ششم آفریند و با این حس، ماهیت خدا را توانیم شناخت.
  - ۲- گروهی که بکلی منکر گفته‌های گروه اولند و آن را رد می‌کنند.

### مسأله «قدر»

در مسأله قدر، سرجئه را دو عقیده متفاوت است:

- ۱- گروهی که به معتزله نزدیکند و بزودی عقایدشان را شرح خواهیم داد.
- ۲- گروهی که «تقدیر» را در امور جهان اثبات کنند و بزودی، آنجا که به عقاید «حسین بن محمد نجار» درباره تقدیر اشارت کنیم، به شرح سخنان این گروه نیز می پردازیم.

### اختلاف در نامهای خدا

سرجئه را در نامها و صفات خدا اختلاف است:

گروهی که در این مسأله به معتزله نزدیکند و گروهی که سخن «عبدالله بن کلاب» را بازگویند. به شرح سخن عبدالله، در آینده خواهیم پرداخت؛ در پایان ذکر آراء او.

\*

شرح سخن سرجئه را در باب «کلام الهی» به آینده موکول کنیم، پس از آنکه اختلافات و دشواریهای این مسأله را بازگفتیم انشاءالله. بپایان رسید اختلاف سرجئه.

## بخش ششم

### شرح عقاید معتزله در «توحید» و مسائل دیگر

گروههای معتزله در سئله «توحید»، همدستانند؛ خدا را یگانه‌ای دانند که همانند او چیزی نیست و شنوا و بیناست. خدا از جنس جسم، شبح، پیکر، صورت، گوشت، خون، انسان، جوهر و عرض نیست؛ رنگ و بو و مزه و نبض ندارد و از گرما و سرما، خشکی و تری، طول و عرض و عمق، انبوهی و پراکندگی، جنبش و سکون و تجزیه و تقسیم به اجزاء و اندام و جهات؛ راست و چپ و شمال و جنوب، پس و پیش، مبراست. در مکان و زمان نگنجد، با چیزی تماس یا فاصله نگیرد و به سکانها وارد نشود. کوتاه سخن آنکه به هیچ یک از صفتهای آفریدگان که نشانه «حدوث» است متصف نیست. خدا را شریکی نیست و یگانه است، حجم و مساحت ندارد و محدود نیست، زاده نشده و نزاید و سرنوشت را در او اثری نیست. پرده‌ها او را نپوشانند و حسها او را نشانند، او را با مردمان قیاس نتوان کرد، زیرا به هیچ صورتی به آفریدگان شباهت ندارد. آفتها بدو نرسند و سستی بدو راه نیابد و آنچه در خاطر گذرد و یا با وهم اندیشیده شود، بدو مانند نیست. پیوسته از همگی حادثات و موجودات، پیشتر است و زنده، توانا و دانای همیشگی است و هرگز، هستی، توانایی و دانایی او زوال نپذیرد. چشمها او را نبینند و بصیرتها او را درنیابند، او در اوهام نگنجد و با گوشه‌اشنیده نشود. چیزی است نه چون دیگر چیزها. داناست، تواناست، زنده است نه چون دیگر دانایان، توانایان و زندگان. او موجودی قدیم است و جز او موجودی قدیم نیست. همانند ندارد و او را در فرمانروایی انبازی و در پادشاهی وزیری نیست. در آفرینش و ایجاد عالم، هیچ کسی او را یاری نداده و از روی نمونه‌ای، موجودات را نیافریده. آفریدن بعضی چیزها برای او دشوارتر یا آسانتر، از آن دیگری نیست و او را در این کار سود و زیان، شادمانی و لذت نباشد. بدو آزارها و ناگواریها نرسد. او را پایانی نیست و هستیش به نیستی نینجامد، نارسایی و ناتوانی بدو نرسد. او برتر از آن است که با زنان درآمیزد و یا همسری گزیند و کودکان پرورد.

این بود فشرده‌ای از سخنان معتزله در توحید، که در آن خوارج و گروهی از سرجئه و بعضی پیروان تشیع، همدستانند. هرچند در سواردی گفتار یکدیگر را مردود شمارند و انکار کنند.

### سخن معتزله در مکان خدا

معتزله را در چگونگی «جایگاه» خدا اختلاف است، گروهی گویند: خدا در همه جا هست، بدان معنی، که تدبیر او همه جا را فرا گرفته است. این سخن گروه بسیاری از معتزله، «ابوهذیل»، «جعفران»، «اسکافی» و «محمد بن عبدالوهاب جبائی» است. گروهی گفته اند: خدا در مکان نیست، بلکه او پیوسته بر مکان مسلط است، این سخن «هشام فوطی»، «عباد بن سلیمان» و «ابوزفر» و دیگران از معتزله است. معتزله آیه: «خدا بر آسمانها قرار دارد» را به استیلائی او بر جهان تأویل کرده اند.

### سخن معتزله در «رؤیت»

همگی معتزله بر این باورند که خدا دیده نشود و اختلاف کرده اند در اینکه: آیا خدا را با چشم دل می توان دید؟ «ابوهذیل» و بیشتر معتزله گویند: ما خدا را با دلها مان می بینیم یعنی او را به دل می شناسیم. اما «هشام فوطی» و «عباد بن سلیمان» با این قول، مخالفت کرده اند.

### سخن معتزله در «دانایی» و «توانایی» خدا

در این مسأله، اختلاف بسیار است، گروه بسیاری از رافضیان و بعضی گروههای دیگر، خدا را پیوسته دانا و توانا دانند اما معتزله خدا را دانا، توانا و زنده پندارند.

\*\*\*

معتزله در علم خدا اختلاف کرده اند: آیا می توان گفت خدا پیوسته به جسمها داناست؟ و این گونه معلومات پیش از ایجاد اجسام، در علم خدا استقرار داشته و ماهیت چیزها، پیش از آنکه هستی یابند، در علم خدا همیشه بوده اند؟ بدین پرسش، هفت گونه، پاسخ گفته اند:

۱- «هشام بن عمرو فوطی»: خدا را پیوسته دانا و توانا داند، هنگامی که از او می پرسند: آیا خدا پیوسته به چیزها داناست؟ گوید: من این نگویم، بلکه گویم. خدا پیوسته داند که او یکی است و شریک ندارد. اگر گویم که خدا پیوسته به چیزها داناست، مقصود آن است که چیزها را با خدا اثبات کنم. هنگامی که از او پرسیدند: آیا گویی که خدا پیوسته به هستی یافتن چیزها از پیش، دانایی دارد؟ گوید وقتی گویم: چیزها ایجاد شوند، اشاره ای بدانها در علم خداست، زیرا اشاره به چیزی که موجود نیست، روا نباشد. هرچه را که خدا هنوز نیافریده، نام نتوان نهاد و «چیز» نتوان گفت. آنچه را خدا آفریده، نام توان نهاد و آنچه را ناسود سازد، معدوم توان گفت.

۲- «ابوالحسن صالحی» گوید: پیوسته خدا به ماهیت چیزها در وقت خود و به لحظه ای

که هستی یابند و پس از آنکه هستی یافتند، داناست. و پیوسته به اجسامی که هستی یافته‌اند و به‌آفریدگان در دوران هستیشان، عالم است. و گوید: هیچ دانسته‌ای در علم خدا یافت نشود مگر آنکه از پیش موجود باشد زیرا معدومات را به‌معلومات وصف کردن خطاست. و آنچه را که هستی آن مقدور نیست، معلوم نتوان نامید. نامیدن چیزها پس از وجود، روا باشد که چیزهای نابود شده را نتوان «چیز» نامید.

۳- «عبادین سلیمان» گوید: پیوسته خدا به دانسته‌های خود، داناست. به چیزها و جواهر و اعراض و نیز پیوسته به افعال خود و به‌آفرینش داناست. او نگوید که خدا پیوسته به جسمها داناست و نگوید که او به «مفعولات» و «مخلوقات» داناست. او به اجناس اعراض: مانند رنگها، جنبشها و سزه‌ها داناست، و نیز به اعراض دیگر.

او می‌گفت: معلومات پیش از هستی یافتن، بر خدا معلومند، همچنانکه مقدرات پیش از مقدور شدن. و بدین گونه‌اند چیزها، جواهر، اعراض و افعال، پیش از آنکه هستی یابند. اما اجسام پیش از هستی یافتن، در علم خدا نتوانند بود. با اینهمه مخلوقات و مفعولات خدا پیش از آنکه هستی یابند در علم او نتوانند بود، که خلق و فعل هرچیز، غیر از نفس آن چیز است. از او پرسیدند: آیا تو به چیزی که هنوز هستی نیافته گویی موجود است؟ گفت: چنین نگویم پس پرسیدند: آیا تو به چیزی که هنوز هستی نیافته گویی موجود نیست؟ گفت چنین نگویم!

۴- «ابن‌راوندی» و دیگران گویند: خدای سبحان پیوسته به چیزها داناست، و این بدان معناست که به هستی یافتن آنها در آینده پیوسته داناست. و نیز جواهر و اجسام را داند که آفریده شوند و هستی یابند و می‌گفت: معلومات خداوند، پیش از آنکه هستی یابند، در علم او قرار دارند و اثبات آنها باز گشت بدین باور است که خدا پیش از هستی یافتن هر یک، بدانها داناست. «ماهیت معلوم» برای زید، پیش از وجود آن، نشانه «علم» زید به چیزی است که هنوز هستی نیافته است. مقدرات خدا نیز پیش از هستی یافتن، بدانگونه‌اند که در معلومات او یاد کردیم و آنچه به غیر او تعلق دارد، مانند «سأمرات» و «منهیات» که همگی نشانه «امر» و «نهی» اویند. و این چنین است «سراد» که دلالت بر اراده او کند پس مراد پیش از آنکه هستی یابد، دلیلی بر اراده حق است. «سأمر» و «منهی» نیز بدین گونه‌اند. و دیگر چیزهایی که به غیر او تعلق دارند. این رواندی می‌پنداشت: چیزها پس از هستی یافتن شایسته نام چیزهایند، چه معنای چیز بودن، موجود بودن است. و سایر ناسهایی که به چیزها می‌دهیم، نشانه آن است که به غیر آنها تعلق ندارد و خبر از آنها می‌دهد. پس نام نهادن چیزها، پیش از هستی یافتن یا در حال نابودی، روا نباشد.

۵- گروهی از معتزله بغداد گویند: معلومات پیش از هستی یافتن، معلوماتند و نیز مقدرات و چیزها. اینان اعراض را چنین ندانسته‌اند.

۶- «محمد بن عبد الوهاب جبائی» (۱۱۶) گوید: خدای سبحان پیوسته به چیزها، جواهر، اعراض، داناست. او می‌گفت: چیزها پیش از آنکه هستی یابند، در علم خدا دانسته شوند و نام گیرند. چنانکه جوهرها، حرکات، سکون، رنگها، سزه‌ها، بوها و میلها را، پیش از آنکه بیافریند نام می‌نهد. هم او گوید: عبادت پیش از آنکه آفریده شود. در علم خدا نام می‌گیرد و گناه پیش از آنکه آفریده شود در علم خدا گناه نامیده می‌شود. ناسها به صورت‌هایی تقسیم شوند. آنچه به

خودی خود، در علم خدا ناسیده شود، باید پیش از هستی یافتن بوده باشد؛ چنانکه گوییم: سیاهی یا سفیدی یا جوهر، به خودی خود، چیزها از آن بابت، پیش از وجود ناسیده شوند که خبر دادن و یاد کردن از آنها ممکن است. گوییم «چیز»، یعنی آنچه که بر زبان توان آورد و از آن خبر توان داد. نام نهادن به خاطر جدا ساختن آن، از جنسهای دیگر است. گوییم «رنگ» و اعراض دیگر بدان سبب، پیش از هستی، ناسیده شوند، که مشخص بوده باشند «چیز» به سبب «وجود»، ناسیده نمی شود. و پیش از «وجود» ناسیده شود. همان گونه که «سور»، پیش از وجود «امر»، در علم خدا ناسیده شود و پس از امر نیز چنان است. «چیز» را به سبب علت «وجود» آن، نام نمی نهند و نه به خاطر «حدوث یا فعل» که بر آن وارد شود. و به «چیز» نام «مفعول» یا «محدث» ندهند و به خاطر علتی که بالقوه در آن پنهان است، یا پیش از وجود علت در آن، «چیز» را نام نمی توان نهاد و مثلاً گفت: جسم متحرك و نظایر آن.

جبائی سخن کسانی که «چیزها» را پیش از هستی یافتن، در خور نام نهادن و جدا ساختن می پندارند، سردود می شمارد و می گوید: این بدان ماند که بگوییم: چیزها پیش از ذات و ماهیت خود، چیزهایی مشخصند.

v- گروهی گویند: خدا پیوسته عوالم و اجسامی را که هنوز نیافریده، می شناسد. و نیز چیزها، جواهر، اعراض را پیش از هستی یافتن و بودن. ما نگوییم: خدا پیوسته، مؤمنان، کافران و بجا آورندگان را می شناسد، ما گوییم: خدا هر چیزی را که با بخشیدن صفتی بدان، تواند آفرید، هم آن را بدین صفت تواند شناخت، مشروط بر آنکه صفت مذکور، مقدور بوده باشد. این گروه گفته اند: هنگام آفرینش انسان، نسبت کفر یا ایمان بدو محال است، و البته پیش از آفرینش او هم چنین نسبتی محال خواهد بود و یا زمانی که خدا مثلاً «جسم طویل» می آفریند، می گویند: «جسم طویل مقدور». این سخن «شحام» است. اما گروهی از معتزله با آن مخالفت کرده و گفته اند جسم تنها پس از هستی یافتن، موجود و مخلوق است و پیش از آنکه هستی یابد به ماهیت آن در علم خدا، موجود مخلوق نمی توان گفت.

گروهی گویند: خدا پیوسته اجسامی را که هستی نیافته یا در آینده، به نابودی می گرایند، می شناسد. او مؤمنانی را که هنوز به جهان نیامده و کافرانی را که هنوز آفریده نشده اند، می شناسد. جنبندگان، ساکنان، مؤمنان، کافران، از حیث صفت، پیش از آفرینش، در علم خدا قرار دارند و این گفته خویش را در سوار دیگر، بدین گونه تفسیر کرده اند: گوییم گناهکاران در آتش دوزخ عذاب بینند؛ «از نظر صفات»، یا مؤمنان در بهشت پاداش نیکو یابند «از نظر صفات» و نه از حیث «وجود»، زیرا هنوز زمان هستی یافتن این حوادث، فرانسیده است. البته خدا توانایی آن دارد تا انسانی که از او اطاعت کند و پاداش نیکو بیند، بیافریند و یا انسانی که سرکشی کند و بادافره بیند. به هر صورت، این امور در علم خدا، معلوم و مقدورند.

از «انیب بن سهل خراز» حکایت کنند که می گفت: انسان پیش از آنکه هستی یابد. در علم خدا به صفات، آفریده شده و به بیان دیگر: موجود در صفات است.

### سخن در «معلومات» خدا

معتزله در معلومات خدای عزوجل و مقدورات او اختلاف کرده‌اند: آیا احاطه خدا به همگی دانسته‌ها و توانسته‌ها کامل و همیشگی است؟ یا اصولاً در علم او کل و جزء راه ندارد؟

دو گروه از این اختلاف پدید آمدند:

- ۱- ابوهذیل، معلومات خدا را جامع و کامل می‌داند، همان گونه که مقدورات او را. آنانکه به بهشت روند از حرکت باز مانند و سکونی جاودان یابند، تنها در این مورد است که علم و قدرت خدا را غایت و نهایی است.
- ۲- بیشتر مسلمانان گویند: معلومات و مقدورات خدا را به هیچ صورت، کل و جزء و غایت و نهایت نیست.

### سخن در «فعل» خدا

معتزله در «فعل» خدا نیز اختلاف نظر دارند: آیا «فعل» خدا را پایانی است؟ دو گروه از این اختلاف پدید آمدند:

- ۱- «جهم بن صفوان» گوید: مقدورات و معلومات خدا را غایت و نهایی و افعال او را انجام و پایانی است. بهشت و دوزخ و ساکنان آن نابود شوند و جز خدا هیچ چیز نماند، بدان گونه که نخست بود و با او چیزی نبود.
- ۲- همگی مسلمین گویند. بهشت و دوزخ را پایانی نیست و هستی جاودان دارند. ساکنان بهشت پیوسته از نعمتهای خدا بهره گیرند و ساکنان دوزخ عذاب بینند. معلومات و مقدورات خدا را پایانی نیست.

### سخن در «صفات» خدا

معتزله در کیفیت صفات ازلی خداوند، اختلاف نظر دارند؛ اینکه می‌گویند خدا پیوسته دانا، توانا و زنده‌است، آیا این صفات جزء ذات خدایند یا زائد بر ذات؟ معنای «خدا دانا، توانا و زنده است»، چیست؟

- ۱- بسیاری از معتزله و خوارج و مرجئه و گروهی از زیدیه، گویند: خدا ذاتاً دانا، توانا و زنده است. دانایی، توانایی و زندگی، برای او صفتی جداگانه نیست. برای خدا دانایی است، یعنی داناست و برای او توانایی است، یعنی تواناست. سخن از دانایی و توانایی زائد بر ذات نیست. اما در مورد زندگی، نمی‌توان گفت برای او زندگی است، یا گوش و چشم است. تنها باید گفت: خدا را مطلق دانایی و مطلق نیرومندی است.
- ۲- گروهی گویند: او را «علم» است به معنای «معلوم» و «قدرت» است به معنای

«مقدور» و جز این نتوان گفت.

۳- ابوهذیل گوید: او عالم است به علمی که عین ذات او است و قادر است به قدرتی که عین ذات او است و زنده است به حیاتی که عین ذات او است. بدین گونه اند: صفات بینایی، شنوایی، بزرگی، بزرگواری، سربلندی و ابدیت و سایر صفات ذات. او می گفت: وقتی گویم خدا داناست برای او علمی را ثابت کنم که هم او است و نادانی را از او دور سازم که غیر او است و به معلوماتی که او را بوده و هست و خواهد بود اشارت کنم. وقتی گویم خدا تواناست، ناتوانی را از او دور سازم و توانایی را ثابت کنم که هم او است و به مقدرات او اشارت کنم. وقتی گویم خدا زنده است، برای او حیاتی را ثابت کنم که هم او است و میرائی را که غیر او است از او دور سازم. خدا را صورتی است که عین ذات او است و نفسی است که هم او است. ابوهذیل از «دست» که در قرآن کریم به خدا نسبت داده شده، به «نعمت» تأویل می کند و این آیه شریفه را: «تا پرورده شوی به چشم من»، به دانایی من تأویل کرده است.

۴- «عباد» می گفت او دانا، توانا و زنده است، اما مرا یارای آن نیست که دانایی، توانایی و حیات را برای او ثابت کنم و نیز بینایی و شنوایی را؛ من گویم: او داناست نه با دانایی و تواناست نه با توانایی و زنده است نه با زندگی، شنواست نه با شنوایی. و بدین گونه سایر صفت‌هایی که نامهای اویند و بدانها نامیده می شود نه به سبب «فعل» او و نه به سبب «فعل» جز او.

عباد سخن کسی را که علم قدرت و حیات خدا را جزء ذات او پندارد، مردود شمارد و گوید بر زبان راندن واژه‌هایی چون «نفس» یا «ذات» و نسبت آن با خدا، روا نباشد. و عبارت: خدا را علم است و قدرت است یا شنوایی، بینایی، زندگی ابدی و ازلی است، مردود شمارد. او می گفت: خدا داناست، اثبات نامی برای خداست که روشنگر علم به معلوم است، خدا تواناست، اثبات نامی برای خداست نه نشانه توانایی به مقدور و بدین ترتیب، خدا زنده است اثبات نامی برای اوست. عباد نسبت صورت دستها، چشمها و پهلو را به خدا انکار کنند. او می گفت قرآن را بخوانید، خدا چنین نگفته، و بی آنکه قرآن خوانده باشم، به خدا نسبتی نتوانم داد. عباد عقیده گروهی از معتزله را که نسبت دانایی به خدا را عین نسبت توانایی، زندگی، بینایی و شنوایی دانند، مردود شمارد؛ هرگز نسبت «شنوا»، «دانا» یا «بینا» به خدا نتوان داد، هر کدام از اینها صفات خداوند و نشانه فعل او نیستند.

۵- «ضرار» می گفت، خدا داناست یعنی نادان نیست و خدا تواناست یعنی ناتوان نیست، خدا زنده است یعنی مرده نیست.

۶- نظام می گفت: اگر گویم خدا داناست، ذات او را اثبات کرده و نادانی را از او دور ساخته‌ام و اگر گویم خدا تواناست، ذات او را اثبات و ناتوانی را از او دور کرده‌ام و بدین گونه: خدا زنده است، در معنای اثبات ذات و نفی میرائی از اوست و صفات دیگر نیز چنین اند. هم او گفته: صفات ذات از نظر مفهوم متضاد خود با یکدیگر اختلاف دارند مثلاً: ناتوانی و میرائی سبب اختلاف صفات توانایی و زندگی گردیده‌اند. مفاهیم متضاد دیگر نظیر نایبایی و ناشنوایی، سبب اختلاف صفات بینایی و شنوایی گردند. زیرا صفات ذات را فی نفسه، اختلافی نیست.

یکی از معتزله در این باب گفته: اختلاف اسماء و صفات به سبب اختلاف معلوم و مقدور است، نه آنکه صفات ذات را فی نفسه، اختلافی بوده باشد. هم او گفته: نسبت دادن «صورت» به خدا، نشانه گسترش، پهناوری و جاودانگی او است نه آنکه برستی او را صورتی باشد. معنی آیه: «و بماند صورت پروردگار تو»، یعنی بماند پروردگار تو. همچنانکه معنای «دست»، در آیه دیگر نعمت است. گروهی از معتزله گویند: اختلاف نامها و صفتهای خدا، به سبب تفاوت سودمندی آنهاست. وقتی گوییم «خدا داناست»، تو را از این خبر سود رسانیم و بیگاهانیمت که علم خدا به گونه ای دیگر است، با تکذیب سخن کسی که پندارد خدا را دانایی نباشد، تو را سود رسانیم و نشان دهیم که او را دانسته هاست. این است معنای گفتار ما: «خدا داناست»، و اگر گوییم: «خدا تواناست»، تو را بیگاهانیم که خدا را توانایی به گونه ای دیگر است، و با تکذیب آنکه پندارد خدا ناتوان است تو را سود رسانیم و نشان دهیم که او را توانایی هاست، و اگر گوییم «خدا زنده است»، تو را بیگاهانیم که حیات او به گونه ای دیگر است، و با تکذیب آنکه پندارد خدا مرده است، تو را سود رسانیم و این است معنی خدا زنده است. این سخنان «جبائی» بود.

۷- «ابوالحسین صالحی» گوید: معنی سخن من آن است که: «خدا داناست نه چون دانایان، تواناست نه چون توانایان، زنده است نه چون زنده ها». چیزی است نه چون چیزها و بدین گونه است گفتار او درباره صفات دیگر ذات.

وقتی از او پرسیدند، آیا تو گفته ای: خدا داناست نه چون دانایان و تواناست نه چون توانایان و چیزی است نه چون چیزها و بدین گونه در باب صفات دیگر ذات سخن گفته ای؟ گفت: معنای چیزی است نه چون چیزها، با معنی دانایی است نه چون دانایان همانند است.

۸- از «معمّر» حکایت کنند که می گفت: خدا داناست به دانایی خود و دانائیش، نتیجه دانایی دیگری است. و به همین ترتیب تا بی نهایت. صفتهای دیگر نیز چنین اند. خبر دادند مرا از این سخن «معمّر»، «ابوعمر فراتی» و او از «محمد بن عیسی سیرافی» شنیده بود.

۹- بعضی از معتزله بغداد گویند: مراد از خدا داناست، آن نباشد که خدا تواناست یا خدا زنده است. اما معنی خدا زنده است با خدا تواناست، همانند است. اگر گوییم خدا شنو است یا بینا است یعنی او عالم به دیده ها و شنیده هاست. معنی «قدیم» نزد ایشان، با معنای «زنده»، و «دانا» با معنای «توانا»، متفاوت است. و نیز معنی «قدیم» با «دانا» و «زنده» با «توانا»، یکسان نیست.

### تفسیر سخن «عبدالله بن کلاب» در نامها و صفتها

«عبدالله بن کلاب» گوید: پیوسته خدا دانا، زنده، شنوا و بینا، بزرگوار و عزیز، بلند پایه و سرفراز، کارساز و بخشنده، یکتا و بی نیاز، جاویدان و یگانه، موجود نخستین و آفریدگاری که خشنودی او در آن است که کسی در ایمان بمیرد، هر چند بیشتر عمر او با کفر گذشته باشد. و ناخشنودیش از مرگ کسی است که در کفر بمیرد، هر چند بیشتر عمر او با ایمان گذشته باشد.

دوستدار و دشمن، گویا و مهربان، با دانایی، توانایی، زندگی، شنوایی، بینایی، عزت، عظمت، جلال و سرفرازی، بخشش، جوانمردی و پابرجایی، میل و تنفر، خشنودی و ناخشنودی، دوستی و دشمنی، سخنوری و زبان‌آوری و مهربانی. این نامها و صفتها، او را ازلی و ابدی است و او با نامها و صفتهای خویش قدیم و ازلی است.

عبدالله می‌گفت: «خدا داناست» یعنی برای او دانایی است، و «خدا تواناست» یعنی برای او توانایی است، «خدا زنده است» یعنی برای او زندگی است، و بدین‌گونه‌اند نامها و صفتهای دیگر.

نامها و صفتهای خدا در ذات اویند، نه اویند و نه‌غیر او، به‌ذات حق پایدارند، اما پایداری صفتها به‌یکدیگر، روا نباشد.

او می‌گفت: «صورت» خدا نه او است و نه‌غیر او، صفتی از برای او است، بدین‌گونه‌اند: دستها و چشمها که همگی صفتهای اویند، هرچند نه‌او و نه‌غیر اویند. ماهیت و ذات خدا، عین هستی او است، خدا موجودی به‌هستی زائد بر ذات خود نیست؛ چیزی است اما نه‌در مفهوم چیزهای دیگر.

عبدالله بن کلاب می‌پنداشت: صفتهای خدا دگرگونی نپذیرند، دانایی او هرگز توانایی یا صفتی دیگر نبود و بدین‌گونه‌اند همگی صفتهای ذات که به‌صفت دیگری نیامیزند و دیگرگون نشوند.

\*

پیروان «عبدالله بن کلاب» در این عقیده که خدا قدیم است با صفت «قدم»؛ یا قدیم است، بی‌نیاز از «قدم»؛ اختلاف کردند و بردوگروه تقسیم شدند:

- ۱- گروهی که خدا را قدیم با صفت «قدم» پندارند.
  - ۲- گروهی که خدا را قدیم و بی‌نیاز از صفت «قدم» پندارند.
- اینان در صفتهای حق نیز اختلاف کردند:
- ۱- گروهی گویند صفتها خود موصوف نتوانند بود.
  - ۲- گروهی گویند به‌صفتها نه‌موصوف توان گفت نه‌چیز دیگر، اینان از اینکه گویند: صفتها نه‌موصوفند و نه‌معانی دیگر، سر باز زدند.

\*

در نسبت صفتها به‌خدا، نیز اختلاف است، نگویند «صفت» برابر با «ذات» باری است و یا غیر او است. آیا صفتها دگرگونی پذیرند؟ آیا هر صفتی در ذات خدا، غیرصفت دیگری است؟ سه‌گروه از این اختلاف پدید آمدند:

- ۱- گروهی که صفتها را تغییرپذیر و متفاوت دانند، با اینهمه، هیچ کدام غیر خدا نتوانند بود.
- ۲- گروهی که هر صفتی را نه‌خدا دانند و نه‌غیر او.
- ۳- گروهی که هر صفتی را نه‌زائد بر ذات خدا پندارند و نه‌غیر او، اما نگویند که صفت زائد بر ذات نیست.

\*

در علم و «وجه» خدای سبحان، دو گونه سخن گفته‌اند: آیا عین ذات یا غیر اویند؟

- ۱- «سلیمان بن جریر» گوید: «صورت» عین ذات او است و علم غیر او.
- ۲- گروهی دیگر گویند: «صورت» صفتی است که نه اوست و نه غیر او؛ با اینهمه به صراحت در این باره، حرفی نزنند.

\*

در صفتهای خدا اختلاف کرده‌اند، آیا می‌توان گفت که صفتهای چیزهاست یا چنین نتوان گفت؛ سه گروه بدین پرسش پاسخ گفته‌اند:

- ۱- «سلیمان بن جریر» گوید: «دانایی» خدا چیزی است، قدرت و حیات او هر کدام چیز دیگر، با اینهمه نگوییم که صفتهای چیزهایند.
- ۲- بعضی از «صفاتیّه» گویند: صفتهای خدا چیزهایند.
- ۳- یکی از معتزلیان گفته: نگوییم «دانایی» چیزی است و نگوییم «صفتهای» چیزهایند، زیرا هنگامی که بگوییم: «خدا چیزی است با صفتهای خویش»، دیگر نیازی نیست که بگوییم: صفتهای خدا چیزهایند.

\*

آنها که صفات خدا را باور دارند، از خود می‌پرسند آیا این صفتهای قدیمند یا محدث؟ دو گروه بدین مسأله پاسخ داده‌اند:

- ۱- گروهی گویند: صفتهای خدا قدیمند.
- ۲- گروهی بر این باورند: وقتی خدا را با صفاتش قدیم نامیم، از گفتن اینکه صفات او قدیمند، بی‌نیاز خواهیم بود؛ نمی‌توان گفت صفات او قدیمند یا محدث.

\*

در نام خدا نیز اختلاف است، آیا «نام» هم او است یا غیر او؟ چهار گروه بدین مسأله پاسخ داده‌اند:

- ۱- کسانی که گویند: نامهای او، عین ذات او است، بیشتر اصحاب حدیث بر این اعتقادند.
- ۲- گروهی از یاران «ابن کلاب» گویند: نامها نه عین ذات اویند و نه غیر او.
- ۳- بعضی از یاران «ابن کلاب» رواندارند که گفته شود نامهای خدا نه برابر ذات او و نه غیر اویند و از این اعتراف، سر باز زنند.
- ۴- معتزله و خوارج، بسیاری از مرجئه و زیدیه گویند: نامهای خدا، غیر او است و صفاتش نیز چنین‌اند.

\*

آن گروه از معتزله که نگویند نامها و صفتهای خدا عین ذات او است، در چگونگی نامها و صفتهای اختلاف دارند.

- ۱- معتزله و خوارج نامها و صفتهای را «اقوال» دانند اما ما گوئیم: خدا دانا، توانا و نظایر آن است.

۲- «عبدالله بن کلاب»، نامهای خدا را همان صفت‌های او داند؛ نظیر: دانایی، توانایی، زندگی، شنوایی و بینایی.

\*

آن دسته از معتزله که خدا را پیوسته شنوا و بینا دانند، در چگونگی صفات او، به چهار گروه تقسیم شدند:

۱- «جعفر بن حرب»، از «ابوهذیل» حکایت کند که می‌گفت: گویم خدا پیوسته بینا و شنواست و نگویم پیوسته می‌بیند و می‌شنود، که این افعال به وجود دیده‌ها و شنیده‌ها وابسته است. به گمان من، نسبت این سخنان به «ابوهذیل» درست نیست.

۲- «عبد بن سلیمان»: نگوییم خدا پیوسته شنوا و بیناست، چه این گونه صفات، مستلزم وجود چیزهایی است که دیده و شنیده شوند. «خدا شنواست»، اثبات نامی برای خداست که علم به «مسموع» در آن پنهان است و «خدا بیناست»، اثبات نامی برای خداست که علم به «بصیر» در آن پنهان است. او می‌گفت: او شنوای همیشگی است و نمی‌گفت: همیشه شنوا است.

۳- «نظام» و بیشتر معتزله، خوارج و مرجئه و زیدیه و همچنین «عبدالله کلاب» و یارانش می‌گفتند: خدا پیوسته شنوا و بیناست.

۴- آن گروه از معتزله که دانایی را عین ذات باری دانند، گفته‌اند: نسبت دانایی بدو، اثبات این حقیقت است که «دانایی» برابر ذات او است و نفی نادانی از ذات او، و بدین گونه بینایی و شنوایی که صفت «شنوا» روشنگر برابری «شنوایی» با ذات او است و نفی ناشنوایی از او و صفت «بینا» روشنگر برابری «بینایی» با ذات او است و نفی نابینایی از او.

خدا به ذات خود «دانا»، «بینا» و «شنوا» است، نه با گوش و چشم. گفتن این سخن که «خدا داناست»، اثبات نامی برای او است که در آن «دانایی» به «معلوم» پنهان است و بدین گونه است «شنوا» و «بینا» که اثبات نام است و در آن، «دانایی» به «مسموع» و «بصیر»، پنهان است.

و باز گفته‌اند: معنی «دانا»، اثبات ذات خداست و نفی نادانی از او، و بدین گونه است معانی «شنوا» و «دانا» که اثبات ذات است و نفی ناشنوایی و نابینایی از او.

بعضی از معتزله در مقام اثبات علم خدا گویند: اینکه می‌گوییم خدا داناست در حقیقت دانایی را برای او اثبات کرده و نادانی را از او دور ساخته‌ایم و بدین گونه‌اند شنوایی و بینایی، مفهوم سخن من از صفت «سمیع»، اثبات شنوایی او و در حقیقت اثبات وجود او است و نفی کوری از او و «بصیر» اثبات بینایی یا اثبات وجود او است و نفی نابینایی از او. گروهی گویند: خدا به ذات خود داناست، هم او گوید خدا سمیع و بصیر است، البته نه با چشم و گوش، مانند آفریدگان.

گفتن اینکه خدا داناست، اثبات نامی است برای او؛ نامی که در او علم به «معلوم» نهفته است و اگر گویند خدا شنواست باز هم نامی بدو نسبت دهد که صفت آن علم به «مسموع» است و همین طور بینایی نشانه علم به «بصیر» است.

و گویند: مقصود از خدا داناست، اثبات ذات او است و نفی نادانی از او. بدین گونه‌اند

«شنوا» یا «بینا»، که اثبات ذاتند نه صفات و نفی کمبودهای کوری و کوری از او. و گویند: مقصود از «عالم» آن است که «جاهل» نیست و مقصود از «سمیع» و «بصیر» آنکه کر و کور نیست.

و باز گویند: مقصود از اینکه به خدا علم را نسبت دهیم، با نسبت قدرت یا شنوایی و بینایی یکسان نیست زیرا نفی نادانی از خدا، با نفی ناتوانی و کوری و کوری از او، یکسان نتواند بود.

و نیز گویند: نسبت «عالم» و «قادر» بدو، بنابر اختلاف «معلوم» و «مقدور»، تفاوت دارد و نه بخاطر چیز دیگر و نیز نسبت «سمیع و بصیر» به سبب اختلاف «سموع» و «بصیر» متفاوتند، نه بخاطر اختلاف فوایدی که بر صفت شنوایی و بینایی، جداگانه مترتب اند. گروهی از معتزله در نسبت: خدا پیوسته شنوا و بیناست، اختلاف کرده و پرسیده‌اند: اینکه گویند خدا شنواست آیا در آن حال خدا بینا نیز هست؟ دو گروه از این اختلاف پدید آمدند:

۱- «اسکافی» و معتزله بغداد گوید: خدا پیوسته شنوا و داناست، همه چیز را می‌بیند و همه آهنگها را می‌شنود. در برابر بینایی و شنوایی او، همه چیز آشکار است. به پندار «اسکافی» و یارانش، صفت «شنوا» و «بینا» دلالت بر آن دارد که «دیده‌ها» و «شنیده‌ها»، هیچ‌گاه از او پنهان نیست.

۲- «جبائی» گوید: خدا پیوسته شنوا و بیناست، او نگوید خدا پیوسته می‌شنود و می‌بیند؛ به پندار او، آنکه می‌شنود و می‌بیند، به شنیده و دیده نیاز دارد و روا نباشد که این چیزها را چون صفتهای خدا، ازلی دانیم. غالباً بدانکه خوابیده است گویند: شنوا و بیناست؛ این بدان معنی نیست که در آن حالت صدایی می‌شنود یا به چیزی می‌نگرد. از این قرار به آنکه در خواب است نگویند: می‌شنود و می‌بیند.

جبائی می‌گفت: اگر گویم «خدا شنواست»، اثبات آن‌گونه «شنوایی» برای او است که دیگران را روا نباشد و دلالت بر آن کند که خداوند آواهایی را که هستی می‌یابند، پیوسته می‌شنود و نیز انکار کسانی است که خدا را «ناشنوا» پندارند.

هم او گوید: سخن در بینایی خدا به دو صورت توان گفت: «بینا»، به معنای «بسیار دانا»؛ چنانکه گویند: این مرد در کار خود بیناست یعنی «بسیار دانا»ست. معنی دیگر «بینا» همان است که به خدا نسبت دهیم و ثابت کنیم که بینایی او مانند مخلوق نیست، هرآنچه دیدنی است او می‌بیند و نیز انکار کنیم کسانی را که بدو نسبت نایبایی داده‌اند.

\*

مردمان اختلاف کردند در مفهوم «خدا زنده است» و پرسیدند آیا زندگی به معنای توانایی است؟ دو گروه بدین پرسش، پاسخ داده‌اند:

۱- معتزله بصره و بیشتر مردمان گویند: معنای عبارت «خدا زنده است» آن نیست که «خدا تواناست».

۲- گروهی از معتزله بغداد، اسکافی و دیگران گویند: «خدا زنده است» یعنی «خدا قادر است». در معانی صفاتی که به خدا نسبت می‌دهند نیز اختلاف است؛ گویند خدا پیوسته

بی نیاز، گرامی بزرگ و بلند پایه، سرور، مالک، پیروز و برترین است. آیا این صفتها به سبب عزت، بزرگی، بی نیازی، بلندی مقام، پیروزی و برتری او است. یا آن را معنای دیگری است؟ پنج گروه پاسخ گفته اند:

۱- معتزله، خوارج و بسیاری از مرجئه و زیدیه گویند: خدا بی نیاز، گرامی، بزرگ، بلند مرتبه، سرور و کار آمد، بینا و چیره دست و برترین است نه به سبب عزت و عظمت و جلال و کبریا او، زیرا به هیچ وجه، خدا را وصف نتوان کرد و بدین گونه است صفت یکتا یا موجود باقی و نامهای دیگر، اینها سخنانی است که ما بر زبان رانیم ولی از حیث معنی او را بدانها، وصف نتوان کرد.

۲- ابو هذیل از معتزله، برای خدا صفتهای عزت، عظمت و جلال سروری و ربوبیت را اثبات کرده است، مانند سایر صفات ذات و گوید اینها عین ذات خدایند، همان گونه که در دانایی و توانایی گوئیم. از او پرسیدند: آیا دانایی توانایی است؟ گفت: اگر دانایی را توانایی دانیم و اگر ندانیم، در هر دو صورت، راه خطا رفته ایم. این سخن ابو هذیل، انکار نظر «عبدالله بن کلاب» است.

۳- نظام گوید: صفت «عزیز» به خاطر اثبات ذات باری و نفی خواری از او است و بدین گونه اند صفات دیگر.

۴- «عباد» در پاسخ به پرسش از صفت «عزیز» گوید: اثبات نام است برای خدا، صفات دیگر را نیز بدین گونه پاسخ دهد و چیزی بر آن نیفزاید.

۵- عقیده «ابن کلاب» را در باب صفات، بیشتر باز نمودیم. «عباد» با «ابن کلاب» و پیروانش، در مسأله «الهیة» اختلاف دارد، زیرا صفت مذکور را واجد معنی دانسته است، حال آنکه پیروان «ابن کلاب»، برای آن معنایی قائل نبوده اند.

\*

بر سر مفهوم عبارت «خدا کریم است»، اختلافی در گرفته بود؛ آیا «کریم»، صفت ذات است یا نیست؟ چهار فرقه بدین پرسش، به تفاوت پاسخ داده اند:

۱- «عیسی صوفی» صفت «کریم» را از صفات فعل داند، زیرا کرم یعنی بخشنده گی، فعلی است که از بخشنده سر می زند. از او پرسیدند: اگر کرم صفت فعل و به معنای بخشنده گی است، آیا می توان گفت: خدا پیوسته بخشنده نیست! پاسخ داد: گفتن این سخن ممتنع است. «احسان» نیز صفت فعل است و نمی توان گفت: خدا پیوسته غیر محسن است. وی در باب «داد» و «بردباری» هم، بدین گونه پاسخ داده است.

۲- «اسکافی» برای صفت «کریم»، دو صورت قائل است؛ هرگاه مراد بخشنده گی باشد، صفت فعل است و اگر مراد علو ذات باشد، صفت نفس است.

۳- «محمد بن عبدالوهاب جبائی» وصف خدا را به اینکه «کریم» است، دو گونه توجیه کرده: وصف او در معنای عزیز و گرامی، که صفت ذات است، و باز وصف او در معنای بخشنده و دست و دل باز، که صفت فعل است.

۴- «ابن کلاب» صفت «کریم» برای خدا از صفات فعل نیست.

معتزله در موضوع صفت فعل اختلاف نظر دارند، صفاتی چون عدل و احسان و نظایر آن، هرگاه صفت فعل تلقی شوند ناگزیر، خدا فاعل این صفتها خواهد بود، در آن صورت،

چگونه خدا در برهه‌ای از زمان، غیر عادل یا غیر محسن می‌شود؟ دو گروه بدین پرسش پاسخ داده‌اند:

۱- گروهی از معتزله در جواب گویند ما گوئیم خدا غیر محسن و غیر عادل است و نگوییم بدکاره و ستمگر است. بدین صورت ابهام برطرف خواهد شد. او غیر صادق است نه کاذب؛ این سخن «جبائی» است.

۲- «عباد» در پاسخ این پرسش که آیا تو گویی خدا همیشه محسن و عادل است؟ گوید: من این نگویم، از او پرسند: تو گویی خدا همیشه غیر محسن و غیر عادل است؟ گوید: من این نگویم و باز از او پرسند تو گویی: خدا پیوسته آفریدگار است؟ این سخن را انکار کند و سرانجام از او پرسند: آیا خدا پیوسته آفریدگار نیست؟ گوید نه چنین است. همگی معتزله بر این باورند که خدا پیوسته در کار آفرینش نیست و نیز پیوسته بخشنده نیست و می‌گویند در صورتی که شائبه نسبت صفت فعل به خدا نرود مانعی ندارد که بگویند خدا هستی دهنده، میراننده، بر انگیزنده و نظایر آن است.

\*

متکلمان در معنای «قدیم»، اختلاف کردند. بعضی گویند: معنی «قدیم» آن است که خدا پیوسته بوده و او را آغاز و پایانی نیست، او بر همگی «محدثات» مقدم است. «عبادین سلیمان» گوید: ما گفته‌ایم «خدا قدیم است»، و این بدان معنی است که او پیوسته بوده و خواهد بود.

«عباد» سخن کسانی که هستی خدا را بر محدثات مقدم دانند، مردود شمرده و آن را روانداخته است.

بعضی از معتزله بغداد گویند: قدیم به معنای الوهیت خداست.

«عبدالله بن کلاب» گوید: قدیم یعنی او را صفت «قدم» است.

«ابوهذیل» گوید: معنی عبارت «خدا قدیم است»، اثبات آن است که «قدم» عین ذات او است.

از «معمر» حکایت شده که می‌گفت: نگوییم «خدا قدیم است»، مگر آنکه «محدثی» ایجاد کند. این سخن را به یکی از متقدمان نسبت دهند: به هیچ صورت، نگوییم «خدا قدیم است».

\*

متکلمان در «چیز بودن» خدا اختلاف کرده و دو گروه پدید آمدند:

۱- «جهم» و بعضی از زیدیه بر این باورند که: به خدا «چیز» نتوان گفت، زیرا هر چیزی آفریده خداست و مانند دارد.

۲- همگی مسلمین: خدا را چیزی ندارند نه چون دیگر چیزها؛ «شئی لا کالاشیاء».

\*

در «چیز» نبودن خدا هم معتزله را اختلاف است و بر چهار باور نابرابرند:

۱- گروهی گویند: خدا با همگی چیزها مغایر است؛ اینان عبارت خدا «چیز» است را

بدین گونه معنی کنند: او ذاتاً، مغایر با هر «چیز» است. قول اخیر از «عبادین سلیمان» است.

- ۲- گروهی گویند: خدا غیر از «چیزها»ست و «چیزها» غیر او است. او به ذات خود با «چیزها» مغایر است. این سخن «جبائی» است.
- ۳- گروهی که گویند: خدا غیر از «چیزها»ست، به سبب «غیریت»، نه به سبب «ذات». صاحب این نظر پندارد که «غیریت»، صفت خداست؛ با اینهمه، نه خداست و نه غیر خدا. گوینده این سخن «حلقانی» است. او می پنداشت: جواهر به «غیریت»، دگرگونی یابند و روا باشد که این «غیریت» از میان برود و دگرگونی پدید نیاید. اعراض تغییر نپذیرند. او در باب صفات انسان می گفت: صفتها نه اویند و نه غیر او، بدان گونه که در صفتهای خدا می گفت.
- ۴- گروهی گویند: خدا غیر چیزهاست و معنای او، در چیز نبودن او است.

\*

- در باب صفت «جواد» نیز اختلافی پدید آوردند، آیا جواد صفت نفس است یا صفت فعل؟ سه گروه بدین پرسش پاسخ دادند:
- ۱- معتزله و جمعی دیگر گفته اند: وصف جود برای خدا، صفت فعل است که او هم، فاعل بخشندگی خویش است و هم غیر فاعل آن.
- ۲- «حسین بن محمد نجار» گوید: خدا پیوسته بخشنده است با نفی صفت «بخل» از او، بنا بر این بدو بخشندگی را نسبت نمی دهیم، و بخشندگی او به سبب نفی بخل است از او.
- ۳- «عبدالله بن کلاب» گوید: خدا پیوسته بخشنده است و بخشندگی صفت او است؛ هر چند نه او است و نه غیر او.

\*

- متکلمان در شرایط «علم» خدا اختلاف کردند و دو عقیده ابراز داشتند:
- ۱- بسیاری از متکلمان (معتزله بصره و بغداد)، به جز «هشام» و «عباد» گویند: خدا داند که کافر را عذاب خواهد داد، اگر توبه نکند و عذاب نخواهد داد، اگر توبه کند و در توبه، بی آنکه دوباره گرد گناه گردد، بمیرد.
- ۲- «هشام فوطی» و «عباد» گویند: «دانایی» خدا مشروط نیست، روا نباشد که «دانایی» خدا را مشروط پنداریم و گوئیم او بنا بر شرایطی می داند، و از چیزها خبر می دهد. مخالفان این دو در جواب گویند خدا را به «دانایی» وصف کرده ایم و شرط خارج از ذات او است و در آن چیزی است که می داند و خبر می دهد.

\*

- در چگونگی صفات «دانا»، «توانا»، «زنده»، «شنوا»، «بینا»، که به خدا نسبت دهند، اختلافی پدید آمده و این پرسش مطرح شده است: آیا نسبت این صفتها به خدا حقیقی و درست است؟ نسبت آن به انسان چگونه است؟ این پرسشها را به شش وجه، پاسخ گفته اند:
- ۱- غالب معتزله گویند: خدا «دانا»، «توانا»، «زنده»، «شنوا» و «بینا»ست و مانعی در کار نیست که خدا را موصوف بدین صفتها بدانیم با قیاسی حقیقی.
- ۲- «عباد» گوید: نگوییم خدا داناست با قیاس حقیقی، زیرا اگر چنین گوئیم جز او «دانا» بی نخواهد بود. و بدین گونه اند «توانا»، «زنده»، «شنوا» و «بینا». او می گفت: صفت «قدیم» را با قیاس حقیقی، به خدا نسبت توان داد، زیرا عکس قیاس نیز صادق است: هر قدیمی

موجودی ازلی است و هر موجود ازلی قدیم است. اما اگر دانایی را با قیاس حقیقی بدو نسبت دهیم، قیاس معکوس چنین شود: هیچ کس جز او دانا نیست.

۳- بعضی از فلاسفه گویند: جایز نیست که با این گونه اوصاف، برای خدا، شریکی قرار دهیم. بدو «دانا»، «توانا»، «زنده»، «شنوا» و «بینا» نمی‌توان گفت، فقط می‌گوییم: او ازلی و ابدی است.

۴- یکی از معاصران که نامش «ابن ایادی» است گوید: خدا مجازاً «دانا»، «توانا»، «زنده»، «شنوا»، «بینا»ست، ولی انسان به حقیقت واجد این صفات و صفتهای دیگر است.

۵- «ناشنی» گوید: خدا «دانا»، «توانا»، «زنده»، «شنوا»، «بینا»، «قدیم»، «عزیز»، «جلیل»، «کبیر» و «فاعل» است به حقیقت؛ ولی انسان واجد صفتهای «دانا»، «توانا»، «زنده»، «شنوا»، «بینا» و «فاعل» است به مجاز.

او می‌گفت: خدا چیزی است به حقیقت، موجود. انسان چیزی است به مجاز، موجود. خدا غیر از چیزهاست و چیزها غیر از اویند به حقیقت. او می‌پنداشت: پیامبر (ص) «راستگو»ست به حقیقت و «فاعل» است به مجاز و می‌گفت: هرگاه نامی به دو چیز اطلاق گردد، ممکن است انطباق یک نام بر دو چیز، از نظر شباهت آن دو بوده باشد؛ چنانکه به دو چیز گوییم: این جوهر است و آن جوهر است، یا این مایع است و آن مایع است، یا شباهتی که از نظر عروض دارند: دو چیز را صفت متحرک دهیم یا صفت سیاه یا صفت را مضاف الیه دو چیز قرار دهیم که بدان مشخص شوند: محسوس و محدث، در مواردی نامی را بر دو چیز نسبت دهیم، یکی مجاز و دیگری حقیقت مانند صندل که نام چوبی است و نام شخص نیز تواند بود. اگر گوییم «خدا دانا، توانا، زنده، شنوا و بینا»ست، اطلاق این نامها به گونه‌ای نیست که نظیر و شبیهی مانند مثالهایی که یاد کردیم، داشته باشد و زائد بر ذات او هم نیست و همچنین مضاف الیه نتواند بود زیرا خدا پیوسته دانا، توانا، زنده، شنوا و بینا، پیش از آفرینش چیزها بوده است. پس می‌ماند که این نامها بر او به حقیقت اطلاق می‌شود و به انسان به مجاز.

انتساب این صفتها به خدا، به سبب «فعل» او نیست، چه انسان را «فعل» هست ولی دانایی و توانایی به حقیقت نیست.

۶- بیشتر اهل کلام گویند: خدا دانا، توانا، زنده، شنوا و بیناست به حقیقت و انسان هم به حقیقت بدین نامها خوانده شود.

### سخن در اینکه خدا «متکلم» است

معتزله در صفت «متکلم» اختلاف دارند، گروهی خدا را متکلم دانند و گروهی اثبات تکلم را برای خدا ممتنع شمارند و گویند: اگر او را متکلم دانیم، چنان است که او را منفعل بداریم، این سخن «اسکافی» و «عبادین سلیمان» است.

\*

معتزله «اراده» خدا را در ثواب و گناه مردمان، دخالت ندهند و نیز صفتهای «متکلم»،

«خشنود»، «ناخشنود»، «دوستدار»، «دشمن»، «بخشنده»، «دوست»، «شکیبا»، «دادگر»، «نیکوکار»، «راستگو»، «آفریدگار»، «روزی دهنده»، «ایجادکننده»، «چهره‌پرداز»، «زنده‌سازنده»، «میراننده»، «فرمان دهنده»، «منع‌کننده»، «ستایشگر»، «نکوهشگر» را برای خدا انکار کنند و پندارند که نسبت این صفتها به خدای عزوجل، به سبب فعلی است که از او سرزده و نیز پندارند آنچه ذات خدا را بدان وصف کنیم مانند «توانا» و نظیر آن، او را به ضد آن وصف نتوان کرد. تنها صفات افعالنند که مفاهیم ضد آنها به خدا نسبت داده شوند. و نیز ضد صفت «اراده» را، که «کراهیت» باشد، به خدا نسبت دهند.

و پندارند وقتی خدا به دشمنی توصیف شود، در عین حال، صفت «دوستی» بدو نسبت داده شود، و همچنین وقتی او را به «عدل» توصیف کنیم، او را به «قدرت» برضد «عدل» یعنی «جور» وصف کرده‌ایم.

### معتزله و صفات افعال

معتزله در صفتهای فعل نظیر «آفریننده»، «روزی دهنده»، «نیکوکار»، «بخشنده» و غیر آن اختلاف کردند، آیا به خدا نسبت «غیر آفریننده»، «غیر روزی دهنده»، «غیر نیکوکار» و «بخیل» می‌توان داد؟ سه گروه بدان پاسخ داده‌اند:

۱- گویند: خدا پیوسته «آفریننده» است و نمی‌توان بدو گفت «غیر آفریننده». او پیوسته روزی دهنده است و نمی‌توان گفت «روزی ندهنده»، و بدین‌گونه در سایر صفتهای فعل. این سخن «عبادین سلیمان» است.

۲- پندارند که خدا پیوسته غیر آفریننده و روزی ندهنده است. وقتی از ایشان پرسند: آیا خدا پیوسته غیر عادل نیز هست؟ گویند: او پیوسته غیر عادل است اما ستمکار نیست! و غیر نیکوکار است اما بدکاره نیست، غیر راستگو است اما دروغگو نیست؛ اگر گوئیم او پیوسته نه بردبار است و خاموش شویم، توهم نادانی او رود. از این‌رو، گوئیم: او پیوسته، نه بردبار است و نه نادان اما در صفاتی که شائبه ابهام در آن نرود؛ مانند آفریننده و روزی، ندهنده، خدا را به «ضد» آنها وصف کنیم و گوئیم: او پیوسته غیر آفریننده و روزی ندهنده است. این سخن «جبائی» است.

۳- پندارند که خدای عزوجل، پیوسته غیر آفریننده و روزی ندهنده است و نگویند: پیوسته غیر عادل، غیر نیکوکار، غیر بخشنده، نه راستگو و نه بردبار است؛ این صفتها را به هیچ صورت، نه مطلق و نه مقید، به او نسبت ندهند. زیرا در آنها، شائبه ابهام رود؛ این سخن معتزله بغداد و شاخه‌هایی از معتزله بصره است.

### معتزله و صفات ذات

آیا می‌توان گفت: خدا را دانایی و توانایی است؟ چهار گروه بدین پرسش پاسخ داده‌اند:

۱- گوئیم او را دانایی است و صفت «دانا» بدو دهیم و گوئیم او را توانایی است و صفت «توانا» بدو دهیم. خدای سبحان دانایی را علی‌الاطلاق از آن خود دانسته و نیز توانایی

را؛ [آن را به دانش خود فرستاد برتو] [آیا ندیدند خدایی که آفرید ایشان را شدیدتر است از ایشان از جهت توانایی]. حال آنکه در دیگر صفات ذات، مانند زندگی، شنوایی، بینایی، چنین نگفته و صفت مطلق حق، دانایی و توانایی او است، به بیان دیگر، تنها دو «صفت ذات» واجد این خصوصیتند: گوینده این سخن «نظام» و گروهی بسیار از معتزله بغداد و بصره‌اند.

۲- گویند: خدا را دانایی است در مفهوم «دانسته شده» یا «معلوم»، و توانایی است در مفهوم «توانسته شده» یا «مقدور». در این آیه فرماید: [اهل آسمان و زمین، چیزی از علم خدا را درنیابند]، که از دانایی، دانسته یا «معلوم» را اراده کرده است. مسلمین وقتی باران می‌دیدند می‌گفتند «این توانایی خداست» یعنی «مقدور» یا توانسته او است. در سایر صفات ذات چنین نگویند و این مخصوص دانایی و توانایی است.

۳- پندارند: دانایی و توانایی، زندگی، شنوایی و بینایی، عین ذات او است و بدین گونه سایر صفتهای ذات. این سخن «ابوهذیل» و یاران او است.

۴- اینان که پیروان «عبادین سلیمانند» و به «عبادیه» مشهورند، گویند: هیچ صفتی را به خدا نسبت نتوان داد: نه دانایی نه توانایی، نه شنوایی و نه بینایی و نیز نتوان گفت او را دانایی نیست یا توانایی نیست و بدین گونه اند صفتهای دیگر ذات.

### معتزله و «وجه الله»

آیا خدا را صورتی است؟ سه گروه بدان پاسخ داده‌اند:

۱- پندارند خدا را صورتی است که عین ذات او است؛ گوینده این سخن «ابوهذیل» است.

۲- پندارند: اگر گوئیم خدا را صورتی است، غرض ما وسعت و عظمت او است و اثبات ذات او مراد است. اعراب «وجه» را به جای تمام «هستی» بکار می‌بردند و مثلاً می‌گفتند: «اگر صورتت نبود آن کار را به خاطر تو انجام نمی‌دادم» که مقصود آن است: «اگر نبود آن کار را انجام نمی‌دادم».

۳- اصولاً منکر «وجه» برای خدایند و اگر از ایشان پرسند: مگر خدا در قرآن نگفته [هرچیزی نابود شود مگر صورت او] (۱۱۷)، گویند ما آنگاه که قرآن خوانیم چنین گوئیم، ولی از پیش خود نگوئیم که خدا را صورتی است. این سخن «عبادیه» پیروان «عباد» است.

### معتزله و «اراده» خدا

معتزله در باب «اراده» خداوند، پنج گونه سخن گفته‌اند:

۱- پیروان «ابوهذیل» پندارند: اراده خداوند غیر مراد او است و غیر امر او. اراده او در «افعال»، به حقیقت آفریده نیست، بلکه بمقارن کلام او است: «باش»، امری که سبب آفرینش است. و نیز اراده او، در امر به «ایمان»، نیز آفریده او نیست، ولی امر آفریده او است.

- اراده خدا قائم به ذات او است و در مکان نیست.
- بعضی از پیروان ابو هذیل گویند: اراده خدا فقط موجودی است که به مکان نیازمند نیست و نگویند که قائم به ذات او است.
- ۲- پیروان «بشر بن المعمر»، پندارند: اراده خدا بردو گونه است: اراده‌ای که در ذات او است و اراده‌ای که فعلی از افعال او است. اراده ذاتی حق، پیوندی با گناه بندگان ندارد.
- ۳- پیروان «ابوموسی مردار»، بدان گونه که «ابوهذیل» گوید: اینان پندارند که گناه بندگان بنابر اراده خداست، بدان معنی که ایشان را آزاد گذاشت. و ابوموسی می‌گفت: آفریدن چیزی غیر آن چیزست، بنابراین «آفرینش»، خود آفریده‌ای است نه چون دیگر آفریدگان.
- ۴- پیروان «نظام» پندارند: صفت «مرید»، بدان سبب به خداوند نسبت دهیم که او چیزها را هستی بخشد و اراده‌اش به «ایجاد»، نفس ایجاد است. اینکه او را به «مرید» افعال بندگان وصف کنند، بدان معنی است که «فرمان دهنده» افعال بندگان است و «امر» به کاری غیر آن کار است. ما گوییم: خدا «مرید» ساعتی است که رستخیز فرا رسد و این بدان معناست که «امرکننده» و «خبر دهنده» است. بدین سخن معتزله بغداد گرایشی دارند.
- ۵- پیروان «جعفر بن حرب»، پندارند: خدا به اراده خویش «کفر» را مخالف «ایمان» و «زشت» را رویاروی «زیبایی» قرار می‌دهد. و این بدان معناست که «حکم» او بر اینها جاری است.

### سخن در «کلام» خدا

- آیا «کلام» خدا جسم است و آفریده است؟ بدین پرسش، به شش وجه پاسخ گفته‌اند:
- ۱- پندارند: کلام خدا جسم است و آفریده است، کلام چیزی جز جسم نیست.
- ۲- پندارند: کلام مخلوق، عرض و حرکت است، نزد ایشان هیچ عرضی نیست که حرکت نباشد. اما کلام خالق، جسم است و این جسم، «آواهای بریده‌ای است که به دنبال هم شنیده شوند»، و این فعل خداست و آفریده او است. آدمی «خواندن قرآن» تواند، این حرکت است و مانند قرآن نیست. این سخن نظام و پیروان اوست. نظام، بودن «کلام» الهی را در چند جا یا در دو جا، در آن واحد، محال داند و پندارد که «کلام» در جایی تواند بود که خدا آن را در آنجا آفریده باشد.
- ۳- پندارند: قرآن آفریده خداست و عرض است و از اینکه آن را جسم دانند، سر باز زنند و برآنند که «کلام» در جاهای متعدد و در آن واحد تواند بود، چنانکه در چند جا قرآن تلاوت کنند و «کلام» با تلاوت پدید آید و نیز اگر نویسنده‌ای «کلام» خدا را نویسد، با نگارش او، «کلام» پدید آید و بدین گونه هرگاه حافظی آن را حفظ کند، با حفظ او کلام موجود شود. پس «کلام» خدا در جاهای متعدد با تلاوت، حفظ، کتابت تواند بود و آن را دگرگونی و نابودی نیست، این سخن «ابوهذیل» و یاران او است و براین باور است که کلام آدمی نیز در جاهای متعدد، و در وقت واحد رواست که بوده باشد.

۴- پندارند: «کلام» خدا عرض است و مخلوق، اما بودن آن را در دو مکان به وقت واحد، محال دانند. و پندارند که «کلام» از جایی که آفریده شده، منتقل نشود و نابودی نپذیرد و در مکان دیگری هستی نیابد. این سخن «جعفر بن حرب» و بیشتر معتزله بغداد است.

۵- پیروان «معمّر» پندارند: قرآن عرض است و عرضها بردو گونه اند: قسمی از زندگان سرزند و قسمتی از مردگان و محال است که آنچه از مردگان سرزند، فعل زندگان بوده باشد. قرآن «مخلوق» است و «عرض» است و محال است که به حقیقت آن حاصل «فعل» خدا باشد. زیرا «اعراض» فعل او نباشند. اینان پندارند که قرآن فعلی است که در جایی که شنیده شود، روی دهد چه بسا که از درختی شنیده شود، در این صورت، قرآن فعل درخت است. هر جا که قرآن شنیده شود فعلی است که از آنجا سرزند.

۶- پندارند: کلام خدا عرض است و آفریده، و در جاهای بسیار یافت شود به وقت واحد. این سخن «اسکافی» است.

### در جاودانگی «کلام» خدا

معتزله در جاودانگی کلام خدا اختلاف کرده و بردو عقیده اند:

۱- پندارند: کلام جسمی است که نابودی نپذیرد. اجسام را جاودانگی روا باشد. اما کلام آفریدگان، جاودانه نیست و نابودی پذیرد.

۲- گویند: کلام خدا عرض است و پایدار و کلام خلق ناپایدار است.

۳- گویند: کلام خدا عرضی ناپایدار است و کلام مخلوق نیز چنین است. کلام خدا ناپایدار است و تنها در زمانی که آفریده شود، وجود دارد و پس از آن نابود شود.

### آیا آنکه قرآن خواند، او را «کلام» دیگری است؟

در این مسأله نیز میان معتزله اختلاف است، آنکه قرآن خواند، جز کلام قرآن و کلام خویش، کلام دیگری نیز بر زبان راند؟

۱- گروهی پندارند: با قرائت «قاری»، جز کلام قرآن و کلام خویش، کلام دیگری همراه است.

۲- این گروه پندارند: تنها قرائت قرآن، کلامی است که بر زبان «قاری» جاری شود و کلامی دیگر همراه او نیست.

### آیا «قرائت»، عین «کلام» است؟

گروهی از معتزله در این امر که قرائت عین «کلام» است یا چیز دیگر، اختلاف

کرده و دو گونه نظر داده‌اند:

- ۱- پندارند قرائت عین «کلام» است زیرا «قاری»، گاه‌بگاه غلط‌گوید و غلط‌گویی جز در «کلام» روی ندهد بنابراین، «قاری» در عین حال «متکلم» است و متکلم را نشاید که از زبان دیگری سخن گوید، پس کلام از آن او است و قرائت عین «کلام» است.
- ۲- گویند: قرائت آوایی بیش نیست درحالی‌که کلام حروف است و آوا جز حرف‌هاست.

### آیا «کلام» حروفست؟

معتزله در این مسأله که «کلام» حروف است یا نیست؟ بر دو باور بوده‌اند:

- ۱- پندارند: کلام خدا مرکب از حرف‌هاست.
- ۲- پندارند: کلام خدا مرکب از حرف نیست.

### آیا کلام با «کتابت» پدید آید؟

- معتزله در این مسأله که «کلام» آنگاه موجود شود که نوشته آید، دو گونه نظر داشته‌اند:
- ۱- پندارند: «کلام» با کتابت در مکانی ایجاد شود همان گونه که هنگام قرائت، در مکانی پدید آید.
  - ۲- پندارند: کتابت رسمی است که بر «کلام» دلالت کند، اما وجود کلام به کتابت وابسته نیست.

### آیا خدا سازندهٔ آفریدگانست؟

- آیا خدا تواند که زنان را باردار سازد؟ دو گروه بدین پرسش پاسخ داده‌اند:
- ۱- پندارند: خدا تواند که زنان را باردار سازد، این سخن «جبائی» و پیروان او است.
  - ۲- پندارند: نسبت این کار بدو روا نیست و او را با آفرینش کودک، پدر نتوان گفت.

### آفرینندگی خداوند

- معتزله این سخن را که «خدا آفریننده» است بر دو گونه تفسیر کرده‌اند:
- ۱- پندارند: مفهوم آفرینندگی خدا چنان است که او چیزهای «مقدر» در مشیت خود را ایجاد کند. اگر از آدمی نیز، این گونه کارها سرزند، آفریننده تواند بود. این سخن «جبائی» و پیروان او است.
  - ۲- پندارند: «خدا آفریننده» است، یعنی او بی‌نیاز از «وسیله» و «نیروی تازه‌ای در

انجام کارهاست؛ و آنکه کاری را بدون «وسیله» و «نیروی» تازه انجام دهد، آفریننده «کار» خویش است و هرکه با نیرویی جدا از ذات خود، کاری انجام دهد، آفریننده آن نتواند بود.

### سخن در «چشم» و «دست»

همگی معتزله براین باورند که خدا را «چشم» و «دست»، بدان گونه که جانوران راست نباشد، اما در این باب بر دو گونه سخن گفته‌اند:

- ۱- گروهی دستها و چشمها را برای خدا انکار کرده‌اند.
- ۲- گروهی گویند: خدا را دستی یا دستهاست و مراد از آن «نعمت» است و از چشم، نسبت «دانایی» بدو داده‌اند و گویند خدا داناست؛ و در این آیه: [و تا پرورده شوی در زیر چشم من] (۱۱۸) واژه «چشم من» را به دانایی من، تأویل کرده‌اند.

### آیا توان گفت: خدا «وکیل» یا «لطیف» است؟

معتزله را در این نسبت، دو گونه عقیدت است:

- ۱- گروهی صفت «وکیل» را برای خدا، با وجود صراحت آیه [بس است ما را خدا که خدا وکیلی نیکو است] (۱۱۹) انکارکنند مگر آنکه هنگام قرائت قرآن، بر زبان جاری شود. صفت «لطیف» هم جز در موقعی که قرآن خوانند و «لطیف بالعباد» گویند، به خدا نسبت نتوان داد؛ این سخن «عباد بن سلیمان» است.
- ۲- این گروه: صفتهای «وکیل» و «لطیف» را بی هیچ شرطی به خدا نسبت دهند.

### آیا توان گفت خدا پیش از چیزها بوده است؟

سه گروه بدین پرسش، به صورتی پاسخ گفته‌اند.

- ۱- «عبادیه»، پیروان «عباد بن سلیمان»، براین باورند که تنها باید گفت: «او از پیش، بوده است» و نباید گفت: «او پیش از چیزها بوده است» و یا «پس از چیزها خواهد بود». اینان از گفتن اینکه «خدا سرآغاز چیزهاست» سر باز زدند.
- ۲- پیروان «ابوالحسن صالحی»، خدا را پیوسته پیش از چیزها پندارند.
- ۳- اکثریت معتزله، خدا را پیوسته و به طور کلی پیش از چیزها پندارند.

### آیا «خدا» را با حکم «عقل» به دانایی توان ستود؟

در نسبت «دانایی» به خدا و نام «دانا» براو نهادن، دو گروه سخن گفته‌اند:

- ۱- گروهی پندارند: روا باشد که خدا را «دانا»، «توانا»، «زنده»، «شنوا» و «بینا» بنامیم، مشروط بر آنکه به دلالت عقل، این معانی را شایسته مقام او دانیم. هرچند پیابری بدان ما را خبر نداده باشد.
- ۲- گروهی دیگر بدین باورند که: نمی‌توان خدا را بدین نامها نامید، هرچند عقل شایستگی آن را گواهی دهد، تنها هنگامی که پیابری از سوی خدا، نسبت این نامها را به ذات او فرمان دهد، این کار روا باشد.

### آیا روا باشد که خدا نامها را وارونه سازد؟

- آیا رواست که خدا «دانا» را «نادان» و «نادان» را «دانا» بنامد. یا این کار، از او شایسته نیست؟ دو گروه بدان پاسخ داده‌اند:
- ۱- گویند: روا نباشد به هیچ روی، که خدا معانی نامها را وارونه سازد، این سخن «عباد» است.
  - ۲- گویند: وارونگی نامها، از سوی او ناپسند نیست.

\*

در مسأله وارونه ساختن مفاهیم نامها و واژه‌ها، به‌طور کلی، معتزله را دو عقیده است:

- ۱- روا دانستن، ۲- مردود شمردن.

### آیا رواست که خدا ذات خود را با نامهایی «وارونه» بخواند؟ آیا خدا تواند که خود را نادان، مرده، ناتوان، یعنی وارونه نامهایی که او راست، بخواند؟

- دو گروه از معتزله به این مسأله توجه کرده و عقیده‌ای ابراز داشته‌اند:
- ۱- پندارند: روا نیست که خدا به وارونگی، خود را بنامد.
  - ۲- پندارند: رواست که چنین کند و این کار از سوی او ناپسند نباشد؛ این سخن «صالحی» است.

### آیا صفتهای ذات، فقط «گفتارند»؟

همگی معتزله بر این باورند که صفات خدای سبحان و نامهای او «قول» و «کلام» اند؛ خدا خویشتن را به نامها و صفتهای «دانا»، «توانا» و «زنده» خوانده است و «سخن» آفریدگان نیز درباره او چنین است. او را صفاتی زائد بر ذات، خواه «دانایی» و خواه «توانایی» نباشد و بدین گونه‌اند، صفتهای دیگر که از مقوله «گفتار» ند.

### آیا خدا تواند که «عرض» آفریند؟

آیا خدا تواند که عرضها را آفریند؟ معتزله بدین پرسش دو گونه پاسخ گفته‌اند:

- ۱- پندارند: خدای سبحان، در ایجاد و آفرینش «اعراض»، توانایی دارد.
- ۲- پندارند: هرگز روا نیست که خداوند آفریننده اعراض بوده باشد؛ او را به صفت «توانا»، در آفرینش اعراض نشاید ستود. این سخن پیروان «معر» است.

### آیا خدا را بدانچه در توانایی بندگان است، توان ستود؟

بدین پرسش دو گروه از معتزله پاسخ گفته‌اند:

- ۱- اکثریت معتزله بر این باورند که خدا را با آن «توانایی» که بندگان راست، به هیچ صورت، نمی‌توان ستود.
- ۲- بعضی از معتزله، «شحام» و دیگران، گویند: به هر کار که بندگان را توانایی است، خدا را نیز توانایی بود، مانند «جنبش» که «مقدور» خدا و آدمی است؛ با این تفاوت که فعل خدا «ضروری» است و فعل انسان «کسبی».

### آیا توانایی خدا از جنس توانایی بندگان است؟

بدین پرسش نیز دو گروه از معتزله پاسخ گفته‌اند:

- ۱- پندارند: هرگاه آفریده‌ای به جنبش، سکون یا هر کار دیگری، قادر بوده باشد، او را به «توانایی» نتوان ستود. چه «توانایی» او از جنس صفتی که به خدا نسبت دهیم، نتواند بود و جنبشهایی که خدا، به انجام آن قادرست، از جنس جنبشی که از آفریدگان سرزند، نیست.
- ۲- پندارند: چون خدا بندگان خود را به جنبش، سکون و هر کار دیگری توانا ساخته، پس توانایی آنان از جنس توانایی خداست. این سخن «جبائی» و گروهی از معتزله است.

### آیا خدا را به «توانایی» بر ظلم توان ستود؟

بدین پرسش دو گروه از معتزله پاسخ گفته‌اند:

- ۱- گروهی گویند: خدا بر ظلم و جور قادر است و توانایی آن دارد که ستم کند.
- ۲- گروهی گویند: خدا بر ظلم قادر است اما هرگز نکند و نیز بیدادگری تواند اما نگوییم که بیدادگر است.

## پاسخهای معتزله به آن کس که از قدرت خدا برستمگری پرسد

در این مورد معتزله را اختلاف است و به هفت گونه پاسخ داده اند:

۱- «ابوهذیل» در پاسخ آنکه از او پرسیده است «اگر خدا بر ظلم و جور تواناست و بدان پردازد، آیا با «کمال» او ناهمگونک نخواهد بود؟» گوید: محال است که خدا چنین کند، زیرا ستمگری نشانه «نقص» است و «نقص» بر خدا روا نباشد.

۲- «ابوموسی مردار» در پاسخ پرسش بالا گوید: نسبت دادن ستمگری به خدا ناپسند است، مسلمان را نباید که ستم کند چه رسد خدا را. او طرح این پرسش را اصولاً شایسته نداند که امر محالی است و بر زبان راندن او زشت می نماید.

ابوموسی در پاسخ دیگری گوید: اگر خدا ستم کند، او خدایی ستمکار، تواناست در این صورت باید گفت دلایل آنکه خدا ستم نکند، به دلایلی بدل گردد که نشان از ستمکاری او دهد. ۳- «بشر بن معمر» گوید: خدا تواند که کودکان را عذاب دهد، از او پرسند: چرا کودک را عذاب دهد؟ گوید: کودکی را عذاب دهد که به بلوغ رسیده باشد و کفر خود آشکار کند و سزاوار عذاب گردد.

۴- «محمد بن شبیب» گوید: خدا تواند که ستم کند، اما ستم از کسی سر زند که زیانکار باشد، و دانی که خدا چنین نیست و سخن آنکه گوید اگر خدا ستم کند بی معنی است.

۵- بعضی از معتزله پندارند که خدا بر «عدل» و «ظلم» هردو تواناست و بدین گونه بر «راستی» و خلاف آن، یعنی دروغ تواناست. اما هرگز نتوان گفت: خدا ستمکار و دروغگو است. اگر کسی از ایشان پرسد: آیا دلیلی بر بدنکردن او دارید؟ گویند: آری، دلیل آشکار آنکه هرگز خدا چنین نکند. باز پرسند: آیا تواند که ستمکاری کند با وجود نشانه هایی که او چنین نکند؟ اینان پاسخ دهند: او تواند که ستمکاری کند بنابر دلیلی که منفرد است از دلایل دیگر، تا توهم دلیل، بدان گونه که آفریدگان برای مظلوم خود آورند نرود. و اگر پرسند: آیا ممکن است خدا با وجود دلایلی بر نکردن، باز ستم کند؟ پاسخ دهند: ستمی که از خدا سرزند، خردها آن را پذیرا شوند و این چیزها که امروز بدان استناد جویند با آنچه خردمندان در گذشته آوردند، همانند نیست. چیزها همانندند، اما در گذشته، نظم و ترتیب و هیأتی را که اکنون دارند نداشتند. و این سخن «جعفر بن حرب» است.

۶- «اسکافی» گوید: خدا برستمگری تواناست، با اینهمه اجسام، عقول و نعمتهایی که بر خلق ارزانی داشته، گواهی می دهند که خدا ستم نکند. عقول دلالت بر آن دارند که خدا ستمکار نیست و روا نباشد که ستمکاری با نشانه هایی که دارد از سوی خدا سرزند.

از او پرسیدند: هرگاه ستم از او سرزند داستان چگونه خواهد بود؟ گفت: ممکن است، زیرا اجسام از عقول بی بهره اند که بذاته و بالمعاینه نشان دهند که خدا ستم نکند.

۷- «هشام فوطی» و «عبادین سلیمان» در پاسخ این پرسش که اگر خدا ستم کند چه پیش خواهد آمد؟ گویند: این پرسش روشنتر درید است و حال آنکه ما یقین داریم که خدا ستم نکند بنابر این نمی توان گفت: اگر خدا ستم کند بلکه باید گفت: خدا ستمکاری نکند، پس طرح مسأله: اگر خدا ستم کند بی مورد است.

## سخن در اینکه خدا آنچه را که هنوز هستی نیافته، داند.

معتزله در این باب چهارگونه سخن گوناگون گفته‌اند:

۱- «ابوهذیل» و پیروانش، «جعفر بن حرب» و پیروانش، خدا را بر دانستن آنچه که هنوز هستی نیافته، توانا دانند؛ او خبر از چیزهایی که وجود ندارند می‌دهد، هنگامی که دانایی خدا شامل چیزهایی شود که موجودند یا هستی نیافته‌اند، یا موجود بوده و از میان رفته‌اند، پس تواند آنچه را خواهد بیافریند و از آنچه اکنون وجود ندارد خبر دهد.

۲- «علی اسواری»، مقایسه عبارت «خدا تواند که چیزی را ایجاد کند»؛ با عبارت «او بدانچه هنوز هستی نیافته، داناست و خبر از چیزهایی دهد که اکنون نیستند» را درست نمی‌پندارد، او معتقد است این دو عبارت را باید از هم سجزی ساخت و گفت: خدای سبحان تواند چیزی را که در علم خود دارد بیافریند.

۳- «عباد بن سلیمان» گوید: در باب آنچه خدا داند که هستی ندارد، نباید گفت تواند که هستی دهد؛ من گویم بدین کار تواناست، همان‌گونه که بدان داناست. من نگویم او تنها بدانچه هست داناست، بلکه او بدانچه نیست، نیز داناست و تواند بدان هستی دهد. هنگامی که از او می‌پرسند: آیا خدا ماهیاتی را که می‌داند ایجاد نخواهد کرد، دوباره ایجاد می‌کند. «عباد» پاسخ می‌دهد: چنین چیزی ممکن نیست.

۴- «جبائی» در پاسخ آنان که از او پرسیده‌اند: اگر خدا بدانچه «نیست» داناست و خبر از چیزهایی که وجود ندارند می‌دهد، پس دانایی او چگونه است؟ او پاسخ دهد: مگر آدمی نداند که خدا او را به بهشت برد، بهشت «مقدور»ی است که آدمی بدان نرسیده و در این جهان، موجود نیست. پس «علم» به «معدوم»، خدا را مسلم است، و آدمی را ایمان بدان، پسندیده‌تر. خدا تواند که «مقدور» «علم» خود را هستی بخشد و به جهان باز گرداند. [و اگر به دنیا باز گردند، به گناه برگردند.] (۱۲۰)

«جبائی» می‌پنداشت: پیوستگی «حالات»، نشانه علم خدا به «معدوم» است؛ جسم متحرک در یک لحظه، ساکن شود و موجود زنده بمیرد. هرگز «مقدور» به «محال»، نینجامد. از او پرسیدند: اگر علم خدا به ماهیتی تعلق گیرد که هنوز «هستی» نیافته و بداند اگر هستی یابد، ایمان نیاورد؟ «علم» خدا در باب این ماهیت چگونه است؟ جبائی پاسخ دهد: خبر از اینکه او ایمان نیاورد، بر «علم» به «ماهیت هستی نیافته» او پیشی نجسته است. تصور علم به «ماهیت هستی نیافته» با «خبر» ایمان نیاوردن، با هم محال می‌نماید؛ زیرا منافی علم ازلی خداست. اینکه گویند خدا «راستی» را به «دروغ» و «دانایی» را به «نادانی» باز گرداند، سخنی نادرست است و بیش از این پاسخی نتوان داد.

## سخن معتزله در «هستی» چیزی که خدا داند که «نیست»

معتزله در «هستی» ماهیاتی که در «علم» خدا، «معدوم» تلقی شوند، چهارگونه گفتگو کرده‌اند:

۱- بیشتر معتزله گویند: علم خدا به «ماهیات هستی نیافته» نشانه ناتوانی او در بخشیدن «هستی» بدانها نتواند بود؛ هرچند هستی او محال باشد. اگر کسی گوید، ماهیتی که شایستگی «هستی یافتن» ندارد، ممکن است به شایستگی رسد و توانایی هستی یابد، که این نشان «دانایی» و «توانایی» خداست. خدا بدانچه نسبت بدان ماهیت خواهد کرد داناست و او توانایی آن را خواهد داشت.

۲- «علی اسواری» گوید: ما نگوییم آنچه خدای سبحان از ماهیاتی که هستی نیافته اند داند، شایسته آنند که هستی یابند.

۳- «عباد» گوید: سخن آن کس که همگی ماهیات معلومه را شایسته وجود پندارد، مانند سخن کسی است که همگی ماهیات معدومه را که خدا داند، سزاوار هستی شناسد، یا مانند آنکه گوید: رواست که همه ماهیات معلومه از فیض هستی محروم شوند، که البته سخنی نارواست.

۴- «جبائی» گوید: آنچه را خدا داند که «نیست» و از این نیستی خبر دهد، پس نزد کسی که خبرهای خدا را تصدیق کند، هستی آن روا نباشد. و آنچه را خدا داند که «نیست»، اما خبر از نیستی آن ندهد، پس رواست که هستی یابد. از آن بابت گوئیم روا باشد که در بودن و نبودن آن ماهیت، شک کنیم، زیرا اهل لغت، معنی «روا باشد» را «تردید» نسبت به اسری دانند که امکان وقوع آن مسلم نیست.

### معتزله و اعتقاد به اینکه علم خدا حادث نیست

معتزله براین باورند که خدا را «علم محدث» نباشد و اراده‌ای که از این «علم» پدید آید، اسری جدید نیست. آنچه را که خدا از وقوع آن خبر دهد، حتماً اتفاق خواهد افتاد، مگر آنکه ما را خبری دیگر دهد. در این صورت، یکی از آن دو خبر «دروغ» تواند بود. معتزله گویند «ناسخ و منسوخ» در «امر و نهی» بدین گونه پدید آید.

### انکار ماهیت خدا

همگی معتزله، گفتگو در ذات و ماهیت خدا را، ناروا دانند، خدا را ماهیتی است که بندگان نشناسند و تعریف ماهیت او، بیهوده است و راه به جایی نبرد.

### اختلاف مردمان در «جسم پنداشتن» خدا

پیش از این گفتیم که گروهی نسبت «جسم بودن» را به خدا انکار کنند و ذات او را برتر از آن دانند که چون اجسام، محدود و متناهی باشد. اینک به ذکر سخنان «مجمعه» و

اختلاف آراء ایشان می پردازیم.

### سخنان «مجسمه»

«مجسمه» در چگونگی جسم بودن خدا اختلاف دارند، آیا خدا را مقدار و اندازه است؟ شائزده رأی در این مسأله، آورده اند:

«هشام بن حکم» گوید: خدا جسمی محدود، پهناور، دراز و ژرف است؛ درازی و پهنای ژرفای او همانند است. پرتوی است که می درخشد، او را اندازه و مقدار است، مقدار از آن بابت، که درازا، پهنای و ژرفا دارد. از همه سو یکسان چون زرناب می درخشد و چون سروارید غلطان مدور است. او را رنگ و سزه و بوی و نبض است. رنگ و بو و مزه و نبضش، عین ذات او است و رنگی زائد بر ذات خود ندارد. او را حرکت و سکون است، می نشیند و می ایستد.

«ابوهذیل»، از هشام حکایت کند، که در پاسخ او گفته: خدا از کوه ابوقیس بزرگتر است. «این راوندی»، از او حکایت کند که می گفت: خدا از آن بابت به اجسام مانند است که آنها نشانه ای از هستی اویند و اگر جز این بودی، دلیلی بر نیستی او نمی یافتیم.

و باز از «هشام» حکایت کنند که می گفت: او جسمی است نه چون جسمها، بدان معنی که او چیزی موجود است. بعضی از «مجسمه»، نسبت رنگارنگی به خدا داده اند، اما از نسبت دادن بو، مزه و نبض بدو خودداری کرده اند. و نیز گویند: درازا، پهنای و ژرفا نتواند داشت. پندارند که هر زمان در جایی است و در آن دم که می آفریند، حرکت کند.

گفته اند: خدا جسم است و رنگ، سزه، بو و نبض را بدان گونه که «هشام» پنداشته، بدو نسبت ندهند. جز آنکه «عرش» بدو پیوسته است.

### اختلاف «مجسمه» در مقدار «خدا»

«مجسمه»، با وجودی که در «جسم بودن» خدا همداستانند، اما در مقدار او اختلاف دارند: گروهی گویند: او جسم است و در همه جا هست و برتر از هر مکانی است، با اینهمه، متناهی است؛ «مساحت» او، از مجموع مساحت عالم، بیشتر است، زیرا از هر چیزی که تصور کنید بزرگتر است. چند نفری گفته اند: مساحت او به اندازه جهان است!

و نیز گفته اند: خداوند جسمی است که او را مساحتی معین است اما اندازه آن ندانیم.

گروهی گویند: خدا در بهترین اندازه هاست، چه تناسب اندازه ها در آن است که بیش از اندازه، کوچک و بزرگ نباشد.

از «هشام» حکایت کنند: بهترین اندازه ها برای خدا، هفت «وَجَب» است، با اندازه دست او. بعضی گفته اند: مساحت خدا را پایان و نهایی نیست و از شش جهت امتداد دارد: راست، چپ، پیش رو، پشت سر، بالا و پایین.

و گویند: هر چه را خصوصیت بالا نباشد، شایسته آن نیست که نام جسم براو نهند، اما

خدا، درازا، پهنا، ژرفا، پایان، شکل ویژه و مدار نپذیرد و با اینهمه، جسم است. گروهی گفته‌اند: خدایشان «فضای بی‌پایان» است، جسمی است که همگی چیزها را در خود دارد، بعضی گویند: او فضایی است که چیزها بدو وابسته‌اند، اما جسم نیست. «داود جواربی» و «مقاتل بن سلیمان» او را جسمی دانند که همانند انسان است؛ او را گوشت، خون، مو و استخوان است و اندامهایی چون دست، پا، زبان، سروچشم دارد. با اینهمه، به هیچ چیز شبیه نیست و هیچ چیز بدو شباهت ندارد. از قول «جواربی» حکایت‌کنند که می‌گفت: درون‌اندامهای او از دهان تاسینه، خالی است و بقیه پر است. بسیاری از معتزله، سخن خدا را تأویل کرده و صمد را، جسمی محکم که درون تهی نباشد، پنداشته‌اند. «هشام بن سالم جوالیقی» گوید: خدا به صورت انسان است اما خون و گوشت ندارد. او پرتو سپیدی است که می‌تابد و چون انسان، دارای حواس پنجگانه است؛ گوش و چشم و دیگر حواس او با هم متفاوتند. او را دست، پا، گوش، چشم، بینی، دهان و گیسوانی سیاه است. آنکه برای خدا «صورتی» قرار دهد، «جسم بودن» او را انکار کند و آنکه به «جسم بودن» خدا قائل است، «صورت» را برای او انکار کند.

## بخش هفتم

### آراء مردمان در باب مکان خدا

آیا خدا لامکان است؟ در همه جا هست یا او را مکان ویژه‌ای است؟  
او را فرشتگان بر دوش برند یا بر عرش سوار است؟  
آیا هشت فرشته او را برند یا هشت گروه از فرشتگان؟

### سخن آنانکه خدا را لامکان پندارند

در این مسأله، هفده نظریه پرداخته‌اند:  
پیش از این، به نظریه کسانی که خدا را لامکان پندارند، اشارت کردیم؛ مهم‌ترین آنها، نظریه حلول خداست در همه جا، و نظریه سببی بر بی‌پایانی خدا. این دو گروه، وجود خدا را در اینجا یا آنجا، محال دانند.

### سخن آنانکه خدا را در مکان دانند

۱- گروهی گویند: خدا جسمی است که هیچ یک از صفتهای جسم در او نیست، نه دراز و پهناور است و نه ژرف است. او را به رنگ و مزه و نبض و صفتهای دیگر جسم، وصف نتوان کرد. او در چیزها حلول نکند و بر عرش استوار نیست مگر در مفهوم «برتر از عرش» که با آن تماس نتواند بود. او برتر از چیزها و برتر از عرش است. فاصله خدا با چیزها به اندازه فاصله بالایی و برتری او است.

۲- «هشام بن حکم» گوید: خدا در اینجا و آنجا تواند بود، اما جایگاه او عرش است که بدو پیوسته و عرش خدا را در خود گرفته و محدود ساخته است.

۳- پیروان «هشام» گویند: خدا عرش را فرا گرفته و بدان پیوسته است.

۴- گروهی از جاعلان حدیث، گفته‌اند: تنها خدا نیست که عرش را فرا گرفته، او

پیامبر (ص) را بر عرش، در کنار خود نشانده است.

- هـ - اهل سنت و اصحاب حدیث گویند: خدا جسم نیست و شباهت به چیزها ندارد، او بر فراز عرش است. بدان گونه که در آیه [خداوند بخشاینده بر عرش قرار دارد] (۱۲۱) آمده است. در پیشگاه او، در سخن پیشی نگیریم «استواء» او بر عرش، ندانیم که چگونه است. او نور است: [خدا روشنی بخش آسمانها و زمین است] (۱۲۲). او را صورت است [و باقی ماند صورت پروردگار تو] (۱۲۳) و دستها و چشمهاست [آفریدیم او را به دو دست خود] (۱۲۴) [می رفت کشتی در برابر چشم ما] (۱۲۵) به رستخیز، او و فرشتگان همی آیند [خدا و فرشتگان همی آیند] (۱۲۶) او از آسمان فرود آید، چنانکه در حدیث آمده. اینان هر چه درباره خدا گویند، از قرآن و روایت پیامبر (ص) گرفته اند و بیش از آن چیزی نگویند.
- ۶ - معتزله گویند: خدا بر عرش خود نشسته، یعنی بر آن مستولی است.
- ۷ - بعضی گفته اند: «استواء» به معنای نشستن و استواری است.

### عقاید گوناگون در باره «عرش»

- مردمان در موضوع «حمله عرش»، اختلاف کرده اند: کیست که خدا را بر دوش برد؟
- ۱ - گروهی گویند: «حمله» ای که خدا را برند، بر یک حال نیستند، اگر خدا خشنواک شود، بر دوش آنان سنگینی خواهد کرد و اگر خشنود باشد، از سنگینی بارشان خواهد کاست. پس این «بردوش برندگانند» که خشنودی و ناخشنودی او را باز شناسند. عرش را خروشنده و آراسش است؛ آنگاه که خدا بر او سنگینی کند، بانگی چون جهاز شتر برآورد.
- ۲ - بعضی گفته اند: خدا را سنگینی و سبکی نباشد و او را «حمله» بردوش نکشند؛ این «عرش» است که سنگین و سبک گردد و «حمله» او را بر دوش برند.
- ۳ - این گروه گویند: «حمله» هشت فرشته اند.
- ۴ - این گروه گویند «حمله» هشت طایفه از فرشتگانند.
- هـ - بعضی گفته اند: خدا بر عرش قرار دارد، اما بدان پیوسته نیست؛ نه از آن بابت، که گوشه گیر است. و در مکانی دیگر عزلت گزیده، جدایی او به خاطر عزلت نیست و از صفتهای ذات او است.

### سخن معتزله در «مکان»

و

### اختلاف ایشان

اختلاف معتزله در مسأله مکان از این قرار است:

- ۱ - گروهی گویند: خدا در همه جا هست، بدان معنا که خدا تدبیر جهان کند.
- ۲ - گروهی گویند: خدا در مکان نیست، بلکه او پیوسته برتر از مکان است.
- ۳ - بعضی گفته اند: خدا در همه جا هست، بدان معنی که او نگهدارنده مکانهاست،

و بدین سبب است که او در همه جا تواند بود.

## اختلاف در آنکه خدا پیوسته «دانا» و «توانا»ست

آیا می توان گفت: خدا پیوسته «دانا»، «توانا» و «زنده» است یا نباید گفت؟  
دو گروه بدین پرسش پاسخ گفته اند:

۱- پیوسته خدا «دانا»، «توانا» و «زنده» است.

۲- بسیاری از «مجسمه» گویند خدا پیش از آفرینش «مخلوق»، «دانا»، «توانا»، «شنا»، «بینا» و «سرید» نبوده است. نخست، اراده آفرینش کرد و اراده از نظر «مجسمه» حرکت است. خدا چون خواست موجودات را بیافریند، جنبید و از این جنبش، چیزها پدید آمدند. پس معنای خدا اراده کرد آن است که خدا جنبید و جنبش عرضی زائد بر ذات او نیست؛ و بدین گونه اند: «توانایی»، «دانایی»، «شنوایی» و «بینایی» او. اینها فقط «معانیند» و صفتی زائد بر ذات او نیستند و چیزی جداگانه محسوب نمی شوند که «چیز بودن» نشانه «جسم» است. گروهی «جنبش» خداوند را غیر ذات او پنداشته اند.

## اختلاف در معنی «جنبش»

معتزله در معنی «جنبش» خداوند، اختلاف کرده اند و دو گروه از این اختلاف، پدید آمدند:

۱- «هشام» می پنداشت، جنبش خدا فعل او است و از چیزهاست، او بر این باور بود که «جنبش» صفت ذات نیست.

«سکاک» جنبش را صفت ذات می پنداشت ولی «طفره» را برای خدا روا نمی دانست. از سردی به نام «ابوشعیب» حکایت کنند که می گفت: خدا از طاعت اولیای خویش شادمانی کند و بهره مند گردد و نیز از زاری کردنشان؛ اما گناه ایشان او را ناتوان سازد. خدا برتر از این سخنان است.

## اختلاف در «دیدار» خدا

معتزله در سئاله «دیدار» خدا و نگرش به سوی او، نوزده گونه سخن گفته اند:

۱- رواست که خدا را در این جهان با چشم ببینیم، ما ادعای کسانی را که او را در گذرگاهها دیده اند انکار نمی کنیم.

۲- رواست که خدا در بعضی از بندگان صالح خویش حلول کند؛ «حلول در اجسام». بیرون این عقیده هرگاه با انسان نیکوکرداری دیدار کنند، او را بستانند و احتمال دهند که

خداوند در او حلول کرده است.

۳- آنانکه دیدار خدا را در این جهان ممکن دانند، دست دادن، لمس کردن و دید و بازدید او را روا دانسته و گویند: اهل صفا و راستی اگر بخواهند می‌توانند که خدا را در هر دو جهان، در آغوش کشند! این سخن یاران «مضر» و «کهمس» است.

۴- پیروان «عبدالواحد بن زید» گویند: خدای سبحان را به نسبت کارهای نیکی که در این جهان انجام داده‌ایم، دیدار توانیم کرد. آنکه کارش نیکوتر است، خدا را خویتر تواند دید.

۵- گویند: ما خدا را در خواب بینیم نه در بیداری.

از «رقبه بن مصقله» روایت شده که می‌گفت: دیدم خدای بلندپایه را در خواب. و هم او گفت: خدا جای سلیمان التیمی را نیکو گرداناد که چهل سال نماز دوگانه را با وضوی شب، بجا آورد.

### اختلاف در چگونگی «دیدار»

۱- گروهی گویند: ما خدا را در هیأت جسم محدودی، برابر خود می‌بینیم، در همه جا.

۲- «زهیر اثری» گوید: ذات خداوند در همه جا هست، او بر عرش خود استوارست و ما او را در جهان دیگر، بینیم و ندانیم چگونگی این دیدار را.

و هم او گوید: به روز رستاخیز، خدا همه جا را فراگیرد و هیچ جا خالی از او نتوان یافت، او از آسمان جهان فرود آید و هیچ نقطه‌ای از آسمان از او خالی نیست.

### اختلاف در «دیدار» خدا، با چشم

اختلاف کردند در دیدار خدا که به وسیله دو چشم ظاهر صورت گیرد یا به گونه‌ای دیگر؟

۱- گروهی گفتند: خدا را با چشم توان دید و بدو توان رسید.

۲- گروهی دیگر گفتند: خدا را با چشم توان دید، اما بدو نتوان رسید.

### اختلاف در نوع «دیدار»

۱- گروهی گویند: ما خدا را رویاروی خود و آشکارا می‌بینیم.

۲- گروهی گویند: ما خدا را رویاروی و آشکارا نبینیم.

۳- جمعی گویند: هنگام دیدار، بدو خیره شویم.

۴- گویند: روا نیست که بدو خیره شویم.

۵- «ضرار» و «حفص الفرد» گویند: خدا را چشمها نتوانند دید، اما در قیامت، خدا حس- ششمی برای ما می‌آفریند که با حواس دیگر متفاوت است؛ ما خدا را با این حس می‌بینیم و

بدومی رسیم.

۶- بکریه گویند: خدا در روز قیامت صورتی برای خود آفریند که دیده شود و با خلق خود سخن گوید.

۷- «حسین نجار» گوید: خدا تواند که چشمها را به دلها بدل کند و دل را وسیله دانایی قرار دهد؛ این دانایی نیرویی است که خدا را با آن می‌توان دید، دیدار خدا همان شناسایی او است.

### اختلاف نظر در چگونگی «بینش» با چشم دل

همگی معتزله در اینکه خدا را با چشم ظاهر نتوان دید، همداستانند؛ با اینهمه در دیدار او با شهود دل اختلاف نظر دارند:

- ۱- «ابوهذیل» و بیشترین معتزله گویند: خدا را به «بینش» دلها می‌توان دید، یعنی بدین وسیله، او را می‌توان شناخت. ابن نظر را «فوطی» و «عباد» مردود شمرده‌اند.
- ۲- معتزله و خوارج و گروهی از سرجه و شاخه‌ای از زیدیه گویند: خدا با چشم ظاهر، نه در دنیا و نه در آخرت، دیده نشود، و دیدار او، بدین گونه روا نباشد.

### اختلاف نظر در چگونگی «دیدار» خدا با چشم ظاهر

در دیدار خدا با چشم ظاهر، اختلاف کرده‌اند:

- ۱- گروهی گویند: روا باشد که خدا را به چشم ظاهر، در جهانی دیگر بنگریم و این دیدار به‌طور قطع، صورت گیرد.
  - ۲- گروهی گویند: به دلیل اشارت قرآن و احادیث موجود، کسانی که ایمان آورند، روز قیامت قطعاً خدا را می‌توانند دید.
- «مجسمه»- جز معدودی از آنان- «دیدار» خدا را باور دارند. با اینهمه، کسی که به «تجسیم» هم قائل نیست، ممکن است معتقد به «دیدار» باشد.

### اختلاف نظر در «چشم»، «صورت» و «دست» خداوند

در اثبات «چشم»، «صورت» و «دست» برای خدا، بین گروهها اختلافهایی پدید آمده که مهمترین آن چهار است:

- ۱- «مجسمه» گویند: خدا را دو دست، دو پا، صورت، دو چشم و دو پهلو است، و نیز او را اندامهای دیگر است.
- ۲- «اصحاب حدیث» گویند: ماسخی در این باب جز آنچه خدا و پیامبر (ص) گفته‌اند

بر زبان نیاوریم. بنابراین او را «صورت»، «دستها» و «پاها» است، اما چگونگی آن را ندانیم.  
 ۳- «عبدالله بن کلاب» گوید: نسبت «دست»، «چشم» و «صورت» را به خدا، باور داریم زیرا قرآن از آن خبر داده است؛ اینها صفتهای خداوند، مانند «دانایی»، «توانایی» و «زندگی»، بشمار آیند.

۴- معتزله وجود اندامها را در خدا، جز صورت، انکار کنند و «دست» را به معنی «نعمت» گیرند. و در آیه [کشتی می رود در برابر چشم ما] (۱۲۷)، عین را به «علم» تأویل کنند و پهلوی را در آیه [گوید دریغا بر تقصیری که کردم پهلوی خدا] (۱۲۸) به معنی «امر» گیرند. و گویند ذات خداوند ترکیب نپذیرد، ذات او همان است که او است: «ذاته هی هو» و «حمد» را در سوره توحید، به دو صورت تأویل کنند: به معنای سید قوم و بزرگوار و یا «مقصود نیازسندان».

\*

معتزله در باره «صورت» دو گونه سخن گفته اند:

- ۱- «ابوهذیل» گوید: صورت خداوند همان ذات او است.
- ۲- دیگر از معتزله گفته اند: [باقی ماند صورت پروردگار تو] (۱۲۹) به معنای جاودانگی خداست و به «وجه» اشاره نمی کنند که به زعم ایشان «وجه» ذات الهی است: «انه هو الله».

### اختلاف مردمان در نامها و صفتهای خدا

پیش از این، گفتار کسانی را که گویند: خدا پیوسته نتواند که «دانا»، «توانا»، «شنوا» و «پینا» بوده باشد، آوردیم و نیز سخن آن کس را که گفته بود: خدا پیوسته «دانا»، «توانا» و «زنده» است. گروه اول که خدا را پیوسته «دانا» نپندارند و در توجیه نظر خود گویند: خدا چیزی را که هنوز هستی نیافته، چگونه شناسد، اما در باب «زندگی» جاودانه او دو گونه سخن گفته اند:

- ۱- گروهی که خدا را پیوسته «زنده» پندارند.
- ۲- گروهی که زندگی جاودانه او را انکار کنند و بر این باورند که خدا نتواند پیوسته آفریدگار جهانیان باشد.

### شرح اختلافات کسانی که گویند: خداوند چیزها را پیش از آنکه هستی یابند، نداند

پانزده گروه در این مسأله به بحث و گفتگو پرداخته اند:

- ۱- «سکاکیه»: خدا را ذاتاً «دانا» پندارند و گویند «دانایی» صفت ذات اوست. با اینهمه، هنگامی نسبت «دانایی» بدو توان داد که چیزها هستی یافته باشند و اگر پیش از هستی

چیزها، بدو «دانایی» را نسبت دهیم، چنان است که او را «دانای» «نیستها» پنداشته‌ایم، نه «هستها».

۲- گروه دیگر گویند: خدا پیوسته داناست و «دانایی» صفت ذات او است؛ درست نیست که «دانایی» را پیش از هستی چیزها، از او سلب کنیم. ما هرگز به آدمی که چشم بینا و گوش شنوا دارد نگوییم: او هنگامی که با چیزی روبرو شود، بیناست و یا اگر آوایی بدو رسد، شنواست. گوییم «انسان اندیشمند» است و نگوییم «انسان تنها اندیشمند چیزهایی» است که بدو روآورند.

۳- «شیطان الطاق» گوید: خدا چیزی را شناسد که در او «اثر» گذارد و «تأثیر» در اینجا به معنای «تقدیر» و «تقدیر» به معنای «اراده» است. کوتاه سخن آنکه وقتی خدا به آفرینش چیزی اراده کند، آن را شناسد و اگر آن را نخواهد نشناسد. معنای «اراده» نزد ایشان «جنبش» است وقتی خدا به سوی چیزی حرکت کند، آن را شناسد. و غیر این، وصف خدا به «دانایی» چیزها، درست نیست. این گروه پندارند: خدا را به «دانایی» چیزهایی که «نیستند»، نتوان وصف کرد.

۴- گروهی گویند: خدا چیزی را پیش از آنکه «اراده» کند، شناسد و پس از آنکه اراده کرد که بدان هستی بخشد، دانا و شناسای آن چیز گردد. و اگر اراده کند که آن را نیافرند، دانا و شناسای آن «ماهیت معدوم» است. و هرگاه اراده آفریدن یا نیافریدن در او پدید نیاید، به هیچ چیز، خواه موجود و خواه معدوم، «دانا» نگردد.

۵- بعضی از رافضیان: عبارت «خدا داناست» را به معنای «خدا در کار آفرینش» است گرفته‌اند و اگر از ایشان پرسى: پس خدا دانا به ذات خود نیست؟ بعضی گویند: پیش از آنکه کاری مانند «دانایی» از او سرزند، به ذات خود نیز دانا نباشد؛ اما پیش از آنکه کاری انجام دهد و دانا گردد. او را صفت هستی است. و نیز بعضی از این طایفه گفته‌اند: خدا پیوسته به ذات خود داناست و اگر از ایشان پرسى: آیا پیوسته در کار است؟ گویند: آری! با اینهمه، «فعل» خدا را «قدیم» ندانند.

۶- بعضی از رافضیان گویند: خدا آفریننده «شیت» خویش است، او نخست می‌خواهد که بیافریند و چه بسا که بعدها نخواهد که بیافریند و این «بداء» است که به معنای تغییر «شیت» اوست.

۷- دسته‌ای از رافضیان گفته‌اند: اگر در «دانایی» خدا؛ آفرینش چیزی راه یابد و یکی از مخلوقات او از آن با خبر گردد، دیگر بداء جایز نباشد. و اگر او اسری را بداند و هیچ یک از مخلوقات او ندانند، بداء روا باشد.

۸- خدا را آن توانایی هست که نسبت به چیزی که خبر از بودن آن داده، تغییر شیت دهد، با اینهمه، بداء تا وقتی برای او جایز است که آن چیز، معدوم نگردیده باشد.

۹- طایفه‌ای از اهل «تشبیه» گویند: خدا آنچه را که هستی خواهد یافت، پیش از آنکه هستی یابد، می‌داند؛ مگر اعمال مردمان را. او از اعمال مردمان، هنگام انجام آن با خبر شود، زیرا اگر مطیع را از گناهکار، قبلا باز شناسد، گناه را از او دور کند.

## آیا خدا چیزها را بی آنکه روی او بوده باشند، شناسد

آخرین گفتگویی که مردمان در «دانایی» خدا، با هم داشته‌اند، پاسخ بدین پرسش است: آیا خدا چیزها را به‌آنکه رویاروی او بوده باشند، شناسد؟

۱- «هشام بن حکم رافضی» گفته: خدا به‌آنچه در زیر زمین است، بوسیله شعاعی که از سوی او به عمق زمین تابد، آگاه شود. و این شعاع است که همه چیز را در هر جا که باشد، رویاروی او قرار دهد و بدو بشناساند.

۲- گروهی گویند: خدا چیزها را با تماس و بدون تماس، نشناسد.

۳- از «هشام بن حکم» حکایت کنند که می‌گفت: «دانایی» صفت خداست، این صفت نه ذات او است و نه غیر او و نه جزئی از ذات او. و روانیست که گویند «دانایی»، «محدث» است یا «قدیم»؛ زیرا دانایی خدا را وصف‌نشان کرد. و بدین گونه‌اند سایر صفت‌های او، از «توانایی»، «اراده»، «زندگی» و نظایر آنها؛ این صفت‌ها نه خدایند و نه جز خدا و نه قدیمند و نه محدث.

۴- «جهم» گفت: «دانایی» خدا محدث است، خدا آن را پدید آورده و به‌وسیله آن دانایی یافته است. «دانایی» غیر از او است. جهم براین باور بود که خدا به چیزها، پیش از هستی یافتن، داناست و با این «دانایی» چیزها را پدید آورد.

به «جهم» خلاف این سخن را نسبت داده‌اند؛ او نگفته خدا چیزها را پیش از هستی یافتن بداند، زیرا چیزهایی که هستی نیافته‌اند، چگونه خدا داند یا نداند. مخالفان جهم، بدو نسبت داده‌اند که خدا را «دانایی» محدث است نه قدیم.

## سخن مردمان در محکم و متشابه عقیده معتزله

معتزله در آیات محکم و متشابه قرآن اختلاف کرده‌اند:

۱- «واصل بن عطاء» و «عمرو بن عبید» گویند: محکمت آياتی است که در آن خدا عذاب فاسقان را خبر دهد؛ مانند آیه [آنکه مسلمانی را به عمد، هلاک سازد] (۱۲۷) و نظیر آن از آیات وعید و آیات دیگر را متشابهات گویند: [آیات دیگر متشابهاتند] (۱۲۸). گوئیم در آیات متشابه، خداوند از عذاب گناهکاران خبر بدهد و آشکار نیست که چگونه عذاب خواهد داد، به‌خلاف محکمت.

۲- «ابوبکر اصم» گوید: محکمت یعنی دلایل آشکاری که خدا بروشنی باز گوید، مانند آنچه از امت‌های گذشته و سرانجام کار ورنج و عذاب آنان، باز گوید. یا داستان مشرکان عرب که از «نطفه» آفریده شدند و خدا از آب، برای ایشان، میوه و گیاه و علوفه چارپایان، فراهم ساخت. و نظایر این آیات، همه از محکمت‌اند. خدا در قرآن فرماید [محکمت قرآن، اساس قرآنند] (۱۲۹) یعنی اصلی که اگر در آن بیندیشید، آنچه را که پیامبر گوید، از آن خدا دانید و برحق شمارید و [آیات دیگر متشابهاتند]، مانند آنچه خدا از برانگیختن مردگان و رستاخیز خبر

داده و یا آیات ناسخ و منسوخ که جز از طریق تأمل و نظر، مفهوم آن را نمی‌توان دریافت. پس تشابهات را رها کردند و گفتند معانی اینها روشن نیست و مبهم است. و از طریق نظر، معنی آن را باید شناخت و دانست که خدا هر که را خواهد عذاب می‌دهد و به هر جا که خواهد می‌برد.

۳- «اسکافی» درباره «آیات محکمت» گوید: این آیات را «تأویل» نشاید کرد، که کلام منزل است و نباید معانی گوناگون بدانها نسبت دهیم ولی «تشابهات» را تفسیر توان کرد و آن آیاتی است که از ظاهر آن، معانی گوناگون می‌توان دریافت.

۴- بعضی از مردمان در باب «تشابهات» گویند: مقصود آیاتی است که یهود در معنی آن شک کردند نظیر الم، المر، الرو المص و غیره.  
۵- بعضی گویند قصه‌هایی که در قرآن آمده همگی از تشابهاتند.

### اختلاف در تشابهات

در تأویل کلام خدا اختلاف کرده‌اند [نداند تأویل آن را مگر خدا و کسانی که در علم استوارند و گویند ایمان آوردیم] (۱۳۰).

۱- گروهی گویند: تأویل تشابه را جز خدا هیچ کس نداند و کسی از آن آگاه نیست.

۲- گروه دیگر گویند: تنها «راسخان در علم» تأویل تشابهات را دانند و جمله را به ماقبل آن عطف کنند و به سخن شاعر استناد جویند:

باد از اندوه می‌گیرد در حالی که برق از پس ابرها پیداست.  
گویند: برق به باد معطوف است.

### سخن معتزله در «قرائت»

همگی معتزله برآنند که قرائت قرآن مردمان را ممکن نیست، و اختلاف کردند که آیا قرائت بازگویی قرآن است یا امر دیگری است؟

۱- گروهی آن را بازگویی قرآن دانند.

۲- گروهی به خلاف آن گفته‌اند.

### اختلاف در ادای واژه‌های قرآن

معتزله گویند: آیا رواست که واژه‌های قرآن را بر زبان رانیم؟

۱- گویند: آنگاه که قرآن خوانیم، واژه‌ها را نیز تلفظ کنیم.

۲- اسکافی گوید: تلفظواژه‌ها روا نیست، م‌تنها قرآن خوانیم و نتوانیم کلام خدا را بر زبان جاری سازیم.

### اختلاف در «وجوه اعجاز قرآن»

آیا قرآن معجزه پیامبر است؟ سه گروه بدین پرسش، پاسخ داده‌اند:

۱- معتزله به جز «نظام» (۱۳۱)، «هشام فوطی» و «عباد بن سلیمان»، تألیف و تنظیم قرآن را معجزه پیامبر دانند، زیرا نگارش کتابی این چنین، محال است، همان گونه که زنده ساختن مردگان محال می‌نماید. خداوند تنها به رسول (ص) خود قرآن را آساخت.

۲- «نظام»: آیات شگفت‌انگیزی را که از غیب خبر دهد معجزه داند اما تنظیم قرآن کاری است که پاره‌ای مردمان را به انجام آن توانایی است و اگر نتوانند، خدایشان از آن کار منع کرده و ناتوان ساخته است.

۳- «هشام» و «عباد»: ما نگوییم اعراض بوجود خدا دلالت کنند و یا بر نبوت پیامبر گواهی دهند؛ این دو می‌پنداشتند که قرآن علم پیامبر نیست و از مقوله اعراض است.

\*

معتزله در این رأی همداستانند که سخن پیامبر (ص) را نظیر حجت و برهان باید پذیرفت زیرا پیامبر بی دلیل سخن نگوید. و شریعت را بی آنکه نشانه‌هایی بر حقانیت آن مشهود نباشد، قبول نتوان کرد. با اینهمه، از کسی که شریعت پیامبر بدو رسیده باشد، هیچ بهانه‌ای پذیرفته نیست. همگی معتزله براین باورند که مردمان باید از خرد خویش پیروی کنند: چه آنها که پیام رسول را شنیده و چه آنها که نشنیده باشند.

### آیا از پیامبر گناه بزرگ سرزند؟

همگی معتزله براین باورند که خدا هرگز پیامبری را که با گناه بزرگ کافر شود برنینگیزد و نیز روا نیست که پیامبری کافر یا فاسق، برانگیخته شود.

### آیا بعث پیامبران در میان هر قومی اتفاق خواهد افتاد؟

معتزله گویند روا باشد که خدا از هر قوم و طایفه‌ای، پیامبری را مبعوث کند؛ و براین باورند که فرشتگان برتر از پیامبرانند.

### گناه پیامبران

همگی معتزله گناه پیامبران را در شمار «گناهان کوچک» پندارند و در مسأله جواز گناه

پیامبر، با هم اختلاف دارند؟ آیا پیامبر داند که آنچه انجام دهد گناه است؟ دوگروه بدین پرسش پاسخ داده‌اند:

۱- گروهی گویند: روا نباشد که پیامبر (ص) در حال ارتکاب گناه، از آن با خبر باشد و عمداً گناه کند.

۲- گروهی گویند: رواست که عمداً گناه کند و به گناه خود دانا باشد. تنها از او گناه صغیره سرزند.

### اعراض نشان از چه دارند؟

در دلالت اعراض و افعال بندگان معتزله را اختلاف است:

۱- گروهی پندارند که عرضها بر حدوث جسم دلالت کنند.

۲- «هشام» و «عباد» از دلالت اعراض بپروچود خدای عزوجل، سر باز زنند.

### آیا پیامبری پاداشی نیکو است؟

معتزله بدین مسأله، به دو گونه پاسخ داده‌اند:

۱- گروهی گویند: تفویض پیامبری، جزای نیک و ثوابی است انسان را.

۲- گروهی گویند: پیامبری نه جزای نیکی است و نه ثواب.

\*

### شرح گفتار معتزله در مسأله «قدر»، آیا خدا گناه را آفریند؟

معتزله براین باورند که خدای عزوجل هرگز کفر و گناه و افعال دیگر را نیافریده است

تنها یکی از معتزله پندارد که خدا گناهان را آفریده، یعنی ناسها و چگونگی آن را. این سخن را به «صالح قبه» نسبت دهند.

### نیکویی ایمان و زشتی کفر

همگی معتزله به جز «عباد» براین باورند که خدا ایمان را نیکو و کفر را زشت قرار داده

و این بدان معنی است که ایمان را آن چنان نام نهاده که نسبت «نیکو» را شاید؛ و کفر را آن چنان نامیده که نسبت «زشت» را شاید. خدا «کفر» را آفریده نه کافر را؛ این آدمی است که به کفر گراید و نیز «ایمان» را آفریده نه مؤمن را.

## آیا آدمی آفریننده کار خویش است؟

- ۱- گروهی پنداشتند: که معنی فاعل و آفریننده یکسان است، و حال آنکه چنین نیست و ما مجاز نیستیم که انسان را «آفریننده» بنامیم.
- ۲- گروهی دیگر گویند: آفرینش کاری است، بدون استفاده از اندامها؛ این سخن نیز نادرست است و انسان بی وسیله اندامهای خویش، کاری انجام نتواند داد.
- ۳- بعضی گفته اند: معنای «آفریننده» انجام دهنده کاری است که مبتنی بر اراده او نبوده و «مقدر» باشد، هرکه کاری «مقدر» انجام دهد، «آفریننده» کار خویش است، خواه فاعل قدیم باشد یا محدث.

## آیا خدا خواهد که آدمی گناه کند؟

همگی معتزله براین باورند که خدا گناه آدیبان را نخواهد. تنها «سردار» گفته است: خدا خواهد که آدمی گناه کند و او را در گناهکاری آزاد گذاشته، پیش از این، در آنجا که آراء معتزله را باز نمودیم، به اختلاف آنان در موضوع «اراده» اشاره کردیم.

\*

## شرح اختلاف معتزله در مسألة «استطاعت»

### آیا انسان زنده، در ذات خود تواناست؟

معتزله در این مسأله که انسان زنده، در ذات خویش، توانا یا ناتوان است اختلاف نظر دارند:

- ۱- «نظام» و «علی اسواری» پندارند: آدمی همان گونه که زنده است، تواناست و توانایی غیر از زندگانی او است. به عقیده «نظام» آدمی «روح» است و «روح» جسم لطیفی است که در جسمی تیره و خشن حلول کرده که همان بدن آدمی است، پس توانایی در ذات او است؛ هرچند او تا هنگامی تواند کاری انجام دهد که بلایی او را نرسد، بلا نشانه ناتوانی است و این خارج از ذات آدمی است. «نظام» می پنداشت: پیش از آنکه چیزی موجود شود، آدمی در ایجاد آن تواناست، اما در حالت وجود، توانایی آدمی در آن، آشکار نیست.
- ۲- گروهی گفته اند: آدمی زنده و تواناست، زندگی و توانایی، خارج از ذات او است. این سخن «ابوهذیل» (۱۳۲) و «معر» و «هشام فوطی» و اکثریت معتزله است.

### آیا توانایی تندرستی است؟

آیا توانایی تندرستی و سلامتی است یا امر دیگری است؟ دو گروه از معتزله بدین پرسش پاسخ داده‌اند:

۱- «ابوهذیل»، «معمّر» و «مردار» گویند: توانایی عرضی مجزی از تندرستی و سلامتی است.

۲- «بشر بن معمّر»، «ثمامة بن اشرس» و «غیلان» گویند: توانایی عبارت از تندرستی و سلامتی اندامها از بیماری است.

### آیا توانایی انسان ماندگار است؟

بدین پرسش دو گروه از معتزله پاسخ گفته‌اند:

۱- اکثریت معتزله: توانایی را ماندگار دانند و این سخن «ابوهذیل»، «هشام»، «عباد»، «جعفر بن حرب»، «جعفر بن مبشر»، «اسکافی» و دیگران است.

۲- گویند توانایی در آدمی ماندگار نیست و این امر محال است؛ زیرا همین که کاری انجام پذیرد، توانایی انجام آن نابود شود. و در این زمان دوم، خداست که توانایی دیگری می‌آفریند. هر کاری، نتیجه توانایی مقدم بر آن است؛ این سخن «ابوالقاسم بلخی» و گروهی از معتزله است.

این گفتگوها مربوط به کار ناشی از اراده است یعنی «فعل مباشر»، اما «فعل متولد» که بی‌مقدمه روی دهد، به پندار معتزله ناشی از اراده نیست و نتیجه «فعل» دیگری است؛ بنابراین جایز است که «متولد» بر علل و موجبات معدومه مبتنی بوده باشد و چه بسا آدمی، هنگام حدوث آن، مرده یا ناتوان شده باشد.

### توانایی پیش از «فعل» یا مقارن «فعل»

جمهور معتزله توانایی پیش از فعل را به نیروی انجام کاری یا ضد آن، تعریف کنند و این غیر از «علت سوجبه» است. معتزله پندارند که خدا هرگز بنده‌ای را پیش از تواناییش، مکلف به انجام کاری نکند.

بعضی از متأخرانی که از عقاید اعتزال پیروی کرده‌اند گویند: توانایی مقارن فعل است و آن عبارت از قدرت بر انجام یا عدم انجام کاری است که در حال واقع شدن است. و روا باشد

که چیزی را در حال حدوث، رها کنند و هستی نیابد؛ این سخن ابن راوندی است.

### آیا توانایی، نیروی انجام کاری در حال وقوع آن است؟

- ۱- معتزله بدین پرسش دو گونه پاسخ داده‌اند:  
 ۱- گروهی پندارند: توانایی در حال وقوع فعل، منحصرآ نیروی انجام کار است ولی پیش از وقوع فعل، نیروی انجام یا ترک آن است؛ این سخن «ابوالحسن صالحی» است.
- ۲- بیشتر معتزله: توانایی آدمی را مقارن انجام کار، مردود شمرده و منحصرآ توانایی پیش از «فعل» را باور دارند.

### آیا آدمی به انجام کاری، «ضد» آنچه انجام داده، تواناست؟

- معتزله در این مسأله که انسان در صورت توانایی انجام دو کار متضاد، آیا پس از انجام یکی از آن دو، تواند که دیگری را انجام دهد؟ به دو صورت پاسخ داده‌اند:
- ۱- بیشتر معتزله گویند: هرگاه یکی از آن دو کار صورت گیرد، آدمی قادر به انجام ضد آن نیست.
- ۲- یکی از معتزله «اسکافی» براین باور است که: اگر یکی از آن دو کار انجام پذیرد. آدمی قادر به انجام ضد آن نیست ولی می‌تواند کار دیگری را که آن نیز، ضد کار نخستین است، بجا آورد.

### آیا رواست که «توانایی» پس از وقوع «فعل مباشر» نابود شود؟

- در این مسأله که توانایی آدمی پس از کاری که به نیروی آن و از روی اراده انجام دهد؛ «فعل مباشر» نابود می‌شود یا همچنان باقی می‌ماند، بین معتزله اختلاف است. و چهار گونه سخن گفته‌اند:
- ۱- «ابوهذیل»: توانایی پیش از انجام کار لازم است و پس از وقوع آن، به هیچ وجه مورد حاجت نیست. پس در «وقت ثانی» ناتوانی مقارن فعل خواهد بود نه توانایی. در حقیقت «فعل» با «قدرت معدومه» صورت گرفته است، و چه بسا بقایایی از آن هنوز موجود باشد. همان گونه که لال با وجود «ناتوانی» در سخن گفتن، بانگی برآورد و از مرده به هنگام مرگ، کاری بنابر «توانایی قبلی» سرزند. با اینهمه، «دانایی» و «اراده» را به مرده نسبت نتوان داد.

۲- بیشتر معتزله گویند: پس از انجام کار، دیگر نیازی به توانایی احساس نمی‌شود، و توانایی به خاطر انجام کار است. با اینهمه، آدمی بدان محتاج است زیرا وجود فعل در اندامی که مرده و ناتوان است، تحقق نیابد.

اینان گویند: وقوع «فعل مباشر» با «قدرت معدومه» محال است، اما وقوع «فعل متولد»، مانند گریز سنگ پس از پرتاب، یا فروافتادن آن، با «قدرت معدومه»، ممکن است. این سخن «جعفر بن حرب» و «اسکافی» است.

۳- جمعی گفته‌اند: وقوع «فعل مباشر» با «قدرت معدومه»، جایز است، زیرا توانایی ماندگار نیست. با اینهمه «فعل مباشر» از اندامهای مرده و ناتوان سر نزنند. این سخن «ابوالقاسم بلخی» و دیگران است.

۴- گروهی گویند: وقوع «فعل مباشر» به «قدرت معدومه» جایز نیست، زیرا هرکاری در حال وقوع، به نیرویی نیازمند است. و اگر نیرویی پیش از «فعل»، وقوع یا ترک آن را سبب شود، این نیرو هنگام ترک آن نیز باقی خواهد ماند. طرفداران این عقیده، برای آدمی فعلی از راه «تولد» قائل نیستند و این سخن «ابوالحسن صالحی» است. گروهی از هواداران این عقیده گفته‌اند: انسان در حال وقوع «فعل» و در حال ترک آن، دارای «توانایی» است.

### آیا آدمی کاری را که انجام می‌دهد در حالت اولست یا در حالت دوم؟

معتزله پرسیده‌اند: آیا آدمی در مرحله نخست که هنوز توانایی دارد، کار خود را انجام می‌دهد یا در مرحله دوم که حدوث فعل آغاز شده و توانایی از میان رفته است؟ هفت گروه بدین پرسش پاسخ داده‌اند:

۱- «ابوهذیل»: آدمی را در مرحله اول قادر به انجام کار می‌دانند؛ او در مرحله اول بکار می‌پردازد اما وقوع «فعل مباشر» در مرحله ثانوی است. وقت اول، کار «انجام می‌گیرد» و وقت دوم، کار «انجام گرفته است».

۲- «بشر بن معمر» گوید: نگوییم در حالت اول انجام دهد و نگوییم در حالت دوم. نگوییم که قادر به انجام کاری در اول است و نگوییم قادر به انجام کاری در دوم است. «توانایی» آدمی اسری «مقدر» است، و محال است که «فعل» به وسیله آن صورت گیرد و نیز ناتوانی چنین است و محال است که «فعل» در حالت ناتوانی، اتفاق افتد و نیز نگوییم: آنکه در وقت اول ناتوان است، در وقت دوم کاری انجام تواند داد.

۳- «نظام» و بیشتر معتزله گویند: آدمی در حالت اول توانایی آن دارد که در حالت دوم، کاری انجام دهد و اگر پرسند: چگونه کاری است؟ که در حالت اول، توانایی انجام آن موجود است و در حالت دوم انجام می‌گیرد و این بدان ماند که گفته شود کاری پیش از فرارسیدن حالت دوم، انجام پذیرفته؛ گویند: پس از رسیدن حالت دوم، فعل تحقق پذیرد نه

پیش از آن.

۴- گروهی برنظام خرده گرفته و گفته‌اند: اگر آدمی را در حالت اول توانای انجام کاری بدانیم، در حالت دوم، او تواناست یا ناتوان، با این فرض که «توانایی» او در حالت دوم به «ناتوانی» بدل شود، ما را مسلم است که او در حالت اول، برای کاری که در حالت دوم باید انجام دهد، توانایی نداشته، بنابراین، رأی نظام مردود است.

۵- اکثریت معتزله گفته‌اند: آدمی توانایی آن دارد که در حالت دوم کاری انجام دهد، خواه ناتوانی بدو رو آورد، یا نیاورد. آفرینش «ناتوانی» در حالت دوم، توانایی او را بکلی از میان نبرد و آدمی تواند کاری انجام دهد. ناتوانی در شرایطی بدو روی آورد که او هنوز توانایی خود را از دست نداده است.

۶- گروهی گویند: شک نیست که آدمی در حالت اول، توانایی انجام کاری را در حالت دوم دارد؛ ناتوانی حالت دوم مانع از انجام کار او نخواهد بود، و در کار خود تواناست. این گروه، به شرطی که پیش از این یاد کردیم، اشارت نکنند.

۷- «برغوث» حکایت کند که گروهی از معتزله گویند: کمبودی که در حالت دوم پدید آید، نشانه آن است که انسان در حالت اول نیز، ناتوان بوده و بنابراین، در حالت دوم کاری نتواند کرد، به فرض آنکه پیش از این، توانایی انجام آن را داشته باشد.

۸- «عباد» گوید: آدمی توانایی آن دارد که کاری را در حالت دوم، انجام دهد.

### آیا «فعل» بنا بر «توانایی» صورت پذیرد؟

معتزله در وقوع «فعل»، که بنا بر توانایی است، اختلاف دارند:

۱- «عباد» گوید: «توانایی» انگیزه یا وسیله کار من نیست.

۲- بسیاری از معتزله «توانایی» آدمی را جدا از «فعل» او پندارند: فعل از توانایی

سرزند.

### آیا نیرو در «فعل» بکار آید؟

معتزله در چگونگی کارایی نیرو، در انجام کار اختلاف نظر دارند:

۱- «جبائی»: بهره‌گیری از نیرو را در «فعل» مردود شمارد، بدان دلیل که «نیرو»

اندر چیزی بکار می‌رود که «فعل» بر آن واقع شده نه بر «فعل».

۲- بسیاری از معتزله، «نیرو» را در وقوع «فعل» مؤثر دانند، زیرا از آن در هر کاری

بهره جویند.

## آیا «حالت سوم» آدمی را به «توانایی» وصف توان کرد؟

معتزله اختلاف کرده‌اند در اینکه آدمی را در «حالت سوم» به توانایی وصف توان کرد، یا در «حالت دوم»؟

۱- گروهی گفته‌اند: آدمی تواناست که در حالت دوم، کاری انجام دهد ولی او را در این حالت، به توانایی وصف نتوان کرد، و اگر توانایی مانده باشد، به «حالت سوم» نخواهد رسید.

۲- گروهی دیگر گفته‌اند: آدمی را «قدرت» انجام فعل، در حالات دوم و سوم، تواند بود؛ هرگاه این توانایی برجای ماند، او قادر است کارهای بیشماری در حالات بی‌پایانی انجام دهد. اینان توانایی آدمی را در انجام کاری در «حالت دوم» به «حالت سوم» تسری دهند و به همین ترتیب، از این «حالت» به «حالت چهارم».

## آیا اعتقاد به توانایی در «حالت اول» و فعل در «حالت دوم» ضد یکدیگرند؟

آیا توانایی آدمی در «حالت اول» و انجام کار در «حالت دوم» دو چیز متضادند؟ دو گروه بدین پرسش پاسخ داده‌اند:

۱- بعضی گویند: فعلی که از آدمی در «حالت دوم» سرزند، نتیجه «توانایی» «حالت اول» است، پس این دو چیزهایی متضادند که به یکدیگر تبدیل شده‌اند.

۲- باز گفته‌اند: آدمی در حال حدوث «قدرت»، تواند که کارهای متضاد در حالت ثانی، انجام دهد و چیزی را به چیز دیگر تبدیل کند.

## آیا آدمی در حالت دوم، توانایی «جنبش» دارد؟

معتزله پرسیده‌اند: آیا آدمی در حالت دوم، تواند که یک یا چندبار، حرکت کند؟

۱- «ابوهذیل» پندارد: آدمی تواند که در حالت دوم حرکت کند و سپس ساکن شود؛ در این حالت اگر کاری که انجام داده، جانب راست بوده باشد، حرکت نیز بدان سو است، و اگر به چپ باشد حرکت نیز بدان سو است و به همین ترتیب، افعال و حرکات دیگر، ایجاد شوند.

۲- دیگر از معتزله گفته‌اند: حرکات آدمی در حالت دوم، با یکدیگر متضادند و به سکون مبدل شوند. حرکت نوعی «هستی» است و طبعاً حرکت راست با چپ در تضاد است.

## آیا توانایی سخن گفتن با توانایی «رفتن» یکسان است

معتزله در مسأله «توانایی» سخن گفتن با زبان و رفتن با دپوا، اختلاف دارند:

۱- جمعی گفتند: توانایی سخن گفتن با رفتن یکی است؛ این بدان معنی نیست که سخن گفتن به وسیله پاها یا راه رفتن به وسیله زبان، صورت وقوع یابند، چه افعال بنابر اختلاف وسایل، متفاوتند.

۲- گروهی گفتند: توانایی سخن گفتن، جز توانایی رفتن است. و مرکز هریک از تواناییها با آن دیگر، متفاوت است. نیروی رفتن در پاها، نیروی خواستن در دل و نیروی نگرستن در چشم است.

### آیا «توانایی»ها از جنس واحدند؟

کسانی که در موضوع دگرگونی نیروهای خواستن، رفتن و سخن گفتن، اختلاف نظر دارند، می‌پرسند: آیا «توانایی»ها از یک جنسند یا چندین جنس؟ دو گروه بدین پرسش، پاسخ گفته‌اند:

۱- گروهی گویند: همه تواناییها از جنس واحدند و روا باشد که توانایی گفتار، از جنس توانایی رفتن باشد؛ هرچند «مقدور» این دو متفاوت است.

۲- گویند: روا نباشد توانایی گفتار از جنس توانایی رفتن باشد؛ توانایی هرکار، پیش از وقوع آن پدید آید، بنابراین به شمار کارهایی که آدمی انجام می‌دهد، و به شمار کارهایی که هنگام رهایی و ترک کار نخستین از او سر می‌زند، «نیروها»یی در او پدید آیند. همین که کار نخستین را انجام دهد، نیروی آن به نابودی گراید و نیرویی تازه برای کار دیگر یا ترك آن، به هر صورت، ایجاد شود. این عقیده را «برغوث» به گروهی نسبت داده است.

### در چه لحظه‌ای اندام‌های کاری انجام دهند؟

در لحظه کار اندامها اختلاف کرده‌اند: و سه گروه از این اختلاف پدید آمدند:

۱- گروهی گویند: آدمی پس از آنکه توانایی یابد، بلافاصله حرکت اندامها آغاز شود و این لحظه همان «حالت دوم» است.

۲- گروهی گویند: نیروی حرکت در حال ظهور «توانایی»، پدید آید، اما آغاز آن در «حالت سوم» است، زیرا وقوع حرکت ناگزیر توسط «اراده» صورت می‌گیرد.

۳- گروهی دیگر گویند: آدمی همین که توانایی یابد، تواند که حرکت کند، اما مراحل را باید پشت سرگذارد، و در «حالت چهارم»، حرکت از او سر می‌زند، زیرا ناگزیر است پس از مرحله «توانایی»، مراحل «اراده» و «تشخیص» را بگذراند و سپس حرکت پدید آید.

### آیا آدمی آنچه را که در خاطر گذراند، انجام تواند داد؟

معترزه بدین پرسش به دو صورت پاسخ داده‌اند:

- ۱- «ابراهیم نظام» پندارد: آدمی آنچه را که در خاطر گذراند، انجام نمی‌تواند داد.
- ۲- سایر معتزله گویند: آدمی هر کاری را که «توانایی» انجام آن را داشته باشد، انجام می‌دهد؛ خواه به خاطر بگذراند یا نگذراند.

### آیا می‌توان گفت: خدا کافر را در کفر ورزیدن توانایی بخشیده است؟

معتزله در این مسأله اختلاف دارند: آیا توان گفت خدا کافر را در کفر توانایی داده یا نتوان گفت؟

- ۱- بسیاری از معتزله گویند: هرگز نمی‌توان گفت خدا به کافر، توانایی کفر داده است.
- ۲- «عباد» گویند: خدا کافر را در کفرش نیرو و توانایی بخشیده است.

### آیا آدمی آنچه را که توانایی ندارد، حس می‌کند؟

آیا رواست که مثلاً آدمی بدانچه قدرت انجام آن را ندارد، احساس رنج یا ناتوانی کند؟

- ۱- گروهی انکارکنند.
- ۲- گروهی جایز شمارند.

### آیا «حیات» بدون توانایی ممکن است؟

در اینکه موجود زنده، با ناتوانی به زندگی ادامه خواهد داد، اختلاف کرده‌اند:

- ۱- گروهی جایز شمرده‌اند.
- ۲- گروهی انکار کرده‌اند.

### آیا «توانا» پس از «ناتوان»، زنده است؟

۱- «عباد» گویند: ناتوان مرده است.

- ۲- بسیاری از معتزله گویند: انسان در یک لحظه، به کاری توانا و در لحظه‌ای ناتوان است.

### آیا در آدمی «توانایی» است یا او را «توانا» باید گفت؟

- ۱- «عباد» پندارد: او را به ظاهر «توانایی» است و نمی‌توان گفت او «توانا» است.

۲- بسیاری از معتزله «توانایی» را بی آنکه آدمی در هر لحظه «تواند»، مردود شمارند.

### آیا با وجود «موانع»، «توانایی» همچنان برجاست؟

- معتزله در «ممنوع» که آیا تواناست یا نیست، اختلاف کرده و بر چهار رأی رفته‌اند:
- ۱- گروهی گویند: آنگاه که آدمی را به زنجیر کشند و او را از رفتن باز دارند، یا در حجره براو بندند و نگذارند که بیرون شود، نتوان گفت که او را توانایی رفتن یا بیرون شدن نیست، «منع» منافی «قدرت» نتواند بود.
  - ۲- گویند: او را توانایی هست ولی به کاری که منع شده، «توانا» نیست.
  - ۳- گویند: او در همه حال، آزادی و گرفتاری، تواناست.
  - ۴- «جعفرین حرب» گوید: ممنوع قادر است ولی نمی‌تواند کاری انجام دهد، مانند کسی که چشم برهم نهاده و نمی‌بیند، اما نگوییم که او نایبناست.

### آیا آدمی، بیش از توانایی، به انجام کاری قادر است؟

- آنکه توانایی جابجایی فرضاً پنجاه من بار را دارد، آیا تواند که صدمین بار را بردوش کشد؟
- ۱- گروهی گویند: او را چاره‌ای نیست که در بردن پنجاه من بار اضافی، اظهار ناتوانی کند.
  - ۲- گروهی براین باورند: نبردن بار اضافی، نشانه ناتوانی نیست و فقط کمبود «نیرو» است.

### آیا آدمی می‌تواند جزئی از نیروی خود را به بردن دو جزء «بار»، اختصاص دهد؟

- اختلاف است در اینکه آدمی بتواند به وسیله جزئی از نیروی خویش، دو جزء از باری را بردوش کشد. و دو گروه در این مسأله اظهار نظر کرده‌اند:
- ۱- گروهی گویند: آدمی را توانایی آن هست که با جزئی از نیروی خویش، دو جزء بار، یا بیشتر را بردوش کشد.
  - ۲- گروهی بر این باورند: آدمی را توانایی آن نیست که بیشتر از یک جزء بار را با یک واحد از نیروی خود، بردارد و اگر روا بودی که آدمی، دو جزء بار را بایک واحد نیرو، بردوش کشد، هرآینه ممکن بودی که آسمانها و زمین را با جزئی از نیرو، حمل کند. گوینده این سخن «جبائی» است.
- «جبائی» پندارد: اگر آدمی دو جزء از اجزاء چیزی را به وسیله دو جزء از تمامی نیروی خود حمل کند، در حقیقت چهار جزء از اجزاء چیزی را با دو جزء نیروی خود حمل نموده‌است.

## اختلاف معتزله در «ناتوانی»

- در موضوع «ناتوانی»، سه گونه سخن گفته‌اند:
- ۱- «اصم» گوید: «ناتوانی» بیرون از هستی آدمی نیست و امری خارجی سبب ناتوانی او نگردیده است.
  - ۲- بسیاری از معتزله گویند: «ناتوانی» غیر از «ناتوان» است.
  - ۳- «عباد» گوید: «ناتوانی» غیر از «انسان» است، اما «ناتوان»، خبر از انسان و ناتوانی او می‌دهد.

## ناتوانی از «کار» یا «شیء»

- معتزله در مورد «ناتوانی» که از کاری است یا در برابر چیزی، اختلاف نظر دارند:
- ۱- «عباد» ناتوانی را در برابر چیزی داند، زیرا نیرومندی جز در مقایسه با چیزها، نامفهوم است.
  - ۲- بسیاری از معتزله گویند: ناتوانی، منحصرآ ناتوانی از «کار» است.

## آیا ناتوانی از کار، در حالت انجام آن پدید آید؟

- آن گروه از معتزله که «ناتوانی» را منحصرآ، ناتوانی از کار پندارند، در این امر، که ظهور آن مقارن با حالت اول است یا دوم، اختلاف نظر دارند و بر سه گروه تقسیم می‌شوند:
- ۱- گروهی گفته‌اند: آدمی در حالت دوم، از انجام کار ناتوان است و ناتوانی او، وقوع فعل را در حالت اول، نفی نمی‌کند، بلکه با آن توأم است؛ مقصود ناتوانی از کاری است که در حالت دوم باید انجام دهد.
  - ۲- دیگران گفته‌اند: ناتوانی، به فرض آنکه مربوط به حالت دوم باشد، وقوع فعل را در حالت اول نفی می‌کند، نه به سبب «ناتوانی»، بلکه جمع میان فعل «حالت اول» و ناتوانی «حالت دوم»، بالضرورة، مانع انجام کاری می‌گردد.
  - ۳- بعضی گفته‌اند: ناتوانی منافی «فعل» در حالت اول است، چه حدوث فعل با ناتوانی محال است. جمعی از معتزله که «ناتوانی» را به «ناتوانی» در برابر چیزی تعبیر می‌کنند، در عین حال، ناتوانی از کارها را امری مجزی از ناتوانی در برابر چیزها نمی‌دانند.

\*

بسیاری از معتزله بر این باورند که امر الهی به انجام کاری پیش از حالت یا وقت آن، تحقق یابد نه در هنگام وقوع آن، که در آن موقع «فعل» واقع شده است.

## آیا «امر» تا حدوث حالت «فعل» بر جای ماند؟

در این موضوع نیز اختلاف است و دو گروه نظر داده‌اند:

- ۱- گروهی گویند: امر تا زمان حدوث فعل بر جای ماند ولی در «حالت فعل» دیگر «امر» تلقی نشود.
- ۲- بعضی مانند «امر» را محال دانند.

### آیا رواست که به برپایی «نماز» پیش از رسیدن وقت آن، دستور داده شود؟

- دو گروه، بدین پرسش دو پاسخ متضاد داده‌اند:
- ۱- رواست که دستور داده شود.
- ۲- پیش از وقت نماز، نباید دستوری داده شود.

### آیا خداوند با وجودی که می‌داند، بین آدمی و کاری که باید انجام دهد، موانعی وجود دارد، به آدمی امر خواهد کرد؟

- آیا خداوند به آدمی در «حالت ثانی»، با وجود مانعی که برای او در انجام کار وجود دارد و خدا از آن داناست، امر خواهد کرد؟ سه گروه بدین پرسش پاسخ داده‌اند:
- ۱- گروهی گویند: رواست که خداوند بدان دستور دهد، با وجود مانعی که وجود دارد؛ زیرا امر خدا بدان معناست که: «بجا آور»، و مانعی بین تو و «فعل»، دیگر موجود نیست، در این صورت آدمی توانایی انجام کار را در حالت دوم خواهد داشت، هر چند مانعی وجود داشته باشد.
- ۲- بعضی گویند: هرگز روا نیست، با وجود مانع، خداوند امر خود را ابلاغ کند و به آدمی توانایی بخشد.

### آیا آن کس را که خدا «دانایی» بخشد تواند که «ایمان» بیاورد؟

- در این مسأله نیز بین معتزله اختلاف است:
- ۱- همگی معتزله به جز «علی اسواری» گویند: آن را که خدا «دانایی» بخشد به «ایمان» نیز دستور دهد و «توانایی» آن را بخشد.
- ۲- «علی اسواری» گوید: وقتی «دانایی» را با «ایمان» بسنجیم، بدین نتیجه خواهیم رسید که امر الهی به «دانا»، در باب «ایمان» و اعطای «قدرت» بدو، محال است، چه دستور خدا عموم را دربرگیرد. هرگاه بررسی: آیا خدا کافر را به «ایمان» دستور دهد و او را «توانایی» بخشد؟ و مؤمن را از کفر باز دارد؟ گویم: آری.

\*

معتزله بر این باورند که: هر چیز همین که هستی یابد، در آن حالت، وجود «ضد» آن

محال است. بسیاری از معتزله گفته‌اند: کافر در حالت کفر، دست از ایمان برداشته است؛ همگی معتزله، دگرگونی موجودات را به‌اضداد خود محال دانسته‌اند.

## آیا وجود چیزی در حال وجود «ضد» آن ممکن است؟

طرح این پرسش که «وجود شیء» در حال وجود «ضد» آن ممکن است. با پاسخ دو گروه از معتزله مواجه گردیده:

۱- «جعفر بن حرب» و «اسکافی» گویند: آنها که گفته‌اند: هرگاه کافران ایمان آورند درحالی که هنوز کافرنند، و «به‌جای کفری که دارند» ایمان را قرار دهند، به‌مصلحت ایشان است، ما گوییم: کافران در حال کفر، به هیچ صورت، ایمان نتوانند آورد. اما رواست که این کافر، دیروز ایمان آورده باشد و کفرش بدل به ایمان شده باشد، در این صورت، به‌مصلحت خویش رفتار کرده است؛ هرگز ایمان امروز، جای کفر دیروز را نگیرد و هرکدا را وقت و حالتی است.

۲- سایر معتزله گویند: وجود چیزی همزمان با وجود «ضد» آن محال است. همگی معتزله به‌جز «جبائی» گویند: رواست که چیزی در حالت دوم، به جای ضد خود موجود باشد. در این صورت، ما «ضد» را به‌جای چیزی نشانده‌ایم که اینک وجود ندارد. «جبائی» و «عباد» در باب ایمان کافران گویند: رواست که کافر در حالت دوم، کفر خویش رها کند، پیش از آنکه این حالت فرارسد، زیرا گرایش او به ایمان، از پیش در علم خدا بوده است.

علاوه بر این جبائی گفته: آنچه را که خدا از هستی یافتن آن، در حالت ثانی، یا حالات دیگری، آگهی دارد و ما را از آن خبر داده است و نباید به هیچ صورتی مورد شک ما قرار گیرد؛ زیرا «شک» در اخبار خدا کفر است. و باز گوید: خدای سبحان به همه چیزهایی که هستی خواهند یافت، از پیش آگهی دارد، بنابراین هر که گوید خدا از بازگشت کافر به ایمان، پیش‌تر بی‌خبر بوده، سخنی محال گفته است. عقیده «جبائی» را در این باب، قبلاً شرح داده‌ایم. بسیاری از معتزله، هستی نیافتن آنچه را که خدا از وجود آنها خبر داده، جایز شمارند و گویند در «علم» خدا خبر «نیستی» آنها بوده نه «هستی» و خبر از وقوع «نیستی» آنها داده است.

## آیا خدا آفریننده «شر» است؟

معتزله در این مسأله که آیا خدا بدیها را آفریند؟ اختلاف داشته‌اند:

۱- همگی معتزله به‌جز «عباد» بر این باورند که: خدا بیماریها را که آفت ویدی هستند می‌آفریند و نیز بدیهایی که جنبه کفر و عقوبت دارد؛ از این قرار این‌گونه آنها و بدیها مجازیند نه حقیقی.

۲- «عباد» اصولاً آفریدن بدی را از سوی خدا انکار می‌کند؛ آنچه خدا آفریند به حقیقت، بدی و آفت نتوان نامید.

### نظریه معتزله در باب «لطف»

در مسأله «لطف» چهار نظریه، از سوی معتزله بیان شده است:

۱- «بشر بن معتمر» و پیروان او گویند: خدای سبحان نباید «لطف» خود را به کسی که می‌داند با بهره‌مندی از «لطف» او ایمان آورد، ارزانی دارد، زیرا اگر چنین کند و آفریده‌ای ایمان آورد، درخور «ثواب» و پاداش نیکو خواهد بود، و از این حیث، تفاوتی با آنکه بدون بهره‌مندی از «لطف» ایمان آورده نخواهد داشت و این ستمی است در حق شخص اخیر. خدا مجبور نیست که سودمندترین چیزها را به بندگان خود اختصاص دهد، و بلکه محال است که «توانایی» بی‌پایان خدا در اختصاص «سودمندی» و مصلحت به بندگان، ارزیابی شود. وظیفه مخلوق است که بدانچه بیشتر به مصلحت و سود او در «دین» است، عمل کند، خدا موانعی را که بنده را از ادای «تکلیف» باز می‌دارد، از سر راه او بر خواهد داشت و موجبات عمل به «تکلیف» را برای او فراهم خواهد ساخت. این است رفتار خدا نسبت به انسان.

۲- «جعفر بن حرب» گوید: خدا را «لطف» بی‌پایان است که اگر به کافران بخشاید، از روی میل، ایمان آورند، ایمانی که البته شایستگی پاداش آن، معادل کسانی که بدون «لطف» ایمان آورده‌اند، نخواهد بود. اما خدا صلاح بنده را در نظر گیرد، بالاترین مقاسات و بهترین و زیاده‌ترین پاداشها را به ایمان آورندگان ببخشد. حکایت شده که «جعفر بن حرب» بعدها از نظریه خود عدول کرده و رأی یاران خود را پذیرفته است.

۳- همگی معتزله گویند: هرگز «توانایی» خدا، اجازه «لطف» به آفریده‌ای که کفر او را داند، ندهد؛ به فرض آنکه چنین فردی بر اثر لطف، ایمان آورد. درست است که خدا بهترین «مصلحت»ها را در حق بندگان خود ارزانی می‌دارد تا اوامرش را انجام دهند و هر چیزی را که سودمند بدانند و بندگان بدان محتاج باشند، به خاطر ادای «تکلیف» و اطاعت از اوامر خود، در اختیارشان می‌گذارد تا بدین وسیله ایشان را شایسته پاداشی که وعده داده قرار دهد. در پاسخ این پرسش که: آیا خدا را توانایی هست که نسبت به بندگان خود، نیکوترین رفتار را داشته باشد؟ گویند: اگر منظور بهترین کارهایی است که از خدا سر می‌زند باید گفت: همه کارهای او بهترین است و نمی‌توان آنها را که غایت و نهایی ندارند با هم مقایسه کرد و هرگاه منظور، طرح این مسأله است که اصولاً خدا می‌تواند بهتر از این با بندگان خود رفتار کند، و یا چرا با وجود «دانایی» به نیازمندی و آساده ساختن ایشان برای ادای «تکلیف»، رفتار بهتری نکند، اصولاً چنین پرسشی درست نیست زیرا شایستگی هر چیزی در تکامل و برتری آن، نسبت به چیزهای دیگر است و رفتار خدا در نهایت کمال است و چیزی بالاتر از آن متصور نیست، چگونه می‌توان در این شرایط پرسید خدا می‌تواند؟ یا نمی‌تواند؟

۴- «محمد بن عبد الوهاب جبائی» گوید: «لطف» را به معنای «توانایی» خدا که کافر را مشمول «لطف» قرار دهد تا ایمان آورد، نباید گرفت، خدا با بندگان خود گونه‌ای که مصلحت

آنان از لحاظ دیانت باشد، رفتار می‌کند. اگر بپرسند: چگونه خدا با اینکه می‌داند که رفتار او کافر را به ایمان کشاند و به مصلحت مؤمنان است از چنین رفتاری دریغ می‌ورزد، مگر خواهان فساد مخلوقات است؟ جبائی در جواب گوید: خدا قادر است که با بندگان خود رفتاری داشته باشد که بر ادای تکالیف خود بیفزایند و شایسته ثواب بیشتری گردند. این کار برخدا واجب نیست و اگر انجام ندهد، اثری در وظایف و تکالیف مؤمنان نخواهد داشت.

### چگونگی خوشی و ناخوشی مخلوق

در مورد چگونگی خوشی و ناخوشی مخلوق و اینکه این‌دو، «فعل» خدا توانند بود، اختلاف است:

- ۱- گروهی گفته‌اند: روانیست که خدا کسی را به ناخوشی مبتلی سازد، و یادر صورتی که به مصلحت فرد باشد، او را خوشی و لذت بخشد.
- ۲- جمعی گفته‌اند: روا باشد که خدا مخلوق را خوشی و ناخوشی بخشد.

### آیا خدا تواند که بهشت را به آفریدگان بخشد، بی آنکه تکالیف خود را انجام دهند

آیا رواست که خدا بهشت را برای آفریدگان بیافریند و بدیشان، لذت بی‌الم بخشد و هیچ تکلیفی انجام ندهند؟

- ۱- بسیاری از معتزله گویند: خدا چنین نکند، زیرا او بندگان خود را با حکمت بالغه، به برترین مقامات می‌رساند و برترین مقام، پاداش نیکو در برابر انجام تکلیف است. خدا به بندگان خود «دانایی» بخشد تا آگاهانه تکالیف خود را انجام دهند. اگر ایشان را به حال خود گذارد، «نادانی» را رواج داده و این کار خلاف حکمت بالغه الهی است.
- ۲- گروهی گویند: خدا بهشت را بدان سبب آفریده که از راه «تفضل»، به بندگان بخشد و این بخشایش، به منزله پاداش نیکوکاری ایشان نیست، او همچنین خلق را مجبور به «دانایی» یا «شناسایی» خویش سازد؛ این سخن «جبائی» و دیگران است.

### آیا خدا کافران را لعنت کند؟

در این مسأله نیز بین معتزله اختلاف است:

- ۱- بیشتر معتزله گویند: لعن کافران، نشانه عدل و حکمت خداوند و خیر و صلاح کفار است. زیرا ایشان را از افراط در گناه بازخواهد داشت. معتزله پندارند: عذاب دوزخ در آخرت، رحمتی است کافران دنیا را. زیرا باعث خواهد شد، که کفار کمتر گناه کنند و روی به

طاعت خدا آورند. این سخن «اسکافی» است.  
۲- گروهی گویند: لعن کفار عدل و حکمت الهی است؛ ما نگوییم: خیر و صلاح و نعمت و رحمت است.

### آیا «مصلحت» خدا بندگان را کامل است؟

معتزله در توجه الهی به «مصلحت» بندگان، اختلاف دارند؛ آیا این مصلحت کامل است یا ناقص؟ سه گروه اظهار نظر کرده‌اند:  
۱- «ابوهذیل» گوید: خدا «توانایی» آن دارد که مصلحت کامل مخلوق را در نظر گیرد؛ تمام مقدرات خدا چنینند. مصلحتی بالاتر از آنچه خدا در نظر می‌گیرد، وجود ندارد.  
۲- دیگران گفته‌اند: مصلحت خدا بی پایان است، بنابراین کل و جزء ندارد، خدا تواند آنچه از مصلحت مخلوق می‌داند، در حق او اعمال نکند، مشروط بر آنکه نظیر آن را قبلاً اعمال کرده باشد.  
۳- گروهی گویند: هرچه خدا کند عین صواب است و روا نیست که مصلحتی را در نظر گیرد و اعمال نکند؛ این سخن «عباد» است.  
و نیز گروهی پندارند: خدا تواند در حق بندگان خویش، مصلحت را بالاتر از دیگران اعمال کند و یا کاری را که مصلحت نمی‌داند به کار دیگری مبدل سازد.

### آیا خدا مخلوقی را که می‌داند ایمان خواهد آورد پیش از این کار، هلاک می‌سازد؟

این مسأله نیز مورد اختلاف است: چگونه خدا کودکان و کافران را باوجودی که می‌داند در آینده ایمان می‌آورند، هلاک می‌سازد و یا فاسقانی را که می‌داند توبه خواهند کرد.  
۱- گروهی گویند: روانیست که خدا چنین کند، حکمت بالغه الهی ایجاب می‌کند که این افراد را پیش از ایمان آوردن یا توبه از گناه، نمرانند.  
۲- «بشرین معتمر» و دیگران گفته‌اند: خدا مصلحت می‌داند که این افراد را پیش از ایمان یا توبه، هلاک سازد.

### چگونه خدا بنده‌ای را که ایمانش رو به افزایش است، هلاک می‌سازد؟

خدا به احوال بندگان خویش و فزونی یا کاهش ایمان ایشان در آینده واقف است، پس چگونه است که بنده‌ای را که ایمانش رو به افزایش است، هلاک می‌سازد؟  
دو گروه بدین پرسش جواب گفته‌اند:  
۱- گروهی از طرفداران نظریه «مصلحت» گویند: خدا در حق مؤمنان چنین نکند و

مرگ پیامبر (ص) را شاهد آورند: خدا او را پیش از مرگ آزمایش کرد و دانست که پاداش طاعت او بیشتر از آن است که او را تا رستخیز زنده نگهدارد. پس از این آزمایش، او را از رسیدن زمان مرگش باخبر ساخت و مرگ او در رسید.  
۲- گروهی گویند: آنچه مشیت الهی بدان تعلق گیرد به مصلحت بندگان است.

### آفرینش انسان به خاطر مصلحت او است

همگی معتزله برای این باورند که آفرینش انسان به سود او است و به زیان او نیست. و اگر خدا بندگان را می آفریند که به دین او نمی گروند و تکلیف او را بجا نمی آورند این نیز به سود بندگان است که تکلیف بجا می آورند و عبرتی است برای ایشان را تا بیشتر هدایت شوند.

### آیا آفرینش چیزها به خاطر آن است که آدمی عبرت گیرد؟

در این مسأله نیز دو گروه نظر داده اند:  
۱- بیشتر معتزله بر آنند که خدا چیزها را به خاطر پندآموزی انسان آفریده و روا نیست که خدا چیزی را پنهانی بیافریند و آدمی آن را حس نکند و نبیند.  
۲- گروهی گویند: خدا بنده ای را به معرفت مجبور نکند. و همه آنچه آفریده برای عبرت و هدایت آدمیان نیست. گمان دارم این سخن از آن ثمامه بن اشرس است (۱۳۳). اختلاف کرده اند در باب کافری که دستش را به بادافره کفر بریده اند و پیش از آن مؤمن بوده، یا کافری که دستش را ببرند و سپس ایمان آورد. سه گروه بدین مسأله پاسخ داده اند:  
۱- گروهی گویند: در آن دنیا، دست اولی را به دومی دهند و جز این کار دیگری روا نباشد.  
۲- گروهی گویند: اگر مؤمنی دستش قطع شود و به دوزخ رود، دست بریده اش به دست سالمی که در حال ایمان داشته، بدل گردد. و نیز هر کافری که دستش بریده شود و سپس ایمان آورد، با دست کسی که مؤمن بوده و کافر گردیده است، عوض خواهد شد.  
۳- گروهی گویند: دست سالم مؤمنی که کافر گردیده و در کفر مرده است با دست کافری که پس از بریدن دستش ایمان آورده و در ایمان مرده است، عوض خواهد شد.

### انگیزه خدا در آفرینش چه بوده است؟

معتزله در موضوع انگیزه آفرینش از سوی خدا، اختلاف کرده اند و چهار گروه پدید آمدند:  
۱- «ابوهذیل» گوید: خدا را در آفرینش، عالم، انگیزه ای بوده که همان آفرینش

به خاطر سود و مصلحت انسان است. آفرینش از اراده و کلام خدا پدید آمده و اگر مصلحت انسان در کار نبود، توجیه آفرینش دشوار می‌نمود. زیرا آنکه بی هیچ انگیزه‌ای بیافریند و از این کار جلب مصلحت و دفع زیان را اراده نکند، هیچ کس از این کار، سودی یا زیانی نبرد، کاری بیهوده از او سرزده است.

۲- «نظام» گوید: خدا با انگیزه‌ای جهان و انسان را آفریده و آن «مصلحت» و سودمندی این کار بوده است. او از آفرینش سود آدمی را در نظر داشته و اگر جز این نبودی آفرینش بیهوده می‌نمودی. آنچه نظام پیش از ابوهذیل گفته تعریفی است که از انگیزه یا علت نموده است و انگیزه را با هدف در آمیخته: هدف آفرینش مصلحت مخلوق بوده است.

۳- «معمّر» گوید: آفرینش بنابر علتی است و این علت را نیز علتی است و سلسله علتها تا بی نهایت است و به غایتی نینجامد.

۴- «عباد» گوید: خدا خلق را بنابر علتی نیافریده است.

### رنج کودکان

معتزله رنج کشیدن کودکان را سه گونه توجیه کرده‌اند:

۱- گروهی گویند: خدا کودکان را بی هیچ علتی رنجور سازد و این به سبب جبران رنجشان در جهان دیگر نیست، از سوی دیگر عذاب کودکان را در آن جهان نیز انکار کنند.

۲- بسیاری از معتزله گویند: خدا کودکان را رنجور سازد تا بزرگسالان عبرت گیرند، سپس در آخرت ایشان را پاداش دهد، و هرگاه پاداش ندهد، رنج و آزار کودکان، ستمکاری خواهد بود.

۳- پیروان نظریه «لطف» گویند: خدا کودکان را در این جهان اساساً، به خاطر پاداشی که بدیشان خواهد داد، عذاب دهد البته اگر بی آنکه آزارشان دهد مشمول پاداش قرار دهد بهتر است، ولی خدا مجبور نیست که در همه کارها بهترین را برگزیند.

### پاداشی که کودکان رنجور یا سلامت خواهند یافت

در این مسأله اختلاف است آیا کودکانی که در این جهان رنج نکشیده‌اند، پاداش بگیرند؟

۱- بعضی از معتزله پاداش این گونه کودکان را روا دانسته‌اند.

۲- بعضی از معتزله این پاداش را انکار کرده‌اند.

### آیا پاداش کودکان در آن دنیا همیشگی است؟

در چگونگی پاداش کودکان اختلاف است:

- ۱- گروهی گفته‌اند: خدا کودکان را برای همیشه سزاوار پاداش نیکو داند.
- ۲- گروهی دیگر گفته‌اند: استمرار پاداش «تفضل» الهی است نه «استحقاق» کودکان.

### کودکان در جهان دیگر، عذاب نبینند

جمهور معتزله براین باورند که خدا کودکان را در جهان دیگر عذاب ندهد که عذاب ایشان به سبب بی‌گناهی روا نیست.

### آیا چهارپایان اهلی در آن جهان پاداش بینند

- پنج نظر در این مسأله وجود دارد:
- ۱- گروهی گفته‌اند: خدا چهارپایان اهلی را در آخرت پاداش دهد و آنها را به بهشت برد و به صورتی زیبا درآورد. پاداش آنها مستمر و همیشگی است.
  - ۲- چهارپایان در این جهان پاداش نیک بینند و رواست که در آن جهان نیز جایگاهی ویژه داشته باشند و یا بدان گونه که از پیشینیان نقل شده به بهشت روند.
  - ۳- «جعفر بن حرب» و «اسکافی» گویند: رواست که مارها و کژدمها و جانوران خطرناکی از این گونه، در این جهان به مجازات رسند و در آن جهان در جایگاهی ویژه یا به دوزخ روند، برای آنکه کافران و گناهکاران را آزار دهند، و نظیر نگهبانان دوزخ، آنها در آتش نسوزند.
  - ۴- دانیم که خدا آنها را عذاب دهد اما کیفیت آن ندانیم.
  - ۵- «عباد» گوید: در رستخیز جانوران چون آدمیان بپاخیزند.

### آیا خدا در جهان دیگر بر هوشمندی چهارپایان خواهد افزود؟

- در این موضوع که چهارپایان برای آنکه شایستگی پاداش دائمی در آن جهان پیدا کنند هوشمندی بیشتری خواهند یافت یا خیر؟ دو گروه بدین پرسش پاسخ داده‌اند:
- ۱- گروهی گویند: خدا بر هوشمندی چهارپایان بیفزاید تا شایستگی دوام پاداش نیکو را در آن جهان حاصل کنند و به یکدیگر آسیب نرسانند.
  - ۲- هیچ تغییری در وضع آنها روی ندهد و همچنان در بی‌خبری بمانند.

### آیا جانوران مجازات شوند

- درباره مجازات جانوران نیز اختلاف است و سه نظریه ابراز شده است:
- ۱- گروهی گویند: جانوران مودی را در جایگاهی در آن جهان مجازات کنند. و جز این

چاره‌ای نیست. عذاب آنها به آتش و یا عذاب دائمی نخواهد بود زیرا جانوران به سبب بیخردی، مکلف نیستند.

۲- قصاص نیبند.

۳- خداوند چهارپایی را که چهارپای دیگری آن را آسیب رسانده، و خواهد داشت که عیناً آن را آسیب رساند. و این سخن جثائی است.

### اختلاف در ورود شخص به مزرعه یتگانه

معتزله در زشت شمردن رفتار کسی که بی اجازه به مزرعه یتگانه‌ای وارد شود اختلاف نظر دارند:

۱- «ابوشمر» که با معتزله در مسائل «توحید» و «قدر» هم آهنگ است می‌گوید: اگر مردی به کشتزار یتگانه‌ای وارد شود، درنگ کردن در آنجا براو حرام است و کم و زیاد بودن مدت، اثری ندارد. پس هرگاه توبه و اظهار ندامت کند، باز در پیشگاه خدا گناهکار است و به سبب گناهی که کرده و به زمین غیر وارد شده درخور ملامت است.

### آیا نعمتهای بهشت «تفضل» الهی است یا پاداش نیکوکاری؟

در مسأله نعمتهای بهشت که «تفضل» الهی است یا «ثواب»؟ اختلاف است:

۱- گروهی گویند: همه آنچه که در بهشت یافت می‌شود، «تفضل» محض نیست.

۲- بعضی گویند: همه آنچه در بهشت است «تفضل» است نه «ثواب».

### مسأله مرگ از دید معتزله

معتزله در مسأله مرگ دو نظریه بیان داشته‌اند:

۱- بیشتر معتزله گویند: مرگ لحظه‌ای است که خدای سبحان، از آن آگاه است و می‌داند که آدمی در چه زمانی می‌میرد یا کشته می‌شود؛ پس اگر او کشته شود در زمان «معلوم» کشته شده و اگر به مرگ طبیعی بمیرد، در زمان «معلوم» مرده است.

۲- معدودی از بی‌خبران گفته‌اند: لحظه‌ای که بر خدا «معلوم» است، با زمان کشته شدن انسان مطابق نیست، چه اگر کشته نمی‌شد، همچنان تا هنگام مرگ زنده می‌ماند.

### زمان «قتل» یا «مرگ» انسان

اختلاف برسر آن است که زمان مرگ در علم خدا معلوم است؛ مرگ یا کشته شدن.

حال گوئیم آنکه باید در لحظه‌ای کشته شود اگر کشته نشد آیا در همان لحظه خواهد مرد؟  
سه گروه بدین پرسش پاسخ داده‌اند:

- ۱- مردی که کشته نشود، در همان لحظه خواهد مرد. این سخن «ابوهذیل» است.
- ۲- اگر در لحظه معین کشته نشد، به زندگی ادامه خواهد داد و به‌سرگ طبیعی خواهد مرد.
- ۳- گفتگو در این مسأله را بیهوده پندارند.

## روزی مردمان

معتزله گویند: چیزهایی که خدا آفریده من جمله روزی مردمان، همه از آن او است. پس اگر کسی مال یا خوارباری را بیش از سهم خود در اختیار گیرد و بیش از اندازه روزی خورد، در حقیقت، سهم دیگران را خورده است. همگی معتزله پندارند که خدا روزی حرام نصیب مردمان نکند، همچنانکه مال حرام. خدا روزی و مالی که به مردمان بخشد با آنچه ایشان، بیش از اندازه تصرف کنند متفاوت است. گروهی روزی مردمان را بردوگونه دانند: آنچه که انسان را ضرور است و غذای او به‌خاطر ادامه زندگی خواهد بود، به‌فرض آنکه حرام بوده باشد، قسمت او است که خداوند برای ادامه زندگی و سلامت او در اختیارش نهاده است.

## معتزله و «شهادت»

- درباره «شهادت»، چهارگونه سخن گفته‌اند:
- ۱- گروهی گویند: شهادت شکیبایی انسان است در برابر جراحتی که به هلاک او انجامد و عزم او بدین کار و پیشی جستن در پیکار. آن را که بیماری هاضمه است یا زیر آوار جان سپارد، منزلت «شهید» دارد. آن را که مالش برابند و او شکیبایی و بردباری پیشه سازد، «شهید» بشمار آید.
  - ۲- «شهادت» فرمان خدا است و آنکه در میدان کارزار کشته شود، «شهید» نامیده شود.
  - ۳- «شهادت» حضور در میدان کارزار با دشمن است و اگر کشته شود «شهید» نامیده شود.

۴- «شهیدان» راستگویان و درستکارانند، چه کشته شوند و چه کشته نشوند.  
و مدلول آیه [شما را گروهی میانه‌رو قرار دادم تا اینکه گواه باشید برکردار مردم] (۱۳۴)، بدین‌گونه تفسیر کنند که «شهادا» را به‌معنی «گواهان» گیرند: گواهان مردم بر کردارشان، گواه جز راستگو و بنده‌ای که خدا از او خشنود است نخواهد بود.

## سخن معتزله در گمراهی و سیاهدلی کافران

دو گروه در این باب سخن گفته‌اند:

- ۱- بعضی پنداشته‌اند که سیاهی دل و گمراهی کافران که در قرآن بدان اشارت رفته، شهادت بر بی‌ایمانی ایشان است، اما نشانه آن نیست که هرگز ایمان نیاورند.
  - ۲- گروهی گویند: گمراهی و سیاهدلی کافران، مانع ایمان نتواند بود همان‌گونه که گویند «شمشیر زنگ زد» بی‌آنکه کارایی خود را از دست داده باشد.
- و گویند: خدا کافران را با این صفتها، نشانه‌گذار تا فرشتگان آنان را از دوستان خدا بازشناسند. جمعی، نشانه کافران را نیروی کفر ایشان دانند، و گروهی پندارند خدا در دل‌هایشان «کفر» آفریده است. «بکریه» عقیده‌ای دارند که در سطور آینده بدان اشاره خواهیم کرد.

## هدایت کافران

معتزله در هدایت کافران اختلاف دارند: آیا خدا کافران را هدایت خواهد کرد؟

- ۱- بیشتر معتزله گویند: خدا کافران را بیشتر هدایت کرده و دیگر هدایت نکند: او کافران را به اطاعت خوانده و سودی نبخشیده و به راه راست نرفته‌اند.
- ۲- گروهی گویند: به هیچ صورت، ما نگوئیم خدا کافران را پیش‌تر هدایت کرده، زیرا کلام خدا و دعوت او برای کسی که پذیرای آن گردد، هدایت است و آنکه نپذیرد، هدایت نیست. همان‌گونه که دعوت شیطان برای کسی که پذیرد، گمراهی است.
- ۳- گروهی گویند: اگر خدا کافران را هدایت می‌کرد، هرآینه ایمان می‌آوردند و چون نکرده است در گمراهی مانده‌اند. خدا را توانایی هدایت است، اما هدایت کافران را محدود قرار داده است.

## هدایت مؤمنان

در هدایت مؤمنان نیز اختلاف است: خدا کافران را به راه راست دلالت کند و این هدایتی عام است اما هدایت مؤمنان بدین گونه نیست. در این باب دو گونه سخن گفته‌اند:

- ۱- گروهی گویند: خدا مؤمنان را هدایت کند و ایشان را «هدایت شوندگان» نامند. بیشترین هدایت مؤمنان راست، سودمندیها و الطاف خدا ایشان را هدایت است، چنانکه گوید: [کسانی که راه یافتند به حق، افزود خدا هدایتشان را و داد به ایشان مقام پرهیزگاری]. (۱۳۵)

- ۲- گروهی گویند: خدا همگی مردمان را هدایت کند و راه راست بدیشان نشان دهد اما مؤمنان را بیشتر مشمول «لطف» قرار دهد و این پاداش نیکی است که در این جهان بدیشان

ارزانی دارد. و در آخرت، مؤمنان را به بهشت برد که پاداش آن جهانی است: [به سبب ایمانشان به بهشت هدایت شوند] (۱۳۶) و این سخن جبائی است. «ابراهیم نظام» پندارد روا باشد که طاعت و ایمان مؤمنان را «هدایت» بنامیم زیرا خدا ایشان را به راه راست رهبری کرده و راه راست همان دین او است.

### سخن معتزله در گمراهی

در این مسأله اختلاف کرده و سه گونه سخن گفته اند:

- ۱- بیشتر معتزله: گمراهی را لقبی دانند که خدا به گمراهان داده یعنی کسانی که از امر او سرپیچیده و راه دین نگزیدند و گمراه شدند. بعضی گویند گمراهی به معنای بی بهره ماندن از «لطف» الهی است و خدا بدین وسیله به آنان هشدار دهد که از گمراهی خارج شوند.
- ۲- بعضی گفته اند: گمراهی کافران در حکم نابودی ایشان است و این مجازاتی است گمراهان را به دلیل این آیه: [در گمراهی و آتش دوزخ سوزند] (۱۳۷)، یا: [چون گم شویم ما در زمین] (۱۳۸) یعنی بمیریم و اندامهامان پراکنده گردد.
- ۳- گروهی گمراهی را کفر و روی گرداندن از دین پندارند و گویند گمراهی به معنی ترك ایمان است و این سخن «کومانی» و بعضی دیگر است: خدا ایشان را گمراه کرد یعنی گمراهی را برای ایشان آفرید. اما معتزله از اینکه بگویند خدا فردی را گمراه ساخته، سر باز زنند.

### اندر راه یافتن و رستگاری مؤمنان

در مسأله توفیق و راه یافتن مؤمنان، چهار گونه سخن گفته اند:

- ۱- گویند: رستگاری از سوی خدا، پاداش نیکی است که در ازای ایمان بنده دهد. به کافر رستگار و راه یافته نگویند که گمراه است.
- ۲- گویند: رستگاری امر الهی است مؤمنان را و بدین گونه است هدایت.
- ۳- جعفر بن حرب گوید: هدایت و رستگاری هر دو از «الطاف» خداوند است. خدا بنده را به طاعت مجبور نمی کند، اما اگر او به طاعت خداوند مشغول شود، رستگار و راه یافته خواهد بود.
- ۴- (جبائی) گوید: رستگاری لطفی است که از دانایی خدا برخاسته، هر که را خواهد به ایمان رستگار سازد؛ رستگاری لطفی است که مؤمنان را دربر گیرد. هرگاه کافر، در حالت دوم، بدان گونه که گفتیم، ایمان آورد، او مشمول لطف الهی واقع شده است، هر چند در حالت اول، همچنان در کفر بوده باشد. «جبائی» پاکدامنی را نیز، یکی از الطاف الهی پندارد. جمعی گفته اند: رستگاری و پاکدامنی منشأ ایمان به خداست.

## سخن معتزله در پاکدامنی

در پاکدامنی نیز اختلاف است:

- ۱- بعضی گفته‌اند: پاکدامنی پاداشی است که خداوند به پرهیزگاران می‌بخشد.
  - ۲- باز گفته‌اند: پاکدامنی بردو گونه است: نخست، از طریق ذکر و دعا، پرهیزگاری و باور داشتن «وعدو وعید» میسر گردد. و دیگر افزایش ایمان بنده است که از «الطاف» خدا صورت گیرد و به استحکام مبانی ایمان منجر شود. مردمان در سراتب پاکدامنی متفاوتند، نوعی از پاکدامنی اگر بنده را رسد با رغبت ایمان آورد و در بعضی موجب افزایش کفر است و هرگاه کافر را این لطف شامل نگردد، کفر او به گونه‌ای دیگر، آشکار گردد. خدا پاکدامنی را به بندگانی ارزانی دارد که بدانند چگونه باید از آن سود جست و از کافری روی برتابند.
- گفته‌اند: ممکن است چیزی برای بعضی سودمند و دیگران را زیان‌بخش باشد.
- بعضی پنداشته‌اند: پاکدامنی از سوی خداست و بنده مجبور به پذیرش آن است. چنانکه خداوند کفار را از قتل پیامبر(ص) بازداشت.

## سخن معتزله در پیروزی و شکست

نخست آنچه را که معتزله در باب پیروزی گفته‌اند، بازگویم:

- ۱- معتزله گویند: پیروزی مؤمنان در آن است که خدا با دین خود ایشان را به پیروزی رساند، در آیه [ما یاری می‌کنیم پیامبران خود را و آنان را که ایمان آوردند به ایشان، در زندگی دنیا] (۱۳۹) پیروزی مؤمنان در تزلزل کافران، هراسناکی و شکست ایشان است. خدا مؤمنان را یاری کند و کافران را درهم شکند به سبب یممی که در دلهای ایشان راه یافته است. اگر مؤمنان شکست خورند این به معنای شکستی که بنابر مشیت خدا صورت گیرد، نخواهد بود. زیرا مؤمنان با موهبت قرآن، بر کافران حجتی عرضه داشته‌اند، هرچند به ظاهر شکست خورده‌اند.

- ۲- بعضی از معتزله پندارند: پیروزی از سوی خدا آفریده شود و سپس در دلهای مؤمنان راه یابد، تا بر کافران چیره گردند؛ بنابراین، نیرویی را که سبب استواری ایمان در دلهای می‌شود، پیروزی نامیده‌اند.

## معنای شکست

در تعریف شکست سه گونه سخن گفته‌اند:

- ۱- گروهی شکست را در محرومیت از «لطف» خدا پندارند، یعنی محرومیت از آنچه به مؤمنان بخشاید. در آیه [کسانی که هدایت شوند، برایمانشان بیفزاید] (۱۴۰) پس بی‌نصیبی کافران از هدایت خداوند، شکست تلقی می‌شود.

- ۲- بعضی گویند: کافران به فرمان خدا کارشان به شکست انجامد.  
 ۳- گروهی پندارند: شکست مجازاتی است که خدا کافران را فرماید.  
 ۴- گروهی از معتزله: شکست را در کافری پندارند و بعضی گفته‌اند: خدا آنان را در-هم شکست، یعنی کفرشان را آشکار ساخت.

### سخن معتزله در دوستی و دشمنی

- معتزله در دوستی و دشمنی خدا، دو گونه سخن گفته‌اند.  
 ۱- معتزله به جز «بشرین معتمر» و پیروانی از او، گویند: ولایت یا دوستی خدا مخصوص مؤمنان است به سبب ایمانشان، و دشمنی او کافران را است به سبب کفرشان. دوستی خدا سربندگان را، آوردن شریعت و آفرینش «الطاف» او است و دشمنی درمت ضد آن است. باز گفته‌اند: دوستی و دشمنی، خوشنودی و ناخشنودی خداست.  
 ۲- «بشرین معتمر» گوید: دوستی و دشمنی خدا، ناشی از ایمان و کفر مردمان است.  
 ۳- گروهی گفته‌اند: دوستی خدا مقارن ایمان و دشمنی او مقارن کفر است. و این غیر از احکام دین و نامهای خداست. همان گونه که خشنودی و ناخشنودی او نیز غیر از احکام و نامهاست.  
 ۴- مخالفان معتزله گفته‌اند: دوستی و دشمنی از صفات ذاتند و نیز خشنودی و ناخشنودی.

### پاداش مؤمنان در این دنیا

- معتزله در این مسأله نیز اختلاف کرده‌اند:  
 ۱- «نظام» گوید: پاداش مخصوص جهان دیگر است و خدا مؤمنان را در این دنیا پاداش ندهد. دوستی و لطف خدا پاداش محسوب نمی‌شود، زیرا این دو به خاطر افزایش ایمان بندگان است و آزمایش آنان در شکرگزاری نعمتهایش.  
 ۲- دیگر از معتزله گویند: پاداش در این جهان است، آنچه خدا از لطف و مهربانی و خشنودی، در حق مؤمنان ارزانی دارد، پاداش بشمار آید.

### ایمان از دید معتزله

- معتزله دربارهٔ ایمان شش رأی متفاوت داشته‌اند:  
 ۱- ایمان مجموعهٔ عباداتی است که خدا آن را واجب یا مستحب ساخته است. اما گناهان بردو گونه‌اند: بزرگ و کوچک؛ گناهان بزرگ نیز دو گونه‌اند: گناهان ناشی از کفر

و گناهان عادی. مردمان به سه صورت کافر گردند: ۱- تشبیه خدا به مخلوق ۲- تکذیب خبرهای قرآن و سرپیچی از احکام خدا ۳- انکار احادیث نبوی، خواه از نظر نص و خواه از نظر مفهوم. اینان به خاطر آنکه خدا را جسم محدود پندارند کافرند، اما تنها به خاطر جسم گفتن خدا، بی آنکه معانی جسمیت را بدو نسبت دهند کافر نشوند. اینان کسی را که پندارد خدا را چون دیگر چیزها، از رویرو یا پشت سر و یا در مکان توان دید، کافر دانند و در باب «رؤیت»، نظری ابراز نداشته‌اند. آنانکه خدا را آفریننده ستم و خواهنده نادانی و ناتوانی بندگان پندارند، نیز کافرند زیرا به خدا نسبت‌های ناروا داده‌اند. این گروه، خدا را بر همه کار توانا دانند و او است که مخلوق را «مکلف» سازد، از خدا بیهوده اصری صادر نشود. گوینده این سخنان، یاران ابو هذیلند، خود او هم بر این مذهب است. از او نقل کرده‌اند که می‌گفت: کسی که از گناه کبیره پرهیز کند، گناهان صغیره‌اش آزریده شود و این بخشایش از راه «تفضل» است نه «استحقاق».

و پندارند که ایمان تماماً، ایمان به خداست، ترك بعضی از ارکان دین کفر است و ترك بعضی دیگر چون نماز و روزه کفر نیست و «فسق» است. اما ترك بعضی از احکام شریعت، نه کفر است و نه فسق، فقط گناه است. مواردی هم در دین وجود دارد، که ترك آنها نه کفر است و نه گناه نظیر نوافل.

۲- «هشام فوطی» گوید: ایمان عبارت از مجموعه عبادات واجب و مستحبی است که فرد باید انجام دهد؛ ایمان بردو قسم است: ۱- ایمان به خدا ۲- ایمان برای خدا؛ بی- ایمانی نسبت به خدا، کافری است ولی ایمان برای خدا عبارت از انجام بعضی فرایض نظیر نماز و زکات است که ترك آن فسق است نه کفر، مشروط بر آنکه ترك آن را حرام شمارند نه حلال، چه اگر ترك کنند فرایض، کار خود را حلال پندارد کافر است. از نظر «هشام» ایمان برای خدا، آن گونه فرایضی است که اگر بجا آورده نشوند، گناه صغیره‌اند و «فسق» محسوب نمی‌شوند.

۳- «عباد بن سلیمان» گوید: ایمان مجموعه تکالیفی است که خدا مقرر داشته؛ خواه واجب، خواه مستحب، و آن بردو قسم است: «ایمان به خدا» که ترك تمام یا جزئی از آن، کفر است مانند: دین، توحید و غیره. «ایمان برای خدا» که ترك آن کفر نیست؛ ترك بعضی از اجزاء آن «فسق» و «ضلالت» است و ترك بعضی دیگر، گناهی صغیره است. از نظر این گروه، افعالی که از خدا شناسی سرزند، کفر است.

۴- «ابراهیم نظام» گوید: ایمان دوری جستن از گناهان بزرگ است، این گناهان را از چگونگی مجازاتی که گناهکاران خواهند دید، می‌توان شناخت. رواست که مجازات گناه از سوی خداوند شدید باشد، هر چند در «وعید» اشارتی بدان نیامده باشد. و یا اینکه با وجود «وعید»، مجازات بزرگ نباشد. با اینهمه، ایمان دوری جستن از گناهی است که در «وعید» آمده باشد. در پیشگاه خدا ارتکاب گناهان کبیره خروج از ایمان است.

۵- گروهی گفته‌اند: ایمان دوری جستن از گناهی است که در «وعید» آمده باشد و سوای آنها که گناهان صغیره‌اند و درخور بخشایشند، به شرط آنکه مرتکب صغیره، پیرامون کبیره نگردد.

۶- «محمد بن عبدالوهاب جبائی» پندارد: ایمان برای خدا، انجام «فرایض» الهی

است و «مستحبات» از شمول ایمان خارجند. انجام هرگونه عبادتی که خدا واجب کرده باشد، جزئی از ایمان برای خداست و نشانه ایمان به خدا. دینداری که «فسق» ورزد، نام مؤمن براو توان نهاد بهسبب افعال دیگری که از او سرزند و نشانه ایمان او است.

او می‌پنداشت که نامها بر دو گونه‌اند: لفظی و دینی؛ نامهای لفظی از اعمال پدید آیند و پس از پایان اعمال، از میان بروند؛ اما نامهای دینی در همه حال، وقت بجا آوردن اعمال و پس از آن، برجای مانند و به مؤمن اطلاق شوند. فاسق دیندار از حیث «لفظ» مؤمن خوانده شود و اگر «فرائض» الهی را انجام دهد، کارش به کفر انجامد، او را مؤمن با نامهای دینی نتوان نامید. «جبائی» می‌پنداشت: یهودیان را با نامهای لفظی، مؤمن و مسلم می‌توان نامید، همگی معتزله بجز «اصم»، فاسق را مؤمن نمی‌نامند و گویند: فاسق نه مؤمن است و نه کافر، و این صفت را «منزله بین المنزلتین» نامیده‌اند؛ ممکن است «فاسق» یا «یهودی» را ایمانی بوده باشد، اما نمی‌توان این دو را مؤمن نامید.

«جبائی» گناهان را بر دو گونه پندارد: گناهان کوچک که شایسته آمرزشند مشروط به دوری جستن از گناهان بزرگ؛ و گناهان بزرگ که نابودکننده ثواب ایمان است. دوری جستن از این گناهان، مجازات گناهان کوچک را منتفی سازد. او می‌پنداشت: نیت «گناه بزرگ»، خود گناهی بزرگ است و نیت «گناه کوچک»، گناهی کوچک است؛ نیت «کفر»، نشانه کفری است. ابوهدیل گوید: آنکه اندیشه گناه کند، چنان است که گناه کرده باشد.

«ابوبکر اصم» گوید: ایمان مجموعه عبادات است؛ دینداری که گناهی بزرگ کند کافر نگردد و او را باید فاسق نامید؛ نه کافر است و نه منافق، او چون هنوز خدای یگانه را پرستد و جزئی از فرائض را بجا آورد، مؤمن است.

معتزله گویند: خدا ایمان خلق را به آنچه در لفظ، ایمان گویند، منحصر و محدود نساخته است.

### مرزهای گناهان بزرگ و کوچک

معتزله باوجود اعتقاد به گناهان بزرگ و کوچک در تعیین حدود آنها، اختلاف نظر دارند:

۱- گروهی گویند: هرچه را که خداوند در «وعید» نام برده، گناه بزرگ است و آنچه را که ذکر از آن نشده، گناه کوچک است.

۲- گویند: همگی گناهایی که در «وعید» بدانها اشاره شده و آنچه در شمار آنهاست، گناهان بزرگند. و هرآنچه در «وعید» نیامده، رواست که گناه کوچک تلقی شود. و نیز روا باشد که گناهان اخیر را در مقایسه با یکدیگر، بزرگ یا کوچک بنامیم و نمی‌توان همه آنها را بزرگ نامید.

۳- «جعفر بن مبشر»: هرگناهی که به عمد صورت گیرد، بزرگ است و سرتکب آن درخور مجازات.

## اختلاف در آموزش گناهان کوچک

- از این اختلاف، سه عقیده متفاوت پدید آمده، از این قرار:
- ۱- خدای سبحان گناهان کوچک را مشروط به دوری جستن از گناهان بزرگ، از راه «تفضل» می‌بخشد.
  - ۲- گناهان کوچک مشروط به دوری جستن از بزرگ، بخشوده شوند به «استحقاق»، و نه «تفضل».
  - ۳- گناهان کوچک، تنها پس از توبه آمرزیده شوند.

## آیا افزایش گناهان کوچک به گناه بزرگ انجامد؟

- معتزله در این مسأله که جمع گناهان کوچک، به گناه بزرگ انجامیده اختلاف نظر دارند:
- ۱- بسیاری از معتزله جمع گناهان کوچک را موجب گناه بزرگ ندانند و روانیست: افزایش چیزهایی که سبب کفر نمی‌گردند، به کفر منجر شوند.
  - ۲- «جبائی» گناهان کوچک را در صورت اجتناب از گناهان بزرگ، مشمول عفو قرار می‌دهد، با اینهمه، افزایش گناهان کوچک، گاهی سبب گناه کبیره گردد مثلاً مردی یک درم می‌دزدد و پس از مدتی درمی‌دیگر و همچنان، یک درم، یک درم می‌دزدد تا اینکه دزدی او به پنج درم بالغ گردد؛ در این شرایط، با وجودی که دزدی یک درم گناهی کوچک و بخشودنی است، دزدی پنج درم، گناهی بزرگ است.
- بعضی از معتزله گویند: اگر دزدی یک درم به تنهایی، گناهی بزرگ نیست، در پنج نوبت نیز نمی‌تواند بزرگ باشد و چون سرقت پنج درم، به یکبار صورت نگرفته، گناهی کوچک است. اما اگر به یکبار صورت می‌گرفت گناهی بزرگ بود.

## چگونگی جزای هر که از گناه توبه کند و به گناه باز گردد

- معتزله در کینیت مجازات گناهکاری که پس از توبه دوباره گناه کند، اختلاف نظر دارند:
- ۱- اگر کسی پس از توبه به گناه باز گردد، توبه او پذیرفته نیست و به گناه گذشته نیز مجازات شود.
  - ۲- او را به گناه پیشین نگیرند، زیرا از آن توبه کرده است.

## آیا دزدی که اندوخته مردمان دزدد، فاسق است؟

در این مسأله هم، معتزله با یکدیگر اختلاف دارند:

- ۱- ابوهدیل گوید: او فاسق است زیرا فقیهان مسلمان، بربریدن دستش فتوی داده‌اند.
- ۲- سایر معتزله، بجز «جعفر بن مبشر»، احتمالاً دزد را فاسق ندانند.

### مجازات آن که به عمد، مرتکب گناه گردد

- معتزله در مجازات شخصی که عالماً عامداً گناه کند، اختلاف نظر دارند و پنج گروه از این اختلاف پدید آمدند:
- ۱- «جعفر بن مبشر» پندارد: گناهکار به عمد فاسق است، هر چند یک درهم، کمتر یا بیشتر دزدیده باشد، یا هر گناه دیگری که از او سرزده باشد.
  - ۲- «جبائی»: آنکه قصد سرقت یک درهم و دو ثلث درهم را در آینده داشته باشد، و پس از مدتی قصد خود را عملی کند، دزدی او «فسق» است، زیرا قصد دزدیدن گناهی است معادل دزدی، و جمع این دو، یعنی قصد و عمل باهم، مانند سرقت پنج درهم، از این رو گناهی بزرگ و «فسق» تلقی شود.
  - ۳- «ابوهدیل» گوید، او فاسق نیست زیرا در یک دفعه، دزدی او به پنج درهم نرسیده و کمتر از این میزان، «فسق» نیست؛ اما مجازات او از نظر فقیهان، قطع دست است.
  - ۴- دزدی کمتر از ده درهم، فسق نباشد و خیانت است. اگر کسی ده درهم یا بیشتر دزدی کند، او فاسق است.
  - ۵- «خائن» جز با دزدی دویست درهم، «فاسق» نگردد؛ این سخن «نظام» است.

### اختلاف در «فسق» آن که زکوة نپردازد

- معتزله در میزان گناه کسی که زکوة مال خود نپردازد، اختلاف کرده‌اند:
- ۱- «هشام قوطی» پندارد: بیشتر مردمان زکوة مال خود پردازند، مگر آن کس که عزم نپرداختن کند، در این صورت، اگر خواهد که هرگز نپردازد، کافر شود و اگر عزم نپرداختن برای همیشه نباشد، گمراه نبود.
  - ۲- دیگران گفته‌اند: آن که نیازمندان را از زکوة مال خود محروم کند «فاسق» است، در نصاب زکوة اختلاف کردند: (پنج درهم، ده درهم، دویست درهم).
- آن گروه از معتزله که «وعید» را باور دارند، گویند: گناهکاران بزرگ در دوزخ، به عذاب ابد گرفتار آیند.

### آیا به «فاسق»، «مؤمن» توان گفت؟

- سه گروه در این مسأله اظهار نظر کرده‌اند:
- ۱- بعضی پندارند: به «فاسق» هر چند ایمان آورد، «مؤمن» توان گفت، گویم او ایمان

آورده است. این سخن «عباد» است.

۲- «فاسق» را نتوان گفت «ایمان آورده» یا «مؤمن» است.

۳- «جبائی» گوید: صفت «ایمان»، زمانی بدو توان داد و نام «مؤمن»، زمانی براو توان نهاد.

### آیا «وعید» کافران را به «عقل» توان شناخت؟

معتزله در این باب که خرد مردمان، سبب عذاب کفار را تواند شناخت یا به شنیدن خبر «وعید» قناعت کند؟ اختلاف نظر دارند؛ شمس گروه بدین پرسش پاسخ داده اند:

۱- عذاب گناهان بزرگ؛ گناهکار هر که باشد، مؤمن یا کافر، واجب است؛ این ضرورت را خرد ما شناسد.

۲- عذاب گناهان در هر شرایطی واجب نیست؛ تنها کسانی که به سبب گناه به کفر گراییده اند مستحق عذابند.

۳- وظیفه خرد، بازشناسی نیک و بد، تمیز نکوکار از زشت رفتار و دوست از دشمن است. این شناسایی با چند سنجش میسر است: عذاب ابدی گناهکاران و آسودگی پاکان و پرهیزگاران، نابودی گناهکار و دوام هستی نیک رفتار، برتری نیکان در بهرماندی از بهشت. خرد ما براین باور است که خدا را آن توانایی هست که از سر تقصیر همگی گناهکاران درگذرد و جمله را به بهشت ابدی خواند، البته از روی «تفضل» و نه به سبب «استحقاق».

۴- ستمکاری بندگان بدان پایه است که خدا آنها را نتواند بخشود؛ مگر آنکه بیشتر ستم دیده اند، ستمکاران را ببخشایند و اگر چنین نکنند هر ستمکاری باید قصاص یبند و ببخشایش بیمورد است.

۵- «عبادین سلیمان» گوید: پیروان نظریه «عفو» براین باورند که اختیار همه گناهان در دست خداست و گناه آزمایشی است بنده را از سوی او. بنابراین خرد ما مجازات را نداند که چیست؟ و خدا بدان داناست. آنچه خرد ما داند همان است که خبر آن را شنیده است.

۶- عذاب کافران همان است که خبر آن را دانسته شود.

### آیا روا باشد که خدا بنده ای را به خاطر گناهی عذاب کند و دیگری را با همان گناه ببخشاید؟

گروهی معتزله برسر این موضوع که آیا خرد روا داند تا خدا بنده ای گناهکار را مجازات کند و دیگری را با همان گناه ببخشاید، اختلاف نظر دارند:

۱- خدا تواند که چنین کند. «جبائی» براین باور است.

۲- بسیاری از معتزله خدا را از چنین کاری منزه دانند.

## اخبار عامه، اخبار خاصه

همگی معتزله براین باورند که «وعید» یا خبر عذاب گناهکاران از سوی خدا، عمومیت و شمول دارد، مانند این آیه: [گناهکاران به دوزخ روند] (۱۴۱)، و یا آیه [آنکه اندکی نیکی در این دنیا کند، در آن دنیا پاداش ببندد و آنکه اندکی بدی در این دنیا کند، در آن دنیا عذاب ببندد] (۱۴۲). پس رواست که این خبرها، عموم را دربرگیرد؛ یعنی کسانی را که به طور کلی، موضوع خبر، شامل حلال و حرام ایشان است. و روا نیست که خبر خاص بوده باشد یا فرد و گروهی را مستثنی از شمول آن گرداند. خبر باید روشن و آشکار بوده و از خصوصیت و استثناء که مفهوم خبر را پیچیده و مبهم می‌سازد، عاری باشد. به اعتقاد معتزله، خبر خاص در هیأت عام و یا خبری که خصوصیت آن بعداً ذکر شود جایز نیست.

\*

بر کسی که خبر عام را استماع کند واجب است که هیچ گونه تخصیصی در خرد او راه نیابد، چه در این صورت، دیگر خبر عام نخواهد بود. معتزله در باب خبری که ظاهراً عام بنظر می‌رسد و عقل خصوصیتی برای آن نمی‌شناسد، اختلاف دارند: چگونه باید عمومیت خبر را شناخت؟ دو گروه بدین پرسش پاسخ داده‌اند:

۱- باید نخست عمومیت خبر را بپذیرد و سپس به قرآن و اجماع و کتب حدیث و اخبار مراجعه کند و اگر نشانه‌ای از تخصیص خبر، در قرآن و اجماع و کتب حدیث و اخبار نیافت، در عمومیت آن داوری کند؛ این سخن «نظام» است.

۲- بر شنونده است که پس از استماع خبر عام، نامهایی را که با این خبر، ملازمه دارند و صفاتی را که در خبر بدانها نسبت داده شده، با یکدیگر بسنجد و بدون مراجعه به لغت، لوازم این اسامی را از پیش نپذیرد و پس از آنکه با بهر مندی از دانش این زبان، بدین نتیجه رسید که خبر عام است، در باب عمومیت آن داوری کند.

بعضی گفته‌اند: اگر بر خدا معلوم باشد، ابلاغ آیه‌ای که ظاهراً «خبر عام» خواهد بود، کسی را که «تخصیص» آن را نشنیده با دشواری و روبرو خواهد ساخت، البته از نزول آیه خودداری خواهد کرد، مگر با «تخصیص» خبر، پس در مواقع شنیدن خبری که ظاهراً عام بنظر می‌رسد، باید تا زمان استماع وجوه «تخصیص» خبر، عمومیت آن پذیرفته شود؛ این سخن «ابوهذیل» و «شحام» است.

## چگونه «مجازات» گناهکاران را می‌توان شناخت؟

در این مسأله اختلاف است که چگونه «وعید» گناهکاران بزرگ را می‌شناسیم؟ سه گروه بدان پاسخ داده‌اند.

۱- گروهی پندارند: تنها به وسیله قرآن می‌توان از خبر «مجازات» گناهکاران آگاهی یافت، این سخن «ابوهذیل» است.

- ۲- وقوف بر «وعید»، از طریق «قرآن» ممکن نیست و باید با تأویل آیات بدان رسید، این سخن «فوطی» است.
- ۳- «اصم»، گوید: نه از طریق قرآن و نه به وسیله تأویل، به «وعید» پی نمی توان برد، بلکه مردم می توانند از سرنوشت کفار و فاسقان، که مورد سرزنش و ملامت اهل «نماز» اند به شدت «مجازات» آنان پی برند. هیچ کس را نمی توان سرزنش کرد مگر آنکه دشمن خدا بوده باشد و دشمن خدا به دوزخ خواهد رفت.

### معتزله و امر به معروف و نهی از منکر

همگی معتزله به استثنای «اصم»، به وجوب امر به معروف و نهی از منکر، در صورت توانایی و امکان، و به وسیله زبان، دست، شمشیر و به هر صورتی که میسر باشد، قائلند. یکی از اصول پنجگانه معتزله امر به معروف و نهی از منکر است و چهار اصل دیگر، عبارتند از توحید، عدل، منزله بین منزلتین و وعید.

## بخش هشتم

### سخن «جهمیه» آراء و یثرة «جهم»

«جهم» گوید: بهشت و دوزخ هستی یابند و نابود شوند، ایمان تنها شناسایی خداست و کفر انکار او. در حقیقت، آفریدگان هیچ کاری نکنند و همه کارها به دست خداست. خدا «فاعل» راستین است و به مردمان، مجازاً آکاری نسبت دهیم؛ بدان گونه که گوییم: درخت جنبید، فلک چرخید و خورشید غروب کرد؛ این خداوند است که جنبش درخت، چرخش فلک و غروب خورشید را پدید می آورد. خدا به انسان نیرویی بخشیده که به ظاهر، «فعل» از او سرزند، «اراده و اختیار» نیز بدو داده و صفتهای دیگر، مانند درازا، پهنا و رنگ.

«جهم» اصل امر به معروف و نهی از منکر را پذیرفته است. او را «سلم بن احوزمانی» در واپسین سالهای فرمانروایی امویان، هلاک ساخت.

از «جهم» حکایت کنند: نگوییم خدا «شیء» است، زیرا او را به «اشیاء» تشبیه نتوان کرد. او می گفت: «دانایی» خدا «محدث» است و قرآن آفریده خداست، جهم هرگز نمی گفت: خدا پیوسته به همه چیزها، پیش از آنکه هستی یابند، داناست.

### پیروان «ضرار بن عمرو» و اختلاف ایشان با معتزله

آنچه «ضرار بن عمرو» را از معتزله جدا می سازد، این اعتقاد است که اعمال بندگان آفریده خدا است؛ هرکاری دو جنبه دارد، آفرینندگی که از آن خداست و اکتسابی که از آن بنده است. بدین ترتیب، هم خدای عزوجل، فاعل راستین «افعال» بندگان است. و هم بندگان فاعل راستین «افعال» خویشند.

او می پنداشت، استطاعت پیش از فعل پدید آید و همچنان با فعل خواهد ماند و جزئی از وجود «فاعل» است. آدمی مرکب از اعراض گونه گون است و نیز جسم چنین است: از رنگ، مزه، بو، گرما، سرما، نبض و چیزهای دیگر. اعراض توانند که اجسام را در گون سازند. این نظر مورد پذیرش مردمان نیست و گویند این آدمی است که درازا، پهنا و ژرفای اجسام را پدید می آورد، هر چند جزئی از جسم بوده باشند.

او می‌پنداشت که افعال متولده نظیر دردی که از نواختن ضربه‌ای حاصل شود یا بالا رفتن سنگ در فضا پس از پرتاب، فعل خدا و انسان است. ضرار می‌گفت: «خدا دانا یا تواناست» بدان معناست که خدا نادان و ناتوان نیست و دیگر صفات او نیز چنینند.

### انکار سخن «ابن مسعود»

گفته‌اند که ضرار، سخن ابن مسعود را در باب قرآن مردود شمرده و همچنین سخن «ابی بن کعب» را؛ این هردو بر این باورند که قرآن را خدا نازل کرده است.

### ضرار و رازهای پنهان مردمان

ضرار می‌پنداشت: حواس رازهای پنهان مردمان را از کفر و دروغ، نداند. او می‌گفت: اگر انسانی را نزد من آورند تنها توانم گفت: شاید او کفر خود را پنهان داشته و اگر از حال همگی مردمان پرسند، گویم: من از کفر درون ایشان چیزی ندانم.

### «دیدار» با خدا در رستاخیز

ضرار می‌پنداشت: خدا در رستاخیز، حس ششمی به مؤمنان بخشاید که با آن ماهیت خدا را توانند دید؛ یعنی جیستی او را. در این رأی «حفص الفرد» و دیگران از او پیروی کرده‌اند.

### سخن «حسین بن محمد نجار» در افعال بندگان

«حسین بن محمد نجار» که پیروانش به «حسینی» شهرت دارند، می‌پنداشت که کارهای بندگان، آفریده خداوند است و اینان انجام دهنده کارهایند نه آفریننده آنها. خدا چیزی را که نخواهد، در اختیار نگیرد. خدا پیوسته «مرید» چیزهایی است که به موقع هستی خواهند یافت و زمان هستی آنها داند؛ اما بدانچه هستی نیابد «مرید» نیست و تنها داند که هستی نخواهند یافت.

### «توانایی»

روا نباشد که «توانایی» بر کار پیشی گیرد، زیرا انجام کار به یاری خداوند است که در آغاز هر کاری پدید آید و تا پایان کار، همچنان بماند. این یاری خدا را توانایی نامیم. هر یک

از تواناییها به کار معینی اختصاص دارد و نتوان به وسیله آن دو کار انجام داد. توانایی به محض شروع کار ظاهر شود و پس از پایان آن نابود گردد. هر کاری به توانایی آن وابسته است و اگر این نبوده باشد، کار صورت نگیرد. توانایی بر ایمان، رستگاری، درستی، بزرگواری، نعمت نیکوکاری و هدایت است. توانایی بر کفر، گمراهی، شکست، بدی و آفت است و رواست که عبادت را در حال گناهی که ترك می شود، بجا آوریم، مشروط بر آنکه دیگر به گناه برنگردیم و فرصت گناهی که آن را رها کرده ایم، بدست نیاید.

مؤمن کسی است که راه راست یافته و خدایش رستگاری داده باشد و کافر آنکه خدایش به گمراهی و غرور افکنده و راه راست نیافته باشد؛ خدا با نظر عنایت بدو ننگرد و به کافری کشاندش تا به رستگاری نرسد. با اینهمه، اگر بدو بنگرد و از گناهش باز دارد به رستگاری خواهد رسید.

## رای «نجار» در باب رنج کودکان

رواست که خدا کودک را در آن جهان، عذاب دهد و یا بر او تفضل کند و عذاب ندهد. اگر خدا کافران را مشمول «لطف» قرار دهد، ایمان آورند و خدا را توانایی آن است که به کافران چون مؤمنان نظر عنایت افکند. خدا از آن سبب، کافران را به کاری که انجام آن نتوانند، مکلف کند که او را از یاد برده اند و نه به سبب ناتوانی کفار و آزار ایشان.

آدمی هر کاری را برای خود می کند و نه برای دیگران؛ مانند جنبش، سکون، خواسته ها، دانسته ها، کفر و ایمان. آدمی ایجاد درد، دیدن و دیگر کارها را از راه «تولد» انجام ندهد. «برغوث» می پنداشت: خدا به بعضی چیزها طبیعتی می بخشد که جنبشهای «متولده»، از آنها سر می زند؛ پس در حقیقت این جنبشها فعل خداوند است، طبیعت سنگ ایجاب می کند که در صورت پرتاب، فضا را بشکافد و پیش رود، طبیعت حیوان، هنگام آسیب یا ضربه و جرح و قطع اندامها، احساس درد می کند.

او می پنداشت: خدا پیوسته بخشنده است به نفی بخل از او، و پیوسته متکلم است به نفی ناتوانی سخن گفتن از او، کلام خداوند «محدث» و «مخلوق» است. «برغوث» در مسأله توحید با معتزله همداستان است، مگر در مورد اراده و بخشنده گی خدا و نیز در موضوع «قدر» که مخالف ایشان است و به «ارجاء» قائل است.

او می گوید: رواست که خدای سبحان، چشم را به دل بدل سازد و به چشم نیرومندی دل بخشد، در این صورت، آدمی تواند که خدا را با چشم دل یا «بینش» ببیند. برغوث دیدار خدا را وسیله چشم ظاهر منکر است. هم او گوید: هر کس به اجل خویش می میرد و آنکه کشته می شود نیز به اجل خویش کشته می شود و هیچ گونه سرعت و تأخیر در این امر صورت نمی گیرد.

خداوند به بندگان خود روزی حلال و حرام، ارزانی می دارد و اصولاً روزی بردو قسم است: روزی «تغذیه» و روزی «تملک».

### آراء «بکره»

اینان پیروان «بکرین اخت عبدالواحدین زید» اند. این گروه براین باورند که مرتکب گناهان بزرگ از اهل قبله، منافق است و پرستنده شیطان، به خدا دروغ بندد و او را انکار کند. جایگاه منافق در ژرفای دوزخ است که آنجا همیشه خواهد ماند و این در صورتی است که با اصرار در گناه بماند و در دلش نشانی از محبت خدا نباشد، نه او را بزرگ دارد و نه بدو حرمت گذارد. با اینهمه او مؤمن و مسلم است، نه کافر. اما آنکه گناه کوچک از او سرزند و بدین کار اصرار ورزد، بدان ماند که گناه بزرگ از او سرزده است.

### رای «بکر» درباره آنکس که دلش متمایل به گمراهی است

«بکر» می پنداشت: وقتی خداوند سبحان در دل انسانی نشانه گمراهی پدید آورد، او هرگز به اخلاص و ایمان روی نیاورد. «زرقان» از او حکایت کند: آدمی طبعاً به اخلاص مأمور است و اگر طبع او را از اخلاص باز دارد، مجازاتی است که خدا برایش مقرر داشته اما وظیفه او است که با وجود این، دست از ایمان نشوید.

### رای «عبدالواحدین زید»

زرقان حکایت می کند که «عبدالواحدین زید» می گفت: آدمی از سوی خدا به «اخلاص مأمور نیست». یارانش از او حکایت کنند: او منکر بازدارندگی «طبع» بود. او می پنداشت: قاتل توبه اش پذیرفته نشود، کودکان شیرخواره از هیچ رویدادی رنجور نشوند، حتی اگر اندامی از ایشان بریده شود. خدا ایشان را هنگام بریدن اندام یا بلایی دیگر، آسودگی و شادمانی بخشد.

### رای «عبدالواحد» درباره علی (ع)، طلحه و زبیر

او می گفت علی (ع)، طلحه و زبیر، به گناه نبردی که با هم داشته اند، آسزیده شوند. هم او گوید خدا به جنگجویان «بدر» خبر داد: هرچه خواهید بجا آورید که من شما را آسزیده ام. «عبدالواحد» پنداشت: خدا به رستخیز دیده شود با چهره ای که خود آفریده است، او با بندگانش گفتگو کند. انسان «روح» است و بدین گونه اند همگی جانوران. به پندار او جماد را زندگی نیست و نه دانایی و توانایی. او می پنداشت: خدا آفریدگار «درد» است هنگامی که اندامی کوفته شود، خدا تواند که درد را بیافریند یا ایجاد نکند و بدین گونه است «فعل متولد». از او حکایت کرده اند که می گفت: خدا در همه جا هست، توانایی پیش از «فعل» آفریده شود. «عبدالواحد»، خوردن سیر و پیاز را حرام می دانست زیرا برای مسلمانانی که به

مسجد رود، بوی ناخوش دهد. او وضو را از صدای شکم، باطل نمی‌پنداشت.

### بیان آراء گروهی از «پارسایان»

در میان امت اسلام گروهی که به پارسایی شهره‌اند چنین پندارند که خدای سبحان به اجسام در آید، هنگامی که چیزی را ببیند که تحسین آنان برانگیزد، گویند: ندانیم شاید این خدایمان بوده باشد. جمعی از ایشان براین باورند: خدا در این دنیا به قدر اعمال بندگان دیده شود، آن را که بیشتر عمل صالح است، خدا خود را بهتری می‌بیند.

رواست که خدا با بندگان، در این دنیا، همشینی و پیوندهای دیگر داشته باشد و نیز روا باشد که ما او را لمس کنیم، دور باد خدا از این سخنان!

گروهی دیگر پندارند: خدا را اندامها، گوشت، خون و چهره‌ای همانند آدمی است، او را اندامها چون آدمیان است. دور باد خدا از این گفته‌ها!

در میان «صوفیه» مردی بود که او را «ابوشعیب» می‌گفتند، او می‌پنداشت: خدا از عبادت دوستداران خود خوشحالی کند و از گناه ایشان اندوهناک و دل‌آزرده گردد.

از گروه «پارسایان» جمعی پنداشته‌اند که با عبادت می‌توان به مقامی رسید که دیگر، به عبادت نیازی نخواهد بود. کسی که بدین مقام رسد به کارهایی که پیش از این بر او حرام بوده؛ چون زنا و غیره تواند کرد، و باز گویند: از عبادت به جایی توانند رسید که خدا را بنگرند و از میوه‌های بهشت خورند، با حوریان دست در آغوش کنند در این دنیا؛ با شیطان نیز پیکار جویند!

پندارند که پرستش خدا هر کس را به مقامی برتر از پیامبران و فرشتگان مقرب، تواند رساند.

### بیان آراء گروهی از «اصحاب سنت و حدیث»

آنچه همگی اهل سنت و حدیث بدان پایبندند: اقرار به خدا، فرشتگان، کتب آسمانی و پیامبران است و آنچه از سوی خدا آمده و از پیامبر اسلام (ص) روایت شده است.

هیچ یک از این مطالب را انکار نکنند و خدای سبحان را، خدایی یگانه، بی‌نیاز که دوست و فرزند ندارد و جز او خدایی نیست دانند و محمد (ص) را بنده و پیام‌آور او شمارند؛ بهشت و دوزخ حق است و رستخیز بی‌تردید، فرا خواهد رسید. و خدا اهل قبور را بر خواهد انگیزد.

خدا بر عرش خویش است همان گونه که گوید [بخشاینده بر عرش استوار است] (۱۴۳) و او را دودست است: [آفریدم به دو دستهایم] (۱۴۴) یا: [دو دست او گشوده‌اند] (۱۴۵)، او را دو چشم است که چگونگی آن آشکار نیست: [کشتی می‌رفت در برابر چشمانمان] (۱۴۶). او را صورت است [و بماند صورت خدای بزرگوار و کریم تو] (۱۴۷). ناسهای او را بدان گونه که معتزله

و خوارج گویند: غیر از او ندانند و «دانایی» او را بنابر مدلول آیات کریمه: [فرود آورد آن را به دانایی خویش] (۱۴۸)، و [باردار نشود و بار بر زمین نهد هیچ بانویی مگر به اذن خدا.] (۱۴۹) باور دارند.

«بینایی» و «شنوایی» را برای خدا ثابت کنند و این دو صفت را از او نفی نکنند، بدان گونه که معتزله کرده‌اند. اینان خدا را به نیرو وصف کنند: [آیا نبینند نیروی خدایی که ایشان را آفریده، شدیدتر است] (۱۵۰).

و گفته‌اند: هرچه از بدی و نیکی بر روی زمین است، به مشیت خدا است. همه چیزها بنابر مشیت خدا است: [نمی‌خواهند جز آنچه خدا می‌خواهد] (۱۵۱). همه مسلمین گویند: آنچه خدا خواهد اتفاق خواهد افتاد و آنچه نخواهد روی نخواهد داد. و گفته‌اند: هیچ کس پیش از آنکه فعل خدا صورت نگیرد، کاری از پیشی نتواند برد، توانایی آدمیان خارج از «دانایی» خدا نیست. و کاری را که «علم» خدا انجام آن را مصلحت نداند، صورت نگیرد. اهل سنت گویند: آفریدگاری جز از نیست؛ بدیهای بندگان را هم او آفریده و اعمال بندگان را او آفریده است. بندگان را توانایی آن نیست که مانند خدا چیزی بیافرینند. خدا بندگان خود را توفیق طاعت بخشد، و کافران را خوار سازد، او به مؤمنان نظر عنایت افکند و حال ایشان را نیکو گرداند و به راه راست هدایت کند ولی به کافران نظر عنایت نیفکند. و جانیشان را نیکو نگرداند و به راه راست هدایت نکند. هرگاه حال کافران را نیکو گرداند یا ایشان را به راه راست هدایت کند، آنان به صلاح بازگردند و هدایت شوند.

خدا تواند که کافران را اصلاح کند و بدیشان لطف ورزد تا به ایمان برگردند، مشیت او بر آن تعلق گرفته که کافران را اصلاح نکند و بدانان مهر نورزد که ایمان آورند. اما خدا می‌خواهد که کافران در گمراهی، خواری و سنگین دلی، بدان گونه که در «علم» او است، همچنان بمانند.

نیکی و بدی بنابر تقدیر و مشیت خداست، اهل سنت به «قضا و قدر» ایمان دارند؛ نیکی و بدی، شیرینی و تلخی و ایمان بدین امر که آدمیان از سود و زیان، چیزی در اختیار ندارند، مگر آنچه خدا خواهد. خود را به خدا واگذارند، و در همه حال حاجت خود را از خدا خواهند و نیازمندی در پیشگاه او را اقرار کنند. و می‌گویند: قرآن کلام غیر مخلوق خداست، اما «وقف» و «تلفظ کلام» آفریده او است. اینان نگویند «ادای کلمات» قرآن آفریده خداست یا مانند قرآن «قدیم» است.

اهل سنت می‌گویند: خدای سبحان به رستاخیز با چشم دیده شود، همان گونه که ماه در شب پانزدهم دیده می‌شود؛ خدا را مؤمنان بینند، نه کافران؛ زیرا کافران محروم از دیدار خدایند به شهادت این آیه [در آنروز ایشان از پروردگار خود پوشیده و محرومند] (۱۵۲)، موسی (ع) از خدا می‌خواهد که فیض دیدار خود را در این جهان، به او ارزانی دارد. خدا خواهش موسی را برمی‌آورد و از کوه تجلی می‌کند و او را بر زمین می‌افکند تا بدو بفهماند که خدا را در این دنیا نمی‌توان دید و تنها در جهان دیگر، دیده می‌شود.

هیچ یک از اهل ایمان با ارتکاب گناه کبیره مانند زنا و دزدی و نظایر آن، کافر نمی‌شوند. بنابر عقیده ایشان، ایمان عبارت است از اقرار به خدا، فرشتگان، کتابهای مقدس، پیامبران، قضا و قدر، نیک و بد و تلخ و شیرین. آنچه مردمان را به گناه افکند، هرگز ایشان را

راه صواب ننماید و آنچه سبب صواب گردد، خطا کارشان نسازد. اسلام در گواهی به یگانگی خدا و پیامبری محمد (ص)، بدان گونه که در حدیث آمده خلاصه می شود. اهل سنت، اسلام را غیر ایمان پندارند، و دگرگونی دلها را از سوی خدا باور دارند.

اینان به شفاعت پیاسبر قائلند و این موهبت گناهکاران بزرگ راست. عذاب قبر، حوض کوثر و صراط را برحق دانند و انگیزش پس از مرگ، رسیدگی به حساب بندگان را از سوی خدا و در برابر او ایستادن را به قیامت باور دارند. ایمان را در گفتار و رفتار هر دو دانند که کاستی و فزونی گیرد؛ و نگویند که آن دو مخلوق یا غیر مخلوقند، اما گویند: ناسهای خدا عین ذات اویند: بهشت موحدان و دوزخ گناهکاران را بی شیت حق، روا ندانند. گویند: سرنوشت آدمیان در دست خداست اگر خواهد عذاب کند و اگر خواهد ببخشد، خدا تواند قومی از موحدان را که به سبب گناهی در جهنم اند، از آنجا بیرون آورد و این بنابر روایاتی است که از پیاسبر (ص) نقل کنند. چون و چرا در این مسائل، خودنمایی در دین و دشمنی با تقدیر را انکار کنند. هرگونه مناظره، مناظره ای که به منازعه در امور دین انجامد نارواست و باید به روایات درست متکی بود، روایاتی که ثقات محدثان از پیاسبر (ص) نقل کنند و سلسله روایات عادل به پیاسبر (ص) رسد، در چگونگی این روایات چون و چرا بدعت است.

اهل سنت و حدیث گویند: خدا به بدی فرمان ندهد، بلکه آن را نهی کند و به نیکی فرمان دهد، او با وجودی که بدی را در مشیت خود دارد بدان راضی نشود.

فضیلت صحابه رسول (ص) را باور دارند که خدا ایشان را برگزیده و حقوق یاران پیاسبر را ارج می نهد، از هرگونه گفتگویی در شخصیت این صحابه از کوچک و بزرگ ایشان، خودداری ورزند، با اینهمه ابوبکر، عمر، عثمان و علی را برتر شمارند و خلافت این چهارتن را باور دارند، اینان پاکترین صحابه برای احراز جانشینی پیاسبر بوده اند. همگی احادیثی را که از پیاسبر اکرم (ص) روایت شده، تصدیق کنند: خدا از آسمان دنیا فرود آید و پرسد: آیا کسی طلب آموزش کند؟ این یک حدیث نبوی است که باید پذیرای آن بود. بنابر مدلول آیه [وهر- گاه در موضوعی منازعه کردید، برگردانید آن را به حکم خدا و پیاسبر]. (۱۰۳)

اهل سنت پیروی از آراء پیشوایان دینی سلف را واجب شمارند و نیز بدعت در دین را که برخلاف تجویز خداست، روا ندانند. خدا به رستاخیز، به سوی بندگان خویش آید: [و خدا آید و صفهایی از فرشتگان او را همراهی کنند] (۱۰۴). خدا به هر صورت که خواهد به آفریدگان نزدیک شود: [و ما بدو از رگ گردنش نزدیکتریم] (۱۰۵).

نماز عید، جمعه و جماعت را با اقتداء به «امام» خواندن، عبادت است و نیکوکاری، هنگام وضو، مسح پاشنه پا سنت است، و در سفر و حضر باید چنین کرد.

پس از بعثت پیاسبر (ص)، جهاد با شرکان واجب است تا آخر الزمان فرارسد که آن زمان با دجال باید جنگید. مصلحت هر مسلمان ارج نهادن به پیشوایان مسلمین و دعای آنهاست. بر ایشان، با شمشیر خروج نباید کرد و در فتنه و شورش با ایشان پیکار نباید جست. اهل سنت خروج دجال را باور دارند و گویند عیسی بن مریم او را خواهد کشت.

به نکی و منکر قائلند و معراج و رؤیا را باور دارند، گویند: طلب آموزش و خیرات و مبرات برای مردگان، بدیشان خواهد رسید. جادوگران را کافر دانند همان گونه که خدای عزوجل

گفته، اما سحر و جادو در این دنیا واقعیت دارد. نماز برای اهل قبله پس از مرگ ثواب و ذخیره‌ای است از این دنیا. بهشت و دوزخ آفریده خدایند. آنکه به مرگ طبیعی میرد در «اجل» خویش مرده و آنکه کشته شود با «اجل» خویش کشته شده.

روزی و رزق مردمان از سوی خداست، چه حلال و چه حرام. شیطان آدمی را وسوسه می‌کند و او را به شک و گمراهی می‌کشاند. رستگاران را خدا به نشانه‌های خاصی که برایشان عرضه می‌دارد، از دیگر مردمان ممتاز می‌سازد. سنت ناسخ قرآن نتواند بود. کودکان تابع امر الهی‌اند، اگر خواهد ایشانرا عذاب دهد و یا هر امر دیگری که مشیت او تعلق گیرد. خدا بدانچه بندگان بجا آورند، داناست و در لوح محفوظ نوشته آمده؛ همه امور در دست او است.

واجب است که بر حکم خدا شکینا باشیم و آنچه فرمان دهد بجا آوریم و از آنچه سنع فرماید دوری جویم. اخلاص در عمل، امر به معروف و دینداری آنچنانکه پرهیزکاران راست. دوری از گناهان بزرگ، زنا و سخن دروغ و از تعصب و غرور و از گردنکشی، تنگ‌چشمی و خودپرستی، از نشانه‌های دینداری است. بر دینداران است که از بدعت‌گذاران دوری جویند و به قرائت قرآن و نگارش حدیث، مشغول باشند. در اجرای احکام الهی، تواضع، خویشن داری و خلق نیکو، گذشت و اجتناب از موزیگری و ترك غیبت و سخن چینی و تهمت را مرعی دارند. اعتدال در خوردنی و آشامیدنی را رعایت کنند. این است همگی چیزهایی که اهل سنت بدان سفارش کنند و خود بکار بندند. ما آنچه را از ایشان یاد کردیم، پیوسته گویم و بکار بندیم و در این راه از خدا استعانت جویم و هوسبنا و نعم الوکیل و علیه تتوکل و الیه المصیر.

### بیان عقیده «عبدالله بن سعید قطان»

اما پیروان «عبدالله بن سعید قطان»، بیشتر از آنچه اهل سنت گویند، بر زبان می‌رانند و خدا را پیوسته دانا، توانا، شنوا، بینا، زنده، گرامی، بلند مرتبه، بزرگوار، بخشنده، مرید و متکلم دانند.

دانایی، توانایی، زندگی، شنوایی، بینایی، عظمت و جلال، اراده و کبریا و کلام را از صفات او پندارند. و گویند: ناسهای خداوند سبحان و صفتهای او جزء ذات اویند و بدان‌گونه که «جهیمیه» پنداشته‌اند، بیرون از ذات او نتوانند بود. با اینهمه: دانایی خدا را عین او ندانند؛ ان‌گونه که معتزله گفته‌اند و همین‌طور در باب صفتهای دیگر. و نگویند: «دانایی» همان «توانایی» است و نیز نگویند که نیست.

و پندارند: صفتهای قائم به ذات اویند، خدا پیوسته از دانستن اینکه انسانی با ایمان مرده است خشنود و از کسی که در کافری بمیرد، ناخشنود است. «عبدالله بن سعید قطان» در باب دوستی و دشمنی خدا نیز چنین گفته: او از دوستداران خود خشنود و از دشمنان آزرده خاطر است.

«عبدالله» می‌پنداشت: کلام خدا غیر مخلوق است، سخن او در «تقدیر»، مانند اهل سنت و حدیث است که پیش از این یاد کردیم، و نیز در باب گناهان بزرگ «کبائر» و در موضوع دیدار خدا «رؤیت»، مانند اهل سنت می‌اندیشید.

او پندارد که خدا را هستی ازلی وابدی است، پیش از او مکان و زبان نبوده‌اند، بر عرش خویش استوار است و برتر از همه چیزهاست.

### بیان عقیده «زهیر اثری»

پیروان «زهیر اثری» گویند خدا در همه جا هست، با اینهمه بر عرش خویش استوار است. او را به قیامت توان دید اما چگونگی دیدار آشکار نیست. او جسم نیست، حد و مرز نپذیرد و با هیچ چیز و در هیچ چیز حلول نکند و به هیچ چیز نپیوندد. «زهیر» می‌پنداشت خدا به رستخیز خواهد آمد: [و آمد پروردگارت] (۱۵۶) اما چگونگی را بیان نکند، پندارد قرآن حادث است ولی غیر مخلوق؛ قرآن در آن واحد در همه جا تواند بود. اراده خداوند و محبتش نسبت به مخلوق به ذات او وابسته است و صفتی بیرون از ذات او نیست.

در باب «وعید» و مجازات گناهکاران که در قرآن اشارت رفته است او نیز مانند «سرجه» که پیش از این یاد کردیم قائل به «استثناء» است، اما در مسأله «تقدیر» با معتزله هم آهنگ است. او چون «سرجه» پندارد که فاسقان از اهل قبله، مؤمنانند. زیرا اینان با ارتکاب گناهان بزرگ و «فسق» آشکار، ایمان خود را از دست نداده‌اند؛ خدا تواند اینان را عذاب دهد یا از سر تقصیرشان، درگذرد.

### بیان رأی «ابومعاذ تومنی»

«ابومعاذ تومنی» با «زهیر» در بسیاری از عقاید، هم آهنگ است. تنها اختلاف ایشان، در مسأله قرآن است و «ابومعاذ» پندارد: کلام خدا غیر محدث است و غیر مخلوق، کلام او قائم به ذات او است و در مکان مستقر نیست. بدین گونه‌اند: ارادت و محبت حق تعالی. سپاس خدای را که به توفیق و یاری او، ترجمه جزء اول کتاب «مقالات الاسلامیین» ابوالحسن اشعری، نفع الله بهاخوانی من طلبه العلم، به اهتمام بنده ضعیف سیدمحسن مؤیدی و فقه الله بمایرضی، روز یکشنبه ۱۲ دیماه یکهزار و سیصد و شصت و یک شمسی مطابق با ۱۷ ربیع الاول یکهزار و چهارصد و سه هجری قمری در محروسه تهران به پایان رسید، و بلیه انشاء الله تعالی، ترجمه الجزء الشانی.



## حواشی و تعلیقات

۱- سعد پسر عباده پسر دلیم پسر حارثه، از بزرگان قبیله خزرج است. ابن عباس روایت کند: پیامبر(ص) را در غزوات دو پرچم بود؛ پرچم مهاجران که علی(ع) بردوش می کشید، و پرچم انصار که بردوش سعد بن عباده بود. سعد به دلیری و جوانمردی شهره بود و به جز بدر، در باقی غزوات شرکت داشت. تهذیب الاسماء نووی.

۲- پیامبر پیش از آنکه بیماریش شدت یابد، در آخرین روزهای زندگی، اسامه بن زید را که هفده سال پیش نداشت به فرماندهی سپاه شام برگماشت. اما پیش از آنکه اسامه مأموریت خود را آغاز کند، بیماری پیامبر سخت شد و اسامه در جرف، نزدیک مدینه درنگ کرد. پیامبر به نزدیکان فرمان داد، سپاه اسامه را به شام فرستید، و خدا لعنت کند کسی را که از این فرمان سر باز زند. با اینهمه، ابوبکر و عمر و دیگران از مدینه خارج نشدند! گفته اند انتصاب اسامه به فرماندهی سپاه شام، روشنگر علاقه محمد(ص) به استفاده از نیروی جوان در کارهای خطیر بوده است. تاریخ ابن واضح یعقوبی ج ۱.

۳- قتال اهل رده نخستین جنگی است که در خلافت ابوبکر روی داد، و آن چنان بود که چون پیامبر(ص) در گذشت جماعتی از اعراب از دین برگشتند و زکوة باز گرفتند و گفتند اگر محمد پیغمبر بودی نمردی! ابوبکر برای سرکوبی آنان لشکری را مأمور کرد و پیروزی از آن اسلام بود. تجارب السلف هندو شاه.

۴- عثمان پسر عفان پسر ابوالعاص پسر امیه پسر عبدشمس، مقارن بعثت پیامبر(ص) از بزرگان قبیله قریش بود، عثمان شش سال پس از عام الفیل به جهان آمد و به توصیه ابوبکر مسلمان شد. نخست همسر رقیه و پس از مرگ وی همسر ام کلثوم دختران محمد(ص) بود، بدین سبب ذوالنورین لقب یافت. عثمان یکی از شش نفر بزرگانی بود که پس از مرگ عمر، نامزد خلافت گردید، پنج نفر دیگر عبارت بودند از علی(ع)، زبیر بن عوام، طلحه بن عبدالله، عبدالرحمن بن عوف، سعد بن ابی وقاص. سرانجام عثمان به خلافت برگزیده شد. او در سال ۳۰ هجری پس از ۱۲ سال خلافت و هشتاد سال زندگی در خانه اش مورد هجوم ناخشنودان قرار گرفت و کشته شد. جالب آنکه عایشه، طلحه و زبیر از کارهای ناپسند، قوم و خویش بازی و ناتوانی عثمان، سخت ناخشنود بودند ولی پس از مرگ وی، برای آنکه ماجرا را به گردن

حضرت علی (ع) بیندازند، به خونخواهی عثمان برخاستند و جنگ جمل را بیاراستند. از ناپسندترین کارهای عثمان، برکناری عمار یاسر از امارت کوفه بود و گماردن ولید بن عقبه برادر مادریش؛ تبعید ابوذر غفاری صحابی بزرگ و پرهیزگار به ریده که شرح آن بیاید. اخبار الطوال دینوری، یعقوبی، تقریب التهذیب عسقلانی، تاریخ سیستان.

ه- فقاتلواالتی تبغی حتی تفی الی اسرالله. حجرات از آیة ۹.

۶- ابوهاشم عبدالله بن محمد حنفیه بن علی بن ابی طالب، متوفی در ۹۹ ه. ق، او نخستین کسی بود که مذهب اعتزال را بنیان نهاد و واصل بن عطاء غزال از او بیاموخت. شخصیت ابوهاشم و موضع فکری او بدرستی روشن نیست. با اینهمه عسقلانی او را «ثقة» دانسته و ابن قتیبه عظیم القدرش پنداشته است. پیروان تشیع بدو مهر می‌ورزند و بعضی امامش خوانند. ابوهاشم را فرزندی نبوده است. معارف ابن قتیبه، مفتاح السعادة کبری زاده، تقریب التهذیب عسقلانی، نشأة الفکر الفلسفی سامی نشارج.

۷- لیس علی الذین امنوا و عملوا الصالحات جناح فیما طعموا اذا ما اتقوا و امنوا. مائده

۰۹۳

۸- سبج اسم ربک الاعلی ۱/۸۷.

۹- قل ان کان للرحمن ولد، فمانا اول العابدین ۸۱/۳۴.

۱۰- انا عرضنا الامانة علی السموات والارض والجبال ۷۲/۳۳.

۱۱- کمثل الشیطان اذ قال للانسان اکفر ۹۶/۵۹.

۱۲- محمد بن عبدالله بن حسن بن حسن بن علی بن ابیطالب (ع) ملقب به نفس زکیه، در سال ۱۰ ه. ق به جهان آمد و به سال ۱۴۵ ه. ق کشته شد. بعضی از فرق مذهبی او را مهدی موعود پنداشته‌اند. چون خلافت بر بنی عباس مستقر شد، او و برادرش ابراهیم در خفا می‌زیستند؛ سرانجام به سال ۱۴۵ در مدینه خروج کرد و بر آن شهر و مکه استیلا یافت و گروهی با او بیعت کردند. منصور خلیفه نخست نامه‌ای از سر آشتی بدو نوشت و او را امان داد، اما محمد تسلیم نشد. منصور ناگزیر عیسی بن موسی برادر زاده خود را به سرکوبی او فرستاد، محمد خندقی به گرد مدینه کند. عیسی در مدینه بایستاد و ندا کرد که ای محمد از برای تو امان است، محمد گفت امان شما را وفا نمی‌دهم و مردن به عزت به از زندگی به ذلت؛ در این وقت سپاهیان و یاران محمد از او روی برتافتند و از صد هزار نفر که با او بیعت کرده بودند، تنها سیصد و شانزده نفر برجای ماندند، به عدد اهل بدر. حمید بن قحطبه محمد را بکشت و سرش را نزد عیسی برد، و او هم برای منصور به بغداد فرستاد. منصور حکم کرد سر را در شهرهای عراق بگردانند. اما پیکر محمد را در بقیع مدفون ساختند. مدت قیام او تا وقت شهادتش دو ماه و هفده روز بود و سنین عمرش به چهل و پنج رسیده بود. فرقه جارودیه، امامت محمد بن عبدالله بن حسن را باور دارند ولی در اینکه او کشته شده یا زنده است و بعد از این خروج کند و جهان را به عدل آراسته دارد، اختلاف کرده‌اند. منتهی الامال قمی، ملل و نحل شهرستانی، مقاتل- الطالبین بغدادی.

۱۳- محمد بن علی، ابوجعفر، حضرت باقر (ع) پنجمین امام شیعیان، ولادت آن حضرت روز دوشنبه سوم صفر یا غره رجب سال ۵۷ ه. ق در مدینه واقع شد، مادر ایشان فاطمه دختر

امام حسن مجتبی (ع) و پدرش حضرت زین العابدین علی بن حسین (ع) بود. آن حضرت را باقر می گفتند که شکافنده علوم اولین و آخرین و چشمه جوشنده معارف قرآن بود. ابن شهر آشوب گوید: هیچ کس از فرزندان حسن و حسین علیهما السلام در تفسیر و کلام و فتاوی و احکام حلال و حرام، همانند او نبود. از سخنان حضرت باقر (ع) است: ثلاثة من مكارم الدنيا والاخرة، ان تعفو عن ظلمك و تصل من قطعك، و تحلم اذا جهل عليك. یعنی سه کار از مکارم دنیا و آخرت است: بخشایش کسی که بر تو ستم کند، و پیوند با آنکه از تو بریده است، بردباری هنگامی که با تو از روی نادانی رفتار شود. وفات آن حضرت، هفتم ذیحجه ۱۱۴ هـ. ق بوده و هنگام سرگ ۵۷ سال داشته اند. حضرت باقر (ع) در بقیع مدفونند. منتهی الامال قمی.

۱۴- یس علی الذین آمنوا و عملوا الصالحات جناح فیما طعموا ۹۳/۵.

۱۵- فاذا سویته و نفخت فیه من روحی ففعواله ساجدین ۷۲/۳۸.

۱۶- حضرت ابو عبدالله جعفر بن محمد صادق (ع) ششمین امام شیعیان در هفدهم ربیع الاول سال ۸۳ هـ. ق پا به عرصه هستی نهادند. روایت شده که آن حضرت مجلسی داشت که مردم از عامه و خاصه، از اقطار عالم به خدمتش می رسیدند و پرسشهای خود را از حلال و حرام و قرآن و حدیث مطرح می کردند و جواب شافی و وافی می شنیدند. گویند چهار هزار نفر از آن جناب روایت کرده اند و بعضی از علمای سنت از شاگردان و اتباع ایشان بوده اند؛ مانند ابوحنیفه و دیگران. ابن شهر آشوب می نویسد: از ابوحنیفه سؤال کردند: چه کسی را دیده ای که از تمامی مردم فقیه تر بوده باشد؟ گفت جعفر بن محمد (ع). از کلمات حضرت صادق علیه السلام است: اذا اقبلت الدنیا علی احد اعارته محاسن غیره، و اذا ادبرت عنه سلبته محاسن نفسه. یعنی چون روی نهاد دنیا بر کسی به عاریت می گیرد برای او نیکوییهای دیگران را و چون روی گرداند دنیا از او، می رباید نکوییهای او را. وفات آن حضرت در ۲۵ شوال ۱۴۸ هـ. ق اتفاق افتاده و به روایتی به سبب انگور زهرآلودی که منصور خلیفه عباسی بدو خورانیده بود به شهادت رسیده است. مدفن آن حضرت در بقیع است و هنگام وفات شصت و پنج سال از سن مبارکش گذشته بود. منتهی الامال قمی.

۱۷- وما کان لنفسی ان تموت الا باذن الله. ۱۴۵/۳.

۱۸- وأوحی ربک الی النحل. ۶۸/۱۶.

۱۹- واذ أوحیت الی الحواریین ۱۱۱/۵.

۲- در باب عبدالله بن سباء، رجوع کنید به کتاب علامه سرتضی عسکری زیر عنوان: «عبدالله بن سباء» اما سبئیه نخستین فرقه از غلاتند که پیش از هر کس به سلامت و طعن ابوبکر و عمر و عثمان پرداخته، معتقد به حیات جاوید و رجعت حضرت علی (ع) و الوهیت او بوده اند. ضمناً عبدالله سباء از یهودیانی بوده که ظاهراً اسلام آورده و از منافقان بوده است. فرق الشیعه نویختی، ملل و نحل شهرستانی. توضیح الملل خالقداد با حواشی جلالی نائینی. عبدالله بن سباء علامه عسکری ج ۱ و ۲.

۳- اسماعیل پسر محمد پسر یزید پسر ربیعہ معروف به سید حمیری، شاعر اهل بیت و از پیروان محمد بن حنفیه بوده و می پنداشته که او نمرده و پس از غیبت باز خواهد گشت و جهان را پر از داد خواهد نمود او همزمان با منصور و مهدی عباسی است، و به سال ۱۷۳ هـ. ق

در آغاز خلافت هارون در گذشته است. برای آشنایی بیشتر با او ر.ك. اغانی اصفهانی ج ۷، طبقات ابن‌المعز، وفيات ابن خلکان ۶، الوافی بالوفیات صفدی ۹، فوات‌الوفیات ابن‌شاکر و کتاب مرزبانی زیر عنوان «اخیار سید حمیری». دیوان او به‌اهتمام هادی شاکر در بیروت به چاپ رسیده؛ «بدون تاریخ». آشکار نیست چرا اشعری او را در شمار سبئیة آورده است.

۲۲- ابوحذیفه واصل بن عطاء معروف به غزال، از بنیانگذاران و پیشوایان معتزله، به سال ۸۰ ه. ق در بصره به جهان آمد و در ۱۸۱ ه. ق بمرد. ابن خلکان او را یکی از پیشوایان و سخنوران علم کلام می‌داند «كان احدا لائمة البلغاء المتكلمين». وی شاگرد حسن بصری بود و هنگامی که در مسأله کفر گناهکاران کبیره، با او در افتاد و به فسق مرتکبان کبیره رأی داد و آنان را نه مؤمن و نه کافر پنداشت؛ «منزلة بين المنزلتين»، از درس حسن کناره گرفت؛ «اعتزل عنا الواصل». او را کتابهایی است: «اضاف المرجئه»، «المنزلة بين المنزلتين» و کتابی حاوی خطبه‌های او بدون استعمال حرف «راء»؛ زیرا واصل نمی‌توانسته حرف راء را بر زبان راند: «انه كان اللغ قبيح اللثغة في الراء».

وفیات‌الاعیان، انساب سمعانی، کامل مبرد، مفتاح السعادة کبری‌زاده، روضات‌الجنان خوانساری.

۲۳- ابوعثمان عمرو بن عبید، زاهد، متکلم و معتزلی مشهور، به سال ۸۰ ه. ق به جهان آمد و در ۱۴۴ ه. ق بمرد. گویند هنگام خروج محمد بن عبدالله محض صاحب نفس‌الزکیه بر منصور، عمرو بن عبید او را از تصرف بصره باز داشت. از آثار او می‌توان «الرد علی القدرية» را نام برد. مدفن او در سران موضعی بین مکه و بصره است. وفيات‌الاعیان، تاریخ بغداد، البداية والنهاية.

۲۴- رفض در لغت عرب مطلق ترك و روی برتافتن است؛ رفضی فرفضة. روافض به افراد سپاهی گویند که از دستور فرمانده خوش سرپیچند و سپاه را ترك گویند، اما رافضیان طایفه‌ای از شیعه‌اند که با زید بن علی بن حسین، نخست بیعت کردند و بدو گفتند باید از ابوبکر و عمر تبری جویی تا تو را در جنگ یاری کنیم. زید از تبری سر باز زد و گفت آن دو جانشین جد من بوده‌اند، باری آن طایفه او را ترك کردند و به رافضیان شهرت یافتند. اهل سنت هر کس را که از ابوبکر، عمر و عثمان تبری جوید و ایشان را غاصب حق علی (ع) در جانشینی پندارد رافضی گویند. فرق‌الشیعة منسوب به نوبختی، لسان‌العرب، صحاح‌اللغة.

۲۵- شیعة امامیه، بر این باورند که امامت تنها بانص و توقیف امکان‌پذیر است، و توقیف در این مورد، به معنای تخصیص امامت است به فرد معینی از معصوم؛ چه بدون اعتبار عصمت امامت تحقق نیابد. جمهور امامیه امامت را از اصول دین دانند و بقای دین و شریعت را موقوف به وجود امام. چنانکه ابتدای شریعت موقوف است به وجود نبی. اهل سنت برآنند که خلیفه اول پس از پیاسبر (ص) ابوبکر است بنا بر اجماع و انعقاد بیعت؛ جمهور شیعه برآنند که علی ابن ابی‌طالب (ع) بنا بر نص پیاسبر (ص) به امامت وی، به‌نصوص جلیه و نصوص خفیه جانشین یافصل ایشان است. برای اطلاع بیشتر در این باب ر. ك به شرح مقاصد تفتازانی، شرح مواقف جرجانی، گوهر مراد لاهیجی.

۲۶- هشام بن سالم و دیگران از حضرت صادق در تفسیر آیه: «اولئک یؤتون اجرهم مرتین بمأصبروا ویدرؤن بالحسنة السیئة» ۵۴/۲۸، روایت کرده‌اند که فرموده «بماصبروا علی التقیة»: ایشان برای صبری که کردند دوبار پاداش خود را دریافتند؛ «برای صبری که بر تقیه کردند» و به خاطر حسنه‌ای که گناه را از خود زدودند.

بنابر احادیث بسیار در مذهب شیعه، تقیه در مواردی و در زمان غیبت امام جایز است، التقیه من دین الله، یا التقیه دینی وغیره. رک به اصول کافی ج ۳، کتاب ایمان و کفر: باب التقیه، تفسیر البیان علامه آیت الله خوئی، سبائک الذهب بجستانی ص ۳۸۹.

۲۷- ولادت حضرت امام موسی کاظم (ع) هفتمین امام شیعیان، هفتم صفر سال ۱۲۸ ه. ق و شهادتش بیست و پنجم رجب ۱۸۳، در بغداد و در زندان سندی بن شاهک، در سن ۵۵ سالگی بوده است؛ آن حضرت، بیست سال پیش نداشت که امامت بدو منتقل شد و مدت امامتش سی و پنج سال بود. حضرت کاظم به کثرت عبادت و شکیبایی بر دشواریها و گذشت و اغماض مشهور بود و باب الحوائج نامیده شده، زیرا هر که ایشان را نزد خدا وسیله قرار دهد حاجتش برآورده می‌شود. از کلمات امام کاظم است: ۱- هر مصیبتی برای کسی که شکیبایی ورزد یکی است و برای آنکه بی‌تابی کند دو مصیبت است. ۲- سختی ستم را کسی داند که در حق او بناحق ستم کرده باشند. رک منتهی الامال قمی.

۲۸- مختار پسر ابو عبیده پسر مسعود ثقفی به سال یکم هجرت از مادر بزاد و در ۶۷، در جنگ با مصعب برادر عبدالله زبیر در حوالی بصره کشته شد. گروهی از مورخان او را مردی جاه طلب و سیاست پیشه دانسته‌اند که خونخواهی حسین (ع) را وسیله اقناع حس جاه طلبی و میل به فرمانروایی مسلمین قرار داده بود؛ طبری می‌نویسد: شیعیان بدو خوشبین نبودند و سلیمان بن صرد خزاعی را که پیرمردی محترم بود و صحبت پیامبر داشته بود، برای انتقام خون حسین (ع)، به سالاری برگزیده بودند. و چون مختار مردم را به خویشتن می‌خواند، بدو می‌گفتند: «اینک سلیمان بن صرد پیر شیعه است و بر او فراهم آمده‌ایم.» اما مختار تدبیری اندیشید و به شیعیان گفت: «من از پیش مهدی موعود، محمد بن حنفیه پسر علی آسده‌ام و معتمد و امین و برگزیده و وزیر اویم.» پایان نوشته طبری - بدین ترتیب گروهی از شیعیان بدو پیوستند و سرانجام با شمشیر مصعب بن زبیر از پای در آمد. ابن کثیر او را «مردی منافق و دروغگو دانسته که می‌پنداشت جبریل بر او وحی آورد.» طبرانی از قول انیسه دختر زید بن ارقم روایت کرده که پدرش بر مختار وارد شده و او به زید گفته است: اگر درست بنگری جبرئیل و میکائیل را در اینجا خواهی دید! زید بدو پاسخ داده که از این سخنان بگذر که تو پست‌تر از آنی که فرشتگان بر تو فرود آیند؛ تو دروغگو و مفتری بر خدا و رسولی. مختار کشتگان حسین (ع) را تعقیب کرد و بسیاری از آنان را بکشت تا آنجا که جز اندکی از ایشان باقی نماند. بنابر آنچه جوهری در صحاح نویسد، کیسان لقب مختار بوده است. رک تاریخ طبری وقایع ۶۴ تا ۶۷، یعقوبی ج ۲، البدایة و النهایة ابن کثیر وقایع ۶۷ و زیر عنوان: هذه ترجمة المختار بن ابی عبیدة الثقفی در همان کتاب، ص ۲۸۹، ج ۸.

۲۹- ابوالقاسم محمد بن علی بن ابی طالب (ع) معروف به محمد حنفیه، منسوب به مادرش «الحنفیه»؛ خولة دختر جعفر بن قیس از بنی حنفیه. در ۲۱ ه. ق در مدینه به جهان آمد

و در ۸۱ بمرد و در بقیع دفن شد. ابونعیم اصفهانی وی را با این جملات می‌ستاید: الامام اللحبیب، ذواللسان الخطیب، صاحب الاشارات الخفیه و العبارات الجلیة، ابوالقاسم محمدبن الحنفیه. به گونه‌ای که در نام مختار اشارت رفت، او مردم را به امامت محمد حنفیه می‌خواند و فرقه کیسانیه امامت او را پذیرا شدند و پس از مرگش گفتند او هرگز نمیرد و در کوه رضوی مقیم است و سرانجام ظاهر شود. اعتقاد به مهدویت محمد ناشی از تفسیر نادرستی است که از حدیث نبوی کرده‌اند: «المهدی منا اهل البیت» و یاحدیشی که از ابوهریره روایت شده: اگر باقی نماند مگر یک روز از جهان، خدا آن روز را دراز گرداند تا فرمانروا شود مردی از خاندان من که همنام من خواهد بود؛ یعنی «محمد». و حال آنکه روایات بسیاری از عامه و خاصه در دست داریم که مهدویت بر قائم آل محمد حضرت حجة بن الحسن صاحب الزمان صلوات الله علیه، منطبق است. محمدبن حنفیه مردی عالم و پرهیزگار و دلیر بود، و در جنگ صفین پرچم امیرمؤمنان (ع) پدر بزرگوارش را در دست داشت. او پس از شهادت حسین (ع) از قبول بیعت عبدالله زبیر سر باز زد که داستانی دراز دارد و در تواریخ باید خواند. باری مختار مردم را به امامت او دعوت کرد و نام «مهدی» بر او نهاد تا از قیام خود بیشتر سود جوید. حلیمه الاولیاء ۳، و فیات الاعیان ۴، البداية و النهایة ۱۰.

۳. — ابوصخر کثیر پسر عبدالرحمن پسر ابی جمعة اسود خزاعی، از نام آوران شاعران و عاشق پیشگان عرب است که به سال ۱۰۰ ه. ق در خلافت یزیدبن عبدالملک چشم از هستی فرو بسته؛ معشوقه او عزة دختر جمیل بن حفص بوده و بدین سبب شاعر به «کثیر عزه» شهرت یافته است. کثیر از پیروان تشیع و قائل به رجعت و امامت محمدبن حنفیه بوده است. اشعار او در مدیح خاندان علی (ع) و مخصوصاً محمدبن حنفیه با این بیت آغاز می‌شود:

الان الائمة من قریشی ولاة الحق اربعة سواء. و فیات الاعیان، البداية و النهایة.

۳۱. — شراة ناحیتی است بین دمشق و مدینه. معجم البلدان یاقوت ۳.

۳۲. — ابراهیم بن عبدالله بن حسن بن الحسن (ع) برادر محمدبن عبدالله صاحب نفس الزکیه است که پس از قتل برادرش در قیام به مدینه، نخست بصره و سپس به کوفه رفت و در این شهر خروج کرد؛ جماعت بسیاری از مردم فارس و اهواز و جمع کثیری از زیدیه و معتزله با او بیعت کردند. از خاندان بنی هاشم، عیسی بن زید بن علی بن حسین (ع) بدو پیوست. زیدیه او را هفتمین امام خود دانند؛ مردی دانا، دلیر و شاعر بود؛ مرثیه‌ای که در سوک برادرش محمد سروده مشهور است. منصور خلیفه عباسی، عیسی بن موسی برادر زاده خود و سعیدبن مسلم را با سپاهی بسیار به جنگ او فرستاد و در شش فرسنگی کوفه در زمین (باخمری) نبردی سخت در گرفت و سرانجام ابراهیم کشته شد و از یاران او پانصد تن کشته شدند. این واقعه در ذیحجه ۱۴۰ ه. ق اتفاق افتاد و ابراهیم هنگام مرگ ۴۸ ساله بود. تاریخ طبری وقایع ۱۴۰، البداية و النهایة ج ۱، منتهی الامال قمی، مقاتل الطالبین. و از همه جامعتر، نامه دانشوران، ۴ صفحه را به احوال ابراهیم امام اختصاص داده است.

۳۳. — ابوالعباس عبدالله پسر محمد پسر علی پسر عبدالله پسر عباس پسر عبدالمطلب، (سفاح)؛ نخستین خلیفه بنی عباس به سال ۱۰۸ ه. ق به جهان آمد و در ۱۳۶ به بیماری آبله در نزدیکی شهر انبار بمرد. او هنگام مرگ بیش از ۲۸ سال نداشت و مدت خلافتش ۴ سال

و ۸ ماه بود. مردی سنگدل، بخشنده و خوش محضر بود و گاه بگاه شعر می‌سرود. دینوری می‌نویسد: چون امر خلافت بر ابوالعباس مسلم گردید، اختیار کلیه امور کشور را به ابوسلمه سپرد و او را به وزارت برگزید و او کارها را بدون مشورت انجام می‌داد. چون ابوسلمه از این موضوع خبردار شد بر آشفت و مروان ضبی یکی از فرماندهان سپاه خود را پیش خواند و به او گفت به کوفه برو و ابوسلمه را از نزد امام بیرون آورو گردنش را بزن و ضبی این کار را کرد. گویند هنگام استقبال ابوسلمه به فرمان سفاح همه بزرگان و رؤسا و فرماندهانی که در خدمتش بودند به استقبال او شتافتند و به احترام او اشراف و فرماندهان از اسبهای خود بزیر آمدند. اخبار الطوال دینوری، طبری، قوات الوفيات ابن شاکرج ۲.

۳۴- ابوسلمه آن گروه از غلاة شیعه‌اند که به امامت و مهدویت ابوسلمه قائلند؛ عبدالرحمن بن مسلم از سرداران رشید خراسان بود که به پایمردی او عباسیان به خلافت رسیدند و منصور دومین خلیفه عباسی به ناجوانمردی او را بکشت ۱۳۷ ه. ق. طبری. توضیح- الملل خالقداد ج ۱.

۳۵- حضرت امام زین العابدین علی بن حسین (ع)، به سال ۳۶ یا ۳۸ ه. ق از مادر یزاد و در ۹۹ رحلت فرمود و در بقیع دفن شد. در مراتب زهد و عبادت و سخنوری و کرم اخلاق شهره آفاق بود و اثر سجده در موضع سجود آن حضرت آن چنان برجای مانده بود که ایشان را حضرت سجاد نامیده‌اند. زهری هرگاه حدیثی از علی بن حسین (ع) نقل می‌کرد می‌گفت خبر داد مرا زین العابدین، سفیان بن عیینه پرسید: چرا آن حضرت را زین العابدین می‌گویی؟ زهری گفت به سبب آنکه شنیده‌ام از سعید بن مسیب که روایت کرد از ابن عباس که حضرت رسول (ص) فرمود: در روز قیامت منادی ندا کند که جاست زین العابدین؟ گویا هم اکنون می‌بینم که فرزندم علی بن حسین بن علی بن ابی طالب علیهم السلام، با تمام وقار و سکون، صفوف اهل محشر را می‌شکافد و بسوی منادی رود از مکارم اخلاق امام سجاد اخبار فراوان بما رسیده که تنها به ذکر یکی از آنها بسنده می‌کنیم مگر مایه عبرت توانگران و زورندان گردد؛ آن حضرت وقتی خدمتکار خود را دوبرتبه فرا خواند و او جواب نداد و چون مرتبه سیم او را خواند جواب داد، حضرت فرمود: ای پسر آیا صدای مرا نشنیدی؟ عرض کرد شنیدم. فرمود پس چه شد که جوابم را ندادی؟ عرض کرد چون از تو ایمن بودم: فرمود: الحمد لله الذی جعل مملوکی یا سنی. سپاس خدای را که خدمتکارم را از آسیب من ایمن گردانید. دکترزکی مبارک در جلد دوم کتاب تمتع خود «التصوف الاسلامی» فصلی را به امام سجاد زین العابدین علیه السلام اختصاص داده و از صحیفه سجادیه، شواهدی آورده است: من جمله مناجات امام در شکایت از فساد امویان: «اللهم وقد شملنا زيف الفتن واستولت علينا عشوة الحيرة، وقارعنا الذل والصغار، وحكم في عبادك غير المأبوتين على دينك، فابتز اموال آل محمد من قرض حكمك، وسعى في تلف عبادك المؤمنين. واشترت الملاهي والمعاظ والكبارات بسهم الارملة واليتيم والمسكين فرتع في مالك من لا يرعى لك حرمة وحكم في ابشار المسلمين، اهل الذمة. فلا ذائد يذودهم عن هلكة، ولا راحم ينظر اليهم بعين الرحمة... اللهم وقد استحصد زرع الباطل وبلغ نهيته واستحكم عموده... الخ.» ادعیه و مناجاتهای حضرت زین العابدین که در مجموعه‌ای به نام صحیفه سجادیه فراهم آمده، یکی از شاهکارهای ادبی زبان عرب تلقی شده و براستی نظیری برای آن نمی‌توان

یافت؛ بلاغت و زیبایی، مضامین بدیع و اسلوب نگارش صحیفه سجاده، در ادبیات عرب بی‌مانند است و این نیست مگر وابستگی گوینده بزرگوار آن با شجره طوبه رسالت.

وفیات الاعیان ۳، منتهی الامال قمی، الدین والاسلام کاشف الغطاء، التصوف الاسلامی زکی مبارک ج ۲.

۳۶- یوشع بن نون، از یاران حضرت موسی (ع) و از پیامبران بنی اسرائیل بود که پس از موسی بنا بروصیت او به پیامبری رسید، او از فرزندان افرائیم بن یوسف بود، به جنگ عمالقه یا جباران رفت و شهر «اریحا» را گشود و بنی اسرائیل را در آن اسکان داد. و در روایت آمده که یوشع سی سال پس از موسی زنده بوده و سروسامانی به کار بنی اسرائیل داده است او بود که سرزمین فلسطین را میان آنها تقسیم کرد. یوشع پس از ۱۲۶ سال عمر درگذشت و در کوه افرائیم، در اردن حالیه، مدفون شد. نهایت الادب نویری ج ۱۴، تاج العروس زبیدی، تاریخ انبیاء محلاتی.

۳۷- قرامطه: پیروان حمدان قرمط «به کسرقاف و سکون راء و کسریمیم» به سال ۲۵۸ هـ، در کوفه قیام کرد، او اصلاً از مردم خوزستان بود و به پرهیزگاری تظاهر داشت، گروهی گرد او جمع شدند و در حدود سال ۲۸۶ هـ، در خلافت معتضد عباسی مقفود الاثر گردید. برخی وجود چنین شخصی را منکرند و قرامطه را به خط «مقرمط» که محمد وراق می‌نوشت منسوب می‌دارند. قرامطه در لغت عرب به معنی ریزبودن خط و نزدیکی واژه‌ها و خطوط به یکدیگر است. و چون حمدان کوتاه بود و پاهای خود را در راه رفتن نزدیک یکدیگر می‌نهاد، به این لقب خوانده شد. قرامطه شاخه‌ای از اسماعیلیه‌اند که در حدود سال ۲۸۰ هـ ق پدید آمده و سالیانی دراز، گرفتاریهایی برای حکام ممالک اسلامی ایجاد کرده‌اند. قرامطه، امامت و غیبت محمد بن اسماعیل بن جعفر صادق (ع) را به عنوان امام هفتم پذیرفته‌اند و او را صاحب الزمان دانند. زیارت قبور و بسیاری از آداب و رسوم ظاهری دین را حرام پندارند و آیات و احادیث و احکام شرع را تأویل کنند. از داعیان مشهور قرامطه، محمد بن وراق، زکریه بن مهوریه و ابوسعید جنبی را باید نام برد. از اواخر قرن چهارم هجری تا اوایل قرن پنجم، مخصوصاً در دوره غزنویان مبارزه‌ای سخت در عراق و ایران با اسماعیلیان و قرامطیان آغاز شد و گروه بسیاری از این فرقه کشته شدند.

۳۸- فطحیه: پس از وفات حضرت جعفر بن محمد (صادق) (ع)، شیعیان به شش فرقه انقسام یافتند جماعتی گفتند امام وفات نیافته بلکه غیبت کرده و باید بازگشت آن حضرت را به عنوان مهدی انتظار کشید، و این همان فرقه ناووسیه‌اند که اشعری از آن یاد کرده است. گروه دوم اسماعیلیه‌اند که شرح آن دراز است و در متن کتاب خوانده‌اید. گروه سوم هواداران امامت محمد بن اسماعیل‌اند که مشهورترین آنها مبارکیه‌اند منتسب به مبارک از غلامان امام ششم و قرامطه که ذکر ایشان گذشت. گروه چهارم، پیروان محمد بن جعفر یکی از فرزندان امام ششم بوده‌اند و چون رئیس ایشان یحیی بن ابی‌السمیط بود، این فرقه را سمیطیه نامیده‌اند. اما گروه پنجم یا فطحیه، فرزند ارشد حضرت صادق، عبدالله افطح را امام پنداشتند و این فرقه را فطحیه یا افطحیه گویند. عبدالله با آنکه بزرگترین فرزند امام بود نزد پدر چندان منزلتی نداشت و متهم به مخالفت با پدر بود و گویند سیل به مذهب «مرجئه» داشت. پس از رحلت امام

ششم، ادعای امامت نمود و حجتش بر این ادعا، کبرسن بود. بدین سبب جماعتی از اصحاب حضرت صادق (ع) او را متابعت کردند. مشهور است که عبدالله بینی یا سریا پایی پهن داشته و از این رو، او را افطح گفته‌اند. اشعری پای او را پهن دانسته؛ به‌رحال عبدالله پس از پدر بیش از هفتاد روز زنده نماند. ناگفته نگذارم که گروه ششم از شیعیان علوی پس از وفات حضرت صادق، اکثریتی بودند که امامت حضرت موسی بن جعفر الکاظم به عنوان هفتمین امام گردن نهادند. یکی از کسانی که به‌جعل حدیث و نشر خبرهای دروغ از سوی ائمه مشهور است ابوعلی عبدالله بن بکیر شیبانی از فرقه فطحیه است. مقاتل الطالیین، خاندان نویختی، منتهی‌الامال قمی.

۳۹- زرارة بن اعین شیبانی از اصحاب حضرت صادق (ع) بود و از بزرگترین رجال تشیع، در فقه و حدیث و تفسیر و کلام مشهور و از اعظم محدثین شیعه است. بنابر روایت ابن‌الندیم، پدرش اعین بن سنس، برده‌ای رومی در قبیله بنی‌شیبان بوده است. به سال ۱۰۵ ه. ق در گذشته. فرقه‌هایی از غلاة شیعه بدو منتسبند مانند تمیمیه، زاریه و گروههایی از واقفیه و مشبهه؛ فهرست ابن‌الندیم، خاندان نویختی، منتهی‌الامال قمی.

۴۰- امام محمد تقی (ع)؛ در تاریخ ولادت حضرت ابو جعفر امام محمد تقی جواد الائمه (ع) اختلاف است مشهور بین علما، تولد آن بزرگوار در نوزدهم رمضان یا زدهم رجب سال ۱۹۵ ه. در مدینه اتفاق افتاده است. ایشان هنگام شهادت حضرت امام رضا (ع) پدر بزرگوارش، ۸ سال بیش نداشته است ۲۰۳ ه. مأمون پس از شهادت حضرت رضا (ع)، امام نهم حضرت جواد الائمه را به بغداد طلبید و دختر خود را بدو تزویج کرد؛ آن حضرت پس از چندی به بهانه سفر حج بیت‌الله از بغداد بیرون شد و پس از زیارت مکه به مدینه مراجعت فرمود. همین‌که معتصم به خلافت رسید آوازه فضایل و کمالات امام نهم در سراسر جهان اسلام پیچیده بود؛ معتصم از این بابت نگران گردید، ناگزیر آن حضرت را به بغداد فراخواند. حضرت امام محمد تقی، امام علی نقی (ع) را به‌جانشینی انتخاب کرد و آنچه را که از اجداد شریفش نزد خود داشت به‌فرزند سپرد و روانه بغداد گردید، گویی از شهادت خود از پیش خبرداشت، شهادت امام جواد (ع) روز بیست‌و‌هشتم محرم به سال ۲۲۰ هجری اتفاق افتاد و مشهور است که ام‌الفضل همسر امام که دختر مأمون بود به دستور عمویش معتصم آن حضرت را مسموم نمود. منتهی‌الامال.

قمی ج ۲.

۴۱- هشام بن حکم: آنچه را که اشعری با استناد به گفته دیگران به هشام بن حکم نسبت داده، با حقیقت مقرون نیست و شواهدی است بر غرض‌ورزی و دشمنی او نسبت به هشام؛ از قبیل نسبت، تجسیم یا تشبیه و دعوی الوهیت و غیره. اما در موضوع آشنایی هشام با منطق و کلام و مناظرات او مخصوصاً با عمرو بن عبید، نظام و ضرار، متکلمان معاصرش، نمی‌توان تردید کرد. قدر مسلم آن است که هشام بن حکم پیش از ورود در سلک اصحاب حضرت صادق (ع)، عقاید و نظریاتی داشته که با مذاهب شیعه و سنی سازگار نبوده ولی پس از تشریف به حضور آن حضرت و امام کاظم (ع) به‌مذهب امامیه گرویده و خصوصت اهل سنت من جمله ابوالحسن اشعری را به‌جان خریده‌است، از سوی دیگر مخالف است او با معتزله در بسیاری از عقایدشان، سبب برانگیختن دشمنی آن فرقه با هشام گردیده، مرگ او به سال ۱۷۹ ه. ق بوده است. برای اطلاع بیشتر از شخصیت فکری و مذهبی او رک به کتاب عبدالله نعمه زیر عنوان:

«هشام بن الحكم استاد القرن الثانی فی الکلام والمناظرة»، خاندان نوبختی عباس اقبال، مروج الذهب، الانتصار این خیاط، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، رجال نجاشی وکشی.

۴۲- ابن راوندی: ابوالحسین احمد بن یحیی راوندی از متکلمانی است که در زمان خود شهرت فراوان بدست آورده است. ابن الندیم می نویسد: او در آغاز مردی نیک سیرت، خوش رفتار و شرمگین بود، ولی پس از چندی پیش آمدهایی سبب آن گردید که همه صفات پسندیده را از دست بدهد و یکی از علتها آن بود که علمی بیش از عقل داشت. مشهور است که کتابهای کفرآمیزش را برای ابوعیسی وراق نوشته و در خانه او از دنیا رفته است. تألیفات کفرآمیز او عبارتند از: التاج در احتجاج به قدیم بودن عالم، الزمرد در ابطال پیامبری، الدامغ در طعن قرآن، الفرید در طعن نسبت به پیامبر (ص) و فضائح المعتزله. ابوالحسین خیاط معتزلی در «الانتصار والرد علی ابن الراوندی» به بسیاری از ایرادات وی پاسخ داده است.

شادروان عباس اقبال مقاله بالنسبه مفصلی درباره ابن الراوندی نوشته که خواننده گرامی را به مطالعه آن توصیه می کنم. رک خاندان نوبختی ص ۹۴-۸۷.

به گفته سعودی ابن الراوندی ۱۱۴ مجلد کتاب تألیف کرده که امروز اثری از آنها باقی نیست، مگر چند عبارتی که ابوالحسین خیاط از او نقل نموده است. باید دانست که شهرت ابن الراوندی به زندقه والحاد، تا بدانجا رسیده بود که او را مثال کامل این نسبت می شمردند و چه بسا که ملحدان دیگر نیز کتابهای خود را از بیم جان بدو نسبت داده اند. ولادت او در سال ۲۰۵ ه و مرگش در ۲۴۵ ه و به قولی ۲۹۸ ه بوده. ابن الندیم او را از مردم مروالروء خراسان دانسته ولی ظاهراً خاندانش از راوندکاشان بوده اند. مروج الذهب، ملل و نحل شهرستانی، فهرست ابن الندیم.

۳- هشام بن سالم جوالیقی از موالی کوفه و در جزء اصحاب امام جعفر صادق (ع) و امام موسی کاظم (ع) بوده است، اشعری و شهرستانی با بهره گیری از منابع اهل سنت، آرائی به هشام نسبت داده اند که درستی آن مورد تردید است و در کتب مورد وثوق شیعه به چنین نقل قولهایی بر نمی خوریم شادروان امینی در الغدیر، مخصوصاً به نسبتهای خارج از حد انصاف به هشامین (هشام بن حکم، هشام بن سالم) اشاره کرده است. باید یادآور شوم یکی از منابع عمده شهرستانی و دیگران مقالات الاسلامیین اشعری بوده که نسبت تجسیم و تشبیه به هشامین داده و نیز جواز معصیت برای پیامبران. فرقه های هشامیه و جوالیقیه و بعضی از مشبهه و مجسمه را از پیروان او پنداشته اند که در خور تأمل است. الوافی للصفدی، خاندان نوبختی، مقدمه توضیح الملل خالقداد به خامه جلالی نائینی.

۴- آل یقطین: یقطین بن موسی ابزاری در اواخر خلافت اُویان، از نزدیکان ابوجعفر منصور و از داعیان خلافت عباسی بود. پس از شکست مروان آخرین خلیفه اموی از ابومسلم، منصور بی درنگ یقطین بن موسی را به شام فرستاد تا در صورتی که غنایمی بدست آید، مأمور دریافت آنها باشد. چون ابومسلم از این امر اطلاع یافت سخت دلتنگ شد و گفت: عجباً که امیرالمؤمنین (منصور) مرا براسوال امین نمی شمارد و دیگری را براین کار می گمارد و از این رویداد، وحشتی سخت او را فرا گرفت. به هر حال فرزند او علی بن یقطین از اصحاب حضرت موسی بن جعفر علیه السلام است. علی در سال ۱۲۴ ه. ق که پدرش از بیم مروان حمار در کوفه

مختفی بود در همانجا متولد شد، پس از تولد علی، همسر و پسر دیگر یقطین، عبید به مدینه رفتند و در آنجا پنهان بودند، تا مروان بقتل رسید و دولت عباسیان پدید آمد. از این زمان فعالیت یقطین آغاز می‌شود، نخست به کوفه باز می‌گردد و در سلک نزدیکان سفاح و منصور و هارون وارد می‌شود، ولی در باطن شیعی مذهب و طرفدار امامت خاندان علی (ع) بوده است بدین سبب نزد منصور از اوسعایت کردند، با اینهمه به سال ۱۸۸ ه. ق پنج سال پس از مرگ فرزندش علی در بغداد بمرد، وفات علی بن یقطین در ۵۷ سالگی به سال ۱۸۲ ه. ق اتفاق افتاد. ابن الندیم تألیفاتی بدو نسبت داده است.

ه — ابوجعفر محمد بن نعمان از موالی کوفه است که چون در طاق محامل کوفه دکان صرافى داشته، اهل سنت و معتزله او را شیطان الطاق و شیعه امامیه مؤمن الطاقش نامیده‌اند. او از معاصران ابوحنیفه و از اصحاب حضرت صادق بوده است. با ابوحنیفه و معتزله و خوارج مناظراتی داشته و هشام بن حکم، کتابی در رد آراء وی نوشته است. ابن الندیم تألیفاتی بدو نسبت داده است از آن جمله: کتاب الامامة، کتاب الرد علی المعتزله فی امامة المفضل. ابوجعفر در اواسط قرن دوم هجری قمری در کوفه وفات یافته است پیروان او را نعمانیه و یابه تعبیر مخالفانش، شیطانیه نامیده‌اند.

۶ — محمد بن شداد المسمعی ملقب به زرقان، متوفی به سال ۲۹۸ یا ۲۷۸ ه. ق اشعری گاهی در بیان آراء هشام بن حکم، سلیمان بن جریر، ابو هذیل، نظام و دیگران، به گفته‌های زرقان استناد می‌جوید و چنین پیدا است که مورد وثوق او بوده است. انساب سمعانی، میزان الاعتدال ذهبی ج ۲.

۷ — جهم بن صفوان (ابوحرز) مولی بنی راسب، بنیان‌گذار مذهب جهمیه که در پاره‌ای عقاید مانند نفی صفات حق تعالی، با معتزله همدستان است و در انکار قدرت و استطاعت انسان از نظریات «جبریه» پیروی کرده است. او از مردم ترمذ بود و در ۱۲۸ ه. ق در واپسین سالهای خلافت بنی امیه بدست سالم بن احوز مازنی به دستور نصر بن سیراکشته شد. انساب سمعانی، الوافی، للصفدی، میزان الاعتدال، الفهرست ابن الندیم، توضیح الملل و حواشی ریترا بر مقالات الاسلامیین چاپ ویسبادن ۱۹۶۳.

۸ — موضوع افزونی و کاهش قرآن، به کیفیتی که بعضی عنوان کرده‌اند، درست نیست و هیچ خبر و سندی که این ادعا را تأیید کند، در دست نداریم، بلکه به عکس روایات و احادیث و اخبار خلاف آن را گواهی می‌دهند، در زمان پیامبر (ص)، سه گروه از صحابه در کار حفظ، قرائت و کتابت قرآن بودند. نجاری، حدیثی از عبدالله بن عمرو بن العاص روایت می‌کند: از پیامبر (ص) شنیدم که می‌گفت: قرآن را از چهار نفر فرا گیرید، از عبدالله بن مسعود، سالم، معاذ و ابی بن کعب. و باز در حدیث دیگری از طریق ثابت بن انس، نقل شده که: هنگام رحلت پیامبر (ص)، تنها چهار نفر قرآن را جمع‌آوری کرده بودند، ابوالدرداء، معاذ بن جبل، زید بن ثابت و ابوزید. بلاشر<sup>۲</sup> پس از مطالعه این گونه احادیث بدین نتیجه رسیده که شمار حافظان قرآن در زمان پیامبر (ص) ۷ نفر بوده‌اند از این قرار: عبدالله بن مسعود، سالم غلام ابوحنیفه، معاذ بن جبل، ابی بن کعب، زید بن ثابت، ابوزید بن السکن و ابوالدرداء.

در کتاب «قراءات» منسوب به ابو عبید، قاسم بن سلام المروى الازدى الخزاعى از بزرگان حدیث، فقه و لغت عرب، شمار قاریان از مهاجر و انصار، بیشتر از حافظان بوده و مشهورترین ایشان، خلفای راشدین، طلحه، سعد، ابن مسعود، حذیفه، سالم، ابوهریره، عبدالله بن السائب و عبادله، عبدالله بن عباس، عبدالله بن عمرو العاص، عبدالله بن عمر، عبدالله بن الزبیر، عائشه، حفصه، ام سلمه و از طایفه انصار: عباد بن الصامت، ابو حلیمه (معاذ)، مجمع بن جاریه، فضاله بن عبید، مسلمة بن مخلد، بوده‌اند.

اما مسؤولیت جمع‌آوری و تنظیم یا کتابت قرآن، برعهدهٔ چهل نفر از کسانی بود که شخص پیامبر(ص)، ایشان را بدان کار خطیر برگزیده بود؛ از این گروه بودند: خلفای راشدین، معاویه، زید بن ثابت، ابی بن کعب، خالد بن الولید، ثابت بن قیس. و آنچه از قرآن تدریجاً نازل می‌شد، اینان بروی پوست «رقاع» و یا صفحه‌ای از سنگ «لخاف» و یا شاخه و برگهای عریض خرما «عسب»، استخوان شانهٔ شتر یا گوسفند و چوبی که بر پشت شتر هنگام سواری می‌نهادند «قتب»، می‌نگاشتند. احادیث بسیاری در دست است که ترتیب و تنظیم آیات بینات، به دستور پیامبر صورت گرفته: «و یوقفهم علی ترتیب الایات»، نقل از بخاری - مسند احمد. باز حدیثی داریم که احمد بن حنبل به اسناد حسن بصری از عثمان بن ابی العاص، استخراج کرده: «اتانی جبرئیل فأمرنی ان اضع هذه الایة، هذا الموضع من هذه السورة»، مقصود آیه شریفه: «ان الله یامر بالعدل والاحسان...» است.

اما ترتیب سوره‌ها در حیات پیامبر(ص)، مانند آیات «توقیفی» بوده، اما پس از وفات آن حضرت، بعضی از صحابه در ترتیب سوره، اجتهاد و اختیار خود را دخالت داده‌اند و از این بابت، اختلاف نظر میان قائلان به توقیف و هواداران اجتهاد، بیش و کم، پدید می‌آمده، با اینهمه، ترتیب سوره‌های مهم، متفق علیه است و تنها در اندکی از سوره‌ها این ترتیب، رعایت نشده است. کوتاه سخن آنکه تمام قرآن در زندگی پیامبر (ص) کتابت شده، منتهی در مجموعه‌های پراکنده و نه در مصحف واحد. زرکشی می‌نویسد: «در زمان پیامبر(ص) قرآن در مصحف واحدی نوشته نشد زیرا پیوسته آیه نازل می‌شد و گاهی تغییراتی در اسر و حی رخ می‌نمود. با وفات پیامبر، که نزول وحی منقطع گردید، فکر جمع‌آوری نوشته‌های پراکنده، در مصحف واحد، قوت گرفت.»

در جنگ یمامه، تعدادی از اصحاب پیامبر(ص) که حافظ قرآن بودند، بشهادت رسیدند و بنابه پیشنهاد عمر، ابوبکر تصمیم گرفت که قرآن را در یک کتاب گرد آورد؛ زید بن ثابت رضی الله عنه روایت کند: «پس از جنگ یمامه، ابوبکر مرا احضار کرد و عمر نزد او بود، ابوبکر چنین گفت: عمر می‌گوید در جنگ یمامه گروه بسیاری از قاریان و حافظان قرآن کشته شدند و من بیمناکم که با سرگ اینان قسمتی از قرآن نابود شود، آنگاه عمر جمع‌آوری قرآن را پیشنهاد می‌کند: قرآنی که بدین ترتیب فراهم گردید، همان است که پس از ابوبکر به عمر انتقال یافت و او در حیات خویش آن را به حفصه دخترش که پیشتر همسر پیامبر بود، سپرد. اما مصحف عثمان:

بنابر روایت بخاری، پس از آنکه حذیفه بن الیمان صحابی مشهور، از نبرد با مردم شام بازگشت، نگرانی خویش را از ناهماهنگی مسلمین در قرائت قرآن، با عثمان که در آن وقت

خلیفه بود در میان نهاد. عثمان به حفصه پیغام داد که قرآن ابوبکر را به امانت نزد او فرستد تا نسخه‌ای چند از روی آن نگاشته آید، حفصه مصحف را فرستاد و عثمان چند نفری از صحابه رسول را به نوشتن نسخه‌هایی از قرآن مأمور ساخت، اینان عبارت بودند از: زید بن ثابت، عبدالله بن زبیر، سعید بن العاص، عبدالرحمن بن الحارث و مخصوصاً توصیه کرد که لغت قریش را در تلفظ و کتابت رعایت کنند؛ پس از این کار، مصحف ابوبکر را به حفصه بازگرداند و سایر اوراق و مجموعه‌ها را دستور داد تا بسوزانند. عثمان برای سراسر بلاد اسلام، نسخه‌ای از قرآنی را که به اتمام چهار نفر سابق الذکر نوشته شده بود فرستاد. باید توجه داشت که اختلاف در قرائت یا شیوه کتابت قرآن، از دوران پیامبر تا امروز وجود دارد، اما این امر، روشنگر بی‌ترتیبی یا زیادی و کمی آیات و سور قرآن نتواند بود؛ خداوند می‌فرماید: «انعلینا جمعه و قرآنه» رک. به صحیح بخاری، مسند احمد بن حنبل، اتقان سیوطی، برهان زرکشی، مقدمه قرآن بلاشر ترجمه دکتر رامیار، احکام السلطانیة ماوردی، طبقات الحفاظ، مناهل العرفان زرقانی. ۴۹- فدیة بدر: در جنگ بدر که به سال دوم هجری اتفاق افتاد غنائم و اسوا بسیار نصیب مسلمین گردید ولی در تقسیم آن میان ایشان اختلاف افتاد که تفصیل آن در کتب تاریخ و مغازی آمده است، پیامبر (ص) دستور داد همه آن غنائم را در یکجا جمع کردند و آنها را به دست یکی از انصار به نام عبدالله بن کعب سپرد. تا دستوری از جانب خدای تعالی برسد. در راه که بسوی مدینه می‌آمدند، آیه «انفال» نازل شد و کیفیت تقسیم آن روشن گردید. سیرة ابن هشام، تاریخ انبیاء ج ۳، فروغ ابدیت سبحانی.

۵- ضروری یا اضطراری برابر کسبی و اکتسابی است، آنچه که دانستنش در اختیار مخلوق نبوده و به فکر و نظر نیازمند نباشد معارف اضطراری است، نظیر بعضی حسیات. تفتازانی در شرح عقاید نسفی در این باب می‌نویسد: علم ناشی از حواس را بعضی به سبب مباشرت اسباب آن، اختیاری و اکتسابی دانند و بعضی چون بدون استدلال و فکر حاصل شود، اضطراری پندارند. اهل منطق در تعریف علم گویند صورت حاصل در ذهن که ممکن است بدیهی بوده باشد یعنی حصول آن به کسب و نظر محتاج نباشد (علم ضروری یا اضطراری) و یا اینکه نظری باشد و حصول آن بر کسب و نظر متوقف شود. شرح عقاید نسفی، کشاف اصطلاحات الفنون تهانوی، گوهر مراد لاهیجی.

۱- وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا، ۱۷/۱۵.

۲- اشعری هر جا فرصتی یافته نسبت ناروایی به پیروان تشیع داده است، من جمله در مسأله جانشینی که «امامیه آن را به شرایطی موکول کرده‌اند و امام را بنابر وصیت، به معصوم از خاندان بنی‌هاشم اختصاص داده‌اند»، تعریضاتی به پیروان تشیع دارد. می‌دانیم که دنیا-پرستان، در روز سقیفه خلافت اسلامی را با تأویل نصوص و اجتهاد خویش در برابر نص، به خود اختصاص دادند و باز می‌دانیم که آیات و احادیثی را که فهم آن به رأی و قیاس محتاج نبود، به سود خود تفسیر کردند، و فرق اربعه اهل سنت پیدا شدند؛ در حقیقت این فرقه‌ها با حمایت خلفای عباسی، برای رقابت با تشیع پدید آمدند، شیعه در احکام واجب و فروع دین به اجتهاد قائلند، البته بر پایه عقل و منطق و ادله عقلی و قرآن و اخبار و حتی اجماع. بنابراین ادعای اشعری که «رافضیان به تمامی اجتهاد رأی را در احکام انکار کرده‌اند» بی‌اساس است.

رك به كراچكى، كنز الفوائد، سفينة البحار، النص والاجتهاد، شؤون ولايت دكتر شفاى.

۳- نسخ در لغت به دو معنى آمده؛ ۱- نابودى: مثل نسخت الشمس الظل: خورشيد سايه را از ميان برد ۲- جابجايى: مثل نسخت الكتاب: كتاب را از جايى به جايى نقل كردم يا نوشتم، در اين مورد، مناسخه و تناسخ را در مبحث ارث داريم كه عبارت از سرگ و ارثى و انتقال ارثيه به وارث ديگر است و نيز تناسخ ارواح يعنى جابجايى روانها از پيكرى به پيكر ديگر، در فلسفه و كلام. اما در علم بديع نوعى از سرقت ادبى را نسخ گويند كه مرادف با انتحال است. در اصطلاح فقها، اصوليين و مفسران، تبديل آيه اى است به آيه اى ديگر از مبدأ وحى و در نتيجه نسخ و تبديل حكم شرعى سابق بر حكم شرعى لاحق؛ بنا بر مدلول آيه شريفه در سوره بقره: *مانسوخ من آيه اونسها، نات بخير منها، او مثلها الم تعلم ان الله على كل شىء قدير*: هر آيه اى را منسوخ كنيم يا باز پس داريم آن را، بياريم بهتر از آن يا مانند آن را، نمى دانى خداى بر همه چيزى تواناست. علامه طباطبايى پس از بحث مستوفائى كه ضمن تفسير اين آيه مى فرمايد، چنين مى نويسد: از آنچه گفتيم چند موضوع نتيجه گرفته مى شود:

اول: نسخ مخصوص احكام شرعيه نيست و در امور تكوينى نيز جريان دارد.

دوم: نسخ نيازمند به دو طرف است ناسخ و منسوخ.

سوم: نسخ كمالات و مصالح منسوخ را دربر دارد.

چهارم: ناسخ در ظاهر با منسوخ مخالف است، ولى در اين جهت كه هردو بنا بر مصلحتند شريك مى باشند لذا تناقض در ميان آنها نيست.

پنجم: نسبت ميان ناسخ و منسوخ با نسبتهاى عام و خاص، مطلق و مقيد، مجمل و مبين، تفاوت بسيار دارد، زيرا ناسخ و منسوخ ظاهراً با هم منافات دارند و عامل اين منافات مصلحت و حكمت الهى است و حال آنكه منافات ميان عام و خاص، مطلق و مقيد، مجمل و مبين، به وسيله ظهور لفظ بر طرف مى گردد؛ چه خاص مفسر عام، مقيد مفسر مطلق و مبين مفسر مجمل است.

زرقانى در مناهل العرفان گويد: هرگاه خداوند متعال بعضى از احكام قرآن را با نزول احكام ديگرى نسخ كند به هيچ وجه دليل پنهان بودن احكام ثانوى، از ابتدا در علم او نبوده و اصولاً امر جديدى نيست كه قبلاً وجود نداشته و از سوى خداوند ابراز نگرديده است، زيرا بنا بر تعريفى كه از علم بارى در دست داريم؛ او پيش از آنكه احكامى را به صورت وحى به پيامبر القاء كند، از ناسخ و منسوخ آن مطلع بوده است. و بالاتر از آن پيش از آنكه مخلوقى به نام انسان را بيافريند مصلحت او را پيش بينى كرده است. شك نيست كه حكمتها و مصلحتها بنا بر شرايط و مقتضيات و ظروف و احوال خاص دگرگون مى شوند. براى آشنائى با عقايد اهل سنت در اين باب و نيز آگاهى بيشتر از نظريات مراجع و علمائى تشيع به كتب تفسير، فقيه، آيات الاحكام و اسباب النزول و كتابهاى در علم الاصول مراجعه فرمايند. از آن جمله: تفسير الميزان، تفسير ابوالفتوح، اتقان سيوطى، برهان زر كشى، البيان مرجع عالى قدر آيةاله خوئى از ۲۷۷ تا ۳۷۹، بيش از يكصد صفحه، كه انصاف را از صدر اسلام تا امروز بدين احاطه و جامعيت در باب نسخ علمائى اعلام تشيع اگر هم ورود داشته اند، نظير آيةاله خوئى مقالتي به رشته تحرير نكشيده اند، مدظله و داست افاضانه. الناسخ والمنسوخ ابوبكر نحاس

مباحث فی علوم القرآن الدكتور صبحی صالح، احکام القرآن ابن العربی، الناسخ والمنسوخ ابن سلامة، احکام القرآن واحدی.

۴- اهل سنت شفاعت را مخصوص پیامبر (ص) دانند؛ اعم از شفاعت عامه در رستخیز یا شفاعت گروهی خاص، برای ترفیع درجات بهشت یا رهایی از دوزخ؛ تنها در مورد شفاعت گناهکارانی که به دوزخ درآمده باشند، سایر انبیاء و ملائکه و علما و شهدا شفاعت توانند کرد. احادیث اهل سنت در باب شفاعت بسیار و متواتر است. ر.ک به کنزالمعالج ج ۷، ص ۲۱۵ تا ۲۷۰ تقریباً ۸۰ روایت آورده است، من جمله: روی انس بن مالک قال: «قال النبی (ص) انا اول شفیع فی الجنة».

در باب شفاعت اهل بیت علیهم السلام، علاوه بر احادیث امامیه که شمار آن بسیار است، اهل سنت نیز به ناچار احادیثی را در این باب آورده اند من جمله این روایت ابوهریره: قال رسول الله (ص) «الشفعاء خمسة: القرآن، والرحم، والامانة ونبیکم واهل بیته».

اما محدثان امامیه: ابن قولویه، کلینی و سید بن طاووس و دیگران روایت کرده اند به سند های معتبره، از ثقه جلیل القدر معویة بن وهب بجلی کوفی که گفت: وقتی به خدمت حضرت امام صادق (ع) رفتم دیدم آن حضرت در مصلاي خویش مشغول نماز است، نشستم تا نمازش تمام شد، پس شنیدم که مناجات می کرد با پروردگار خود و می گفت ای خداوندی که مخصوص گردانیدی ما را به کرامت و وعده دادی ما را به شفاعت و علوم رسالت را به ما داده ای و ما را وارث پیغامبران گردانیده ای الخ: ر.ک به مفاتیح الجنان قمی. حدیث دیگری از همین معویة بن وهب، مجلسی در بحار (ج ۳ باب شفاعت ص ۳۰۱) نقل فرموده: روی البرقی فی المحاسن، باسناده عن معویة بن وهب قال: سالت ابا عبداله (ع) عن قول الله تبارک و تعالی: «لا یتکلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا» ۳۸/۷۸.

قال الصادق (ع): «نحن والله المأذون لهم فی ذلك، والقائلون صواباً، قلت جعلت فداک وما تقولون اذا کلمتم؟ قال نحمد ربنا و نصلى على نبینا و نشفع لشیعتنا فلا یرد نارنا» و روی محمد بن یعقوب الكلینی فی الکافی باسناده عن محمد بن الفضیل عن ابي الحسن علیه السلام مثله. ر.ک به البیان للامام الخوئی ۴۸۱، ریاض الصالحین نووی، مفاتیح الجنان قمی، تفسیر ابوالفتح، تفسیر صافی.

۵- به پندار اشعری، رافضیان گروهی را که با علی (ع) پیکار جستند، کافر دانند و باز به فرقه ای از شیعه اشاره می کنند که پیکارگران علی (ع) را فاسق دانسته اند و البته این سخنان را اشعری از سر اخلاص به شریعت، نمی گوید؛ پس چاره ای جز این نیست که برای روشن شدن ذهن معدودی از خوانندگان که احتمالاً ممکن است مقام شامخ امیرمؤمنان را در جهان بشریت عموماً و در دین اسلام، خصوصاً به شایستگی نشانند توضیحاتی معروض دارم: از حدیث غدیر خم آغاز می کنیم که اتفاقاً مورد قبول و تأیید بسیاری از علمای اهل سنت نیز هست؛ عجالة و مع الاسف، به کتب صحاح و سنن اهل سنت، به سبب بیماری دسترسی ندارم و تنها کتاب مورد استفاده ام فیض القدر فی شرح جامع الصغیر است از علامه مناوی از علمای اهل سنت، در حدیث ۹۰۰ ج ۶ جامع الصغیر سیوطی، به اسناد براء از احمد بن حنبل و ابن بابه، و اسناد بریده و ترمذی و نسائی؛ منقول است: من کنت مولاه فعلى مولاه، حدیث ۹۰۰.

من كنت وليه فعلى وليه؛ به اسناد بریده از ابن حنبل، نسائی، حاکم. علامه مناوی در شرح حدیث مذکور می نویسد: مولاہ ای ولیہ و ناصرہ ولاء الاسلام، «ذلک بان الله مولى الذين امنوا» ای خصه لمزيد علمه ودقائق مستنبطاته و فهمه وحسن سيرته وصفاء سيرته وكرم شيمته ورسوخ قدمه. قبل ان اسامة قال لعلى لست مولاى انما مولاى رسول الله، فقال النبى (ص) ذلک. و من الغریب ما ذکره فی لسان المیزان عن ابن الجوزی انه حکى عن بعض العدول، انه حضر مجلسه فقال لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من كنت مولا فعلى مولا تغير وجه ابى بکر وعمر. وزاد البزازی فی روايته: اللهم وال من والاه وعاد من عاداه واحب من احبه وابغض من بغضه وانصر من نصره واخذل من خذله؛ ولما سمعا ابوبکر وعمر ذلک قالوا: فيما اخرجه الدار قطنی عن سعد بن ابى وقاص: «اسسیت یابن ابى طالب مولى كل مؤمن ومؤمنة» واخرج ايضا قيل لعمر انک تصنع بعلى شيئا لاتصنعه باحد من الصحابة! قال انه مولاى. وفي تفسير الثعلبى عن ابن عيينه: ان النبى ص لما قال ذلک طارفى الافاق، فبلغ الحارث بن النعمان، فاتى رسول الله ص فقال: يا محمد! اسر تنا عن الله بالشهادتين فقبلنا وبالصلاة والزکوة والصيام والحج قبلنا، ثم لم ترض حتى رفعت بضبعى ابن عمک، تفضيله علينا، فهذا شىء منك ام من الله؟ فقال: «والذى لا اله الا هو انه من الله قولى». وهو يقول: اللهم ان كان ما يقوله محمد ص حقاً فأطرح علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم فما وصل لراحلته حتى رماه الله بحجر فسقط على هامته فخرج من دبره قتلته، حدیث متواتر: ترمذی، نسائی، احمد واسناد رجاله صحیح.

به طورى که ملاحظه فرمودید احادیث متواتر روشنگر بیان پیامبر (ص) در مقام علی (ع) است و به دعا از خدا می خواهد که با دشمنان او دشمنی ورزد و دوستانش را دوست بدارد. پس اگر شیعیان دشمنان علی (ع) را کافر، فاسق، یاسناق بدانند، نباید سبب شگفتی اشعری و پیروان او گردد. بی شک همان گونه که دانشمند و نویسنده متعهد، حکیمی در «حماسه غدیر» می نویسد: امامت و خلافت علی (ع) هسته اصلی فلسفه سیاسى اسلام است و همه شؤون و مصالح اسلام وابسته به آن. از این رو است که غالب علمای اهل سنت و رواة حدیث به اسناد معتبر از علی (ع) روایت کرده اند که فرمود:

أصول الاسلام ثلاثة؛ لا ينفع واحد منها دون صاحبه: الصلاة والزکوة والموالة؛ پایه های اسلام سه چیز است: نماز خواندن، زکات دادن، به ولایت و حکومت حق اعتقاد داشتن. به گفته آن شاعر عرب:

لئن قبل اسلام وما قبل حيدر فذلک قلب ليس ينبضه دم

اگر بگویند اسلام و ما قبل حیدر این قلبی است که از خون نمی تپد، «خونی در آن جریان ندارد». ر. ک. البیان للإمام خوئی، حماسه غدیر حکیمی، فیض التقدير مناوی، شؤون ولایت شفائی، کشف تهاوی، الغدير امینی، البداية والنهاية ابن کثیر، المراجعات والنص والاجتهاد شرف الدین، لسان المیزان ابن حجر.

۵- تحکیم یا حکمیت، یکی از آثار تبعی جنگ صفین است، همان گونه که سبب پیدایش فرقه هایی زیر عنوان خوارج، نیز ناشی از پذیرش حکمیت از سوی علی (ع) بوده است. وقتی خبر قتل عثمان به معاویه رسید، بی درنگ، برنامه شوراندن مردم شام را که زیر فرمان او بودند، علیه حضرت علی (ع) عملی ساخت و هر چند دینداران و پارسیان شام، چون ابومسلم

خولانی و دیگران او را از آن کار برحذر داشتند سودی نبخشید: دینوری می نویسد: ابومسلم خولانی با گروهی از اهل زهد و عبادت بر معاویه درآمد و بدو گفت: ای معاویه شنیده ایم که قصد پیکار با علی بن ابی طالب را داری، تو که گذشته درخشانی چون گذشته او نداری چگونه ممکن است با او از در جنگ درآیی؟ معاویه پاسخ داد: من دعوی نمی کنم که با علی در فضیلت برابریم، ولی آیا می دانید که عثمان مظلوم کشته شد؟

گفتند آری، گفت: پس قاتلان عثمان را بهما بسپارد، تا آنان را کیفر دهیم. ابومسلم گفت: تو در این باره به او نامه ای بنویس تا من نامه تو را بسوی او برم: معاویه نامه ای نوشت که چون حاوی بسیاری از نکته های تاریخی و روشنگر انگیزه های درگیری جنگ صفین است، به نقل آن می پردازم:

بسم الله الرحمن الرحيم

از معاویه بن ابی سفیان به علی بن ابی طالب (ع): درود بر تو، من خدای بی همتا را که خدایی جز او نیست می ستایم. اما بعد، همانا که خلیفه عثمان در محله تو به قتل رسید، درحالی که تو هیاهو را از خانه اش می شنیدی، ولی با گفتار و کردار خود از او دفاع نکردی. به خدا سوگند! اگر درباره عثمان اقدامی صادقانه می نمودی و مخالفان را از کشتن او باز می داشتی، هیچ کس از ما، از تو روی نمی گرداند. چیز دیگری که بدان متهم هستی این است که کشتندگان او را پناه داده ای! و هم اکنون آنها به منزله دستها و بازوان توهستند و یاران و نزدیکان تو بشمار می روند. شنیده ایم تو خود را از قتل او تبرئه می کنی، هرگاه راست می گوئی کشتندگان عثمان را بهما سپار تا آنان را مجازات کنیم، در آن صورت ما پیشگام ترین هواخواهان تو خواهیم بود و اگر نپذیری تو و یارانت را جز شمشیر، چیز دیگری نزد ما نیست. به خدایی که جز او خدایی نیست، ما کشتندگان عثمان را در خشکی و دریا جستجو می کنیم تا آنان را از دم تیغ بگذرانیم یا در این راه خود کشته شویم و روانهای ما به خدا ملحق شود! والسلام.

ابومسلم نامه معاویه را در کوفه به علی (ع) تسلیم کرد و چون علی نامه را بخواند، ابومسلم لب به سخن گشود و گفت: یا ابا الحسن! تو عهده دار امری شدی و به کاری قیام کردی که به خدا سوگند کسی جز تو را سزاوار این امر نمی دانیم؛ به شرطی که تو نیز کشتندگان عثمان را تسلیم داری و همچنان امیر ما بوده باشی. و اگر کسی با تو مخالفت کند دستهای ما و زبانهای ما، تو را یاری خواهند کرد... علی به او گفت: فردا نزد من بازآی و فرمود از او پذیرایی کنند. ابومسلم فردای آن روز بر علی (ع) در مسجد کوفه وارد گردید. ناگهان با ده هزار مرد مسلح روبرو شد که فریاد می کشیدند و می گفتند ما همگی کشتندگان عثمانیم. ابومسلم به علی گفت: اینک مردمی را دیدم که ترا با وجود آنها اسکان و آگاهی کشتندگان عثمان به من نیست. علی گفت: من این امر را نیک سنجیده ام و تصور نمی کنم وا گذاشتن آنان به تو یا غیر تو در این شرایط، ممکن باشد. بنشین تا جواب معاویه را بنویسم، سپس نوشت:

بسم الله الرحمن الرحيم

از بنده خدا علی امیر مؤمنان به معاویه بن ابی سفیان، اما بعد، مرد خولانی نامه ات را

بمن رسانند. در آن نوشته بودی که با عثمان قطع خویشاوندی کرده، مردم را براو شورانده‌ام. من هرگز چنین کاری نکرده‌ام. مردم براو پرخاش کردند؛ برخی او را کشتند و گروهی از یاری او خودداری کردند. من در خانه خود نشسته بودم و از دخالت در آن کار کناره گرفتم تا نتیجه آشکار شود، اینک مرا به هرچه خواهی متهم کن. اما اینکه خواسته‌ای تا کشتندگان او را به‌تو واگذارم، من این کار را مصلحت نمی‌دانم، زیرا می‌دانم که می‌خواهی آن را وسیله نیل به مقاصد خود سازی و نردبانی برای رسیدن به آرزوهایی که درس می‌پروانی قرار دهی. منظور تو خونخواهی عثمان نیست! پس به جان خودم سوگند که هرگاه از یاغیگری دست برداری آنچه به هر متمرّد یاغی و بزه‌کار می‌رسد به‌تو نیز خواهد رسید والسلام.

علی بن ابی طالب (ع) به عمرو بن عاص هم نامه‌ای به مضمون بالا نوشت و او را از همکاری با معاویه برحذر داشت ولی عمرو بن عاص ناشیانه در پاسخ چنین نوشت: آنچه صلاح با در آن است و مایه الفت و یگانگی است این است که دعوت ما را بپذیری و به فرمان «شوری»! که هر دو طرف را به پیروی از حقیقت وامی‌دارد، گردن نهی!

پس علی چاره‌ای جز حرکت به سوی شام و سرکوبی معاویه و عمرو بن عاص نداشت و راه آشتی را آن دو، براو بسته بودند. علی تصمیم به عزیمت گرفت و منادی فریاد برآورد که مردم به اردوگاه نخیله نزدیک کوفه روآورند؛ او ابوسعود انصاری را به کفالت خود تعیین کرد و بسوی نخیله رفت، عمار یاسر پیشاپیش او حرکت می‌کرد، یاران علی از نزدیک و دور، ظرف چند روز در اردوگاه نخیله بدو پیوستند و سپاه بسوی شام حرکت کرد و اشتر بن حارث نخعی «مالک» به فرماندهی سپاه علی برگزیده شد. برای اطلاع از جزئیات حوادث نبرد صفین به تواریخ معتبر مراجعه فرمایید. کوتاه سخن آنکه نبرد بسود سپاه علی (ع) می‌رفت که به پایان خویش نزدیک شود، معاویه به عمرو گفت چه می‌بینی ما فقط همین یکشب و یکروز را داریم؟ عمرو گفت من باتدبیر خود کاری اندیشیده‌ام که آن را تا امروز بکار نبسته و فاش نساخته‌ام اگر علی و یارانش آن را بپذیرند منجر به اختلافشان خواهد شد و چنانچه رد کنند سپاهش از هم خواهد پاشید! معاویه گفت آن تدبیر چیست؟ عمرو پاسخ داد آنان را به کتاب خدا «قرآن» دعوت کنیم که میان تو و آنها داور باشد و تو با این تدبیر به مقصود خود خواهی رسید. پس معاویه سپاه را مخاطب قرار داده گفت: هرگاه به جنگ ادامه دهیم زنان و کودکانمان نابود می‌شوند و دهقانان ایران بر مردم عراق پیروزی می‌یابند... پس قرآن را سرنیزه‌ها بندید، سپاه شام قرآن را بر سر نیزه‌ها بستند، گویند اول قرآنی که بسته شد مصحف دمشق بود که آن را بر سر پنج نیزه استوار کردند و پنج سپاهی آن را برداشتند. و پس از آن تمامی قرآنهایی را که همراه داشتند به نیزه‌ها بستند و سحرگاهان بسوی سپاه علی پیش تاختند. عراقیان دیدند شامیان پیش می‌آیند و چیزهایی چون پرچم در پیشاپیش خود دارند همینکه روز روشن شد، قرآن را دیدند که بر سر نیزه‌ها آویخته‌اند و فریاد می‌کشند: ای گروه عرب! خدا را در نظر آورید! و آنچه را که فردا از ایران و روم بر سر زنان و فرزندانمان خواهد آمد در نظر بگیرید زیرا نابود شده‌اید؛ این است کتاب خدا! میان ما و شما دآوری خواهد کرد. علی (ع) فریاد برآورد: شما کتاب خدا را نمی‌خواهید، مقصودتان فریب و نیرنگ است! سفیان بن ثور گفت: ای مردم، ما نخست مردم شام را به عمل به کتاب خدا دعوت کردیم، از ما نپذیرفتند. پس بیکار

با ایشان رواست. خالد بن معمر از جای برخاست و گفت یا امیرالمؤمنین این جماعت ما را به کتاب خدا خوانند، ما را به قبول آن امر کن و گرنه نظر تو برتر است. حصین بن منذر به سخن آمد و فریاد زد: ما را پیشوایی است که همه کارهای او را ستوده ایم و بر هر چه کرده معتمد است. هرگاه بگویند نه، ما نیز می‌گوییم نه، و چون بگویند آری، ما نیز بگوییم آری! آنگاه علی (ع) فرمود: ای بندگان خدا! من از هر کس شایسته‌ترم که دعوت به کتاب خدا را اجابت کنم، چیزی که هست این جماعت فریبکارند و چون جنگ بر آنان سخت گرفته، قرآن را برافراشته‌اند. من از دعوت آنان سر باز می‌زنم. اشعث گفت یا امیرالمؤمنین، صلاح در این است که دعوت این مردم را به داوری بپذیری. ناگزیر علی (ع) به حکمیت تن درداد. البدایه والنهایه، اخبار الطوال دینوری.

۵۷- تقیه پیامبر: در اخبار و احادیث معتبر، خبری که دال بر تقیه پیامبر باشد، دیده نشد، اما در مواردی آن حضرت مسلمین را که از رفتار قریش و منافقان سخت ناخشنود بودند به آرامشی و شکیبایی دعوت فرموده است. بعضی داستان غرانیق را نشانه‌ای از تقیه پیامبر پنداشته‌اند؛ در اخبار آمده که بعضی از سران قریش، با پیامبر دیدار کردند و موافقت شد که طرفین برای رفع اختلاف خدایان یکدیگر را بپذیرند. در این موقع سوره «الکافرون» به سبب این ملاقات نازل شد و به پیامبر دستور داد تا در پاسخ سران قریش بگوید: «لا اعبد ما تعبدون، ولا انتم عابدون ما عبد». باینهمه، بنابر روایات مورخان شیعه و سنی پیامبر دل بر آن داشت که با قریش، به گونه‌ای آشتی کند و با خود می‌گفت ای کاش دستوری نازل می‌شد، که فاصله ما را کمتر می‌ساخت. روزی در کنار کعبه با صدای آسمانی خود، سوره «والنجم» را می‌خواند افرأیتم اللات والعزی ومناة الثالثة الاخری: سرا از «لات» و «عزی» و «منات» نامهای بتان قریش خبر دهید. به ناگهان شیطان بر زبان او این دو جمله را جاری ساخت: تلك الغرانیق العلی، منها الشفاعة ترتجی: اینها «غرانیق» عالی مقامند و شفاعت آنها سبب خشنودی خداست. «غرانیق جمع غرنوق و به معنای پرنده‌ای آبی و جوانی زیبا روی آمده است». این داستان مجعول را نخست طبری نقل کرده و به دنبال او گروهی از مورخان سنی و شیعه با آب و تاب بسیار به نقل آن پرداخته‌اند تا آنجا که بعضی خاورشناسان، موضوع غرانیق را پیراهن عثمان ساخته و آن را پیشنهاد صلحی از سوی پیامبر با قریش قلمداد کرده‌اند. صرف نظر از آنکه در زبان عرب اصولاً لفظ غرانیق درباره خدایان بکار نرفته، خداوند در همین سوره نجم می‌فرماید: «ساینطق عن الهوی، ان هوالا وحی یوحی» «از روی هوس سخن نمی‌گوید و قرآن کلام خداست که بر او نازل گردیده» چگونه ممکن است با این آیات محکم، خداوند اجازه دهد که شیطان در دل و جان پیامبرش راهی بیابد و بدو القاء کند تا از بهایی که به درهم شکستن و نابود ساختن آنان مبعوث شده، به نیکی یاد کند. این گونه شایعات و خبرهای مجعول، بیشتر از سوی شاعران و زبان آوران قریش و منافقان یهودی با انگیزه متزلزل ساختن ایمان مسلمین، در مکه، انتشار می‌یافته است، ر.ک به طبری و فروغ ابدیت سبحانی.

۵۸- ... و ما کنّا معذبین حتی نبعث رسولا، ۱۷/۱۵.

۵۹- لیس علی الذین آمنوا و عملوا الصالحات جناح فیما طعموا اذا ما اتقوا و آمنوا و عملوا

الصالحات، ۹۳/۵.

- ۶- طفره، ر.ک. به ابراهیم بن سیار نظام، تألیف محمد عبدالهادی ابوریده چاپ قاهره ۱۹۴۶ و مقالات الاسلامیین ج ۲.
- ۶۱- یا معشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا لاتنفذون الا بسلطان، ۳۳/۵۵.
- ۶۲- فبای الاء ربکما تکذبان، ۳۴/۵۵.
- ۶۳- من شر الوسواس الخناس، الذی یوسوس فی صدور الناس، ۴/۱۱۴.
- ۶۴- لایتبعونه بالقول وهم باسمه یعملون، ۲۷/۲۱.
- ۶۵- یتخافون ربهم من فوقهم ویفعلون ما یؤمرون، ۵۰/۱۶.
- ۶۶- زیدیه: نام پیروان زید بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب علیهم السلام، متولد به سال ۸ هجری در مدینه و مقتول و مصلوب در سال ۱۲۲-۱۲۱ هجری، در «کناسه» ناحیتی در کوفه، به فرمان یوسف بن عمر ثقفی استاندار کوفه از سوی هشام خلیفه اموی. بعضی او را از شاگردان واصل بن عطاء بنیانگذار مذهب معتزله پنداشته و تشابه آراء او را با معتزله از این بابت دانسته‌اند. اما براستی زید از مکتب فضیلت پدرش امام زین العابدین (ع) و برادرش امام محمد باقر (ع) کسب فیض کرده است و می‌توان گفت که معتزله هم بعضی از نظریات خود را از مکتب اهل بیت اقتباس کرده‌اند مانند نظریه لاجبر و لاتفیض و غیر آن.
- عقیده خاص زیدیه در مورد امامت، تحصیل آن از طریق قیام و خروج بر حاکم یا خلیفه ظالم و غاصب است. بنابراین، انگیزه راستین قیام او و هواخواهانش علیه خلیفه اموی به دست آوردن خلافت مسلمین بوده و بسیاری از عالمان دین و زهاد و بعضی از تابعین او را حمایت کرده‌اند. اما سبب اصلی شکست او، مانند قیام سید الشهداء (ع) نفاق مردم کوفه بوده که حمایت خود را از زید پس گرفتند و نقش تماشچی را در پیکار خونین زید با سپاه مجهز شام بازی کردند. هنگام ورود زید به کوفه، داود بن علی بن عبدالله بن عباس، همراه او بود و شیعیان علی (ع) فوج فوج به دیدار زید می‌شتافتند و می‌گفتند ما را امید آن است که خدای تعالی تو را بر بنی امیه ظفر خواهد داد و این زمان زمانی است که خدای تعالی هلاک بنی امیه را در آن مقدر نموده، یوسف بن عمر هم پیوسته، از حال زید پرسش می‌کرد و کوفیان او را از نقشه‌های زید خبر می‌دادند. یوسف به زید پیغام داد تا از کوفه خارج شود، او پس از چندی به قادیسیه رفت و گروهی بالغ بر چهل هزار نفر بدو ملحق شدند. زید بدیشان می‌گفت: بیم دارم که به عهد خویش وفا نکنید و مرا به دشمنان بسپارید. کوفیان سوگند خوردند که چنین نکنند ولی سرانجام چنین کردند. ابوالفرج اصفهانی در مقاتل الطالبیین از ابوالجارود روایت کند که گفت: به مدینه در آمدم و از احوال زید بن علی پرسش نمودم مرا گفتند که زید پیوسته قرآن خواند و از بسیاری نماز، گویی ستونی افراشته در مسجد است، ذاک اسطوانة المسجد من کثرة صلوته.
- عاصم بن عمر بن الخطاب پس از شهادت زید اهل کوفه را مخاطب ساخته بگفت: کسی در شهر شما شهید شد که او را در زمان خود مانندی نبود و مرا عقیدت آن است که پس از وی دیگری چون او نیاید. سوگند به خدا زمانی که هنوز زید کودک بود، او را دیدم در حالتی که با شنیدن نام خدا منقلب می‌شد تا بدانجا که می‌گفتند زید از دنیا رفته، بعضی از علمای تشیع

به سبب خودداری زید از تبری جستن از ابوبکر و عمر، او را به نیکی یاد نکرده و از او تبری جسته‌اند و اصولاً عنوان رافضی پس از بیزاری گروهی از شیعیان از زید رواج یافته است «زیدیه مانند معتزله قائل به امامت مفضولند»، زید خطاب به گروهی از شیعیان گفته: یا قوم رفضتمونی! ای قوم مرا ترك نمودید. حدیثی از حضرت صادق علیه السلام با اسناد معتبر روایت شده: خدای تعالی بیزار است از کسانی که از عم من بیزاری جویند، سوگند به خدای، که عم من زید، از تمامت ما بیشتر قرائت کلام الله می نمود و دانش و بینش او در دین خدا و مواظبتش در مراعات صلح رحم از همگان افزون بود. قسم بخدا برای دنیا و آخرت در میان ما بنی هاشم مانند او کسی یافت نشود. وفیات الاعیان، اصول کافی، مقاتل الطالبین، نامه دانشوران، خاندان نوبختی، خطط مقریزی، البدایة النهایة، طبری ترجمه پاینده ۱.

۶۷- یحیی بن زید پس از شنیدن خبر شهادت پدرش زید بن علی در کوفه، این مرثیه را سرود:

|                            |                              |
|----------------------------|------------------------------|
| خلیلی عنی بالمدينة بلعاً   | بنی هاشم اهل النهی والتجارب  |
| فحتی متی مروان یقتل منکم   | خیارکم والدهرجم العجائب      |
| وحتی متی ترضون بالخسف منهم | وکتتم اباه الخسف عند التجارب |
| لکمل قتیل معشر یطلب سونه   | ولیس لزید بالعراقین طالب     |

۶۸- دعبل خزاعی شاعر نامدار شیعه در عصر اموی، یحیی بن زید را مرثیتی گفته که مشهور است.

|                             |                            |
|-----------------------------|----------------------------|
| قبور بکوفان و آخری بطیبه    | و آخری یفخ نالهها صلواتی   |
| و آخری بارض الجوز جان محلها | و آخری بباخمری لدی الغربات |

یحیی بن زید و یارانش در ناحیت جوزجان واقع در خراسان به فرمان نصر بن سيار کشته شدند، در دوران خلافت ولید بن یزید.

۶۹- کثیر النواء: کثیر بن اسماعیل که او را ابن نافع نواء ابواسماعیل نیز می گفتند از شاعران و محدثان شیعه و از پیشوایان گروه «بتریه» است که در کار عثمان توقف کنند و در ستایش و نکوهش او چیزی نگویند؛ بعضی از مورخان نوشته اند: کثیر در پایان عمر به سنت گراییده و در سال ۱۶۹ ه در گذشته است او از ضعفای محدثان بود. برای اطلاع بیشتر. رک. به انساب سمعانی ماده «النواء». تنبیح المقال مامقانی ج ۲ شماره ۹۸۴۲. تقریب التهذیب عسقلانی ج ۲، ص ۱۳۱.

۷۰- در باب ضرورت «اجتهاد»، عباراتی از علامه سید محمد تقی حکیم را که به عنوان مقدمه بر کتاب نص و اجتهاد مرحوم آیت الله سید عبدالحسین شرف الدین نگاشته، با مختصر تصرفی، برای مزید اطلاع خواننده گرامی، در اینجا ذکر می کنم:

«آیات قرآن پیرامون احکام شرعی اعم از آنچه در عبادات یا موارد معاملات وارد شده، مانند قوانین فردی یا احکام مدنی یا جنایی یا جزایی و غیره در حدود پانصد آیه (کمی بیشتر یا اندکی کمتر) است.»

این آیات به اعتراف مذاهب اسلامی به عنوان مصادر اولیه احکام شرعی شناخته شده است. گروهی از فقهای بزرگ، این آیات را با نحوه ارتباط آنها با احکام قهقی، طی ابوابی در

تألیفات مستقلی گرد آورده‌اند؛ نظیر فاضل مقداد (متوفی به سال ۸۲۶ هـ) مؤلف «کنز العرفان فی فقه القرآن» و سید نعمت‌الله جزائری مؤلف «قلائد الدرر» و مقدس اردبیلی در «احکام القرآن». از آنجا که بعضی از این آیات از لحاظ عام و خاص بودن، یا اطلاق و تقیید، یا اجمال و تفصیل و ناسخ و منسوخ و حاکم و محکوم و سایر شؤون دیگر احتیاج به توضیح دارد؛ مثلاً در قرآن اعمالی برای مکلفین تشریع شده که نیاز به مصدر دومی که عبارت از «سنت» باشد دارد و منظور از آن گفتار معصوم یا فعل یا تقریر ایشان است. معصوم در نزد امامیه، پیغمبر اکرم و ائمه اطهار علیهم السلام‌اند.

بنابراین «سنت» مکمل «کتاب» است؛ بلکه در حقیقت کتاب و سنت، از حیث انتساب به شارع مقدس یکی است.

مسلمانان همگی بر حجیت سنت اتفاق دارند. اجماع را نیز بنابر شرایطی، فقها یکی از ادله بشمار آورده‌اند و از مصادر معتبر است. استاد «عبد الوهاب خلاف» در کتاب خویش «مصادر تشریع اسلامی» آنجا که در موارد اعمال «رأی» گفتگو می‌کند می‌نویسد: «واقعۀ ای را که نص قطعی از حیث دلالت و ورود دلالت بر حکم آن، عقل قادر نیست جز حکم معینی از آن استنباط کند، نمی‌توان در آن اجتهاد کرد، بلکه واجب است از همان «حکم نصی» که در آن باره رسیده، پیروی نمود. از این رو، در باب وجوب نماز یا طبقات وراث، اجتهاد مورد ندارد. و مشهور بین اصولیان آن است که در نص قطعی صریح، نمی‌توان اجتهاد کرد ولی در واقعۀ ای که نص «ظنی الدلالة» دلالت بر حکم آن دارد، یعنی محتمل است که «نص»، دلالت بر دو حکم یا بیشتر کند و عقل هم قادر به درک دو حکم یا بیشتر است، جای اجتهاد هست. بنابراین مجتهد باید کوشش خود را با اجتهاد در «ترجیح» یکی از معانی «نص»، به وسیله اصول لغوی و تشریعی که در آن مجتهد گردیده اعمال کند... موردی که نصی دلالت بر حکم آن ندارد و اجماعی هم منعقد بر حکم آن نشده، اجتهاد به رأی واجب است.»

بعضی از احکام تشریعی در اسلام را می‌توان با «علم» استنباط نمود؛ خواه وسیله «عقل» مانند ملازمات عقلیه، خواه وسیله «نقل» مانند خبر متواتر یا محفوف به قرائن. باید دانست که علم قادر به شناخت بعضی احکام نیست و راه شناسایی منحصر به «ظن» است. ظن هم از طرقی است که به طور کامل کشف واقع نمی‌کند و اعتماد بر آن صحیح نیست.

شارع مقدس به طور مطلق عمل به ظن را نکوهش کرده است؛ «آیه ۳۸ سوره نجم و آیه ۱۲ حجرات». در مواردی که دلیل خاصی براعتبار ظن رسیده باشد مانند خبر واحد و اجماع، حجیت ظن را جایز شمرده‌اند اما فقهای شیعه، «قیاس» را هرگاه به کتاب و سنت بازگردد، مانند حرمت شراب به علت اسکار آن، در احکام جایز شمارند؛ حکم به تحریم مسکرات هرچند شراب نباشد «عموم علت». و در مواردی که علت، مدلول لفظی باشد ولو به مناسبت حکم و موضوع، در این صورت قیاس؛ متفق علیه کلیه مذاهب اسلامی است. اما «قیاس» در احکامی که علت آن در کتاب و سنت روشن نیست و اثبات آن دشوار است، در مذهب شیعه، بنابر آنچه از ائمه اطهار، به ما رسیده مردود است و پیروی از حکم شرعی مستفاد از آن جایز نیست. زیرا ادله ای که برای حجیت آن آورده‌اند از اثبات آن قاصر است. شیعه استحسانات را نیز مردود می‌شمارند، زیرا ادله اعتبار آن نارسا تر از ادله قیاس است.

در کتب اصول فقه تشیع و کتابهای فقه استدلالی امامیه، ذخایر تشریعی فراوانی هست که از پرتو تابناک «اجتهاد» پدید آمده است. و جا دارد روشنفکران پیرو سنت و جماعت که ترقی و اصلاح جامعه خود را وجهه همت قرار داده‌اند به جای وضع قوانین من‌عندی به نام «مصلح مرسله» که مستند به اصول شرع هم نیست از نظریات مراجع عالی‌قدر شیعه ادام‌الله ایام افاضاتهم، استفاده کنند بی‌مناسبت نیست گفتگویی را که معاذ بن جبل با پیغمبر اکرم (ص)، پیش از مأموریت «یمن» داشته، در پایان این مقال، یادآور شوم، با امید آنکه میزان ارزش و اهمیت «اجتهاد» در دین مقدس اسلام، مشخص گردد: پیامبر اکرم (ص) وقتی معاذ بن جبل را از جانب خود روانه یمن کرد، از وی پرسید هرگاه سئواله‌ای برای تو پیش آمد، چگونه در آن‌باره حکم می‌کنی؟ معاذ گفت با کتاب خدا قضاوت می‌کنم، پیغمبر فرمود: اگر در کتاب خدا حکم آن را نیافتی چه؟ معاذ گفت: طبق سنت رسول خدا (ص) عمل می‌کنم؛ فرمود: اگر در کتاب و سنت چیزی نیافتی چه می‌کنی؟ گفت مطابق رأی خود اجتهاد می‌کنم و منحرف هم نمی‌شوم؛ گفته شده که پیغمبر معاذ را متعاقب این بیان مأمور قضاوت در یمن نمود. در بعضی از کتب احادیث روایت شده که او را مورد ستایش قرار داد و فرمود: خدا را ستایش می‌کنم که فرستاده خود را مطابق رضای پیغمبرش موفق داشت. کوتاه سخن آنکه اشعری در باب انتساب رأی یا اجتهاد به شیعه، به‌طور کلی، در پرده سخن‌گفته و حقیقت را روشن نساخته است. برای اطلاع بیشتر ر.ک به تمهیدات تاریخ الفلسفه الاسلامیه مصطفی عبدالرازق، النص والاجتهاد، مراجعات، فصول المهمه شرف‌الدین.

۷۱- ر.ک به شماره ۵۶ تعلیقات.

|                              |                           |
|------------------------------|---------------------------|
| ۷۲- وان قتیل الطف من آل هاشم | اذل رقابا من قریش فذلت    |
| مررت علی ایبات آل محمد       | فلم ارها امثالها یوم حلت  |
| فلا یبعد الله الدیار واهلها  | وان اصبح من اهلها قد تخلت |
| وکانوا رجاء ثم عادوا ارضیه   | لقد عظمت تلک الرزایا وجلت |
| الم تر ان الارض امست مریضه   | لفقد حسین والبلاد اقشعت   |

برای شرح حال ابن ابی‌رحم خزائی ر.ک به آغانی ج ۱۷ ص ۱۶۵. بحار الانوار ج ۱۰، ناسخ التواریخ ج ۶. بعضی از اشعار مذکور را به سلیمان بن قتیبه، نسبت داده‌اند. البدایة والنهاية ج ۸.

|                            |                          |
|----------------------------|--------------------------|
| ۷۳- متى یشفیک دمعک من همول | ویبرد ما بقلبک من غلیل   |
| الایارب ذی حزن تعانی       | بصبر فاستراح الی العویل  |
| قتیل ما قتیل بنی زیاد      | الابابی و نفسی من قتیل   |
| معاشر اودعت ایام بدر       | صدورهم و دیعات التبول    |
| اریق دم الحسین فلم یراعوا  | وفی الاحیاء اموات العقول |

گوینده این اشعار منصور بن البرقان من مسلمة النمری، از شاعران دوره عباسی است، برای

اطلاع بیشتر، ر.ک. به آغانی و مقاتل الطالبیین ابوالفرج اصفهانی.

۷۴- پیش‌تر، ترجمه شعر دعبل خزاعی را در رثای یحیی بن زید آورده‌ایم، اینک، بیت

دیگری از آن قصیده را که اشارتی به شهادت حسین بن علی (ع) دارد می‌آوریم اشعری همگی

ابیات را به مناسبت، در آنجا که از واقعه، کربلا نام می برد، آورده است:  
 قبور لدی النهرین من ارض کربلا معسرهم منها بشط فـسـرات.  
 ابوعلی، دعبل بن علی بن رزین بن سلیمان بن خزاعی، از بزرگترین شاعران اهل سنت است و مخصوصاً قصیده‌ای که در مدیحه حضرت زین العابدین علیه السلام در مکه سروده، روشنگر توانایی او در شاعری و ارادتش به خاندان عصمت و طهارت است:

هذا الذی تعرف البطحاء وطأته      والبيت يعرفه والحمل والحرم  
 هذا ابن خیر عبد الله کلهم      هذا التقى النقی الطاهر العلم...

ترجمه: اینکه تو او را نمی شناسی (خطاب به هشام بن عبدالملک) همان کسی است که سرزمین «بطحا» جای پایش را می شناسد و کعبه و حل و حرم، در شناسائیش همگامند. این فرزند بهترین بندگان خدا و شخصیتی منزّه از هر آلودگی و مبرا از هر منقصت و کوه بلند فضیلت و هدایت است. ولادت دعبل در ۱۴۸ هـ، و مرگ او در سال ۲۴۶ هـ بوده و عمری دراز یافته است. رک. وفیات الاعیان ج ۲، البدایة والنهایة ج ۹.

۷۰- ابو عبدالله حسین بن علی بن حسن بن حسن بن علی بن ابی طالب، در مدینه خروج کرد و گروهی از بنی هاشم و علویان در قیام او علیه مهدی خلیفه عباسی شرکت داشتند؛ این واقعه در ذی قعدة السنه ۱۶۹ هـ اتفاق افتاد. حسین بن علی بن حسن با یاران خود به سوی مکه هجوم برد تا آنجا را به تصرف آورد و خلافت را از آن خود سازد. قوای بنی عباس به فرماندهی عباس محمد بن علی، نخست بدو امان دادند ولی حسین نپذیرفت و یکی از بنی عباس تیری به چشم او نشانه گرفت، و سپس او را با ضربات شمشیر از پادر آوردند و عباس محمد، سرش از تن جدا کرد و گروهی از یاران او یا کشته شدند و یا اسیر گردیدند. سر حسین و اسرا را برای هادی که به تازگی پس از مهدی به خلافت رسیده بود بردند. هندو شاه نخجوانی در تجارب الاسم می-

نویسد: فخ موضعی است به حجاز و صاحب فخ حسین بن علی بن حسن بن حسن بن علی بن ابی طالب را گویند. حسین از بزرگان بنی هاشم بود و از تحمل جور و حیف ملول شد. در مدینه خروج کرد و بسیار خلق متابعت او کردند و اتفاق افتاد که از عامل مدینه بر بعضی طالبیان ظلمی رفت و علویان بهم برآمدند و حسین با خلقی انبوه به درسرای امارت رفتند و عامل بگریخت. زندانها بشکستند و زندانیان را خلاص دادند و با حسین بیعت کردند و مدینه مسخر شد. چون خبر به هادی رسید محمد بن سلیمان را به جنگ او فرستاد و بعضی گویند سلیمان منصور را فرستاد. فی الجمله، هردو لشکر در فخ که میان مکه و مدینه است بهم رسیدند و جنگی عظیم کردند و در آخر کار عباسیان غالب آمدند و حسین کشته شد و سر او را پیش هادی بردند. چون سر را نهادند آن جماعت را دشنام داد و گفت گویی سریکی از فراغه را آورده‌اند! جزای شما حرمان است و ایشان را هیچ نداد. و حسین صاحب فخ مردی کریم و مفضل بود. وقتی پیش مهدی آمد (سومین خلیفه عباسی) مهدی او را چهل هزار دینار بخشید، او برادر سرای مهدی تمامت را خرج کرد و به حجاز آمد. و برتن او پوستینی بود و در زیر پوستین پیرهن نداشت. اینکه دو بیت از اشعار علی بن محمد بن علی بن عیسی بن زید بن علی بن حسین بن علی (ع)، شاعر بنی هاشم و مشهور به «صاحب زنج و صاحب بصره» که در رثای حسین شهید فخ سروده، صاحب بصره از آن سبب بدو گویند که در شوال ۲۵۰ هـ، بر بنی عباس در بصره بشورید و این شهر را

زیر فرمان آورد؛ که تفصیل آن بسیار است. سرانجام به سال ۲۷ هـ، به فرمان موفق بالله کشته شد. اینک شعرا و در ثنای شهید فخر:

هـاج التذکر للفراد سقاما      ونفی المنام فما احس مناما  
منع الرقاد جفون عینی عصبه      قتلوا بمنعرج الحجون کراما  
حجون کوهی در نزدیکی مکه. برای آگاهی بیشتر از رویداد فخر. ر.ک به معجم البلدان یا قوت ۴، مقاتل الطالبین، تجارب السلف ۱۳۳ و ۱۳۴، کامل ابن اثیر ۷، البداية والنهاية، مرزبانی معجم الشعراء.

۷۶- تاهرت، به فتح هاء وسکون راء نام شهری است در مراکش که مسافت آن تا محمدیه (مسيله) حدود ۶ منزل است، بنا بر آنچه یا قوت در معجم البلدان می نویسد تاهرت به دو قسمت تقسیم شده بود، ظاهراً بالا و پایین، و نیز هوایی گرفته و بارانی داشته است: «حتى ان الشمس بهافل ان نرى» هم او از قول ابو عبید می نویسد که شهر تاهرت حصارى استوار و دروازه داشته؛ اما محمد بن جعفر بن یحیی بن عبدالله بن حسن مثنی، فرزند یحیی پسر عبدالله محض است. هارون با وجودی که او را امان داده و از دیلم به بغداد فراخوانده بود، سرانجام در زندانش بکشت. دعبل در قصیده‌ای که مثالب هارون را برمی شمارد به شهادت یحیی اشاره می کند:

يا جاحداً في مساويها يكتمها      غدر الرشيد يحيى كيف يكتم؟

یحیی را یازده فرزند بود و محمد بن جعفر بن یحیی فرزند زاده او است که پس از مرگ نیای خود، به مصر گریخت و از آنجا به دیار مغرب سفر کرد و در تاهرت اقامت گزید و جماعتی بروی گرد آمدند و فرمان او را گردن نهادند. سرانجام محمد بن جعفر یحیی، با نوشیدن شربت زهر آلودی که احتمالاً سیردان پیشین و دشمنان باز پسین، بدو خورانیدند درمی گذرد. نکته جالب توجه، فرمانروایی خاندان بهرام ساسانی از موالی عثمان بن عفان، در آن سرزمین است. نام او را یا قوت در معجم البلدان: بهرام فرزند بهرام گور، فرزند شاپور، فرزند باذگان، فرزند شاپور ذوالاکتاف نوشته که یکی از نوادگانش بنام میمون بن عبدالرحمن بن عبدالوهاب بن رستم بن بهرام، در آن سرزمین به فرمانروایی می رسد؛ او از پیشوایان فرقه اباضیه بوده است. پس از آنکه محمد بن اشعث حاکم مصر معزول و مقتول می گردد، عبدالرحمن با کسان خود از قبروان می گریزد و به سرزمینی در مراکش فرود می آید و در آنجا خانه ها و مسجدی برپا می دارد و اندک اندک، تاهرت روی به آبادی می نهد. ابن خلکان می نویسد: ابوالطاهر اسماعیل ملقب به منصور فرمانروای افریقا در نیمه اول قرن چهارم هـ (در گذشته سال ۳۴۱ هـ)، حکومت تاهرت را به «زیری بن مناد صنهاجی» می سپارد و اضافه می کند در افریقا دو شهر به نام تاهرت بوده: قدیم و جدید، و ندانم که زیری مذکور در کدام یک از این دو تاهرت، فرمانروایی داشته است. کوتاه سخن آنکه محمد بن جعفر بن یحیی در تاهرت، نفوذ روحانی داشته و در تواریخ ناسی از او به عنوان فرمانروای آن ناحیت نیامده است. وفیات الاعیان ج ۲، منتهی- الامال قمی، مقاتل الطالبین، معجم البلدان یا قوت حموی.

۷۷- ابوالسرایا: سری بن منصور شیبانی که خود را از فرزندان هانی بن قبیصة شیبانی می پنداشت، به سال ۱۹۹ هـ، در قیام محمد بن ابراهیم (ابن طباطبا)، هنگام خلافت مأمون،

فرماندهی سپاه او را برعهده گرفت. طبری علت پیوستن ابوالسرایا را به این طباطبا، اختلافی می‌داند که او با هرثمه بن اعین در بغداد داشت؛ ظاهراً هرثمه در پرداخت مقرری او تعلل می‌کرد و آن را نمی‌پرداخت. ابوالسرایا از این کار هرثمه سخت برآشفته و به کوفه رفت و با محمد بن ابراهیم بیعت کرد، مردم کوفه با هردو پیمان بستند. به فرمان مأمون نخست هرثمه به سرکوبی قیام مأسور شد و چون کاری از پیش نبرد، زهیر بن مسیب ضبی به جنگ ابوالسرایا شتافت، اما او هم شکست خورد. پس حسن بن سهل وزیر مأمون عبدوس بن محمد بن ابی خالد را بر سر وی فرستاد با سپاهی عظیم. در جریان پیکار ابوالسرایا او را بکشت، هرثمه دیگر بار با لشکری بزرگ به جنگ باز آمد و با ابوالسرایا رویرو شد و در نبردی سخت، بیشتر یاران ابوالسرایا را بکشت و سرانجام، خود او را دستگیر کرد و نزد حسن بن سهل فرستاد. ابوالسرایا به حسن گفت: خدا امیر را توفیق دهد، مرا نگه دار! حسن پاسخ داد: خدا مرا زنده نگذارد اگر تو را زنده گذارم؛ پس فرمان داد تا او را گردن زدند و دو پاره کردند و بردو پل بغداد بدار آویختند و خالد بن یزید را به حکومت کوفه فرستاد. . . ۲ هـ. پس از مرگ ابوالسرایا، شاعرانی که از مظالم مأمون آزرده بودند و به خاندان علی مهر می‌ورزیدند برای او مرثیة ساختند، از آن جمله هیشم بن عبدالله خثعمی است:

|                             |                            |
|-----------------------------|----------------------------|
| اباالسرایا نفسی مفجعة       | علیک والعین دمعها خضل      |
| من کان بغضی علیک مصطبدا     | فان صبری علیک مختزل        |
| هلا و قالك الردی الجبان اذا | ضاقت علیه بنفسه الحیل      |
| ام کیف لم تخشک المنون ولم   | یرهبک اذحان یوسک الاجل     |
| فاذهب حمید افکل ذی اجل      | یموت یوماً اذا انقضی الاجل |

ر.ک به مقاتل الطالبین، وفيات الاعیان، ترجمه تاریخ یعقوبی ج ۲، البداية والنهاية، تاریخ طبری ج ۱۰، مروج الذهب ذیل وقایع ۱۹۹.

۷۸- ابو محمد حسن بن سهل بن عبدالله سرخسی از اسرای مأمون خلیفه عباسی بود. پس از مرگ برادرش فضل (ذوالریاستین) به وزارت مأمون می‌رسد. به سال ۲۰۳ هـ. حسن مدت کوتاهی وزیر مأمون بوده و به سبب بیماری که از اندوه مرگ برادرش فضل، بدو عارض می‌گردد، مأمون وی را منعزل می‌سازد و احمد بن ابی‌خالد را بجای او می‌گمارد. حسن بن سهل، پیش از وزارت، بوران دختر خود را به همسری مأمون درآورده بود. ابن خلکان او را سردی بلند همت و کریم معرفی می‌کند و شاعران بسیاری در ستایش او سخن گفته‌اند. بعضی از مورخان عزل او را از وزارت، به سبب گریه و زاری و تأثر فراوانش از کشتن غافلگیرانه فضل به فرمان مأمون در حمام سرخس می‌دانند که خلیفه را بدو بدگمان ساخته بود، او در خانه خویش در سرخس زندانی بود تا بمرد، ۲۳۶ هـ، به زمان خلافت متوکل. ر.ک. البداية والنهاية ج ۱۰، تاریخ یعقوبی ج ۲، وفيات الاعیان ج ۴، مروج الذهب، الوزراء والکتاب جهشیاری.

۷۹- تردید هلموت ریتز، نسبت به مضمون بند ۱۲: «پس از آنکه مأمون به بغداد آمد، ابوجعفر، ابراهیم بن موسی خروج کرد، موجه است، زیرا پس از ورود مأمون به بغداد، عمویش ابراهیم بن مهدی، که خود را خلیفه خوانده بود و شرح آن در این تعلیقه نگنجد، دستگیر

می‌گردد و اسان می‌یابد، اما ابراهیم بن موسی، از سوی ابوالسرایا به فرمانروایی یمن مأمور می‌شود و برآن سرزمین سستولی می‌گردد. پس از قتل ابوالسرایا ۲۰۰ هـ، مأمون حمدویه بن علی بن عیسی بن ماهان را به یمن می‌فرستد، تا ابراهیم بن موسی را سرکوب کند، در نبرد سختی که بین آن دو درمی‌گیرد و گروهی بسیار از طرفین کشته می‌شوند، ابراهیم بن موسی از یمن به قصد مکه بیرون می‌رود و پس از پیکار با یزید بن محمد بن حنظله مغزومی عامل حمدویه، مکه را می‌گشاید و یزید که به هزیمت می‌رفت دستگیر و کشته می‌شود. سرانجام مأمون او را اسان می‌دهد و ابراهیم به بغداد بازمی‌گردد، ظاهراً سبب اسان او ولایتعهدی برادرش حضرت علی بن موسی الرضا (ع) بوده است. اشعری دریند ۱۲، سرداری را که از سوی مأمون مأمور سرکوبی ابراهیم بن موسی می‌گردد، سهواً دینار بن عبدالله معرفی می‌کند، و حال آنکه دینار بن عبدالله بنابر روایت ابن واضح یعقوبی، اندکی پس از عزل حسن بن سهل از وزارت مأمور سرکوبی حسن بن عمرو رستمی حاکم عراق عجم، که نافرمانی خود را آشکار ساخته بود می‌گردد و پس از شکست او به فرمانروایی آن بلاد، می‌رسد. اما حمدویه سابق الذکر پس از عزیمت ابراهیم از یمن، از فرمان مأمون، سر باز می‌زند و عبیدالله بن حسن جلودی، مأمور سرکوبی او می‌گردد و سرانجام در جمادی الاولی سال ۲۰۵ او را دستگیر و نزد مأمون می‌فرستد. درباره ابراهیم بن موسی، مورخان شیعه و سنی سخنان ضد و نقیض بسیار گفته‌اند و طبری، ابن اثیر و ابن کثیر دمشقی او را مردی سنگدل و آدمکش معرفی می‌کنند که به سبب قتل و غارت مردم یمن و مکه، به «جزار» یا قصاب مشهور است. ابن خلکان، ابراهیم را به شاعری ستوده و بیتی از مرثیه او را در سوك فرزند فضل بن سهل می‌آورد. شیخ مفید از علمای تشیع می‌نویسد: ابراهیم بن موسی بن جعفر، مردی با سخاوت و کرم بود که در ایام مأمون از جانب محمد بن محمد بن زید بن علی بن حسین (ع) که ابوالسرایا با او بیعت کرده بود امیر یمن گشت و در زمانی که ابوالسرایا کشته شد و علویان متفرق و متواری شدند، مأمون ابراهیم را اسان داد. مرحوم شیخ عباس قمی در منتهی الامال، به نقل از «غایة الاختصار» تاج الدین حسینی چنین نگاشته: امیر ابراهیم المرتضی (جد سید رضی و سید مرتضی)، امیری نبیل و سیدی جلیل بود و از پدراناش علیهم السلام روایت حدیث می‌کرد. در ایام ابوالسرایا، به یمن رفت و بر آنجا غلبه کرد و گفته‌اند که مردم را به امامت برادرش حضرت رضا (ع) می‌خواند. این خبر به مأمون رسید پس شفاعت کردند از او و مأمون ابراهیم را اسان داد. او در بغداد وفات کرد و قبرش در کاظمین است در تربت علیحده که معروف است. مؤلف عمدة الطالب می‌نویسد برای حضرت موسی کاظم (ع) دو پسر به نام ابراهیم بوده، ابراهیم اکبر که فرزندی نداشته و او در یمن خروج کرده است. و ابراهیم اصغر که مردی شاعر و عالم بوده و جد علی بن حسین بن موسی بن محمد بن ابراهیم بن موسی الکاظم (ع) (شریف مرتضی) و محمد بن حسین بن موسی بن محمد بن ابراهیم (شریف رضی) است. ابن تغری بردی در حوادث سال ۲۰۷ هـ می‌نویسد: در این سال، عبدالرحمن بن عبدالله بن محمد بن عمر بن ابی طالب در شهر «عک» در یمن، مردم را به امامت حضرت رضا (ع) می‌خواند و مأمون دینار بن عبدالله را نخست برای سرکوبی و سپس اسان دادن بدو به یمن می‌فرستد. باید دانست که تاریخ ورود مأمون از خراسان به بغداد، شانزده صفر ۲۰۴ هجری است و مسلم نیست که منظور اشعری دریند ۱۲، قیام عبدالرحمن مذکور

بوده باشد، مقاتل الطالبین، منتهی الامال، تاریخ یعقوبی، ترجمه طبری ۱۳، النجوم الزاهرة، مجمل خوافی، ترجمه سروج الذهب ج ۲، البدایة والنهایة ج ۱۰.

۸۰- حسن بن علی بن علی بن الحسین (ع) در قیام محمد بن عبدالله بن حسن صاحب نفس زکیه سردار سپاه او بود و پرچم «زرد» سپاه را در دست داشت، این قیام هنگام خلافت منصور عباسی در مدینه روی داد و کاری از پیش نبرد. پس از کشته شدن صاحب نفس زکیه، حسن افطس مخفی گردید، اما با ورود حضرت امام صادق (ع) به بغداد و دیدار ایشان با منصور، افطس امان یافت. از آن رو بدو افطس لقب داده اند که نیزه‌ای بلند در نبرد بکار می‌برده است. ر.ک به منتهی الامال قمی، کامل ابن اثیر، مقاتل الطالبین.

۸۱- ارقط: در لغت عرب به معنای «سپاه و سپید» آمده، و یکی از فرزندانگان علی بن حسین (ع) محمد بدین لقب شهرت یافته است. فرزند زاده محمد مذکور: حسین بن احمد بن محمد بن عبدالله بن علی بن حسین (ع) مشهور به «کوکبی» نخست در قزوین به سود حسن بن زید که در طبرستان داعیه فرمانروایی داشت، خروج می‌کند، موسی بن بغا یکی از سرداران ترک از سوی معتز خلیفه عباسی مأمور سرکوبی او می‌گردد، کوکبی به دیلم می‌گریزد. ابوالنرج اصفهانی در مقاتل الطالبین چنین می‌نویسد: «به حسن بن زید خبر رسیده بود که او به همراهی عبیدالله بن حسن، دعوی خلافت دارند، فرمان داد تا هردو را در برکه‌ای افکندند سپس پیکرهای بیجان را در سردابی پنهان کردند و تا ورود یعقوب لیث به طبرستان، همچنان در سرداب می‌بودند. او دستور داد تا دو جسد را بیرون آورده و دفن کنند. به سال ۲۶۰ ه. مقاتل. الطالبین، البدایة والنهایة ج ۱۱، تاریخ یعقوبی ج ۲، ترجمه طبری ج ۱۴، منتهی الامال قمی.

۸۲- صاحب زنگ (زنج): در حدود سالهای ۲۵۵ و ۲۵۶ ه. در ایام خلافت المهدی- بالله، مردی که خود را به خاندان علی نسبت می‌داد و ادعا می‌کرد که «علی بن محمد بن احمد بن عیسی بن زید بن علی بن الحسین علیه السلام» است، در نواحی بصره خروج کرد. گروهی از زنگیان که در صحاری بین دجله و فرات، زندگی می‌کردند و بیشتر در املاک و باغستانهای آنجا به صورت برده کارهای سخت را برعهده داشتند، دعوت صاحب زنگ را مغتنم شمرده، دست از کار کشیده و بدو پیوستند. جماعتی از اعراب هم بدو ملحق شدند. صاحب زنج در سال ۲۵۷ ه. بصره را تصرف کرد و به «صاحب بصره» نیز شهرت یافت. ابن اثیر پیش از هر مورخ دیگری صفحاتی از کتاب خود را به شرح اعمال ناپسند این مرد ناشناخته و پیروانش اختصاص داده است: پس از آنکه به بصره داخل شدند، اتباع او شمشیرها را بکار بردند و خلق بسیاری را کشتند و به زنها تجاوز کردند. به ندرت چندتن گریختند و نجات یافتند. آنگاه شهر بصره را از چند ناحیه آتش زدند. هر توانگری که می‌دیدند مال او را می‌ربودند و سپس او را می‌کشتند. شادروان مرحوم حاج شیخ عباس قسری در منتهی الامال می‌نویسد: در بصره هر که مالدار بود اول مال او را می‌گرفتند یعنی او را شکنجه می‌کردند تا مال خود را ظاهر کند و ناگهان او را می‌کشتند. کوتاه سخن آنکه در بصره سیصد هزار نفر از مردم را بکشت و قتل او سخت عظیم بود چون گروهی زنگی و نادان از او حمایت می‌کردند. سرانجام در دوران خلافت المعتمد علی الله، برادرش طلحة بن متوکل «سوق»، پس از نبردهای خونین و پردامنه‌ای که در بصره و نواحی آن چندین سال ادامه داشت، شهر بصره را از او بازپس گرفت، هرچند از اموال

به نازاج رفته جز مشیت خاکستری برجای نمانده بود. صاحب الزنج پس از آنکه شکست خود را حس کرد، شهر را به آتش کشید پلهای دجله و فرات درهم شکست و در این میان باز هم خلق بسیاری کشته شدند و عده‌ای از زنگیان امان خواستند. صاحب الزنج به رامهرمز گریخت، مردی او را شناخت و به حاکم شهر خبر داد. او را گرفتند و نزد موفق بردند، فرمان داد تا یکی از سرداران (ابوالعباس)، او را مقتول سازد (۲۷۰ هـ). ابن اثیر در ذیل رویدادهای این سال می‌نویسد: صاحب زنگ خود را حامی اسلام می‌دانست و در شهرهایی که احداث می‌کرد مسجد می‌ساخت... شاید مردم آن زمان مستوجب آن همه فجایع بودند، چون خود نسبت به ضعیفان بی‌رحم بودند، طبیعت آن بی‌رحم را بر آنها مسلط کرد. هم او می‌نویسد: صاحب زنگ علاوه بر شجاعت شعر می‌سروده است. از شعر او چنین پیدا است که با توانگران و زورمندان مخالف بوده است. بدین سبب همه چیز آنان را ربود و به یردگان و زیردستان بخشید و بدین سبب مریدان بسیار یافت و در لشکر او علاوه بر زنگی، ایرانی و رومی بودند. ر.ک. ترجمه کاسل ابن اثیر ج ۱۲، وقایع ۲۵۵ الی ۲۷۰ هـ، البدایة والنهاية ج ۱۱، مقاتل الطالبین، منتهی الامال قمی.

۸۳- دکه ناحیتی در غوطه دمشق بوده ولی هویت راستین مقتول در دکه شناخته نشد. معجم البلدان.

۸۴- عطیه: یکی از پیشوایان خوارج بود که به دستور نجدة بن عامر حنفی به سجستان رفت، در ایام خلافت عبدالملک مروان. عطیه بن اسود حنفی، پس از چندی به مرو رفت و برای خود از مردمان بیعت گرفت و پیروانی یافت که به عطویه مشهورند. او از جمله سران خوارج است و در سال ۷۷ هـ به دست مهلب ابن ابی صفره و بدستور حجاج بن یوسف در سجستان کشته می‌شود. ر.ک. به فصل ابن حزم، ملل و نحل شهرستانی، توضیح الملل، ترجمه تاریخ یعقوبی.

۸۵- جویر، ریتز: جویر؟ محمد محی الدین عبدالحمید: جویر؟ می‌دانیم که هنگام مرگ نجدة خارجی، عطیه در سجستان اقامت داشته و به اقرب احتمال، ابوفدیک نام‌ای به جویر می‌فرستد که دیهی در ناحیت مرو بوده و عطیه بدانجا رفت و آمد داشته است. ر.ک. به توضیح الملل، فصل ابن حزم، معجم البلدان ج ۲، ترجمه تاریخ یعقوبی ۲، سروج الذهب ۲، دوضبط دیگر از جویر دیده‌ام: ۱- نهری در نزدیکی بغداد که قسمتی از اراضی اطراف آن را منصور به نویخت می‌بخشد. به یاداش پیشگویی درست او؛ ابن اثیر وقایع ۱۴۵- ناحیتی در غوطه دمشق، معجم البلدان.

۸۶- عبدالکریم بن عجرد پیشوای خوارج «عجارده»: نخست از اتباع عطیه بن اسود حنفی بود و مدتی به زندان افتاد، پس از رهایی گروهی بر او گرد آمدند. شهرستانی عجارده را در شمار «یهسیه» آورده، جز آنکه در مسأله «برائة»، یا بیزاری از طفل تا وقتی که او را به اسلام خوانند، باهم اختلاف دارند، برای اطلاع بیشتر به فصل ابن حزم، ملل و نحل شهرستانی، توضیح الملل خالقداد مراجعه فرمایید.

۸۷- کرایسی: ابوعلی حسین بن علی بن یزید الکرایسی، از مردم بغداد بود و از یاران شافعی. ابن خلکان می‌نویسد: او بهترین نگهدارندگان مذهب شافعی و مشهورترین حاضران مجلس درس او بود. گویند با احمد بن حنبل در بعضی مسائل همداستان نبود. از

پیروان مذهب جبر و عارف به حدیث و فقه بود. از مهمترین تألیفاتش که ابن الندیم یاد کرده «المدلسین فی الحدیث» و «الاسامه» است. او کتابی در شرح عقاید و آراء فرقه های دینی و کلامی دارد، و خود از متکلمان اهل سنت بوده است. کرایسی به سال ۲۴۵ ه و به قولی ۲۴۸ ه در بغداد چشم از هستی فرو می بندد. باید دانست که ابن الندیم از کرایسی دیگری «احمد بن عمر» نیز گفتگو می کند که ریاضیدانی بزرگ بوده که بر «اصول هندسه» اقلیدس، شرحی به عربی نوشته و بروکلمان از نسخ آن در کتابخانه پاتننه شماره ۲۰۳ و بنکیپور شماره ۲۴۳ زیر عنوان «شرح صدور مقالات اقلیدس»، خبر می دهد. بدرستی آشکار نیست کرایسی اخیر الذکر در چه زمانی می زیسته است. ر.ک. الفهرست ابن الندیم، وفيات الاعیان ج ۲، تاریخ الادب العربی بروکلمان ج ۴، تاریخ بغداد ج ۸، تهذیب التهذیب ج ۲، طبقات الشافعیه ج ۱.

۸۸- کالذی استهوته الشیاطین فی الارض حیران، له اصحاب یدعونہ الی الہدی اثنان/۱/۷.

۸۹- ومن الناس من یعجبک قوله فی الحیاة الدنیا ۲/۴.

۹۰- ومن الناس من یشری نفسه ابتغاء مرضاة الله ۲/۷.

۹۱- صابئیان پیرو خوارج بکلی با گروهی که در قرآن معرفی شده اند تفاوت دارند، شهرستانی به تفصیل در باب ایشان گفتگو کرده است: در لغت گویند صبا الرجل اذا مال وزاغ (یعنی سردسیل کرد)، و چون این طایفه از راه حق میل نمودند و کجی پیش گرفتند از طریقت پیامبران به صابئیان شهرت یافتند. شهرستانی این گروه را در برابر حنیفیان قرار داده است. صابئیان حران، بقایای پیروان مذاهب یونان و رم قدیم اند که در برابر مسیحیت در شهر حران کنار رود مقاومت کردند و پس از ظهور اسلام نیز بر کیش خود باقی ماندند. صابئیان بین النهرین بیشتر بقایای پیروان مذاهب کلدانی و بابلی قدیم اند و نشانه هایی از سهرپرستی در آداب ایشان مشاهده می شود و به مغتسله نیز شهرت دارند. بدرستی آشکار نیست که منظور قرآن از صابئیانی که در شمار اهل کتاب آمده اند کدام گروه اند. شادروان علامه طباطبائی در تفسیر آیه ۲۲ از سوره بقره، قسمتی از مطالبی را که ابوریحان بیرونی درباره صابئیان نوشته، نقل فرموده و اظهار داشته اند: این گروه از مذهبی پیروی می کنند که از امتزاج (مهرپرستی) مجوسیت و یهودیت و مطالبی از حرانیت بوجود آمده است، تفسیر المیزان، ملل و نحل شهرستانی، توضیح الملل ج ۲، فصل ابن حزم، آثار الباقیه ابوریحان بیرونی.

۹۲- مذبدین بین ذلک لالی هؤلاء ولا الی هؤلاء، ۴/۱۴۳.

۹۳- ابو عبیده سمر بن المثنی البصری، از عالمان نحو و شاعران و مفسران نامدار اواخر قرن دوم هجری و معاصر با هارون الرشید است. در حق او گفته اند: وان العلم عند ابي عبیده، برای آگاهی بیشتر از احوال او، ر.ک. به وفيات الاعیان ۵.

۹۴- صالح بن مسرح از قبیله اسری القیس و از جمله خوارج صفریه و از نساك و عباد آن فرقه است. او در سال ۷۶ هجری به فرمان حجاج در موصل بقتل رسید. توضیح الملل ج ۱.

۹۵- جرجاریا: قریه ای است در سرزمین بین النهرین. وفيات الاعیان تصحیح دکتر احسان

عباس ج ۳، ص ۴۰۸.

۹۶- والذین آتوا واتبعهم ذریتهم بایمان الحقنا بهم ذریتهم. ۲۱/۵۲.

۹۷- وما کنا معذین حتی نبعث رسولا، ۱۵/۱۷.

۹۸- حروراء، دیهی نزدیک کوفه.

۹۹- جزیره، اراضی بین دجله و فرات و آبادیهای واقع در آنها، منتهی الارب معجم البلدان.

۱۰۰- جاماسمه، شهری در جنوب مراکش و نزدیک به مرز سودان.

۱۰۱- دسکره، به فتح اول و سکون ثانی و فتح ثالث، دهستانی در ناحیت غرب

بغداد، بدان گونه که یاقوت در معجم البلدان پنداشته، در خوزستان نیز قریه ای بدین نام وجود داشته است. در لغت عرب، دسکره به معنای زمین مسطح و بدون پستی و بلندی است. معجم البلدان.

۱۰۲- ماسیدان؛ به فتح سین و یاء، کوهی است در نزدیکی بغداد که هنگام حمله

عرب به ایران یکی از پایگاههای مقاومت ایرانیان بوده و سرانجام با قتل سردار ایرانی آذین آن ناحیه را سپاه سعد و قاص می گشایند. معجم البلدان.

۱۰۳- مرجئه؛ ارجاء در زبان عرب به دو معنی آمده است: ۱- مهلت دادن ۲- امیدوار

ساختن؛ مرجئه به گروههایی که در مسأله ایمان و کفر و پاداش و مجازات از پیروان جهم بن صفوان، محمد بن شیب و غیلان دمشقی و دیگران بوده اند، نسبت داده شده. اینان پندارند، مؤمن را گناهکاری سبب مجازات نگرند، همان گونه که کافر را طاعت پاداش نیابد، فصل ابن حزم، ملل و نحل شهرستانی، شرح مواقف جرجانی، منتهی الارب، توضیح الملل خالقداد.

۱۰۴- غیلان دمشقی؛ غیلان بن یونس از پیشوایان مرجئه است که در دوران خلافت

هشام بن عبدالملک می زیسته و به فرمان او کشته می شود.

۱۰۵- حنینه؛ پیروان ابو حنینه نعمان بن ثابت کوفی را گویند که اصلا ایرانی بوده

است. نعمان در سال ۸ هجری در کوفه تولد یافت و در بغداد در حدود سال ۱۰۵ ه درگذشت او از اربعه اهل سنت و جماعت و از فقهای بزرگ اسلام و مؤسس مذهب حنفی است که علاوه بر قرآن و سنت، رأی و قیاس را در احکام و فتاوی جایز شمارند؛ ابن خلکان می نویسد: و کان اماماً فی القیاس. برای تفصیل بیشتر ر.ک. به تاریخ بغداد، وفيات الاعیان تصحیح دکتر احسان عباس ج ۵، مفتاح السعادة ج ۲.

۱۰۶- کرامیه، پیروان ابو عبدالله محمد بن کرام سجستانی متوفی به سال ۲۵۵ ه اینان

ذات باری را محل حوادث می پندارند و به تشبیه و تجسیم قائلند، در تفسیر بعضی آیات به معنی ظاهر بسنده کرده و مثلاً گفته اند خدا بر عرش قرار دارد: «الرحمن علی العرش استوی». کرامیه تا قرون ششم و هفتم هجری در خراسان و ماوراءالنهر، به ترویج مرام خویش پرداخته اند. از فتنه کرامیه در هرات، اواخر قرن ششم ه، هنگامی که امام فخر رازی شیخ الاسلام آن دیار بود، در تواریخ یاد شده است.

۱۰۷- ان الله لا یغفران یشرت به ویغفر مادون ذلك لمن یشاء، ۴۸/۴.

۱۰۸- ومن یقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم، ۹۳/۴.

۱۰۹- ان الذین یا کلون اموال الیتامی ظلماً، ۱۰/۴.

۱۱۰- والذین یرمون المحصنات، ۴/۲۴.

۱۱۱- والذین آمنوا بالله ورسله اولئک هم الصدیقون، ۱۹/۵۷.  
 ۱۱۲- قل یاعبادى الذین اسرفوا على انفسهم لاتقنطوا من رحمة الله، ۵۳/۳۹.  
 ۱۱۳- فمن یعمل مثقال ذرة خیرا یره ومن یعمل مثقال ذرة شرآ یره، ۷/۹۹ و ۸.  
 ۱۱۴- گفتگو درباره تأویل قرآن ناشی از برداشت متفاوتی است که بعضی از فقهاء و مفسران از آیه شریفه در سوره آل عمران داشته‌اند. «هو الذی انزل علیک الکتاب، سنده آیات محکمت هن ام الکتاب و آخر متشابهات. فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه سنده ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاویله و ما یعلم تاویله الا الله و الراسخون فی العلم یقولون اسما به کل من عند ربنا و ما یدکرو الا اولوالالباب.» ۷/۳. به‌طورکلی اهل سنت و جماعت هیچ‌گونه تأویلی را در آیات متشابه قرآن (زیرا معنی و مفهوم محکمت روشن است و به تأویل نیازمند نیست) جایز نمی‌شمارند و به معنی ظاهر بسنده می‌کنند و براین باورند که اهل تأویل: «الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاویله»، خواهند بود. گروهی از مفسران «تأویل» را به تفسیر که عبارت از مراد و مقصود ظاهر آیات باشد معنی کرده‌اند و دسته‌ای دیگر گفته‌اند که مقصود از «تأویل» آن معنایی است که مخالف با ظاهر لفظ آیه باشد. اکثر مفسران شیعه، حرف واو را در «و الراسخون فی العلم» عطف پنداشته و تأویل را برای راسخان در علم روا دانسته‌اند البته مراد ایشان از راسخان پیامبر اکرم و ائمه اطهارند. هرچند در هویت راسخان نیز اختلافاتی بروز کرده است. مفسران سنی غالباً واو را حرف ابتدا تلقی کرده و گویند مفاد آیه شریفه دلالت بر آن دارد که تأویل مختص ذات باری تعالی است «و راسخان در علم گویند ما به آنچه از سوی خدا نازل شده ایمان داریم» و چون و چرا نخواهیم کرد. بیشتر از هر کس صوفیه به تأویل آیات متشابه پرداخته‌اند و بعضی بر تفسیر خود نام «تأویلات» نهاده‌اند مانند عبدالرزاق کاشی و دیگران.

باید دانست که موافقان و مخالفان تأویل قرآن برای اثبات مدعای خود به احادیث و روایات متعدد، نیز متوسل شده‌اند. برای اطلاع بیشتر، رک. به تفسیر میزان علامه طباطبائی که مفصلاً در باب محکم و متشابه، تأویل و تفسیر، اظهار نظر فرموده‌اند و از تفامیر اهل سنت مفاتیح الغیب رازی، الجامع الاحکام القرآن قرطبی، در المنثور سیوطی، المنار عبده، روح المعانی آلوسی.

۱۱۵- مسأله خلق قرآن یکی از موارد اختلاف گروههایی از خوارج، مرجئه و عموم معتزله با جمعی از پیروان سنت و اشاعره است. موضوع خلق قرآن از مطالبی است که رسول اکرم (ص) نفیاً یا اثباتاً اظهار نظر فرموده‌اند. پیدایش نظریه خلق قرآن از سویی نتیجه تأثیر آراء یهود و مسیحیت، و از سوی دیگر مبتنی بر باورهایی است که متکلمان اولیه اسلام در باب صفات خدا داشته‌اند، چون به هر حال کلام نیز یکی از صفتهای او است. می‌دانیم که یهودیان توریه را حادث و مسیحیان انجیل را قدیم می‌دانند. آنچه در باب قرآن از پیغامبر توسط صحابه و خلفای راشدین و اهل بیت اطهار نقل شده، عموماً مبتنی بر اعجاز، وحی، فصاحت و بلاغت، محکمت و متشابهات، ناسخ و منسوخ، اوامر و نواهی قرآن است، و شاید از این بابت بوده که گروهی از مسلمانان صدر اسلام، قرآن را نه مخلوق می‌دانند و نه قدیم و به واقفیه مشهورند زیرا در اظهار نظر نسبت به قرآن توقف کرده‌اند. گفتگو در

موضوع خلق قرآن، در ایام خلافت مأسون به اوج خود رسید و چون معتزله در دستگاه خلافت نفوذ داشتند علمایی مانند احمد بن حنبل که حدوث و خلق قرآن را باور نداشتند، شکنجه دیدند و به زندان افتادند. اما دلایل کسانی که خلق قرآن را باور دارند:

۱- کلام که از حروف و اصوات مقطعه مرکب است، نمی تواند مانند علم یا قدرت جزء ذات واجب الوجود و از صفات قدیم باشد. و چون بیان مافی الضمیر است و بر زبان جاری می شود، عارضی است که بر جسم وارد شده، پس مخلوق و حادث است. اشاعره آیه شریفه «و کلم الله موسی تکلیما» را دلیلی بر قدیم بودن کلام خدا و ذاتی بودن آن پنداشته اند، معتزله با تأویل آیه مذکور گفته اند خدا کلام را در درخت آفرید و آن درخت بود که با موسی سخن می گفت نه خدا.

۲- ازلی و قدیم بودن کلام به دلایل زیر محال و ممتنع است:

الف: خداوند جل شأنه اواسر خود را برای آفریدگان یا مأسورانی که مخلوق اویند، ابلاغ می کند؛ چگونه ممکن است پیش از آنکه آفریده ای موجود شود او را مخاطب قرار دهد؟  
ب: اگر کلام خدا را قدیم بدانیم، ناگزیر باید آن را صفت ذات و لایتغیر تلقی کنیم و حال آنکه خطاب خداوند عزیز به هر یک از انبیا با آن دیگری متفاوت است و توریة و انجیل و قرآن یکسان نیستند.

ج: صرف نظر از آنکه بیان سرگذشت ملتها و اقوامی که در قرآن بدانها اشارت رفته است، هیچ کدام به یکدیگر شبیه نیست و کلام قدیم نمی تواند متعدد باشد و تعدد مستلزم ترکیب است، اصولاً ذکر حوادث پس از وقوع آن ممکن است و از این جهت، قرآن با بیان حوادثی که در زمانهای مختلف روی داده، کلامی حادث است. پیروان مذهب تشیع نیز کلام خدا را حادث می دانند. ابوالفتح رازی می نویسد: هر چه حق تعالی بر پیامبر فرو فرستاد از انزال و تنزیل و وحی و احکام و کلام و کتاب... همه دلیل حدوث است و هیچ محتمل قدم نیست. در باب مکان حدوث کلام خدا نیز متکلمان همداستان نیستند که شرح آن را باید در کتب کلامیه مطالعه فرمایید. این نکته را باید اضافه کنم که سرجله و معتزله در اثبات خلق قرآن تنها از ادله نقلی استفاده نکرده اند و به آیات قرآن نیز استناد جسته اند نظیر آیه شریفه: «اناجعلناه قرآناً عربیاً» که جعل دلالت بر حدوث شیء دارد و آیه شریفه «الکتاب احکمت آیاته و فصلت من لدن حکیم خبیر» هر محکم و مفصلی به فاعل نیازمند است یعنی به محکم و مفصل، که تنها خداوند جل شأنه تواند بود. رک. به نشاء الفکر الفلسفی سابی نشار، فلسفه المعتزله آلبرنادر، نهایت الاقدام شهرستانی، الفرق بین الفرق بغدادی، ملل و نحل شهرستانی، شرح الاصول الخمسه، قاضی عبدالجبار، شوارق لاهیجی، تفسیر ابوالفتح ج ۳، گوهر مراد لاهیجی.

۱۱۶- ابوعلی محمد بن عبدالوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن ابان، مشهور به جبائی از پیشوایان بزرگ معتزله و از متکلمان ناسی نیمه دوم قرن سوم هجری است، فرزند او ابو هاشم عبدالسلام جبائی نیز از بزرگان معتزله است. ولادت محمد جبائی در سال ۲۳۵ هـ و وفاتش در ۳۰۳ هجری در بغداد اتفاق افتاد. ذکر عقاید و آراء محمد جبائی و پسرش ابو هاشم، در این مختصر نمی گنجد و علاقه مندان می توانند به کتب کلامیه مانند شرح مواقف جرجانی، شرح عقاید ایجی و شرح مقاصد تفتازانی مراجعه فرمایند. مشهور است که ابوالحسن اشعری

پسرخوانده و شاگرد جبائی پدر بوده و اصول علم کلام را مطابق با عقاید معتزله از او فراگرفته است. سرانجام در مناظره‌ای که بین مشارالیه و جبائی روی می‌دهد، از استاد خود روی برمی‌تابد و مجلس جداگانه تشکیل می‌دهد و به تدریس نظریات خود که غالباً مبتنی بر اعتقاد به جبر و سلب اختیار از مخلوق است می‌پردازد. پیروان او را «اشاعره» نامیده‌اند. یکی از مناظراتی که سبب جدایی ابوالحسن اشعری از استاد خود می‌گردد: موضوع سه برادر است که یکی مؤمن و پرهیزگار، دیگری کافر و شقی و سومی کودک نابالغ بوده‌اند. اشعری می‌پرسد در رستخیز وضع آن سه چگونه خواهد بود؟ ابوعلی پاسخ می‌دهد: مؤمن به بهشت می‌رود و کافر به دوزخ و کودک رهایی می‌یابد. اشعری باز می‌پرسد اگر کودک بخواد خود را به درجات مؤمن برساند آیا خدا بدو اجازت می‌دهد؟ ابوعلی پاسخ می‌دهد خدا بدو اجازت نمی‌دهد، زیرا مؤمن به سبب عبادت بسیار به بهشت راه یافته و حال آنکه کودک عبادتی بجا نیاورده است. اشعری می‌گوید: در این صورت کودک حق دارد خدا را مخاطب ساخته بگوید: مرا تقصیری نیست که تو عمرم را کوتاه گرداندی و فرصت طاعت و عبادت ندادی. ابوعلی پاسخ می‌دهد: مشیت خداوند بر آن تعلق گرفته بود که آن کودک زود بمیرد زیرا اگر عمر دراز می‌یافت، معصیت می‌نمود و مستحق عذاب می‌بود. اشعری می‌گوید: پس این ظلمی است که در حق آن برادر کافر روا داشته و جا دارد برادر کافر شکایت کند: تو که به آینده برادر کوچکم عالم بودی، پس چرا مرا گذاشتی تا بزرگ شوم و به گناه کفر دوزخی گردم. ابوعلی خشمگین می‌گردد و به اشعری می‌گوید: تو دیوانه‌ای! اشعری پاسخ می‌دهد: دیوانه نیستم اما خر شما در گل مانده و برجای ایستاده است. این بگفت و از ابوعلی قطع علاقه کرد و دیگر در مجلس درس او حاضر نشد و در ترویج مذهب خویش کوشید و گروه اشاعره شکل گرفتند، رک به ملل و نحل شهرستانی، شرح مواقف، فصل ابن حزم، وفيات الاخیان ج ۴، توضیح الملل ج ۱، ریحانة الادب، روضات الجنات خوانساری، الفرق بین الفرق، منتظم ابن جوزی، طبقات الشافعیه سبکی، شذرات الذهب ۲.

۱۱۷- کل شیء خالک الاوجه، ۸۸/۲۸.

۱۱۸- ولوردوا العادوا، ۲۸/۶.

۱۱۹- الله نور السموات والارض، ۳۵/۲۴.

۱۲۰- ویبقی وجه ربک، ۲۷/۵۵.

۱۲۱- خلقت بیدی، ۷۵/۳۸.

۱۲۲- تجری باعیننا، ۱۴/۵۴.

۱۲۳- وجاء ربک والملك صفاً صفاً، ۲۲/۸۹.

۱۲۴- تجری باعیننا، ۱۴/۵۴.

۱۲۵- ان تقول نفس یا حسرتا عنی ما فرطت فی جنب الله، ۵۶/۳۹.

۱۲۶- و یبقی وجه ربک، ۲۷/۵۵.

۱۲۷- ومن یقتل مؤمناً متعمداً، ۹۳/۴.

۱۲۸- و آخر متشابهات، ۷/۳.

۱۲۹- آیات محکّمات هن ام الکتاب، ۷/۳.

۱۳- و كذلك جعلناكم امة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس.

۱۳۱- ابواسحق ابراهیم بن سيارين هانی، نظام از بزرگان معتزله است که نظریات او در انکار جزء لایتجزی و حرکت طفره، انکار اعراض و اثبات عرض واحدی به نام «حرکت» از سائلی است که در کتب فلسفه و کلام اسلامی به تفصیل آمده است. ابوالحسن اشعری در جلد دوم مقالات الاسلامیین از عقاید او یاد کرده که خواننده گرامی را بدان جا حواله می دهد، مناظرات نظام با هشام بن حکم مشهور است. شهرستانی نظام را متمایل به تشیع پنداشته است: «ان النظام یمیل الی الرفض»، او امامت مفضول را رد کرده و بعضی تألیف کتاب مستقلى را در این باب بدو نسبت داده اند. سال تولد او بدرستی آشکار نیست. مسعودی به حضور نظام در مجلس یحیی بن خالد برمکی وزیر هارون اشاره می کند که با هشام بن حکم، بشر بن معتمر، ابو هذیل، ثمامة ابن اشرس و گروهی دیگر در مسائل حدوث و قدم، کمون و ظهور، استطاعت، فعل، جوهر، عرض، حرکت و غیره بحث و گفتگو می کرده و سرانجام یحیی که ظاهراً چیزی از این مطالب درک نمی کرده، از ایشان خواسته است که از عشق سخن گویند: «و طلب الیهم ان یتکلموا فی العشق» خوانساری می نویسد: «نظام در بصره اقامت داشت. هارون الرشید او را برای مناظره بادختری «حسینیه» نام، که در مکتب امامنا الصادق (ع) پرورش یافته بود دعوت نمود، در آن مجلس خلیفه عباسی و یحیی بن خالد برمکی حضور داشتند. حسینیه بر نظام پیروز گردید. ابوالفتح رازی صاحب تفسیر مشهور، تفصیل موضوع را در رساله ای به نام «حسینیه» نگاشته است. خوارزمی در منافع العلوم، معتزله را به شش گروه تقسیم کرده و برای هر گروه پیشوایی تعیین نموده است، بدین قرار: ابوالحسن بصری، ابو هذیل علاف، ابراهیم نظام معمر بن عباد سلمی، بشر بن معتمر و عمرو بن بحر جاحظ متفکر و ادیب مشهور که شاگرد نظام هم بوده است. ابن نباته در شرح العیون، وفات نظام را به سال ۲۲۱ هـ در ۳۶ سالگی دانسته، هر چند تاریخ سرگ و سال عمر او را بسیاری از پژوهندگان به یقین، در نیافته و با ابن نباته همداستان نیستند، ر.ک. به ابراهیم بن سيار النظام، تألیف محمد ابوریثه، روضات الجنات ج ۱، مفتاح السعادة طاش کبری زاد، ملل و نحل شهرستانی، فصل ابن حزم.

۱۳۲- محمد بن هذیل علاف (ابوالهذیل)، از بنیانگذاران و پیشوایان بزرگ معتزله است. او شیخ معتزله بصره و از بزرگترین عالمان آن دیار بود. ابو هذیل در ۱۳۴ یا ۱۳۵ هـ به جهان آمد و ۲۳۵، در حالی که صدین سال زندگی را پشت سر می گذاشت، در سرمن رأی چشم از هستی فرو بست. خطیب بغدادی سال سرگ او را ۲۲۶ هـ و مسعودی ۲۲۷ هـ پنداشته اند. عقاید و آراء او در مقالات الاسلامیین آمده است. تاریخ بغداد ج ۳، وفیات الاعیان به تصحیح احسان عباس ج ۴، مروج الذهب ۲، امالی مرتضی ۱، لسان المیزان ۵، روضات الجنات ۲.

۱۳۳- ثمامة بن اشرس النمیری از رؤسای معتزله و معاصر دو خلیفه عباسی هارون و مأمون بوده است وفات او را به سال ۲۱۳ هـ نگاشته اند. آراء و نظریاتش در مقالات الاسلامیین و سایر کتب کلامیه به تفصیل آمده است ر.ک. به ملل و نحل شهرستانی، فصل ابن حزم، شرح عقاید ایجی، فلسفه المعتزله، شرح اصول خمس عبد الجبار، الفرق بین الفرق.

۱۳۴- وجعلناکم امة وسطاً لتكون شهداء علی الناس... ۱۴۲/۲.

- ١٣٥- والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقويةم، ١٧/٤٧.
- ١٣٦- يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار في جنات النعيم، ٩/١٠.
- ١٣٧- في ضلال وسعر، ٤٧/٥٤.
- ١٣٨- انذاضلنا في الارض، ١٠/٣٢.
- ١٣٩- انا لننصر رسلنا والذين امنوا في الحياة الدنيا، ٥١/٤٠.
- ١٤٠- والذين اهتدوا زادهم هدى، ١٧/٤٧.
- ١٤١- وان الفجار لفي جحيم، ١٤/٨٢.
- ١٤٢- فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره، ٧/٩٩ و ٨.
- ١٤٣- الرحمن على العرش استوى، ٥/٢٠.
- ١٤٤- خلقت بيدي، ٧٥/٣٨.
- ١٤٥- بل يده مبسوطتان، ٦٤/٥.
- ١٤٦- تجري بأعيننا، ١٤/٥٤.
- ١٤٧- ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام، ٢٧/٥٥.
- ١٤٨- انزله بعلمه، ١٤٦/٤.
- ١٤٩- وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه، ١١/٣٥.
- ١٥٠- اولم يروا ان الله الذي خلقهم هو اشد منهم قوة، ١٥/٤١.
- ١٥١- وما تشاؤون الا ان يشاء الله، ٢٩/٨١.
- ١٥٢- كلا انهم عن ربهم يوستذل محجوبون، ١٥/٨٣.
- ١٥٣- فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول، ٥٩/٤.
- ١٥٤- وجاء ربك والملك صفا صفا، ٢٢/٨٩.
- ١٥٥- ونحن اقرب اليه من حبل الوريد، ١٦/٥٠.
- ١٥٦- وجاء ربك والملك صفا صفا، ٢٢/٨٩.

## فهرست اعلام

### ت

- آدم ۲۴، ۲۵، ۲۸، ۷۹، ۹۸، ۱۰۵، ۱۱۵  
 ابن بیهس ۵۳  
 ابن جبرویه ۳۳  
 ابن خلکان ۱۶۴  
 ابن راوندی، ابوالحسین ۲۳، ۳۹، ۷۲، ۷۷  
 ۸۳، ۱۰۷، ۱۲۲، ۱۷۰  
 ابن شهر آشوب ۱۶۳  
 ابن فادع، جویریہ ۶۷  
 ابن قولویه ۱۷۵  
 ابن کثیر ۱۶۵  
 ابوالحمد الموفق بالله ۴۸  
 ابوالجارود ۴۱، ۱۸۰  
 ابوالحسین خارجی ۶۲  
 ابوالحسین خیاط معتزلی ۱۷۰  
 ابوالدرداء ۱۷۱  
 ابوالساج ۴۸  
 ابوالسرایا ۴۷  
 ابوالعباس سفاح ۲۰  
 ابوالعباس مسلم ۱۶۷  
 ابوالفرج اصفهانی ۱۸۰، ۱۸۳  
 ابویوب انصاری ۷  
 ابوبکر ۱۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۵۵، ۵۸  
 ۶۵، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۲  
 ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۸۱  
 ابوبکر اصم ← اصم، ابوبکر  
 ابوبکر بن حسن (ع) ۴۵  
 ابوبکر بن علی (ع) ۴۵

### الف

- ائمه تشیع ۲۷  
 اباضی، ادريس ۵۸  
 اباضی، حارث ۵۶، ۶۲  
 اباضیه ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۲، ۶۳، ۶۴  
 ۶۵  
 ابراهیم بن سیار (نظام) ۱۸۰  
 ابراهیم بن عبدالله بن حسن بن حسن بن علی (ع)  
 ۴۶، ۱۶۲، ۱۶۶  
 ابراهیم بن موسی بن جعفر (ع) ۴۷  
 ابن ابی جمعة اسود خزاعی ۱۶۶  
 ابن ابی ریح الخزاعی ۴۵، ۱۸۳  
 ابن اقطس ۴۸  
 ابن الجوزی ۱۷۶  
 ابن الندیم ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱  
 ابن یادی ۹۵

ابو بهيس ٦٠.  
 ابو ثوبان ٧٠.  
 ابو جعفر منصور ٢٠، ١٧٠.  
 ابو حليمه ١٧٢.  
 ابو حنينه ٧١، ٧٢، ١٧١.  
 ابو ريده، محمد عبدالهادي ١٨٠.  
 ابو زفر ٨٢.  
 ابو زيد بن السكن ١٧١.  
 ابو سعيد جناي ١٦٨.  
 ابو سلمه ١٦٧.  
 ابو شعيب ١١١، ١٥٥.  
 ابو شمر ٧٠، ٧٣، ٧٧، ٧٨، ١٣٨.  
 ابو صخر كثيرين عبدالرحمن بن ابي جمعة اسود  
 خزاعي ١٦٦.  
 ابو عبيد ١٧٢.  
 ابو عثمان آدمي ٧١.  
 ابو عمر فراتي ٨٧.  
 ابو عمرو ٦٣.  
 ابو عيسى وراق ٢٤، ٣٩، ١٧٠.  
 ابو فديك ٥٢، ٥٥.  
 ابو قبيس ٢٣.  
 ابو كامل ١٨.  
 ابو مالك حضرمي ٢٧، ٢٨، ٣٢.  
 ابو مريم سعدى ٦٧، ٦٨.  
 ابو مسعود ١٧٨.  
 ابو مسلم ٢٠، ٥٤، ١٦٧، ١٧٠، ١٧٦، ١٧٧.  
 ابو مسلميه ٢٠، ١٦٧.  
 ابو معاذ تويني ٧٢، ٧٨، ١٥٩، ١٧١.  
 ابو مكرم ٥٤.  
 ابو موسى اشعري ٤٩، ٦٥.  
 ابو موسى مردار ٩٨، ١٠٤.  
 ابو نعيم اصفهاني ١٦٦.  
 ابوهارون عبيد ٦٢.  
 ابو هاشم، عبدالله بن محمد حنفيه ١٩، ٢٠،  
 ١٦٢.

ابو هذيل ٢٣، ٣٧، ٥٦، ٨٢، ٨٥، ٨٦.  
 ٩٠، ٩٢، ٩٣، ٩٧، ٩٨، ١٠٤، ١٠٥.  
 ١٠٧، ١١٣، ١١٤، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢.  
 ١٢٣، ١٢٥، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٩.  
 ١٤٤، ١٤٥، ١٤٧، ١٤٩، ١٧١.  
 ابو هريره ١٧٢، ١٧٥.  
 ابي بن كعب ١٥٢، ١٧١، ١٧٣.  
 ابي كرب، ضرير ١٩.  
 ابي منصور ٢١.  
 اتقان سيوطي ١٧٣، ١٧٤.  
 اثرى، زهير ١١٢، ١٥٢.  
 اجتهاد ٤٤، ١٧٢، ١٨١.  
 اجماع ١٤٩.  
 احاديث نبوي ١٤٤.  
 احكام السلطانية ماوردي ١٧٣.  
 احكام قرآن واحد ١٧٥، ١٨٢.  
 احمد بن حنبل ١٧٢، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٦.  
 احمد بن يحيى راوندي ١٧٠.  
 اخبار الطوال دينوري ١٦٢، ١٦٧، ١٧٩.  
 اخنس ٥٤.  
 اخنسيه ٥٤، ٦٦.  
 ادريس بن ادريس ٣٩.  
 ادريس بن عبدالله بن حسن بن حسن بن علي (ع)  
 ٤٦.  
 اردبيلي، مقدس ١٨٢.  
 اردن ١٦٨.  
 ارقط ٤٨.  
 اريحا ١٦٨.  
 ازرقه ٤٩، ٥٠، ١٥٥، ٦١.  
 اسامة ١٧٦.  
 اسامة بن زيد ١٦١.  
 اسكافي ٨٢، ٩١، ٩٢، ٩٥، ٩٩، ١٠٤.  
 ١١٧، ١١٨، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٣١.  
 ١٣٤، ١٣٧.  
 اسلام ٢٩، ٤٥، ٥٠، ٥٢، ٥٩، ٦٥، ٧٣.

- ٧٥، ١٥٥، ١٥٧، ١٦١، ١٦٣، ١٦٩،  
 ١٧٣، ١٧٦، ١٨٢.  
 اسماعيل ٢١.  
 اسماعيل بن سميع ٦٢.  
 اسماعيل بن يوسف ٤٨.  
 اسماعيليان ١٦٨.  
 اشرس ٦٨.  
 اشرس بن عرف ٦٧.  
 اشعث ١٧٩.  
 اشعري، ابوالحسن ١٥٩، ١٦٤، ١٦٨،  
 ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٦،  
 ١٨٣.  
 اشهب بن بشر ٦٨.  
 اصحاب تفسير ٦١.  
 اصحاب حديث ١١٣، ١٥٥.  
 اصحاب سنت ١٥٥.  
 اصحاب صالح ٦١.  
 اصفهان ٤٨.  
 اصم، ابوبكر ١١٦، ١٢٩، ١٤٥، ١٥٠.  
 اصوليين ١٧٤.  
 اضاف المرجئه ١٦٤.  
 اعتزال ١٦٢.  
 اعين بن سنيس ١٦٩.  
 اغاني اصفهاني ١٦٤، ١٨٣.  
 افطخ، عبدالله ١٦٨، ١٦٩.  
 افطس ٤٧.  
 اقبال، عباس ١٧٠.  
 الامامة والسياسة ١٧١.  
 الانتصار والرد على بن الراوندي ١٧٠.  
 البداية والنهاية ابن كثير ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦،  
 ١٧٦، ١٧٩، ١٨١، ١٨٣، ١٨٤.  
 البيان للامام الخوئي ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦.  
 التصوف الاسلامي زكي مبارك ١٦٧، ١٦٨.  
 التيمي، سليمان ١١٢.  
 الجلودي، عيسى ٤٧.
- الحاد ١٧٠.  
 الدافع ١٧٠.  
 الدين والاسلام كاشف الغطاء ١٦٨.  
 الرد على القدريه ١٦٤.  
 الرد على المعتزله في امامة المفصول ١٧١.  
 الزمرد ١٧٠.  
 الغدير ١٧٠.  
 الفريد ١٧٠.  
 النكافي ١٧٥.  
 المراجعات شرف الدين ١٧٦.  
 المنزل بين المنزلتين ١٦٤.  
 النص والاجتهاد ١٧٤، ١٧٦.  
 الواقي بالوفيات صندي ١٦٤، ١٧٠، ١٧١.  
 امام ٣١، ٣٥، ٣٦، ٤٠، ٤١، ١٥٧، ١٦٢،  
 ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٧٣.  
 اماميه ١٦٩، ١٨٢، ١٨٣.  
 ام الفضل ١٦٩.  
 ام سعيد ٥٩.  
 ام سلمه ١٧٢.  
 ام كلثوم ١٦١.  
 امويان ١٧٠.  
 اميني ١٧٠.  
 انبار (شهر) ١٦٦.  
 انساب سمعاني ٧٥، ١٦٤، ١٧١، ١٨١.  
 انس بن مالك ١٧٥.  
 انصار ١٦١، ١٧٢.  
 انصاري ١٧٨.  
 انفال ١٧٣.  
 انيب بن سهل خراز ٨٤.  
 اتيسه ١٦٥.  
 اهل الذمة ١٦٧.  
 اهل حديث ١٥٧، ١٥٨.  
 اهل سنت ١٨، ١١٠، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧،  
 ١٥٨، ١٦٤، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٣،  
 ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٨٤.

بنی عباس ۱۶۲، ۱۶۶، ۱۸۴.  
بنی وائل ۵۱.  
بنی هاشم ۲۰، ۲۱، ۴۰، ۴۵، ۱۶۶، ۱۷۳،  
۱۸۱، ۱۸۴.  
بنی یشکر ۶۷.  
بهشت ۵۱، ۶۷، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۸۴،  
۸۵، ۱۰۵، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۱،  
۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۷۵.  
بیان بن سمان تمیمی ۲۰.  
بیانیه ۲۰.  
بیروت ۱۶۴.  
بیهسی ۶۲.  
بیهسیه ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۶.

## پ

پیشوایان دین ۱۹.

## ت

تاج العروس زبیدی ۱۶۸.  
تاریخ ابن واضح یعقوبی ۱۶۱.  
تاریخ انبیاء محلاتی ۱۶۸، ۱۷۳.  
تاریخ بغداد ۱۶۴.  
تاریخ سیستان ۱۶۲.  
تاریخ طبری ۱۶۵، ۱۶۶.  
تاعرت ۴۷.  
تجارت الاسم ۱۸۴.  
تجارت السلف هندوشاه ۱۶۱.  
تجسیم ۲۳، ۱۱۳، ۱۶۹، ۱۷۰.  
تحکیم ۴۴.  
ترمذی ۱۷۱، ۱۷۵، ۱۷۶.  
تشبیه ۵۴، ۷۹، ۱۱۵، ۱۴۴، ۱۶۹، ۱۷۰.  
تعلیقات ۱۸۳.  
تفسیر ابوالفتوح ۱۷۴، ۱۷۵.  
تفسیر المیزان ۱۷۴.  
تقریب التهذیب عسقلانی ۱۶۳، ۱۸۱.

اهل کتاب ۶۳.  
اهل کلام ۹۵.  
اهل محشر ۱۶۷.  
اهواز ۴۶، ۱۶۶.  
ایران ۴۰، ۴۶، ۴۸، ۱۶۸، ۱۷۸.

## ب

باب الحوائج ۱۶۵.  
باب تقیه ۳۵، ۵۰، ۵۴.  
باخمرا ۴۰، ۱۶۶.  
بتریه ۴۱، ۱۸۱.  
بحار الانوار ۱۸۳.  
بدر غزوه ۳۰.  
بدعت ۱۵۷.  
بدعیه ۶۶.  
برعوث ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۵۳.  
برهان زرکشی ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴.  
بشرین معتمر ۶۴، ۸۷، ۹۳، ۹۸، ۹۹، ۱۰۳.  
۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۴۳.  
بصره ۱۹، ۲۱، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۵، ۶۷، ۹۱،  
۹۴، ۹۶، ۹۷، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۸۴.  
بطحا ۱۸۴.  
بغداد ۸۳، ۸۷، ۹۱، ۹۴، ۹۶، ۹۷، ۹۸،  
۹۹، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۹، ۱۷۱.  
بقیع ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۶۷.  
بکرین اخت عبدالواحد بن زید ۱۱۲، ۱۵۴.  
بکریه ۱۱۳، ۱۴۰، ۱۵۴.  
بلاشر ۱۷۱.  
بلخ ۵۳.  
بلخی، ابوالقاسم ۱۲۱، ۱۲۳.  
بنی امیه ۱۹، ۴۸، ۱۷۱، ۱۸۰.  
بنی تمیم ۴۹، ۶۷.  
بنی حنیفه ۱۶۵.  
بنی راسب ۱۷۱.  
بنی شیبان ۱۶۹.

- تمهید لتاریخ الفلسفه مصطفی عبدالرازق ۱۸۳.  
 تمیمی بن علفه ۶۸.  
 تمیمیه ۱۶۹.  
 تنقیح المقال سمقانی ۱۸۱.  
 توحید ۲۴، ۶۴، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۱۳۸، ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۵۳.  
 توضیح الملل خالقداد ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۱.  
 تومنیه ۷۲.  
 تهذیب الاسماء، نووی ۱۶۱.  
 تهران ۱۵۹.

### ث

- ثابت بن انس ۱۷۱.  
 ثابت بن قیس ۱۷۲.  
 ثعالبه ۵۳، ۵۴، ۵۵.  
 ثعلب ۵۴.  
 ثعلبه ۵۹، ۶۱.  
 ثعلبه بن عامر ۵۴.  
 ثعلبی ۶۲.  
 ثمامه بن اشرس ۱۲۱، ۱۳۵.

### ج

- جابر بن زید ۵۸.  
 جابر بن زید (ابوالشعناء) ۶۲.  
 جاحظ ۲۳.  
 جارودیه ۴۱، ۱۶۲.  
 جاریه بن قدامه ۶۸.  
 جامع الصغیر سیوطی ۱۷۵.  
 جبریل ۱۶۵.  
 جبریه ۱۷۱.  
 جرجرایا ۶۴، ۶۸.  
 جرف ۱۶۱.  
 جزائری، سید نعمت الله ۱۸۲.  
 جزیره ۶۷.

### ج

- جعفران ۸۲.  
 جعفر بن حرب ۲۷، ۹۰، ۹۸، ۹۹، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۴۱.  
 جعفر بن عقیل ۴۵.  
 جعفر بن علی (ع) ۴۵.  
 جعفر بن قیس ۱۶۵.  
 جعفر بن مبشر ۱۲۱، ۱۴۵.  
 جمیل بن حفص ۱۶۶.  
 جنگ بدر ۱۵۴، ۱۶۲.  
 جنگ جمل ۱۶۲.  
 جنگ صفین ۱۶۶، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸.  
 جنگ یمامه ۱۷۲.  
 جواربی، داود ۱۰۸.  
 جوالیقیه ۲۹، ۱۷۰.  
 جواربی ۷۹.  
 جوزجان ۴۰، ۴۶، ۱۸۱.  
 جوهری ۱۶۵.  
 جویر ۵۲.  
 جهم ۲۷، ۹۳، ۱۱۶، ۱۵۱.  
 جهم بن صفوان ۶۹، ۷۶، ۷۸، ۸۵، ۱۷۱.  
 جهیمیه ۷۱، ۷۳، ۱۵۱، ۱۵۸، ۱۷۱.  
 جیر ۶۳.

### ح

- حارث بن نعمان ۱۷۶.  
 حاکم ۱۷۶.  
 حجاز ۱۸۴.  
 حدیث نبوی ۱۵۷.  
 حذیفه ۱۷۲.  
 حذیفه بن الیمان ۱۷۲.  
 حراریه ۶۷.  
 حرب، عبدالله ۲۰.  
 حریبه ۲۰.  
 حروراء ۶۷.

حضرت امام علي نقی (ع) ١٦٩.  
 حضرت امام محمد باقر (ع) ١٨، ٢٠، ٢١.  
 ١٦٢، ١٦٣، ١٨٠.  
 حضرت امام محمد تقی (ع) (جواد الائمه) ٢٣،  
 ١٦٩.  
 حضرت امام موسى كاظم (ع) ١٨، ٢١، ٢٢.  
 ١٦٥، ١٦٩، ١٧٠.  
 حضرت امام بهدي (عج) ١٨، ٢٠، ٢١، ٢٢.  
 ٤١، ١٦٦.  
 حضرت محمد (ص) ١٨، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٣٠.  
 ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٥، ٣٦، ٣٩، ٤٠، ٤١،  
 ٤٤، ٤٥، ٥٠، ٥١، ٥٦، ٥٧، ٦٠، ٦٢،  
 ٦٦، ٦٧، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٦،  
 ٧٧، ٧٨، ٩٥، ١٠٢، ١١٠، ١١٣، ١١٦،  
 ١١٨، ١١٩، ١٣٥، ١٤٢، ١٥٥، ١٥٧،  
 ١٦١، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٧، ١٧٠، ١٧١،  
 ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٩،  
 ١٨٢، ١٨٣.  
 حضرت موسى (پيامبر يهود) ١٥٦، ١٦٨.  
 حضرت موت ٦٧.  
 حفص الفرد ١١٢، ١٥٢.  
 حفص بن ابي مقدم ٥٥.  
 حفصه ١٧٢، ١٧٣.  
 حفصيه ٥٥، ٥٦.  
 حكم بن سروان ٦١.  
 حكيم، سيد محمد تقی ١٨١.  
 حلقانی ٩٤.  
 حمار، سروان ١٧٠، ١٧١.  
 حماسه غدیر حكيمی ١٧٦.  
 حمزه ٥٢.  
 حميد بن قحطبه ٤٦، ١٦٢.  
 حميد بن رباح ٢٨.  
 حميرى، سيد ١٦٣.  
 حنفی بن دجاجة ٦٤.  
 حنفيه ٧١.

حروريه ٦٧.  
 حسن بصرى ١٦٤، ١٧٢.  
 حسن بن زيد بن حسن بن علي (ع) ٤٧.  
 حسن بن سهل ٤٧.  
 حسن بن صالح ٤١.  
 حسن بن صالح بن حى ٤١.  
 حسن بن موسى ٣٢.  
 حسين بن ابي منصور ٢١.  
 حسين بن احمد بن اسماعيل ٤٨.  
 حسين بن اشكيب ٣٩.  
 حسين بن سعيد ٣٩.  
 حسين بن علي بن حسن بن حسن بن علي (ع) ٤٦،  
 ١٨٤.  
 حسين بن محمد بن حمزه بن عبدالله حمزى ٤٨.  
 حسين بن محمد نجار ٧٠، ٨٠، ٩٤، ١٥٢،  
 ١٥٣.  
 حسينيه ٢١، ٦٢، ١٥٢.  
 حصين بن منذر ١٧٩.  
 حضرت امام جعفر صادق (ع) ١٨، ٢١، ٢٢،  
 ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢،  
 ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١،  
 ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩.

حوریان ۱۰۵۰  
حوض کوثر ۱۰۵۷

## خ

خازمیه ۵۳  
خاندان نوبختی ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۸۱  
خالد بن الولید ۱۷۲  
خالد بن عبدالله بجلی ۵۳  
خالد بن معمر ۱۷۹  
خالق داد ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۱  
خراسان ۴۰، ۴۶، ۴۷، ۶۷، ۱۶۷، ۱۸۱  
خرزاعی، دعبیل ۴۰، ۴۵، ۱۸۱، ۱۸۳  
۱۸۴  
خزرج ۱۶۱  
خلف ۵۲  
خلفای راشدین ۱۷۲  
خلفای عباسی ۱۷۳  
خوارج ۲۴، ۲۷، ۳۵، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱  
۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۶۲  
۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۸۱، ۸۵  
۸۹، ۹۰، ۹۲، ۱۱۳، ۱۵۶، ۱۷۱، ۱۷۶  
خوزستان ۱۶۸  
خوله ۱۶۵

## د

دارالتقیه ۵۱، ۵۴، ۵۸، ۵۹، ۶۲  
دارالعلانیه ۵۹  
دارالکفر ۵۰، ۵۱، ۵۹، ۶۶  
دارالهجرة ۵۲، ۶۲  
دارالایمان ۷۴  
دار توحید ۵۶  
دارشرك ۶۱  
داود ۶۲  
داود بن راشد بصری (ابوالاحوص) ۳۹  
داود بن علی بن عبدالله بن عباس ۱۸۰

دجال ۱۰۵۷  
دسکره ۶۷  
دمشق ۱۶۶، ۱۷۸  
دو چشمه ۱۹

دوزخ ۴۴، ۴۹، ۵۱، ۶۵، ۷۵، ۷۶، ۷۷  
۸۴، ۸۵، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۴۱  
۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۵  
۱۵۷، ۱۵۸، ۱۷۵  
دیباچ، محمد بن جعفر بن محمد بن علی بن  
حسین (ع) ۴۷  
دیلم ۴۶  
دینار بن عبدالله ۴۷  
دینوری ۱۶۷، ۱۷۷

## ذ

ذوالنورین ۱۶۱  
راجعۃ، خوارج ۶۳، ۶۴  
رافضی ۱۶۴، ۱۸۱  
رافضیان ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴  
۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲  
۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۹، ۴۵، ۴۸  
۸۲، ۱۱۵، ۱۶۴، ۱۷۳، ۱۷۵  
رامیار، دکتر محمود ۱۷۳  
راوند ۱۷۰  
راوندیه ۲۰  
ربذه ۱۶۲  
ربیع بن خراش ۶۳  
ربیع ۴۸  
رجال (نحاشی و کشی) ۱۷۰  
رده ۱۶۱  
رزامیه ۲۰  
رستاخیز ۹۸، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۳۵، ۱۵۲  
۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۷۵  
رشید ۵۴  
رشیدیه ۵۴، ۵۵

- رقاع ١٧٢.  
رقيه ١٦١.  
روم ١٧٨.  
رومي ١٦٩.  
رياض الصالحين نووي ١٧٥.
- ز  
زبير ٣٥، ١٥٤.  
زبير بن المسيب ٤٧.  
زارقة ٢٢، ٢٥، ٢٨، ١٦٩.  
زارقة بن اعين شيباني ١٦٩.  
زارقه ٢٢، ٢٥، ١٦٩.  
زرقان ٢٦، ٢٨، ٢٩، ٣٧، ٣٨، ٤١، ٥٢، ٦٥، ٧١، ١٥٤، ١٧١.  
زرناب ٢٣، ٢٤، ١٠٧.  
زكروية بن مهروية ١٦٨.  
زكي مبارك ١٦٧، ١٦٨.  
زندقه ١٧٠.  
زنگيان ٤٨.  
زياد بن اصغر ٥٥، ٦٢.  
زياد بن عبد الرحمن ٥٤.  
زياديه ٥٤.  
زيد ٤٠.  
زيد بن ارقم ١٦٥.  
زيد بن ثابت ١٧١، ١٧٢، ١٧٣.  
زيد بن علي بن حسين بن علي (ع) ٤٠، ٤٦، ١٦٤، ١٨٠، ١٨١.  
زيد بن موسى بن جعفر (ع) ٤٧.  
زيديه ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٦، ٤٧، ٨٥، ٩٠، ٩٢، ٩٣، ١١٣، ١٦٦، ١٨٠، ١٨١.
- س  
سالم ١٧١، ١٧٢.  
سالم بن ابي جعد اشجعي ٦٤.  
سالم بن ربيعة ٦٧.  
سامرا ١٨.  
سبأيه ٢٥، ١٦٤.  
سباه شام ١٦١.  
سجستان ٥٢.  
سجستاني، رباب ٦٢.  
سجلماسه ٦٧.  
سعد ٦٨، ١٧٢.  
سعد بن ابي وقاص ١٦١، ١٧٦.  
سعد بن زيد بن مناة ٦٧.  
سعد بن عباد بن دليم بن حارثه ١٦١.  
سعد بن مسعود ثقفى ٦٨.  
سعيد بن العاص ١٧٣.  
سعيد بن مسلم ١٦٦.  
سعيد بن مسيب ١٦٧.  
سعيد بن هارون ٦٢.  
سفاح ١٦٦، ١٦٧، ١٧١.  
سفيان بن ثور ١٧٨.  
سفينة البحار ١٧٤.  
سكاك ٣٩، ١١١.  
سكاكيه ١١٤.  
سلم بن احو زمازنى ٤٠، ٤٦، ١٥١، ١٧١.  
سليمان بن جرير زبدى ٣٩، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٨٩، ١٧١.  
سليمان بن صرد خزاعي ١٦٥.  
سليمان بن عبدالله بن طاهر ٤٧.  
سليمان بن قتيبه ١٨٣.  
سليمانيه ٤١.  
سميطيه ٢١، ١٦٨.  
سندی بن شاهك ١٦٥.  
سوره الكافرون ١٧٩.  
سوره توحيد ١١٤.  
سوره والنجم ١٧٩.  
سوره يوسف ٥٣.  
سيابيه ٢٢.

- صاحب بصره ۱۸۴.  
صاحب زنج ۱۸۴.  
صاحب نفس الزکیه ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۶.  
صالح ۶۴.  
صالح بن مخراق ۵۰.  
صالح بن مسرح ۶۲، ۶۳.  
صالح قبه ۱۱۹.  
صالحی، ابوالحسن ۸۲، ۸۷، ۱۰۱.  
۱۰۲، ۱۲۳، ۱۲۴.  
صحابه پیامبر (ص) ۱۵۷.  
صحاح ۱۷۵.  
صحاح اللغة ۱۶۴، ۱۶۵.  
صحیح بخاری ۱۷۲، ۱۷۳.  
صحیفه سجاده ۱۶۸.  
صفاتی ۸۹.  
صفریه ۵۵، ۶۱، ۶۲، ۶۶، ۶۷.  
صلتی ۵۳.  
صوفی، عیسی ۹۲.  
صوفیه ۱۵۵.

## ض

- ضبی، سروان ۱۶۷.  
ضحاکیه ۵۹.  
ضرار ۸۶، ۱۱۲، ۱۶۹.  
ضرار بن عمرو ۱۵۱، ۱۵۲.

## ط

- طائی، عبدالله ۶۷.  
طالقان ۴۱، ۴۷.  
طبرانی ۱۶۵.  
طبرستان ۴۷، ۵.  
طبری ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۹، ۱۸۱.  
طبقات بن المعتز ۱۶۴.  
طبقات الحفاظ ۱۷۳.  
طفره ۱۱۱، ۱۸۰.

- سید بن طاووس ۱۷۵.  
سیره ابن هشام ۱۷۳.

## ش

- شام ۱۹، ۴۵، ۴۸، ۶۷، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۶.  
۱۷۸، ۱۸۰.  
شبیبه ۵۳، ۶۰، ۶۱، ۶۴.  
شحام ۸۴، ۱۰۳، ۱۴۹.  
شراة ۱۹، ۶۷، ۱۶۶.  
شرح عقاید نسفی ۱۷۳.  
شرح مقاصد تفتازانی ۱۶۴.  
شرح مواقف جرجانی ۱۶۴.  
شرح نهج البلاغه بن ابی الحدید ۱۷۰.  
شریح بن هانی ۶۸.  
شریعت ۱۱۸، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۶۴.  
شعیب ۵۳.  
شمراخیه ۶۲، ۶۶.  
شمریه ۷۰، ۷۱.  
شوون ولایت دکتر شفائی ۱۷۴، ۱۷۶.  
شیبان بن سلمه ۵۴.  
شیبانی ۵۴.  
شیخ بن ربیع ۶۷.  
شیطان ۶۲، ۶۹، ۷۱، ۱۴۰، ۱۵۴، ۱۵۵.  
۱۵۸، ۱۶۲، ۱۷۹.  
شیطان الطاق ۲۵، ۲۸، ۲۹، ۳۲، ۱۵۱.  
۱۷۱.  
شیطانی ۱۷۱.  
شیعه ۱۸، ۳۹، ۵۵، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۹.  
۱۷۰، ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳.  
شیعه امامیه ۱۶۴، ۱۷۱.  
شیعیان علوی ۱۶۹، ۱۷۶، ۱۸۱.  
ص  
صائبان ۵۶.  
صاحب الزمان ۱۶۸.

طنجه ٣٩.

ع

عاصم بن عمر بن الخطاب ١٨٠.

عام الفيل ١٦١.

عائشه ١٦١، ١٧٢.

عابدين سليمان ٧٠، ٨٢، ٨٣، ٨٦، ٩٠.

٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ١٠١.

١٠٢، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١١٣، ١١٨.

١١٩، ١٢١، ١٢٤، ١٢٧، ١٢٩، ١٣١.

١٣٢، ١٣٤، ١٣٦، ١٤٤، ١٤٨.

عبادلة ١٧٢.

عبادة بن الصامت ١٧٢.

عباديه ٩٧، ١٠١.

عباس بن عبدالمطلب ٢٠.

عباس بن علي ٤٥، ١٨٤.

عباسيان ١٦٧، ١٧١.

عبد الجبار بن سليمان ٥٩.

عبد الرحمن بن الحارث ١٧٣.

عبد الرحمن بن سيابه ٢٥.

عبد الرحمن بن عقيل ٤٥.

عبد الرحمن بن عوف ١٦١.

عبد الرحمن بن مسلم ١٦٧.

عبد الرحمن بن ملجم ٥٦.

عبد الرحمن سيابي ٢٢.

عبد الرزاق، مصطفى ١٨٣.

عبد الكريم بن عجرد ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٩.

عبد الله بن اباض ٥٥.

عبد الله بن السائب ١٧٢.

عبد الله بن بكير ٢٨، ١٦٩.

عبد الله بن جعفر ٢٢.

عبد الله بن جناب ٦٧.

عبد الله بن حسن (ع) ٤٥.

عبد الله بن زبير ١٥٤، ١٦١، ١٦٥، ١٦٦.

١٧٢، ١٧٣.

عبد الله بن سباء ١٦٣.

عبد الله بن سعيد قطان ١٥٨.

عبد الله بن شمراخ ٦٢.

عبد الله بن طلحة ٣٥، ١٥٤، ١٦١.

عبد الله بن عباس ١٦١، ١٦٧، ١٧٢.

عبد الله بن عبدالمطلب ٢٠.

عبد الله بن عقيل ٤٥.

عبد الله بن عمر ٤٨، ١٧٢.

عبد الله بن عمرو بن العاص ١٧١.

عبد الله بن عمرو بن حرب ٢٠.

عبد الله بن علي ٤٥.

عبد الله بن كعب ١٧٣.

عبد الله بن كلاب ٨٠، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠.

٩٢، ٩٣، ٩٤، ١١٤.

عبد الله بن كواء ٦٧.

عبد الله بن مسلم بن عقيل ٤٥.

عبد الله بن معاوية ٣٥، ٤٨، ١٦٥، ١٧٦.

١٧٧، ١٧٨.

عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن-

ابي طالب ٢٠، ٤٨.

عبد الله بن وضين ٤٩.

عبد الله بن وهب ٦٧، ٦٨.

عبد الله بن يزيد ٦٢.

عبد الملك بن مروان ١٩، ٥١.

عبد ربه بزرگ ٤٩، ٥٠.

عبد ربه كوچك ٥٠.

عبدوس ٤٧.

عبيد الله بن زياد ٤٥.

عبيد بن زرارة ٢٨.

عبيد بن هلال ٥٠.

عبيد بن يقطين ١٧١.

عثمان ٤١، ٥١، ٥٥، ٦٥، ١٥٧، ١٦٢.

١٦٤، ١٧٣، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩.

١٨١.

عثمان بن ابي العاص ١٧٢.

عمرو القنا . ۵۰  
 عمرو بن دینار . ۵۸  
 عمرو بن سعد . ۴۵  
 عمرو بن عبید . ۱۱۶، ۱۶۹  
 عمرو بن ابی عثمان . ۷۱  
 عمرو عاص . ۴۹، ۶۵، ۱۷۲، ۱۷۸  
 عوفیه . ۶۰، ۶۱  
 عون بن عبدالله بن جعفر (ع) . ۴۵  
 عیسی بن زید بن علی (ع) . ۴۶، ۱۶۶  
 عیسی بن مریم . ۱۵۷  
 عیسی بن موسی . ۴۶، ۱۶۲، ۱۶۶

### غ

غدير خم . ۱۷۵، ۱۷۶  
 غرائق . ۱۷۹  
 غزنویان . ۱۶۸  
 غزوات . ۱۶۱  
 غسان . ۷۲  
 غفاری، ابوذر . ۱۶۲  
 غلاه . ۲۳، ۱۶۷  
 غنا . ۵۱  
 غیلان . ۷۰، ۷۱، ۷۷، ۱۲۱  
 غیلانیه . ۷۱

### ف

فارس . ۴۶، ۴۸، ۱۶۶  
 فاطمه بنت امام حسن مجتبی (ع) . ۱۶۲  
 فتن . ۶۷  
 فح . ۴۶  
 فدیکیه . ۵۲، ۵۵  
 فدییه بدر . ۳۰، ۱۷۳  
 فرات . ۴۶  
 فراغه . ۱۸۴  
 فرشتگان . ۲۴، ۱۱۸، ۱۴۰، ۱۵۵، ۱۵۶  
 . ۱۶۵، ۱۵۷

عثمان بن ابی صلت . ۵۳  
 عثمان بن علی . ۴۵  
 عجارده . ۵۲، ۵۳  
 عجلان بن ناوس . ۲۱  
 عجم . ۵۶  
 عراق . ۴۰، ۴۶، ۴۷، ۱۶۲، ۱۶۸  
 عزة . ۱۶۶  
 عسقلانی . ۱۶۲، ۱۸۱  
 عطویه . ۵۲  
 عطیة بن اسود حنفی . ۵۱، ۵۲  
 عکرمه . ۵۸، ۶۲  
 علامه طباطبائی . ۱۷۴  
 علامه عسکری . ۱۶۳  
 علامه مجلسی . ۱۷۵  
 علامه مناوی . ۱۷۵، ۱۷۶  
 علویان . ۴۸، ۱۸۴  
 علی اسواری . ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۲۰، ۱۳۰  
 علی اکبر بن حسین (ع) . ۴۵  
 علی بن حسن بن حسن بن علی (ع) . ۴۶  
 علی بن حسن بن محمد . ۱۹  
 علی بن عبدالمطلب . ۲۰  
 علی بن محمد بن احمد بن عیسی بن زید . ۴۸  
 علی بن محمد بن علی بن عیسی بن زید . ۴۸  
 علی بن محمد بن عیسی بن زید بن علی بن حسین (ع) . ۴۷  
 علی بن منصور . ۳۹  
 علی بن میثم . ۲۷، ۳۳  
 علی بن یقطین . ۱۷۰، ۱۷۱  
 عمار یاسر . ۲۲، ۱۶۲، ۱۷۸  
 عماریه (فطحیه) . ۲۲  
 عمالقه . ۱۶۸  
 عمان . ۶۷  
 عمر . ۱۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۵۵، ۶۵  
 . ۷۲، ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۷۲، ۱۷۶، ۱۸۱  
 عمران بن حطان . ۶۲

قرط، حمدان ١٦٨.  
 قرطيان ١٦٨.  
 قریش ١٩، ٤٥، ٦٥، ١٦١، ١٧٣، ١٧٩.  
 قزوين ٤٨.  
 قصاص ٦١، ١٣٨، ١٤٨.  
 قطري بن فجاء ٤٩، ٥٠.  
 قطيعه ١٨، ٢٢.  
 قطيف ٥١.  
 قعدة ٤٩.  
 قلائد الدر ١٨٢.  
 قياس ٧٨، ١١٢، ١١٣، ١٥٧، ١٥٩.

#### ك

كاشف العطاء ١٦٨.  
 كامل سبرد ١٦٤.  
 كامليه ١٨.  
 كبائر ٤٤.  
 كثير النواء ٤١، ١٨١.  
 كثير بن اسماعيل ١٨١.  
 كرايسى ٥٣.  
 كراچكى ١٧٤.  
 كراميه ٧٢.  
 كربلا ١٩، ٤٥، ٤٦، ١٨٤.  
 كريبه ١٩.  
 كشاف اصطلاحات الفنون تهانوى ١٧٣، ١٧٦.  
 كعبه ٧٢، ١٨٤.  
 كناسه ١٨٠.  
 كنز العزمان في فقه القرآن ١٨٢.  
 كنز العمال ١٧٥.  
 كنز الفوائد ١٧٤.  
 كوفه ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٦٧، ١٦٢، ١٦٦، ١٦٧، ١٧٠، ١٧١، ١٧٨.  
 كوكبي ٤٨.

فرق الشيعة نوبختي ١٦٣، ١٦٤.  
 فروغ ابدیت سبحانی ١٧٣، ١٧٩.  
 فروغ بن نوفل اشجعی ٦٧.  
 فصول المهمة ١٨٣.  
 فضائح المعتزله ١٧٠.  
 فضاله بن عبيد ١٧٢.  
 فضل بن شاذان ٣٩.  
 فضليه ٦٢.  
 فطحه ١٦٨، ١٦٩.  
 فلاسفه ٩٥.  
 فلسطين ١٦٨.

فوات الوفيات بن شاکر ١٦٤، ١٦٧.  
 فوطی، هشام ٨٢، ٩٤، ١٠٤، ١١٣، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٤٤، ١٤٧، ١٥٠.  
 فهرست ابن النديم ١٦٩، ١٧٠، ١٧١.  
 فيض التقدير في شرح جامع الصغير ١٧٥، ١٧٦.

#### ق

قادييه ١٨٠.  
 قارى ٩٩، ١٠٠.  
 قاسم بن حسن (ع) ٤٥.  
 قاسم بن سلام المروى الازدى الخزاعى ١٧٢.  
 قاهره ١٨٠.  
 قتب ١٧٢.  
 قدر ٥٢، ٦١، ٧٣، ٧٨، ٨٠، ١٣٨، ١٥٣.  
 قدریه ٦٦.  
 قرآن ٢٦، ٢٧، ٣٠، ٣٣، ٤٤، ٥٠، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٦٤، ٦٦، ٧٢، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٩، ٨٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠١، ١١٣، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٦، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٣، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١.  
 قراءات ١٧٢.  
 قرامطه ٢١، ١٦٨.

محمدين زید ۴۷.  
 محمدين سليمان ۱۸۴.  
 محمدين شبيب ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۷۵، ۷۶،  
 ۷۷، ۱۰۴.  
 محمدين شداد المسمعی ۱۷۱.  
 محمدين عبدالله (ص) ۲۰، ۲۱، ۴۱، ۴۶،  
 ۱۶۲، ۱۶۶.  
 محمدين عبدالله بن جعفر (ع) ۴۵.  
 محمدين عبدالله بن طاهر ۴۸.  
 محمدين عبدالله محض ۱۶۴.  
 محمدين عبدالوهاب جبایی ۸۲، ۸۳، ۸۴،  
 ۸۷، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۶، ۱۰۰،  
 ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۳۱،  
 ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۵،  
 ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸.  
 محمدين علي بن عبدالله بن عباس بن  
 عبدالمطلب ۱۹.  
 محمدين عيسى سيراقي ۸۷.  
 محمدين قاسم ۴۱، ۴۷.  
 محمدين كرام ۷۲.  
 محمدين محمدين زید بن علي (ع) ۴۷.  
 محمدين نعمان «ابوجعفر» ۱۷۱.  
 محمدين وارق ۱۶۸.  
 محمدين هارون ۴۸.  
 محمدين يعقوب الكليني ۱۷۵.  
 محمدين يوسف ۴۸.  
 محمديه ۲۱.  
 مختارين ابو عبيدة بن مسعود ثقفی ۱۶۵.  
 مدائن ۶۸.  
 مدائن ۶۷.  
 مدينه ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۴۰، ۴۶، ۴۷، ۴۸،  
 ۵۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۹،  
 ۱۷۱، ۱۸۰، ۱۸۴.  
 مراجعات ۱۸۳.  
 مرجئه ۶۴، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۶،

كوناني، احمد بن سلمة ۱۴۱.  
 كوه ابوقبيس ۱۰۷.  
 كوه حجون ۴۶.  
 كوه رضوى ۱۹، ۱۶۶.  
 كهمس، ابو عبدالله ۱۱۲.  
 كيسان ۱۶۵.  
 كيسانيه ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۱۶۶.

## ك

گرگان ۴۷.  
 گوهر مراد لاهیجی ۱۶۴، ۱۷۳.

## ل

لسان العرب ۱۶۴.  
 لسان الميزان بن حجر ۱۷۶.

## م

ماسون ۴۷، ۱۶۹.  
 مارقه ۶۷.  
 ماسبذان ۶۸.  
 مالک بن مسمع ۵۱.  
 مبارک ۲۱.  
 مبارکيه ۲۱، ۱۶۸.  
 متوکل ۴۸.  
 مجسمه ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۷۰.  
 مجمع بن جاريه ۱۷۲.  
 مجهولية ۵۳.  
 محمدين ابراهيم ۴۷.  
 محمدين اسماعيل ۲۱.  
 محمدين اسماعيل بن جعفر (ع) ۱۶۸.  
 محمدين الفضيل ۱۷۵.  
 محمدين جعفر بن يحيى بن عبدالله بن حسن (ع)  
 ۴۷.  
 محمدين حرب ۵۸، ۶۲.  
 محمدين حكيم ۲۸.  
 محمدين حنفيه ۱۹، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۶.

- ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۵، ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۱۱۳، ۱۶۸.  
 مردار ۱۲۱.  
 مرداس ۶۷.  
 مرو ۴۷.  
 مرواريد ۱۰۷.  
 مروالروء ۱۷۰.  
 مروج الذهب ۱۷۰.  
 مروة بن عامر ۴۷.  
 مريسي، بشر ۷۲، ۷۴، ۷۷.  
 مريسيه ۷۲.  
 مستعين ۴۸.  
 مسجد كوفه ۱۷۷.  
 مسعر بن فدكي ۶۷.  
 مسعودي ۱۷۰.  
 مسلم ۴۵.  
 مسلم بن عقيل ۴۵.  
 مسلمة بن مخلد ۱۷۲.  
 مسيح ۵۷.  
 مشبهه ۱۶۹، ۱۷۰.  
 مصادرتشريع اسلامي ۱۸۲.  
 مصعب بن زبير ۱۶۵.  
 معاذ بن جبل ۱۷۱، ۱۸۳.  
 معاذيه ۷۲.  
 معارف (كتاب ابن قتبيہ) ۱۶۲.  
 معاوية بن وهب بجلي كوفي ۱۷۵.  
 معبدية ۵۴.  
 معتزله ۲۴، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۴۶، ۵۲، ۶۱، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۸۰، ۱۸۱.  
 معتصم ۴۷، ۱۶۹.  
 معتضد عباسي ۱۶۸.  
 معتمد عباسي ۴۸.  
 معجم البلدان ياقوت ۱۶۶.  
 معراج ۱۵۷.  
 معلوبيه ۵۳.  
 معمر بن مثنى «ابوعبيده» ۶۲.  
 مغفل بن قيس رياحي ۶۸.  
 مغيرة بن سعيد ۲۰، ۲۱.  
 مغيريه ۲۰.  
 مفاتيح الجنان قمي ۱۷۵.  
 مفتاح السعادة كبرى زاده ۱۶۲.  
 مفضل بن عمر ۲۲.  
 مفضليه ۲۲.  
 مفضول ۴۱.  
 مقاتل الطالبين بغدادى ۱۶۲، ۱۶۶، ۱۶۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۳.  
 مقاتل بن سليمان ۷۸، ۷۹، ۱۰۸.  
 مقالات الاسلاميين ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۷۰، ۱۸۰.  
 مقتول درد كه ۴۸.  
 مقداد، فاضل ۱۸۲.  
 مقدس اردبيلى ← اردبيلى، مقدس.  
 مقدمه قرآن بلاشر ۱۷۳.  
 مكريميه ۵۴، ۵۵.  
 مكفى ۴۸.  
 مكه ۴۰، ۴۷، ۴۸، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۹، ۱۷۹، ۱۸۴.  
 ملازمات عقليه ۱۸۲.  
 ملل ونحل شهرستانى ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۰.

نجدیه . ۵۶، ۵۰.  
نجرانی، شیب . ۶۰، ۶۳، ۶۴.  
نخجوانی، هندو شاه . ۱۸۴.  
نخلیه . ۶۷.  
نسائی ۱۷۵، ۱۷۶.  
نشاة الفكر الفلسفی، ساسی نشار ۱۶۲.  
نصرین خزیمه عبسی . ۴۰.  
نصرین سیار . ۴۰، ۴۶، ۱۷۱، ۱۸۱.  
نظام، ابراهیم ۸۲، ۹۰، ۹۲، ۹۷، ۹۸،  
۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۳۶،  
۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۶۹،  
۱۷۱.  
نظامیه ۳۷.  
نغمه، عبدالله ۱۶۹.  
نعیم بن الیمان ۴۱.  
نعیمیه ۴۱.  
نکیر و منکر ۱۵۷.  
نمری، منصور ۴۵.  
نهایة الارب نویری ۱۶۸.  
نهران ۵۵، ۶۷.

## و

واصل بن عطاء ۱۱۶، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۷۱،  
۱۷۲، ۱۸۰.  
واقفه ۲۲.  
واقفیه ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۷۵، ۱۶۹.  
وجه الله ۹۷، ۱۱۴.  
وعدو وعید ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۱۱۶، ۱۴۲،  
۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰،  
۱۵۹.  
وفیات الاعیان ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۸۱،  
۱۸۴.  
ولید ۶۳.  
ولید بن عقبه ۱۶۲.  
ولید بن یزید بن عبدالملک . ۴۰، ۴۶، ۱۸۱.

مطوره ۲۲.  
مقانی ۱۸۱.  
مناهل العرفان زرقانی ۱۷۳، ۱۷۴.  
منتهی الامال قمی ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۶،  
۱۶۸، ۱۶۹.  
منزلة بین المنزلتین ۱۴۵، ۱۵۰.  
منصور بن الیرقان ۱۸۳.  
منصور خلیفه عباسی ۴۶، ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۷۱.  
موالی ۵۰.  
موسائیه ۲۲.  
موصل ۶۷.  
مهدویت ۱۶۶.  
مهدی عباسی ۱۶۳.  
مهدی موعود ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۸۴ و نیز نگاه  
کنید به حضرت امام مهدی (عج).  
مؤیدی، سید محسن ۱۵۹.  
میزان الاعتدال ۱۷۱.  
میکائیل ۱۶۵.  
میمون ۵۳، ۵۸، ۶۰.  
میمونیه ۵۲، ۵۳.

## ن

ناسخ التواریخ ۱۸۳.  
ناسخ و منسوخ ۱۰۶، ۱۱۷، ۱۵۸، ۱۷۴،  
۱۷۵، ۱۸۲.  
ناشئی، عبدالله بن محمد ۹۵.  
نافع بن ازرق حنفی ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۵۵، ۵۶.  
نامہ دانشوران ۱۶۶، ۱۸۱.  
ناوسیه ۲۱، ۱۶۸.  
نجار، حسین ۵۸، ۱۱۳.  
نجاری ۱۷۱.  
نجاریه ۷۱.  
نجدات ۶۵.  
نجدة ۶۲.  
نجدة بن عامر حنفی ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۵.

ويسبادن ١٧١.

هـ

هارون ٢١، ١٦٤، ١٧١.

هارون الضعيف ٦٢.

هيرة بن مريم ٦٢.

هرثمه بن اعين ٤٧.

هشام ٩٤، ١١١، ١٢١، ١٦٩، ١٧٠، ١٨٠.

هشام بن جرو ل ٢٨.

هشام بن حكم ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣٠، ٣٢.

٣٤، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ١٠٧، ١٠٩.

١١٦، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١.

هشام بن سالم جواليقي ٢٤، ٢٧، ٢٨، ٢٩.

١٠٨، ١٦٥، ١٧٠.

هشام بن عبد الملك ٤٠، ٤٦، ١٨٤.

هشاميه ٢٣، ٢٤، ٣٧، ١٧٠.

هودج ٤٥.

ي

يحيى بن ابي السميظ ٢٢، ١٦٨.

يحيى بن زيد ٤٠، ٤٦، ١٨١، ١٨٣.

يحيى بن عبد الله بن حسن بن حسن بن علي (ع)

٤٦.

يحيى بن عمر، ابوالحسين ٤١، ٤٨.

يحيى بن كامل ٥٨، ٦٢.

يزيد ٤٥.

يزيد بن انيسه ٥٦.

يزيد بن خارجه ٦٣.

يزيد بن عاصم المحاربي ٦٧.

يزيد بن عبد الملك ١٦٦.

يزيديه ٥٦.

يعقوبيه ٣١.

يعقوبى ١٦٢، ١٦٥.

يعقوبيه ٤٢.

يقطين بن موسى ابزاري ١٧٠.

يمامة ٥٠، ٥١، ٥٥.

يمان بن رباب خارجى ٥٦، ٦٢.

يمن ٥٥.

يوسف بن عمر ثقفى ٤٠، ٤٦، ١٨٠.

يوشع بن نون ٢١، ١٦٨.

يونس ٧٠.

يونس بن عبد الرحمن ٢٢.

يونس بن عبد الله قمى ٢٤، ٣٩.

يونس سمري ٦٩.



