

عربی - فارسی) صادره از طرف سلاطین و همچنین رسوم محلی و یا موازین حقوقی قبایل صحرائین - «عرف و عادت» - رسیدگی می کرده، در محاکمات لشکری و انتظامی اخیر - الذکر خود کامگی و بیرحمی به مراتب بیش از محاکم شرعی وجود داشته.

دوگانگی سازمان محاکم با ویژگی روحانی و سیاسی دولت فتودالی اسلامی - که نظراً حکومتی روحانی ولی در واقع غیرروحانی بوده - مطابقت داشته است.

[www.golshan.com](http://www.golshan.com)



www.golshan.com

## ده‌های مذهبی در اسلام در قرن‌های دوم و سوم هجری

(مرجیان، قدریان، معتزلیان)

در اسلام نیز - مانند مسیحیت - بخش الهیات آن [علم کلام]، به معنی اخص، مذهبها پس از ظهور دین تکوین [۱۸۴] یافت. چنانکه پیش گفتیم (به فصل دوم رجوع شود) در دوران متقدم اسلامی بیشتر به مسائل حقوقی و تشریفات ظاهری توجه می‌شده. قبلاً گفته شد که در صدر اسلام حدفاصل و تفاوتی میان الهیات و حقوق وجود نداشته و علمای دین و الهیات در عین حال و پیش از هر چیزی قانون‌شناس نیز بوده‌اند و مسائل حقوقی را در درجه اول اهمیت قرار می‌داده‌اند. با این وصف در آستانه قرن هفتم و هشتم میلادی (اول و دوم هجری) میان مسلمانان، محافل و مکاتبی پدید آمد که در مسائل مربوطه به‌نگاه و تقدیر و آزادی اراده و طبیعت و صفات باری تعالی بحث می‌کردند. آکادمیسن و . و . بارتولد چنین می‌گوید: «در اسلام، از نخستین قرن‌های موجودیت آن، همان مباحثاتی که در مسیحیت بر سر خداوند و روابط او با آدمی در گرفته بوده پدید آمد. و گذشته از تأثیر مستیمی که الهیات مسیحی در اسلام داشته، این پدیده را باید چنین توجیه کرد که هر دو کیش در شرایط واحدی قرار داشته‌اند».

در آن زمان، میان مسلمانان این نظر مکون گشت که گناه بر دو قسم است: گناهان بزرگ یا کبیره (که بزرگترین آنها، نداشتن ایمان است) و گناهان کوچک یا صغیره. و در نتیجه بحث در گرفت: آیا شخصی را که مرتکب گناه کبیره شده باشد می‌توان مسلمان دانست یا نه. خوارج می‌گفتند که چنین شخصی دیگر مسلمان نیست و باید در شمار کفار شمرده شود. اما مرجیان (مرجه) که مخالف ایشان بودند اظهار می‌داشتند که ایمان به دین اسلام هر عمل بدی را می‌پوشاند و حتی کسی که مرتکب گناه کبیره شده، اگر فقط پاکی ایمان خویش را حفظ کرده باشد، مسلمان

باقی می ماند و در آن جهان به عذاب جاودان محکوم نخواهد گشت.

در آن زمان این بحث و دعوی واجد اهمیت سیاسی خاصی بوده و اینک سبب آن: خوارج دودمان اموی را خلفای واقعی نمی شمردند و غاصب و ظالمشان محسوب می داشتند و چنین استدلال می کردند که امویان مرتکب گناه کبیره شده اند. و این کبیره عبارت از آن بود که اولاً در داخل جامعه اسلامی جنگ خانگی به راه انداخته بودند (اولین جنگ خانگی از ۳۳۶ تا ۳۴۱) و بنا به عقیده ای که در آن زمان به حد شیاع رسیده و رواج یافته بود، همه خلفای دودمان مزبور مسلمانانی دروغین بوده و ضرورت سیاسی ایشان را به قبول اسلام واداشته بوده نه ایمان و عقیده. خوارج اظهار می داشتند که خلیفه چون مرتکب گناه کبیره شده، نه تنها خلیفه نیست بلکه از جرگه مسلمانان نیز خارج است و باید علیه او «جهاد» کرد، همچنانکه برضد هر فرمانفرمای «کافری» جهاد لازم است. این افکار و تعلیمات مبنای عقیدتی قیام علیه حکومت امویان بوده. اما مرجیان برخلاف، می گفتند که چون شخص مسلمان حتی در صورت ارتکاب گناه کبیره نیز مسلمان است پس بساید از خلیفه گناهکار نیز اطاعت کرد. مرجیان بدین طریق به هواداری امویان برخاسته بودند.

موضوع تقدیر نیز با این دعوی رابطه نزدیک داشته. پس از سال اول هجرت، در جامعه اسلامی مدینه، عقیده راسخی پیدا شد، که بر سوره های مدینه قرآن مبتنی بوده، دایر بر اینکه زندگی و اعمال هر فرد آدمی را خداوند از پیش معین کرده. کلمه «قدر» (عربی) در آغاز به مفهوم «قدرت» و به معنی «قدرت خداوندی» در اعمال هر عملی بوده. از اینجا «قدر» را به معنی «تقدیر» درک کردند، یعنی خدا آفریننده آدمیان است با همه اندیشه ها و افعال ایشان. ولی قرآن در عین حال مسئولیت گناهان و افعال بد مؤمنان را به عهده خود ایشان دانسته و تهدید کرده که در زندگی آن جهانی به خاطر آن گناهها مجازات خواهند شد...

اصل تقدیر عملاً سلاح عقیدتی مناسبی برای «جهاد» بوده. به جنگاور مسلمان تلقین می شده که در پیکار می تواند با هر خطری روبرو شود و اگر تقدیر بر آن قرار نگرفته باشد که در آن روز هلاک شود، زنده خواهد ماند و اگر مقدر چنین باشد که بمیرد به هر صورت، اگر در خانه هم بماند، خواهد مرد. اصل تقدیر عملاً منجر به اعتقاد به قضا و قدر یا فاتالیزم می شده و بیباکی و جسارت را در دل های «باززان راه دین» برمی انگیزخته است. این اصل دینی دارای اهمیت سیاسی نیز بوده، زیرا احقانیت و قدرت نخستین دولت عربی و حکومت جانشینان یا خلفا را هم خداوند قبلاً مقدر و معین کرده بود. بدین سبب بود که خلفا و امویان چنان سرسرخانه اصل تقدیر را گرفته نمی کردند.

البته در آن محیط بالنسبه بدویی که تکوین دین اسلام در مدینه، و به طور کلی عربستان، صورت گرفته بود تناقضات درونی اصل تقدیر - تناقضاتی که بیشتر به آن اشاره کردیم - درک

نمی‌شده و در آنجا بحث و دعوی بر سر موضوع تقدیر محال و بی‌معنی بوده. ولی به‌محض آنکه اسلام در کشورهای نوگشودهٔ اعراب که دارای فرهنگی باستانی بودند رواج یافت، یعنی به سرزمینهای ایران و رومیهٔ الصغری یا روم هلنی (روم یونانی) رخنه کرد، اصل تقدیر عدهٔ کثیری را آشفته ساخت و می‌پرسیدند: چگونه آدمی می‌تواند مسئول افعال خویش باشد و حال آنکه افعال مزبور بالا‌آزاد صادر نشده‌است؟ و چگونه اعمال بدآدمیان را قبل‌احضرت باری تعالی مقدر ساخته، و حال آنکه خداوند نمی‌تواند منشأ بدی باشد؟ [۱۸۵].

در مصر و سوریه و عراق و ایران، میان مسلمانان در پیرامون موضوع تقدیر و آزادی اراده بحث و دعوی در گرفت. ظاهراً بحثهای متشابهی که در محیط مسیحیان در همین مسئله درگیر شده بوده، در این مورد، بی‌تأثیر نبوده‌است. در عالم مسیحیت نیز عده‌ای طرفدار اصل تقدیر (قدیس آوگوستینوس، متوفی به‌سال ۴۳۰ م) و جمعی ه‌واخواه آزادی اراده (یسوحنای دمشقی، قرن هشتم میلادی) بودند. ولی هیچ‌یک از عقاید ایشان حکمفرمایی مطلق نیافت و به‌صورت اصل مطلق (یا دگم) شناخته نشد و هر دو عقیده در عالم مسیحیت مستوازیاً وجود داشتند. در میان مسیحیان غربی در عهد اصلاحات یا رفرم دینی (قرن شانزدهم میلادی) پروتستانها و به‌ویژه کالونیا، از اصل تقدیر دفاع می‌کردند. کالونیا نمایندهٔ معتقدات بورژوازی در دوران «اندوختهٔ ابتدایی» بودند و اصل تقدیر در دست ایشان و در عهد آغاز سرمایه‌داری مبین قانون اقتصادی رقابت بوده‌است به‌صورت تعلیمات دینی. ولی اصل لایتغیر تقدیر چنین اهمیتی را فقط در دورهٔ پیدایش مناسبات سرمایه‌داری در اروپا کسب کرد. چنانکه گفتیم در محیط اسلامی اهمیت و معنی اجتماعی آن به‌تدریج دیگر بوده. به‌این معنی که اصل مزبور همچون مبنای عقیدتی حقایق قدرت خلافت به‌کار بسته می‌شده.

دعوی تقدیر و آزادی اراده در محیط اسلامی بحثهای سختی را در طی قرنهای دوم و سوم هجری برانگیخت. مکتب مرجیان این بحث را به‌سود هیچ‌یک از دو عقیدهٔ پیش گفته حل نمی‌کرد. طرفداران اصل تقدیر مطلق به‌نام «جبریه» (از کلمهٔ عربی «جبر» به‌معنی معروف) بودند. اینان می‌گفتند که چون خداوند هر فرد آدمی را با سیرت و نیروها و استعدادها و افعال و اعمال آیندهٔ وی یکجا و در بست آفریده، پس ارادهٔ آدمی به‌هیچ‌وجه آزاد نیست و او (فرد آدمی) حتی کوچکترین تأثیری در افعال خویش و طریق زندگی خود نمی‌تواند داشته باشد. اینان غلات مسییون یا در مینستهای افراطی بودند [۱۸۶].

پيروان مکتب دیگری که ظاهراً قبل از سال ۸۰ هـ پدید آمده بوده می‌گفتند که ارادهٔ آدمی آزاد است. طرفداران این مکتب به‌لقب قدریه یا قدریان موسوم گردیدند. قدریه می‌گفتند که

۱- ظاهراً در این مورد کلمهٔ «قدر» به‌معنی «قدرت آدمی در افعال و اعمال خویش» یا به‌عبارت دیگر «آزادی اراده» درک می‌شده.

خداوند را می‌توان در مخیله فقط عادل متصور ساخت و نمی‌توان تصور کرد که حضرت باری تعالی فاقد صفت «عادل» باشد. می‌گفتند، پس اگر خداوند عادل است نمی‌تواند مرتکب اعمال بد شود و منشأ بدی واقع گردد. بالتسبیح افعال بدآدمیان و به‌طور کلی بدی در روی زمین (باعدالتی اجتماعی، انواع تجاوز و زورگویی، فریب و دورویی و گناه و جنایت) از خداوند ناشی نمی‌شود، زیرا که چنین تصویری مخالف اندیشهٔ عدالت خداوند است. از دیگر سو، می‌گفتند که تصور آنکه خداوند آدمیان را قبلاً با افعال معینی و از آن جمله اعمال بدخلق کند و بعد ایشان را در آن جهان مسئول آن اعمال بد بداند و مجازات کند، غلط و محال است. قدریه می‌گفتند که چون خداوند واجد صفت آزادی اراده است باید آدمیان را هم با همان صفت خلق کرده باشد.

از این مقدمه، که اراده آزاد است، اصل مسئولیت آدمی به‌خاطر گناهان ارتکابی خویش نیز ناشی می‌شود. این عقیده از لحاظ منطقی پیگیرتر از اصل تقدیر بوده. ولی اصل لایتغیر (دگم) تقدیر از لحاظ جنگهای کشورگشایانه‌ای که خلافت عربی در آن دوران می‌کرده سلاح عقیدتی سودمندی بوده است، از دیگر سو اصل لایتغیر (دگم) تقدیر مستلزم اطاعت کورکورانه از خلفای اموی بوده؛ به این معنی که چون همهٔ اعمال و وقایع تاریخی را خداوند باری تعالی قبلاً پیش بینی و معین کرده، پس حکومت امویان نیز از پیش مقرر و معین شده و در برابر آن حکومت مقاومت نباید کرد. بدین سبب طرفداران مکتب جبریه هو اخواه و قادار امویان شمرده می‌شدند. برعکس قدریه و پیروان برخی از فرق شیعه در نهضت ضداموی شرکت می‌جستند. محتملاً در همان اوان، حدیث دروغی که به پیامبر نسبت داده شده و ضمن آن گفته می‌شود که قدریه مجوسند، و حدیث دیگری که می‌گوید قدریه دشمن خداوند جعل شد. بدیهی است که این احادیث بعد از قرن دوم هجری، ساخته شده‌اند.

مخالفتان قدریه می‌کوشیدند تا نظر ایشان را با استدلال زیر رد کنند: چون قدریه آدمی را در ارتکاب، یا عدم ارتکاب فلان یا بهمان عمل آزاد و مختار می‌دانند پس، به عقیدهٔ ایشان، آدمی آفرینندهٔ کردارهای خویش یا «خالق الافعال» است. و چون چنین باشد، پس قدریه در کنار «خداوند - آفریدگار» آفرینندهٔ دیگری را قرار می‌دهند که آدمی یا گونه‌ای «خلای دوم» است. و بنابراین مخالفان قدریه ایشان را زرتشتی و مجوس یعنی قائل به ثنویت یا مشرک می‌خواندند. باید گفت که چون بنیای اسلام اصل لایتغیر و مطلق توحید است، هر بحث و دعوایی که میان علمای مسلمان در می‌گرفت طرفین مخالف علی‌الرسم می‌کوشیدند تا طرف دیگر را به «شُرک» متهم کنند. قدریه علیه این اتهام اعتراض کرده می‌گفتند که خداوند آدمی را با ارادهٔ آزاد خلق کرده، و بدین سبب آدمی در افعال خویش مختار است نه خالق آن افعال.

تعالیم قدریه را بعدها مکتب معتزله بسط داده و مفصل تر و مستدل تر ساختند. قدریه اندک اندک با معتزله توأم شدند و لقب قدریه به معتزله نیز داده شد.

بنا به روایات اسلامی مکتب معتزله از محفل حسن البصری (۲۲ - ۱۱۰ هـ) ریشه می گیرد. واصل بن عطا شاگرد حسن بصری بوده و با شاگرد دیگر وی به نام عمرو بن عبید از استاد خویش کناره گرفت (اعتزال) و مکتبی از خویش بنا نهاد. و هواخواهان وی معتزله لقب یافتند (کلمه عربی «المعتزله» از «اعتزال»، «از جایی بیرون شدن، دور شدن، جدا شدن» - باب هشتم از «عزل»، بنا بر این «معتزله» به معنی «جدا شده ها، رفته ها» یا به معنی «بهرتر» گوشه گرفتگان است).

واصل بن عطا و عمرو طرفدار اصل آزادی اراده بودند. به روایتی شخص حسن بصری نیز در اعتقاد به اصل مزبور شریک ایشان بوده. ولی هر دو شاگرد یاد شده در مسائل دیگر با وی اختلاف داشتند. در محفل حسن بصری بحث در گرفته بود که، آیا فرد مسلمانی که مرتکب گناه کبیره شده باشد چه حالی خواهد داشت و آیا می توان او را مؤمن به دین اسلام شمرد یا نه؟ حسن بصری علیه عقیده مرجیان که می گفتند مسلمان مرتکب کبیره همچنان مسلمان باقی می ماند، و بر ضد نظر خوارج که چنین مسلمانی «کافر» خواهد بود، عقیده ثالثی اظهار داشته به شرح زیر: کسی که مرتکب گناه کبیره شده باشد، منافق (دو روی) است. موضوع اختلاف واصل بن عطا و عمرو بن عبید با حسن بصری نیز همین مسئله بوده. ایشان می گفتند، شخص مسلمان چون مرتکب گناه کبیره شد دیگر مؤمن نیست، ولی کافر هم نخواهد بود و بینا بین این دو حالت قرار دارد. در عربی این وضع را «منزلة بین المنزلتین» گفتند.

این بحث که در بادی نظر کاملاً خشک و بی موضوع به نظر می رسد، در آن زمان دارای اهمیت سیاسی بوده. و برای شیوه پیش گفته معتزله تفسیر دیگری نیز قائل بودند، به این معنی که اگر بحشی و دعوایی در میان مسلمانان در گیرد و معلوم نباشد که حق با کیست (مثلاً در مورد مبارزه خلیفه چهارم علی (ع) با عایشه، ام المؤمنین، و طلحه و زبیر و یا مبارزه وی با امویان) مؤمنان باید بی طرفی پیشه کنند [۱۸۷].

از مثال فوق نیک مشهود است که مطالعه معتقدات دینی قرون وسطی، هر قدر هم در نظر ملال آور و مخبر آید - چون در عهد خود در زندگی اجتماعی واجد اهمیت بوده - از لحاظ مورخان روزگار ما واجد اهمیت است.

اختلاف واصل و عمرو با حسن بصری و دیگر علما هنوز چندان بزرگ نبوده. ولی اختلافات بعدها افزایش و شدت یافت. و رفته رفته معتزله از خود الهیات کاملی پدید آوردند.

معتزله نماینده مکتب الهیات عقلی (راسیونالیست) بودند. گرچه برخی از علمای مذاهب «برحق» نیز کوشیدند که استنتاجهای عقلی را به کار بندند، ولی این عمل ایشان محدود و منحصر به مسائل حقوقی بوده. معتزله نخستین مکتب الهیات اسلامی بودند که نه فقط به میزان بالنسبه وسیعی اسلوب توجیه و توضیح مسائل دینی را به یاری استنتاجات عقلی و منطقی به کار بستند، بلکه تا حدی از فلاسفه باستانی یونان نیز متأثر بوده‌اند.

در نیمه دوم قرن دوم و سراسر قرن سوم هجری (دوران حکومت خلیفه منصور و جانشینان وی) در قلمرو خلافت تألیفات بسیار ترجمه شد. ترجمه از زبان یونانی به عمل می‌آمد ولی برگرداندن آثار عادتاً مستقیماً به عربی صورت نمی‌گرفت، بلکه از یونانی به سریانی و از سریانی به عربی ترجمه می‌شد. تألیفات مورد ترجمه عبارت بودند از کتب راجع به علوم دقیقه (هیئت، ریاضیات، طب و غیره) و منطق و فلسفه<sup>۱</sup>. مسیحیان سریانی در کار ترجمه نقش برجسته‌ای ایفا می‌کردند. در آن زمان در میان محافل فئودالی تحصیل کرده عربی، آنچه در دوران مزبور «نوترین» و یا «آخرین» اسلوب می‌گفتند، انتشار یافت. این اسلوب عبارت بود از به کار بستن شیوه‌های منطق و فلسفه یونانی و اصطلاحات فلسفی و کوشش در اتکا به استنتاجات فلسفی. «نوترین» اسلوب را نخست معتزله در الهیات به کار بستند. علمای معتزله قرن سوم هجری—و بخصوص ادیب جامع جاحظ (متوفی به سال ۲۵۶ ه. در سن نودسالگی)—تعالیم معتزله را به صورت مدون و منتظمی در آوردند.

چنانکه گفتیم مکتب معتزله مکتب الهیات مبتنی بر استنتاجات عقلی بوده، یعنی می‌کوشیده تا به عقل و فلسفه تکیه کند. معتزله حتی اصل آتومیسติก را پذیرفتند و گفتند زمان و مکان نتیجه ترکیب ذراتند. معتزله مکتب عقلی بوده و هرگونه اعتقاد میسٹیک (عرفانی) و عقیده به جهان مافوق طبیعت را یعنی امکان شناخت باری تعالی را از طریق اشراق و یا حس باطنی و الهام و قلب و امکان دست یافتن آدمی را—بلاواسطه—به خداوند رد می‌کردند. معتزله متابعت کورکورانه از ظاهر احادیث را (که حنبلیان و ظاهریان و جز آنان بدان گرایش داشته) رد می‌کردند و گرچه قرآن را منبع و منشأ حقیقت دینی اعلام می‌کردند، ولی تعبیر آزادانه و ابهامی آیات قرآن را جایز می‌شمردند و معنی باطنی و مخفی برای آن جستجو می‌کردند. بدین سبب معتزله و پیروان دیگر جریانات عقلی اسلامی را غالباً «باطنیان [۱۸۸]» («الباطنیه» از کلمه عربی «باطن» به معنی «درون») می‌خواندند در مقابل «ظاهریان» یا معتقدان به معنی ظاهری کلام خدا.

۱— ولی هیچ‌گرایشی نسبت به ترجمه آثار شاعران و مورخان یونانی به زبان عربی دیده نمی‌شده. بدین سبب میراث فرهنگ باستانی [یونانی] را اعراب و ایرانیان مسلمان به نحوی بسیار یک‌جانبه درک کردند.



باهمه این مراتب اگر بپنداریم که معتزله گونهای از آزاداندیشان و یا نمایندگان جهانبینی نوین علمی و فلسفی بوده‌اند، راه خطارتفاهیم. چنین نبوده. معتزله عقل را در مقابل ایمان و علم را در برابر دین علم نکردند و قرار ندادند. ایشان بروی هم از زمینه دین و توحید یعنی خدایی که منشأ و آغاز و مرکز عالم کائنات است دور نشدند (گرچه این اصل را - که شناخت خداوند برای آدمیان غیر مقدور است - اعلام کردند). و اگر معتزله از شیوه‌ها و اصطلاحات و استنتاجات منطق و فلسفه ارسطو استفاده کرده‌اند فقط بدان منظور بوده که مقررات اصلی دین اسلام را - آنچنانکه خود درک می‌کردند - مستدل و استوار سازند. بنابراین شیوه عقلی یاراسیونالیزم معتزله به‌حدود معینی محدود بوده و منطق و فلسفه، در آن، به خدمت الهیات درآمده بودند.

معتزله آفریننده الهیات مبتنی بر استنتاجات عقلی بوده و اساس لایتغیر (دگم) را پدید آورده کوشیدند بنای فلسفی برای آن بتراشند - اساسی که در صدر اسلام وجود نداشته. ظهور این اساس مبتنی بر استنتاج عقلی در الهیات قرن سوم هجری به‌خودی خود نشانه تبدیل اسلام به یک دین فتوایی بوده [۱۸۹].

یکی از ویژگیهای ادیان جامعه‌های فتوایی همانا الهیات مبتنی بر اصول لایتغیر (دگم) و متکی بر استنتاجات عقلی است. ادیان جامعه‌های برده‌داری یا بالکل فاقد اصول لایتغیر (دگم) است و مرکب از افسانه‌ها و تشریفات است (ادیان یونان باستان و روم قدیم چنین بوده) و با اصول لایتغیری به‌صورت ابتدایی و غیر متکامل دارند (مثل زرتشتیگری در قرنهای اول میلادی و مسیحیت تا قرن سوم میلادی...). علی‌القاعده اصول بدون لایتغیر و الهیات متکامل در عهد فتوایلیزم تکوین می‌یابد. الهیات خشک و مبتنی بر استنتاج عقلی در قرون وسطی در عالم مسیحیت نیز تکوین یافت. موارد مشابهت الهیات مبتنی بر استنتاج عقلی - که در فلسفه نقطه اتکایی می‌جسته - در اسلام و مسیحیت فراوان است. و این مشابهت کمتر در اثر ریشه‌های مشترک و تأثیرات متقابل این دو دین و بیشتر نتیجه صفت مشترک جریان تبدیل دو کیش مزبور - مسیحیت و اسلام - به دین جوامع فتوایی بوده. معتزله نمایندگان با فرهنگ‌تسرین و تحصیلکرده ترین بخش روشنفکران فتوایی سرزمینهای خلافت، به‌ویژه در عراق و ایران قرن سوم هجری بوده‌اند. اکنون می‌پردازیم به عمده معتقدات معتزله. ایشان خود معتقد بودند که تعالیشان از پنج عنصر یا به قول خودشان «اصل» مرکب بوده است.

۱/ اصل توحید - یعنی اصل مربوط به آفریدگار. در زیر این کلمه دو نظر مختلف جمع شده بوده. یکی رد تشبیه - یعنی رد تصور خداوند به صورت انسان، و دیگر موضوع خلقت قرآن. معتزله جداً علیه تشبیه یعنی تصور خداوند به صورت انسان گونه (یا آنرو سو مومرفیزم) بوده‌اند. در صدر اسلام تشبیه از ویژگیهای آن کیش بوده [۱۹۰]؛ (همچنانکه به‌طور کلی از

ویژگیهای ادیان دوران جامعه برده‌داری بوده). در قرآن از جلوس خداوند بر تخت<sup>۱</sup> و روی او چشمان<sup>۲</sup> و دستهای او<sup>۳</sup> و غیره سخن رفته است. این گفته‌ها دلیلی بود برای اینکه الله را به صورت شبه انسان در مخیله متصور سازند. برخی از مذاهب قبل و بعد از قرن سوم هجری مصرأ می‌خواستند که معنی ظاهری این جاهای قرآن در نظر گرفته شود (حنبلیان و ظاهریان). عده‌ای دیگر می‌گفتند که باید مسلمانان کورکوران این جاها را باور کنند و درصدد تسویه معنی آن بر نیایند (مالکیان). اما معتزله این کلمات را استعاره‌ای یش نمی‌دانستند.

معتزله می‌گفتند چون خدا روح [۱۹۱] است پس نمی‌توان صورت و صفات آدمی برایش قائل شد و صفاتی که مخلوق تصورات انسانی است، مانند نیرو و قوه غضب و انتقام و قدرت و علم کامل و غیره، بهاوست. معتزله عقیده داشتند که انتساب این صفات به خداوند مانند تصور جلوس او بر تخت به صورت انسانی، ساده لوحانه است، و اگر صفات مزبور را همچون جوهرهای ویژه‌ای پنداریم به معنی آن خواهد بود که هر یک از آنها را خدا گونه‌ای بشماریم و این خود شرک خواهد بود. بدین سبب معتزله یا امکان سخن گفتن از صفات خداوند را رد می‌کردند و یا (بعضی از ایشان، مثلا علاف و جبائی) امکان صفات را جایز دانسته و می‌گفتند که صفات مزبور با جوهر (ماهیت) خداوند یکی هستند و جزء لاینفک آنند.

سخن کوتاه کنیم، معتزله خداوند را همچون احدی پاک که با مفاهیم انسانی قابل تعریف نیست می‌شمردند. خداوند با مخلوقات خویش (آدمیان) شیه نیست و برای ایشان قابل شناخت نمی‌باشد. معتزله می‌گفتند که او را (خدارا) نه به یاری مشاهده<sup>۵</sup> می‌توان شناخت و نه به یاری عقل و نه به کمک قلب یعنی الهام و حس باطن و وحدت و روحیت و غیر قابل تعریف و شناخت بودن، اینها تعالیم معتزله است درباره خداوند.

معتزله تعالیم مذاهب اسلامی را در مورد جاودانی بودن و غیرمخلوق بودن قرآن رد می‌کردند و چنین استدلال می‌نمودند: اگر قرآن از طرف خداوند خلق نشده بوده و از ازل مانند خداوند وجود داشته پس قرآن هم مانند خداوند ابدی و غیرمخلوق است. نتیجه چنین می‌شود که قرآن خود خداوند گونه دومی است و این به عبارت دیگر شرک است - شرکی که در نظر مسلمانان سخت وحشت‌انگیز بوده. معتزله می‌گفتند که ققط خداوند لایزال و غیرمخلوق است و چون نمی‌توان وجود خدایی دوم را به تصور آورد و اندیشید پس نتیجه این می‌شود که قرآن لایزال نیست و مخلوق. همان خدای واحد است. بدین سبب معتزله مسلمانان پیرو مذاهب سنی را

۱- قرآن، سوره ۲۰ آیه ۴. «الرحمن علی المرث استوی» و همچنین در جاهای دیگر قرآن. ۲- قرآن سوره ۲، آیه ۱۰۹ سوره ۶ آیه ۵۲ و سوره ۱۸ آیه ۲۷. ۳- قرآن سوره ۵۴، آیه ۱۴. ۴- قرآن، سوره ۵ آیه ۶۹ و سوره ۲۸، آیه ۷۵ و سوره ۴۸، آیه ۱۰. ۵- به عبارت دیگر خدا را نه در زندگی این جهانی می‌توان دید نه در حیات آخرت.

«دخدایی» می‌خواندند. معتزله از اصل مخلوق بودن قرآن، استتاجی، که از لحاظ راسیونالیزم و یا اصول عقلی ایشان اهمیت شایان داشت، به عمل می‌آوردند. به این معنی که اگر قرآن یکی از مخلوقهای الله است پس هر جا و آیه آن‌دانیاید و نشاید به معنی ظاهر و بدون داوری پذیرفت. راست است که معتزله قرآن را کتاب مقدس می‌شمردند، زیرا که خداوند آن را آفریده بود، ولی می‌گفتند که مرتبه قدسی قرآن مربوط به مفاد و مضمون کلی آن و اصول و اندیشه‌های مکنون در آن است نه هر حرف و واژه آن. و همان‌گونه که پوست و مرکب و دیگر چیزهایی که آدمیان قرآن را به عدد آن نوشته‌اند قراردادی و انسانی است، حروف و واژه‌های مزبور هم قراردادی و انسانی هستند. بدین سبب معتزله به زعم خویش با حفظ اندیشه‌های اصلی قرآن، تلقی برخی از جاهای آن را به صورت ایهام و تعبیر آن‌جاها را از آن نظر گاه جایز دانسته مسی‌کوشیدند مفهوم باطنی «کلام‌الله» را مکتشف سازند.

۲ / اصل عدل - معتزله تعالیم مشترک مذاهب اسلامی را درباره عدل خداوند پذیرفته و از آن اصل آزادی اراده را نتیجه گرفته، تقدیر را رد می‌کردند. در این زمینه تعالیم معتزله در واقع گسترش نظرهای قدریه بوده - منتهی از لحاظ منطقی مستدل‌تر و مدون‌تر. معتزله می‌گفتند که چون خداوند عادل است، می‌تواند فقط آنچه را موافق عدالت و عقل و صلاح است خلق کند. و بدین سبب خداوند نمی‌تواند منشأ بدی و ظلم و خالق بدیها و مظالم و افعال غیر عقلایی که آدمیان مرتکب می‌شوند باشد. و جایز نیست خداوند را از یک سو خالق انسانی بدون اراده آزاد بدانیم و بگوییم که قبلاً نه تنها اعمال نیک بلکه افعال بد او را هم معین و مقدر ساخته و در عین حال و از دیگر سو معتقد گردیم که به خاطر همان افعال بد مجازاتش کند. منشأ بدی، خداوند نیست بلکه اراده آزاد است که خداوند در اختیار همه مخلوقات خویش اعم از فرشتگان و ابلیس گذارده (طبق تعالیم یهود و مسیحیان و مسلمانان، ابلیس نخست یکی از فرشتگان بوده که از این اراده آزاد سوء استفاده کرده به خداوند خیانت کرد و دشمن او شد). آدمیان با استفاده از اراده آزاد که خداوند در نهاد ایشان به ودیعه گذاشته مرتکب اعمال نیک و بد می‌شوند. معتزله می‌گفتند که بدین سبب بهشت و دوزخ پاداش عادلانه‌ای است که در مقابل اعمالی که آدمیان در طی زندگی خویش مرتکب شده‌اند داده می‌شود. و اگر آدمی واجد آزادی اراده نمی‌بود و نمی‌توانست بین بد و خوب یکی را انتخاب کند و بالتیجه مسئولیت افعال خویش را نمی‌داشت - وجود بهشت و دوزخ خود ظلم بزرگی محسوب می‌شد. لازم به تذکر نیست که معتزله لموهبات و نعمات بهشت و عذاب دوزخ را به معنی ظاهری و مادی، آنچنانکه مسلمانان صدر اسلام درک می‌کردند، تلقی نمی‌نمودند. چنانکه گفتیم، در مورد آزادی اراده، معتزله پیرو قدریه بوده‌اند و بدین سبب معتزله را قدریه نیز می‌خوانند، یعنی کسانی که برای آدمی قدرت کامل قابلند قدرت حکمفرمایی بر افعال

و اعمال خویش. اما مسلمانان سنی معتزله را در ضمن بحث و مشاجره مشرک می‌خواندند، زیرا که گویی ایشان آدمی را آفرینندهٔ مقتدر افعال خویش می‌دانند نه خدا را و بدین طریق وجود خدای واحد را انکار و خدایان بسیار را اقرار می‌کنند (چون آفرینش افعال و اعمال انسانی را که صفت خدای است به آدمی منتقل کرده‌اند).

۳/ اصل وعد و وعید - یعنی اصل مکافات و پاداش افعال این جهانی در جهان بعد از مرگ. این، اخلاق عملی است و تعالیمی است دربارهٔ گناهان صغیره و کبیره. طبق این تعالیم، خداوند از طریق قرآن کسانی را که مرتکب گناهان صغیره شده‌اند نصیحت می‌کند و آنان را که به ارتکاب کبیره آلوده گشته‌اند تهدید می‌کند. ضمناً معتزله تشبیه خداوند را به آفریدگوی (یا آنتروپومورفیزم) را در شمار گناهان کبیره می‌دانند.

۴/ اصل المنزلة بین المنزلتین - دربارهٔ معنای این اصل قبلاً سخن گفته شد<sup>۱</sup>.

۵/ اصل امر به معروف و نهی از منکر - مفهوم این اصطلاح قرآنی آن است که سران جامعهٔ اسلامی (پادولت اسلامی که بهمان معنی است) باید دقیقاً به مسلمانان بگویند که چه اعمالی جزء وظایف ایشان است و کدام ممنوع. عملاً این اصل به امام (به معنی رئیس جامعه و دولت اسلامی) قدرت روحانی و غیر روحانی یا دینی و دنیایی نامحدودی عطا می‌کرده - البته در حدود حقوق اسلامی. معتزله این اصل را چنین تعبیر می‌کردند: «امام - خلیفه» حق دارد و حتی موظف است نه تنها به یاری زبان و دست، بلکه با شمشیر نیز اساس «ایمان را تحکیم بخشد» و به عبارت دیگر باید دین را نه تنها با تبلیغ شفاهی و کتبی استوار و برقرار کند بلکه به وسیلهٔ تعقیب همهٔ مرتدان به این عمل مبادرت ورزد. بدیهی است در این مورد معتزله معتقد بودند که اصول ایشان باید بر حق و مقبول دولت زمان و برای کافهٔ مسلمانان اجباری شناخته شود. از اینجاست که معتزله با وجود عقیدهٔ ایشان به استنتاج عقلی (راسیونالیسم) طرفدار آزادی معتقدات دینی نبوده‌اند. اکنون می‌پردازیم به سرنوشت تاریخی معتزله و اینکه چه بر سر ایشان آمد. در دورانی که عباسیان علیه امویان نهضتی برپا داشته بودند (ربیع دوم قرن دوم هجری) معتزله گروهی از طرفداران بنی‌عباس را تشکیل می‌دادند. نخستین خلفای عباسی، گرچه اصول معتزله را قبول نکردند، ولی از تعقیب و ایداء ایشان نیز دست بازداشتند و این فرقه می‌توانستند تعالیم خویش را انتشار داده تبلیغ کنند، و به وعظ پردازند و مکاتبی نخست در بصره و بعد در کوفه و بغداد و

شیراز و نیشابور و دمشق و فسطاط (مصر) و بلاد اسپانیای عربی (اندلس) ایجاد نمایند. فعالیت وسیعی که در زمینه ترجمه از زبانهای یونانی و سریانی به عمل می‌آمده و انتشار فلسفه عهد باستان در سرزمینهای خلافت نیز به سود معتزله بوده، زیرا که در نتیجه مطالب جدیدی طرح شد که روحانیان و علمای پیشین مذاهب سنی، قادر به پاسخ دادن به آنها نبودند. اما معتزله به پاسخ‌گویی به مطالب فوق پرداختند و فعالیت ادبی خویش را نه تنها در زمینه الهیات و حقوق، بلکه در فلسفه و علوم دقیقه نیز توسعه دادند. مکاتب معتزله در بصره (سران عمده آن عبارت بودند از: ابوهذیل محمد العلاف متوفی به سال ۲۲۷ هـ، نظام متوفی در حدود سال ۲۳۱ هـ، و شاگرد او جاحظ متوفی به سال ۲۵۶ هـ که نه تنها همچون عالم به علم الهیات بلکه مانند دانشمندی که جامع علوم عصر خویش بوده نامدار است و به ویژه تألیف مهمی در حیوان‌شناسی دارد) و بغداد (جعفر بن مباشر متوفی به سال ۲۳۴ هـ، جعفر بن حرب متوفی به سال ۲۳۶ هـ) شهرت بزرگی داشته، و تحصیلکرده‌ترین افراد جامعه فتوای دوران خلافت را گرد آورده بودند.

در زمان مأمون هفتمین خلیفه عباسی (از ۱۹۸ تا ۲۱۸ حکومت کرد) منهد معتزله رسمیت یافت و مذهب دولتی خلافت گشت. انگیزه مأمون در این اقدام علل سیاسی بوده. اکثر سنیان، و بر روی هم اعراب، از استقرار مأمون، که برادر خویش امین را به یاری بزرگان ایرانی سرنگون و مقتول ساخته بود، ناراضی بودند. مأمون خواست به شیعیان میانبرو تکیه کند، ولی این امر با مقاومت و مخالفت شدید سنیان و حتی قیام مسلحانه در بغداد و دیگر نواحی عربی مواجه شد. بدین سبب مأمون بالاچاره روش خویش را به یکباره تغییر داد و اتحاد با شیعیان را برهم زد و به بغداد بازگشت (سال ۲۰۴ هـ).<sup>۲</sup>

مأمون می‌کوشید تا منهدی واحد و اجباری برای همه مسلمانان مقرر سازد. این روش به ویژه بدان سبب ضرورت داشت که مخالفان سیاسی خلافت در زیر لفاظیه دین اقدام می‌کردند و نهضت‌های خلق - که از نیمه دوم قرن اول هجری به بعد هرگز متوقف نشده بودند - در زیر لوای خوارج و یا شیعیان و گاه هم خرمدینان وقوع می‌یافتند. خلیفه معتقد بود که برای فرونشاندن نهضت‌های مردم<sup>۳</sup> و پایان بخشیدن به مخالفت بخشی از بزرگان فتووال، استقرار مذهب واحد دولتی ضرورت دارد.

چنین سیاستی در اسلام تازگی داشت و بدعت‌گونه‌ای بود. در قلمرو اسلام در طی دو قرن نخستین، عقاید و آراء و مکاتب و تعابیر حقوقی گوناگون به وجود آمد. و گذشته از شیعه و خوارج از میان اهل سنت نیز مذاهب گوناگونی مانند حنبلیان و مالکیان و حنفیان و شافعیان و غیره برخاستند که با

۱- رجوع شود به فصل دهم. ۲- مأمون در نخستین سالهای حکومت خویش، در خراسان زندگی می‌کرد و حتی از ظاهر شدن در بغداد بیم داشت. ۳- در زمان مأمون بود که در آذربایجان و غرب ایران آتش قیام عظیم خرمدینان در تحت قیادت بابک افروخته شد (۲۰۱ تا ۲۲۳ هـ)

یکدیگر مباحثه و مناقشه و مخاصمه داشتند. و چون در اسلام برخلاف مسیحیت کلیساهای جامع وجود نداشت که در مسائل دینی تصمیمات واجب الاطاعه برای همگان اتخاذ کند، در آن دوران تشخیص اینکه کدام عقیده برحق است و کدام ارتداد شمرده می شود دشوار بود. اصول لایتنبری که دقیقاً مدون شده و همچون اصولی برحق، مورد قبول دولت باشد وجود نداشت.

معتزله نخستین کسانی بودند که علناً اصل وجود يك مذهب دولتی را، که برای همه مسلمانان اجباری باشد، اعلام داشتند و تعقیب کسانی را که دیگرگونه فکر کنند لازم شمردند. این اصل از ویژگیهای جامعههای فئودالی است. ادیان جامعههای برده داری و از آن جمله ادیان التقاطی «هلنی - رومی» تا این حد انحصار جو نبودند و همزیستی ادیان و مذاهب مختلف و مدارا با آنها راجاز می شمردند (البته در حدود معینی)، اما در عهد فئودالیزم اصل وجود دین واحد و مشترك همراه با اصول لایتنبری و مدون و اجباری برای همه در سرزمینهای مسیحیان و مسلمانان مورد قبول و شناسایی واقع شد.

خلیفه مأمون تعلیمات معتزله را همچون مذهب دولتی بدان سبب پذیرفت که مدون ترین و منظم ترین مکتب الهیات بوده و از دیگر مذاهب دقیق تر بوده و با روح اندیشه های فلسفی که در قلمرو خلافت انتشار یافته بوده سازگارتر به نظر می رسیده. قبیهان مذاهب سنی بالکل در امر گرد آوردن احادیث و بحث و دعوی بر سر مسائل ناچیز شرعی مستغرق شده بودند، و عقاید بدوی و کهنه ایشان مطالب و نیازمندیهای فرهنگی فشرعالی و تحصیل کرده فئودال و شهریان سرزمینهای خلافت را راضی نمی کرد، و حال آنکه تعلیمات معتزله این حواج را برآورده می ساخت. صرف نظر از این مراتب، تعلیمات معتزله درباره آزادی اراده و مسئولیت آدمیان در مورد افعالشان، در آن دوران که نهضت های خلق شدت گرفته ارکان خلافت را متزلزل کرده بود، اهمیت سیاسی تازه ای کسب کرد: شرکت کنندگان در قیامها دیگر نمی توانستند گفت که اقدام ایشان را خداوند از پیش مقدر و مصدق ساخته و به اراده خودشان نیست.

مأمون تعلیمات معتزله را برحقیقت از دیگر مذاهب دانسته، ایشان را در تحت حمایت دولت قرار داد و به مردم توصیه کرد که اصول معتزله را بالتمام و یا لا اقل «اصل توحید» را که حاوی روحانیت مطلق خداوند و غیر قدیم بودن و مخلوقیت قرآن است بپذیرند. اصل لایتنبری اخیر الذکر اهمیت ویژه ای داشته زیرا معتزله قبول قدیم بودن و غیر مخلوقیت قرآن را به معنی پذیرش پنهانی خدای دوم تلقی می کردند و به عبارت دیگر شرك می دانستند و شرك گناه وحشت انگیزی بود.

فرمان مربوط در سال ۲۱۲ هـ (۸۲۷ م) صادر شد. در سال ۲۱۸ هـ. فرمان تازه ای صادر شد که همه قاضیان و علماء و فقیهان از لحاظ معتقدات دینی مورد امتحان واقع شوند. و هر کس از قبول اصول معتزله امتناع ورزد محکوم به تبعید شود. اداره ویژه ای به نام «محنه» که گونه ای

از انکیزیسیون یا محکمه تفتیش عقاید بوده تأسیس شد.<sup>۱</sup> وعده کثیری برای بازجویی به آن اداره احضار شدند و از آن جمله بود امام احمد بن حنبل مؤسس مذهب حنبلیه. وی و پیروانش را به ناحیه مرزی کبلیکه تبعید کردند.

مذهب معتزله در عهد جانشینان مأمون - یعنی معتصم (که از ۲۱۸ تا ۲۲۸ هـ. حکومت کرد) مذهب رسمی دولتی باقی ماند. در مورد تألیفاتی که برضد معتزله بوده سانور برقرار شد. فقیهان و کارمندان که اصل لایتغیر مخلوقیت قرآن را قبول نداشتند از کار برکنار و مجازات می شدند. در سال ۵۲۱۹ هـ. ابن حنبل مجدداً برای بازجویی احضار شد و به مجازات تازیانه محکوم گردید. سرانجام کار به جایی رسید که در سال ۵۳۱ هـ، هنگام مبادله اسیران میان خلیفه و دولت بیزانس کارمندان خلافت از همه اسیران مسلمانی که از بیزانس بازگشته بودند بازجویی به عمل آوردند و همه کسانی را که به مخلوقیت قرآن اذعان می کردند و اقرار می نمودند که خداوند در زندگی آنجهانی نیز نادیدنی است (یا به عبارت دیگر منکر تشبیه شدند) پذیرفتند، و هر کس که این اصول لایتغیر معتزله را قبول نکرد به خاک بیزانس بازگردانده شد.<sup>۲</sup>

به رغم این اقدامات جایزانه و اعمال فشار، تعلیمات معتزله فقط مورد قبول قشر عالی و تحصیل کرده فئودال و شهریان واقع شد. و تعییرات عقلایی معتزله در میان قشرهای وسیع مسلمانان نارضایی شدیدتری برانگیخت. فقیهان مذاهب برضد آن برخاستند. خلیفه متوکل (از ۲۳۳ تا ۲۴۷ هـ. حکومت کرد) بسا در نظر گرفتن مخالفت ایشان جانب مذاهب سنی را گرفت. وی نخست هرگونه بحث و دعوایی را بر سر متون قرآن منع کرد (۲۳۶ هـ) و زان پس (۲۳۷ هـ) اصل مخلوقیت قرآن را به معتزله ارتداد اعلام نمود، و احمد بن ابی داود قاضی القضاة را که از معتزله بود معزول کرد. و مذهب سنی باری دیگر مذهب رسمی گردید.

با این وصف متوکل و جانشینان وی اصل تعقیب و ایذاء مردان را که مقبول معتزله بوده حفظ کردند. فقط مفهوم ارتداد تغییر یافت و این بار خود معتزله مرتد شناخته شدند. خوارج و شیعیان نیز مورد تعقیب قرار گرفتند. بنای مرقد امام حسین (ع)، امام سوم شیعیان، در کربلا منهدم شد. فلسفه استنتاجات عقلی (راسیونالیسم) نیز مورد تعقیب قرار گرفت. «زندیقان» - یعنی خرم‌دینان و مانویان و یزدینان (دهریان) - مورد فشار و زجر و آزار واقع شدند.

حتی نمایندگان و افراد ادیانی که فقه اسلامی مدارا با ایشان را لازم می‌داند - یعنی مسیحیان و یهودیان - گرفتار تفتیشات سخت شده بودند؛ از خدمت در دستگاه دولت ممنوع بودند، حق سوار شدن بر اسب نداشتند، مجبور بودند علامات مشخصه‌ای (وصله) بر لباس داشته

۱- محنة، کلمه‌ای است عربی به معنی «آزمایش (ایمان)» از فعل «معن» به معنی «آزمودن» این کلمه از لحاظ معنی نیز به کلمه «انکیزیسیون» (به لاتینی inquisito) که معنی لغوی آن «تحقیق» است نزدیک است.

۲- شرح آن در طبری: سری ۲ ص ۱۲۵۱ - ۱۲۵۲.