

وجوه سیاسی آزادی در کلام معتزله (الف)

محمد العماره

سید محمد رضا شریعتمداری

قائلین به عدل و توحید بویژه معتزله، موضوع آزادی و اختیار انسان را در سه موضوع بررسی کرده اند:

- روابط انسانها با یکدیگر؛

- روابط طرفینی و پیچیده جامعه ای که انسان در آن زندگی می کند؛

- سلطه سیاسی که بر این جامعه حکومت می کند.

و این، اضافه بر ارتباط انسان آزاد و مختار با ذات الهی می باشد.

معتزله ارزش آزادی را در قبال ((احداث و خلق افعال)) قرار داده اند. در نظر آنان آزادی و اختیار انسان تنها در حیطه فردی انسان مد نظر نیست؛ به این معنا که نظریه آنان تفکر انتزاعی صرف بدون توجه به ذات فردی انسان نیست؛ بلکه رنجها، مسائل و مشکلات و روابط انسان را نیز در نظر داشته اند.

این پژوهش به عواملی نظر دارد که خاص معتزله و اهل عدل و توحید است. عللی که شرایط پیدایش این فکر و شکل گیری و تطور آن را در بر گرفته و عواملی که باعث شده است قضیه آزادی و اختیار - با مقیاسهای عصری که این اندیشه در آن پیدا شده است - در بستر ظهور و انسجام قرار گیرد.

در این مقاله از چگونگی چاره جویی این موضوع توسط اهل عدل و توحید در پرتو رابطه انسان با خدا بحث

نمی کنیم؛ بلکه هدف تبیین بعد سیاسی اندیشه آزادی و اختیار و شرایطی است که در آن، نظریات معتزله

گسترش یافته و موجب شده است تا آنها این نظریه را بر انسان در جامعه، عملی کنند. افقهایی که در گستره آن این نظریه متأثر از اوضاع سیاسی ایجاد و متبلور شد. فهم این شرایط سیاسی منوط به بررسی موارد ذیل است.

الف) سیاست در آغاز، اوج و اندیشه

تمام قائلین به عدل، چه قبل از شکل گیری معتزله به عنوان یک مکتب فکری مستقل و چه رهبران و بزرگان معتزله، اندیشه آزادی و اختیار انسان را در جریان اوضاع سیاسی و اجتماعی ای تعریف کرده اند که ویژگی آن انقلابها، نهضتها، جنبشها و ناآرامیهایی است که جامعه عربی اسلامی از زمان قتل عثمان بن عفان تا چند قرن شاهد آن بوده است.

از تاریخ ۹ صفر ه. (۱۷ یولیو ۶۵۸ م.) تا اواسط جمادی الاولی ۱۳۰ ه. (۲۱ ینایر ۷۴۸ م.) به مدت یک قرن، تنها برای خوارج می توان حدود سی و پنج انقلاب و جنبش ضد سلطه دولت، بخصوص علیه حاکمیت امویها، ذکر

کرد. (۱)

این دوره پر از درگیریهای مسلحانه، زمانی است که در آن اندیشه عدل و آزادی و اختیار و بحث پیرامون این مساله آغاز گردید. در همین دوره است که واصل بن عطا (۸۰- ۱۳۱ هـ. ۶۹۹-۷۴۹ م.) مکتب معتزله را به عنوان یک مکتب مستقل بنیان نهاد.

همچنین این دوره، شاهد حرکت‌های سیاسی گسترده‌ای به صورت آشکار و سری از سوی فرقه‌های شیعه علیه اموی بود؛ همانند ((جهمیه)) که در همین دوره به رهبری ((جهم بن صفوان)) (۱۲۸ هـ. ۷۴۷ م.) به وجود آمد. وی از یک سو، طرف نزاع جنگ مسلحانه علیه بنی امیه و از سوی دیگر در کشاکش اندیشه آزادی و جبر تحمیلی علیه انسان قرار داشت. (۲)

در این دوره حسن بن ابی‌الحسن بصری زندگی می‌کرد. او اولین اندیشمند مسلمانی است که برای ما رساله‌ای (خلاصه) از آثارش که اختصاص به مساله آزادی و اختیار انسان دارد، باقی گذاشته است. محتوای رساله، شباهت به نزاع فکری با خلیفه اموی عبدالملک بن مروان دارد.

در همین زمان، غیلان دمشقی می‌زیسته است. وی قائل به عدل و توحید بود و فرقه‌ای با نام ((غیلانیه)) تاسیس کرد که این فرقه در زمان عمر بن عبدالعزیز به شهرت رسید. (۳)

در اواخر این دوره مضطرب سیاسی و اجتماعی جریان‌های کوچکی که قائل به آزادی و اختیار بودند، در جریان واحد معتزله، به حرکت افتاد که میراث دار تمامی سنت‌های فکری و مبارزاتی قائلین عدل و توحید بود. ممیزه این جریان از سایرین ((منزله بین المنزلتین)) بود.

این گروه، از زمان پیدایش، فعالیت‌های سیاسی آشکاری داشت و در انقلاب علیه امویین شرکت کرد و برخی اوقات نیز به تغییر سلطنت از درون، تغییر موضع می‌داد. آنها یکی از امرای اموی به نام ((یزید بن الولید بن عبدالملک)) (۱۲۶ هـ. ۷۴۰ م) را در گروه خود پذیرفتند و وی را به هنگام خروج علیه ((ولید بن یزید بن عبدالملک)) در دمشق یاری کردند. یزید ابن ولید در دوره خود آیین ایشان را ظاهر و آشکار کرد. آنها یک بار دیگر همین موضع را در دوره ((مروان بن محمد)) (۱۲۷-۱۳۲ هـ. ۷۴۴-۷۴۹ م.) در اواخر حکومت اموی اتخاذ کردند. (۴)

اوج فعالیت سیاسی، نظامی و فکری آنان، مشارکت با شیعه در واژگونی حکومت اموی بود که منجر به استقرار حکومت بنی‌عباس گردید. این فعالیت به حدی از وضوح و تحرک رسیده بود که یکی از پژوهشگران می‌گوید: ((واصل و پیروانش در اواخر دولت اموی در خدمت عباسیان فعالیت می‌کردند و مذهب ((واصل)) و متقدمین معتزله، مذهب رسمی حرکت عباسی بود)). (۵)

ب) تشکیلات سیاسی معتزله

رشد سیاسی معتزله سبب به کارگیری سلاح (ابزار) ((تشکیلات)) برای تحکیم موجودیت و نشر افکارشان گردید. این تشکیلات، کرانه های گسترده و پراکنده ای را از جهان اسلام به علت جنبه های سیاسی اندیشه ها و فعالیتشان، در برمی گرفت.

اگر چه معتزله در اصول فکری پنجگانه اتفاق دارند؛ اما در مسایل مربوط به فروع دارای شعب و مواضع متعددی هستند. در حالی که اجتماعات ایشان متعدد و حلقه هایشان به شمار تعداد مراکز و گستره سرزمینهای دولت منتشر شد، این گستردگی را باید یکی از دلایل کوشش ایشان در ایجاد ((تشکیلات)) خاص به حساب آورد؛ گرچه این ((تشکیلات)) حتی در پژوهشهای امروز در هاله ای از ابهام است. شاید قصیده ای که صفوان انصاری در مدح ((واصل بن عطا)) سروده است، تا حدودی این موضوع را روشن کند:

جانشینانی در مناطق چین، در هر دره و از شوش تا آن سوی سرزمین بربرها دارد. مردهایی که پسر خوانده او هستند و جسارت ستمگران و مکر حيله گران، عزمشان را سست نمی کند.

هر گاه در زمستان سرد به آنها بگویند: بروید، پیروی می کنند و در گرمای سوزان تابستان، از دستوردادن به آنها ابایی ندارد.

این مردان از ترک وطن و بخشش مال و تحمل رنجها و سختیها باکی ندارند. سعی این مردان به نتیجه می رسد و آتش عزم آنها فروزان می گردد و با قهر و غلبه دشمن را شکست می دهند. آنها محل اعتماد مردم در زمین خدا در هر شهرند و در فتوا و علم کلام، ملجأ مردمند. سیلهای بنیان کن، غباری از آنها نمی زداید و مردان فصیح و سخنگوی طایفه هلال بن عامر با آنان همسانی نمی کند... (ب)

معتزله با استفاده از این ((تشکیلات)) با بسیاری از ادیان و آیینها وارد کشاکش شد. این گروهها در ضدیت با دولت عربی مقاصدی سیاسی در مبارزه با اسلام داشتند. (۶)

در نتیجه طبیعی بود که اندیشه این ((تشکیلات)) و مکتب مخصوص آزادی و اختیار، به ابعاد و آفاق سیاسی شناخته شود؛ زیرا معتزله در دوره و شرایطی به وجود آمد که فعالیت سیاسی گسترده، مشخصه آن بود و در جامعه ای که تشکیلات آشکار و سری به فعالیت در انواع افعال فکری و سیاسی با مقاصد مختلف و متنازع مشغول بودند، رشد کرد. پس، این اندیشه دارای جنبه ای سیاسی است که به وسیله رجال عمل سیاسی و اجتماعی تاسیس شد. رجالی که در انقلابها شرکت داشتند و متفکرین نظری صرف نبودند.

ج) اختیار: ضد سلطه اموی

معتزله همیشه بین نظریه ((جبر)) و ((سلطه اموی)) رابطه ای مستقیم و برای افکار جبریه در جامعه، ابعاد سیاسی می دیدند. حتی ((معاویه ابن ابی سفیان)) را به عنوان اولین کسی که این طرز تفکر را گسترش داد، متهم می کردند. معاویه با گسترش این طرز فکر، در صدد استحکام سلطنت و حاکمیت خود بود؛ به طوری که مردم گمان کنند انتقال خلافت به او و خانواده اش ((قضا و قدر الهی)) است و رضایت و تسلیم در برابر او بر همگان واجب است.

قاضی عبدالجبار از استادش ابی علی جبایی نقل می کند:

((استاد ما ابوعلی رحمه الله گفت: معاویه اولین کسی بود که قائل به جبر شد و آن را آشکار کرد. کارهای خود را به خواست و مشیت خداوند نسبت می داد تا عذری برای کارهایش باشد و [مردم] گمان کنند او مصیب است و خداوند او را امام قرار داده و ولایت را بدو سپرده و [معاویه] آن را در خاندان بنی امیه گسترش داد. با همین مبنای هشام بن عبدالملک، غیلان رحمه الله را به قتل رساند. بعد از ایشان یوسف سمنی آمد و قول به ((تکلیف ما لایطاق)) را برای ایشان وضع کرد. او این قول را از ضریر زندق گرفت)). (۷)

جاحظ این مطلب را قبل از قاضی عبدالجبار و جبایی در مورد جبر و جبریه و ارتباط آنها با سیاست اموی، متذکر شده بود، زمانی که در مورد ((زیادبن ابیه)) و امویین عراق گفته بود: او ((شری است که در اسلام به وجود آمده است. سنت را به دعوت خود نقض کرده است و جبریه در ایام ولایت او در عراق ظاهر گشت)). (۸)

بنابراین، حدود ابعاد سیاسی اختیار معین گردید؛ زیرا این موضع فکری مقابل ((جبر)) با ابعاد سیاسی اش بود. همانطور که گذشت، اهل عدل و توحید در فکر و عمل در معارضه با دشمنان فکری و سیاسی خود، به این نظریه فکری گرایش داشتند.

این موضع فکری خصوصاً تمیز از سوی قائلین به عدل علیه سلطه امویه به حدی از شیوع رسید که عنوان عامی برای ایشان گردید و شامل تمامی قائلین به آزادی و اختیار انسان از هر فرقه و مکتب و اصول نژادی و جناحهای سیاسی می شد.

غیلان دمشقی زمانی که گمان کرد در اندیشه های خلیفه اموی عمر بن عبدالعزیز (۹۹ - ۱۰۲ هـ. - ۷۱۷ - ۷۲۰ م.) نشانه های مصالحه با خاندانش هویدا شده است، نامه تندی به وی می نویسد.

عمر در پاسخ او می گوید: ((به من در این وضع کمک کن)). پس از این بود که غیلان دمشقی به خلیفه اموی در کار نظارت و سرپرستی فروش ثروتهای مصادره شده از خانواده بنی امیه - که شبیه همایش سیاسی علیه امویان بود - کمک می کند. غیلان در این حراج، خطاب به مردم می گوید: ((بیاید برای کالای خیانت کاران... بیاید برای کالای ستمگران - بیاید برای کالای کسی که اگر چه جانشین پیامبر بوده؛ ولی برخلاف سنت و سیره

او عمل می کرده است)).

غیلان، در زمان حکومت ((هشام بن عبدالملک)) (۱۰۶-۱۲۶هـ. ۷۲۴-۷۴۳م). زندگی اش را به دلیل همین جبهه گیری انقلابی از دست داد. هشام وی را در دروازه دمشق به دار آویخت. سپس دست و پای او را قطع نمود و بعد از اینکه غیلان از سخنرانی برای مردم در بالای دار دست برداشت، زبانش را هم قطع کرد. بنابر نقل اطرافیان و مشاورین هشام، سخن غیلان بر بالای دار این بود: ((مردم را بگریان و ایشان را از غفلتی که در آن هستند، آگاه گردان)). (۹)

حسن بصری، ((امانتی)) را که انسان بعد از استکاف آسمانها و زمین از حمل آن، پذیرایش شد، همان آزادی و اختیار انسان می داند و بارها با صراحت به بنی امیه و کارگزارانش بخصوص حجاج بن یوسف حمله کرد. (۱۰) گفته اند روزی این آیه را تلاوت کرد. ((انا عرضنا الامانه على السماوات و الارض و الجبال فابین ان يحملنها، و اشفق منها و حملها الانسان انه كان ظلوما جهولا)). (۱۱) سپس ادامه داد:

((قومی، صاحب ردهای خز و عمامه های نازک گشتند، طالب ریاستند و در امانات خیانت می کنند. مردم را در معرض بلا قرار داده و خود از آن درامان بودند. تا جایی که از فوق خود پاگان را ترسانیدند و در پائین دست به اهل ذمه ظلم کردند. دین را به سخره گرفتند، مراکبشان را پروار، خانه هایشان را بزرگ و قبورشان را تنگ کردند. ایشان را نمی بینی مگر آن که لباسها را نو و دین را کهنه کرده اند. یکی از آنها بردست چپش تکیه کرده و از مال غیر می خورد، غذایش غصبی است و از خدمتکارانش بیگاری می کشد. بعد از غذای ترش، شیرینی و بعد از سردی، گرمی و بعد از خشکبار، تره بار می خواهد تا جایی که پرخوری او را گرفتار می کند. سپس می گوید: ((ای کنیزک برایم هاضمی بیاور تا غذایم هضم شود)). (۱۲)

شریف مرتضی از ابوالاسود دوئلی (۱۳) حکایت می کند که ابوالاسود:

((بر معاویه در نخيله وارد شد. معاویه به او گفت: تو بودی که در مورد حکومت [داستان حکمیت روز صفین] صحبت کردی؟ جواب داد: بله. گفت: چه کردی؟ جواب داد: هزار نفر از مهاجرین و فرزندانشان و هزار نفر از انصار و فرزندانشان را جمع کرده، گفتم: ای حضار آیا مردی از مهاجرین شایسته تر بود یا مردی از طلقاء؟ پس معاویه او را لعن کرد و گفت: حمد خدای را که ما را از شر تو حفظ کرد)). (۱۴)

جاحظ، معاویه بن ابی سفیان را چنین توصیف می کند. ((او اولین کسی بود که با امامتش، در اسلام خیانت کرد و با گناهانش دستاویزهای ایمان را شکست)). (۱۵) و از حجاج ابن یوسف ثقفی نقل می کند:

((به خدا سوگند اطاعت من از اطاعت خدا واجبتر است؛ زیرا خدا می گوید: (اتقوا الله ما استطعتم) (۱۶) که در آن استثنا است و خداوند گفته (و اسمعوا و اطیعوا) (۱۷) ولی در آن استثنا نکرده است. پس اگر به کسی بگویم در این خانه وارد شو و وارد نشود، خون او بر من مباح است)). (۱۸)

قاضی عبدالجبار می گوید: ((دلایل عدم صلاحیت معاویه برای امامت آشکار است و شبهه ای در آن نیست...)) و همانا ((کسی که وضعش همانند معاویه است، شبهه ای در شان او نیست؛ زیرا با کارهایی که از وی آشکار شده به دلایل متعدد کمترین حالت او فسق است)) آنگاه این صفات را برمی شمارد:

((اگر در او نبود مگر کاری که با حجر و یارانش کرد، برادر خواندگی زیاد، و واگذاری فرمانروایی امت به یزید، اجحاف در اموال مسلمین و بخشش آن به غیر مستحقین، غضب امارت و ایجاد شکاف بین مسلمین و آنچه از پستی در او ظاهر شد، همانا کافی بود... و قبلا درباره فسق او صحبت کردیم، همانا شک در کفر اوست... و اگر آنچه از او درباره جبر و غیره نقل کرده اند، صحیح باشد، او به حقیقت کافر است. اینها دلایل عصیان [بعی] اوست)).

سپس قاضی عبدالجبار احکام برنده اش را علیه دولت اموی بیان می کند:

((نیاز به صحبت در ابطال امامت معاویه و مابعدش از مروانیه و دیگران نداریم، زیرا حکم روشتر از آن است که در بیان آن خود را به زحمت اندازیم. همانا کلام در امامت این قوم حشو است که معتقدند هرگاه فاسق بر حکومت غلبه کرد، امام می شود و سزاوارتر از دیگران بر امامت است و گمان می کنند کسانی که علیه او خروج کنند، خارجی هستند، اگر چه در فضل به کمال رسیده باشند)). (۱۹)

ملاحظه می کنیم که قاضی عبدالجبار احکامش را علیه اموی، ضمن بحث از ((امامت)) و ((عدل)) از اصول معتزله صادر می کند. همانطور که خواهیم گفت؛ با شیعیان در مورد امامت وحدت نظر ندارد. نظریه وصیت را رد و به آن حمله می کند. دلیلش هم این است که معتزله در مبحث امامت با نگرش سیاسی به اندیشه آزادی و اختیار نگاه می کند و این در مقابل نگرش سیاسی اموی است که از امامت برای صلاحیت در ((امامت تغلب)) بهره برداری می کنند و استنادشان نیز به فکر جبر و توجیهات جبریه است. زمخشری، دولت بنی امیه را خوار شمرده و امیران آن را به ((امرای جور)) توصیف می کند. وی این نامگذاری را به پیامبر (ص) نسبت می دهد: هنگامی که آیه (واتبع ما یوحی الیک، واصر حتی یحکم الله و هو خیر الحاکمین) (۲۰) نازل شد، پیامبر (ص) مهاجر و انصار را جمع کردند و فرمودند: ((بعد از من سختی خواهید دید؛ پس صبر کنید تا مرا ملاقات کنید. من در این آیه، امر به صبر بر ستمهای کفار شده ام و صبر کرده ام؛ شما هم بر آنچه امیران ستمگر به شما خواهند کرد، صبر کنید.)) و نقل شده که ((قتاده)) از استقبال معاویه هنگام ورودش به مدینه، خودداری کرد؛ در حالی که انصار به استقبال معاویه رفته بودند. بعد به دیدار او رفت. معاویه به او گفت: چرا به استقبال ما نیامدی، گفت: اسب نداشتیم، معاویه گفت: پس شترهایتان کجایند؟ گفت: آنها را روز بدر در طلب تو و پدرت از دست دادیم!! رسول الله (ص) فرمود: ای جمعیت انصار بعد از من سختی خواهید دید... معاویه گفت: دیگر چه فرمود؟ در پاسخ گفت که پیامبر [ص] فرمود: صبر کنید تا مرا ملاقات کنید. معاویه به او گفت: پس صبر کن.

جواب داد: ما صبر می کنیم.

عبدالرحمن بن حسان گفته است:

به معاویه ابن حرب، امیر ستمگران فریاد بلند مرا برسانید؛

ما صبر می کنیم و به شما تا روز زیانکاری و محاکمه مهلت می دهیم. (۲۱)(ج)

((خیاط))، وقتی که درباره براءت از ((عمرو)) و ((معاویه)) و پیروان آنها بحث می کند، مکتب معتزله و نظر ایشان را در مورد دولت اموی به طور خلاصه بیان می کند: ((کسانی گفته اند معتزله را از آن [گناهان دولت اموی] بری بدان و عذر ایشان را نپذیر)) و حال آنکه آنها می دیدند ((همانا صحابه و تابعین نیک آنها، کسانی که هم عصر معاویه، یزید و بنی امیه بودند؛ از نشست و برخاست با ایشان معذور بودند؛ زیرا از عزل آنها به دلیل چیرگی بنی امیه بر ایشان - با استفاده از قدرت اهل شام - ناتوان بودند (لایکلف الله نفسا الا وسعها)). (۲۲) با بهایی که قائلین به عدل - معتزله و غیرمعتزله - فی الجمله برای دولت اموی قائل بودند، اهمیت جنبه سیاسی اصلی که در عنوان عام جبهه گیری علیه بنی امیه از طرف قائلین آزادی و اختیار بود، روشن می شود.

د) امر به معروف و عدل و سیاست

از ارزش گذاری سلطه بنی امیه، سیاسی بودن ایستار و جوب ((امر به معروف و نهی از منکر)) در دیدگاه اهل عدل و توحید، نتیجه می شود. معتزله امر به معروف و نهی از منکر را یکی از اصول پنجگانه خود قرار دادند که مباحث آن تحت اصل عدل که مخصوص آزادی و اختیار است، مندرج می باشد. امر به معروف و نهی از منکر در جوهره خود اصلی سیاسی است که نه تنها در مشروع بودن انقلاب؛ بلکه در وجوب انقلاب و ضرورت خروج علیه سلطه ستمگر به منظور تغییر آن با استفاده از زور - زمانی که چاره ای جز این نباشد - و جایگزینی آن با سلطه عادل در صورت امکان، خلاصه می شود.

درج این اصل از اصول معتزله تحت مبحث عدل، همانطور که گفتیم دلیل وجود ابعاد سیاسی اصلی در بحث عدل نزد ایشان است که در درجه نخست آن، مبحث آزادی و اختیار انسان قرار دارد.

معتزله، نقد سلطه ستمگر را توسط مسلمانان جایز دانسته و بالاتر از آن خروج مسلمانان و حمل اسلحه برای تغییر سلطه ستمگر و تبدیل آن به سلطه عادل را واجب کرده اند. این امر، باعث آزادی انسان در نقد این سلطه و خروج علیه آن و تبدیل آن شده است. اگر در این مورد به جبر اعتقاد داشتند، موضعشان ((ارجا)) بود، زیرا ((مرجئه)) پیروانشان را دستور به ((ارجا)) داده اند و قضاوت در موضوعات را به روز جزا موکول کرده اند. در نتیجه، آزادی در نقد و حق قضاوت این سلطه را به انسان نمی دهند، تا چه رسد به خروج و انقلاب و حمل سلاح. شاعر مرجئه ((ثابت قطنه)) در این باره می گوید: ای هند از من بشنو: سیره ما پرستش خدا و قائل نشدن

شریک برای اوست .

امور را هنگامی که مشکوک بودند، ارجا کنیم [تعویق حکم به روز جزا] (د)... (۲۳)
(مامون) خلیفه عباسی که خود از معتزله بود، ایستار ((ارجا و مرجئه)) را به مصلحت پادشاهان و جباران می داند. در جمله ای که از او مشهور است. گفته: ((الارجا دین الملوک))؛ اگرچه بعضی به اشتباه گمان کرده اند که مامون، ((ارجا)) را چون مذهب تسامح است، ستایش کرده است. (۲۴)

چون معتزله در صورت ظلم یا پیمان شکنی حاکم، نقد سلطه و خروج علیه او را برای مردم جایز می دانند، به طور اساسی موجبات آزادی و اختیار را فراهم می کنند؛ به همین دلیل کسی که حکومت را به دست می گیرد، مسوول شناخته می شود، زیرا جبریون، کارهای حاکم را تقدیری می دانند که راه گریزی از آنها نیست. در نتیجه، از مسوولیت ستمگر و عصیانگر می کاهند و باعث جلوگیری از انقلابیون در خروج و انقلاب می شوند. پس امر به معروف و نهی از منکر با این مشخصه، - در نظر گرفتن تمام جوانب - بعد سیاسی اصلی برای اندیشه آزادی و اختیار است.

معتزله امر به معروف و نهی از منکر را تنها علیه امویه به کار نبردند؛ زیرا شان آن برایشان، شانی فکری و جزء ارزشها و اصول بود نه نژادی و قبیله ای و ملیتی. غیلان دمشقی که علیه امویین انقلاب کرد و به دست هشام بن عبدالملک کشته شد، با خلیفه اموی ((عمر بن عبدالعزیز)) هنگامی که تعدی بنی امیه به بیت المال مسلمین را جبران کرد، به همکاری پرداخت. همانطور که معتزله با ((یزید بن الولید بن عبدالملک)) - که بایشان هم مسلک بود - همکاری کردند. این مساله بر این دلالت دارد که موضع ایشان بر مبنای اندیشه و اصول بود نه بر تعصب قبیله ای و نژادی.

تایید دولت عباسی توسط معتزله، موجب عدم اختلاف آنها با بسیاری از خلفای بنی عباس نشد. در مواردی که به معتزله و بزرگانشان ظلم کردند، حتی قبل از زمان ((محت)) در دوره متوکل خلیفه عباسی (۱۳۰هـ - ۸۴۷م)، همه با هم، تعرض (به حکومت) کردند.

به نظر ما دشمنی که بین خلیفه عباسی، ((هارون الرشید)) و متفکر معتزلی، ((ابوسهل هلالی بشر بن المعتمد)) واقع شد و در نتیجه آن، بشر به دستور هارون زندانی گردید، با فعالیت معتزله ای که عباسیون در این زمان از آن ناراضی بودند، نسبت دارد. تناقض موضع معتزله علیرغم همکاریشان در تاسیس دولت عباسی، به این علت بود که این دولت و اتباع آن [در ابتدا] با پناه بردن به اهل بیت و سپس محروم کردن علویان، مستبدانه رفتار کردند. انواع ظلم و ستم را علیه ایشان به کار بردند و بسیاری از گرایشهایی را که در انتقال حکومت، با آنها همکاری داشتند، به حساب نیاوردند. این برخورد، مشارکت معتزله را با (زندیه) در انقلاب مسلحانه علیه خلیفه عباسی، ((ابی جعفر منصور)) توجیه می کند. اشعری خبر داده که از جمله افرادی که با ((زیدیه)) در خروج علیه ابی

جعفر منصور همکاری داشتند، ((ابراهیم بن عبدالله بن الحسن ابن الحسن بن علی بن ابیطالب)) بود. ((وی در بصره خروج کرد و بر اهواز و فارس و بیشتر عراق غلبه کرد. یکی از معتزلیان بصری همراه با ((عیسی بن زید بن علی)) و سایر اعضای زیدیه به جنگ با منصور پرداختند. منصور، عیسی بن موسی و سعید بن مسلم را به جنگ آنان فرستاد. ابراهیم با آنان جنگ کرد تا خودش و معتزله پیشاپیش او کشته شدند)) (۲۵)

و این روشی از روشهای امر به معروف و نهی از منکر بود که معتزله به آن دعوت کردند و آن را به کار بردند.

معتزله در موضوع امر به معروف و نهی از منکر، در بسیاری از زوایا با هم جدل داشته اند. یکی از این زوایا که با موضوع مورد بحث ما - رابطه امر به معروف و نهی از منکر با سیاست - ارتباط تنگاتنگی دارد، این مساله است که امر به معروف و نهی از منکر بر چه کسی واجب است؟ آیا فقط بر گروهی ممتاز از امت واجب است که به نیابت از همه، آن را به جای آورند (واجب کفایی)، یا بر تمام امت واجب است؟

آنها در این قضیه موضعی اتخاذ کرده اند که در نهایت رشد سیاسی است. آنان، اساس و اصل را وقوع امر به معروف و نهی از منکر و انجام آن به بهترین نحو دانسته اند. پس اگر عده ای آن را انجام دادند، بر دیگران لازم نیست و گرنه بر همه واجب است و تمام افراد به جهت ترک آن گناه کارند.

قاضی عبدالجبار در تفصیل و جزئیات این موضوع بحث کرده و می گوید:

((واجبات با توجه به اینکه در اصل به واجب عینی و واجب غیر عینی تقسیم شده است، احتمال اشتباه در آن وجود دارد. اگر سائلی از ما پرسد امر به معروف، کدام یک از واجبات مذکور است؟ به طور خلاصه باید گفت که اگر چه امر به معروف و نهی از منکر از واجبات کفایی محسوب می شود؛ ولی پاسخ به کفایت مطلق همیشه صحیح نیست؛ زیرا عینی بودن و عینی نبودن این واجب هر دو صحیح است. پس نیاز است که بین دو مقوله تمایز گذاشته شود؛ به این صورت که بگوییم در واجب عینی، منظور، حصول از یک نفر نیست؛ اما شان واجب کفایی این چنین است. و از این مسائل، امر به معروف و نهی از منکر است؛ زیرا غرض، وقوع معروف و عدم وقوع منکر است. پس اگر بعضی آن را انجام دادند، وجوبش از دیگران ساقط است و هر گاه همه گمان کردند که اگر آن را ترک کنند، دیگران هم انجام نمی دهند، بر همه واجب است و هر گاه ظن بر خلاف این امر حاصل شود، از عهده آنان برداشته می شود. حتی اگر انجامش در توان یک نفر باشد و دیگری گمان کند، او انجام نمی دهد و در حرج است، در این صورت بر خود او به عینه واجب می شود. و گاهی بر یک نفر واجب عینی می شود و آن زمانی است که در نفس یا مال او اختصاصی به این امر باشد و اگر دیگری قصد کند که آن را از گردن او بردارد - و گمان کند که او انجام می دهد - عینیت از او ساقط می شود)). (۲۶)

پس، این تصور که امر به معروف و نهی از منکر، واجب کفایی یا واجب عینی به صورت مطلق است، تصور

اشتباهی است؛ زیرا مسأله در این جا نسبی است و به تحقق هدف بستگی دارد؛ چه به وسیله یک نفر یا همه مردم باشد. و وجوب آن بر همه، در صورتی است که از یک نفر به تنهایی متحقق نشود. بلکه در صورتی که احتمال عدم وقوع از ناحیه غیر باشد [بر همه واجب است].

در اثر این نگرش، رای معتزله به آزادی همه مردم در کل اهداف و آفاق، بخصوص نقد سلطه و خروج و انقلاب علیه آن سوق داده شد. معتزله همچنین در نوع وسایلی که آحاد مردم باید علیه سلطه جائر و انقلاب علیه حکام ظالم در امر به معروف و نهی از منکر به کار گیرند، بحث کرده اند. زیرا شیعه امامیه در امر به معروف و نهی از منکر در حق عامه و مردم به ((قول)) و ((کلمه)) اکتفا کرده و استفاده از وسایل برتر از آن مانند ((ضرب)) و ((قتل و جنگ)) را موقوف بر [اذن] ((امام)) کرده اند و این، برخلاف دیدگاه معتزله است که برای مردم حق به کارگیری سلاح و قتل و جنگ و حتی وجوب آن را قائل شده اند. و این عرصه را آفاق آزادی سیاسی انسان قلمداد کرده اند.

در این مورد قاضی عبدالجبار می گوید:

((همانا خلاف از بعضی امامیه است در اینکه وجوب ((امر به معروف و نهی از منکر)) در قول [سخن] متوقف می شود؛ پس هرگاه مثمر نبود، تعدی به ضرب و قتل و جنگ موقوف بر [اذن] امام است و مختص اوست نه مردم. دلیل ما علیه امامیه ظاهر گفته خداوند (و ان طائفتان من المومنین اقتتلوا) می باشد. خداوند متعال با امر به (فاصلحوا) بر همگان تکلیف کرده است و به همین نحو [آیه] (فقاتلو التي تبغى حتى تفيء الى امر الله) (۲۷) فرمان خداوند به جنگ با مشرکین است، که دستوری عام برای همه مکلفین است. بنابراین اختصاص آن به امام بدون دیگران وجهی ندارد. اگر چه ما برای امام - هرگاه یافت شود - حق تقدم قائلیم.)) (۲۸)

معتزله، آزادی و اختیار حاکم را برگرفته و با اثبات آن، مسوولیت حاکم را در افعالش نتیجه گرفته اند. این عرصه، عرصه آزادی و مسوولیت است که به دورترین افراد امت از رعایا و ساکنان می رسد و به دورترین افراد دستگاه کارگزاران و امراء، تسری می یابد. بنابراین، معتزله حاکم را مسوول تصرفات شوون دولت و مردم می دانند و همانا امر به معروف و نهی از منکر را در پرتو این مفهوم به کار گرفته اند. شریف مرتضی گفت و گویی را که بین ((عمرو بن عبید)) (۸۰-۱۴۴هـ. - ۶۹۹-۷۶۱م.)) (۲۹) و ابی جعفر منصور صورت گرفته است، گزارش می دهد. عمرو، منصور را در مسوولیت از تصرف عمال و کارگزارانش موعظه می کند؛ زیرا منصور گفته بود:

((ما برای ایشان [کارگزاران] در نامه ها (صحائف) می نویسیم و ایشان را به عمل بر کتاب و سنت فرمان می دهیم؛ ولی [اگر سربچی کردند ما چه کاری می توانیم انجام دهیم؟]) متفکر معتزلی، از خلیفه این منطق را که با استفاده از آن سعی در ضیق نشان دادن محدوده آزادی و مسوولیتش را داشت، قبول نکرد و به او گفت:

((به اندازه گوش یک موش از نامه (تکه کاغذی) برای تو کافی است آله؟ هرگاه در نیاز شخصی خودت به ایشان می نویسی، آن را انجام می دهند؛ ولی وقتی در مورد نیاز [به عمل نسبت اوامر] خداوند می نویسی، سرپیچی می کنند؟ به خدا قسم اگر از کار گزارانت مگر به عدل راضی نشوی، کسی که قصد غیر آن را دارد به تو نزدیک می شود!)). (۳۰)

موضع عمرو بن عبید در اینجا فقط صرف موعظه از امامی صالح برای خلیفه مسلمانان نیست؛ بلکه این موضع فکری معتزله است که در آن به اصل ((تولید)) در افعال استناد می کنند که بر اساس آن، انسان مسوولیت افعالی را که به صورت غیر مباشر نیز انجام داده است، برعهده دارد.

معتزله در امر به معروف و نهی از منکر فقط به مخالفین خود در اندیشه عدل و توحید اکتفا نکردند؛ بلکه در موارد زیادی این فریضه را در برابر رهبران و متفکرینی از معتزله که به پستهای سیاسی رسیده در جایگاه حکام نشستند و از اصولشان منحرف شدند، انجام دادند. احمد بن ابی دواد (۱۶۰-۲۴۰ هـ.) پیشاهنگ ایشان بود که بعد از مقام قاضی القضاتی، به منصب وزارت رسید. او معاصر مامون، معتصم و واثق بود و موفق به رسمی کردن مکتب اعتزال در دولت (عباسی) شد. علیرغم همه اینها، از نقد بزرگان معتزله و هجوم ایشان رهایی نیافت. وی به ((جعفر بن مبشر ثقفی)) (۲۲۴ هـ.) در قبول تصدی یکی از مناصب سیاسی اصرار کرد؛ ولی او رد کرد. سپس از جعفر درخواست کرد که ده هزار درهم هدیه او را بپذیرد که نپذیرفت و زمانی که خودش پیش جعفر رفت و از او اجازه ورود خواست، به او اجازه نداد. (۳۱)

رابطه فکری که بین ابن ابی دواد و حمید بغدادی بود، مانع نیش نقد و حمله شدید او علیه ابن ابی دواد نشد و شعری نیز در هجو او سرود:

همانا در حامیان کینه پدرت را ابی دواد خوانده ای.

اگر اسم او عمرو بن معدی بود، به نام زبید یا مراد خوانده می شدی.

اگر با ترسانیدن، عیش مرا منغص کردی، عیش ترا در جان پناهت از بین خواهم برد. حتی اگر به مالی دست یابی، در ذره ای از مالی که به تو رسیده بخل می ورزی. (هـ) (۳۲)

بنابراین، امر به معروف در اشکال مختلف آن؛ موعظه، نقد و انقلاب، فی الجمله مبتنی بر ارزشها و اصول و افکار است نه بر تعصبات گذشته یا ملیتی و مذهبی. یا لا اقل حالت غالب نزد معتزله که اهل عدل و توحیدند، چنین بوده است. (۳۳)

هـ) المنزله بین المنزلتین و سیاست

آنچه در مورد اصل ((امر به معروف و نهی از منکر)) و رابطه اش با سیاست گفتیم، بر اصل ((المنزله بین

المنزلتین)) منطبق است. درحقیقت، المنزله بین المنزلتین، یک موضع گیری سیاسی است که شروع این بحث به مرتکبین گناهان کبیره از کارگزاران، والیان و امیران امویه برگشت دارد. سپس بر این کشاکش، دین هم اضافه گردید. مندرج بودن این اصل تحت مباحث ((عدل)) نزد معتزله به صورت مشخص و موکد، بر بعد سیاسی اندیشه آزادی و اختیار دلالت می کند.

انقلابهای خوارج علیه امویین، دستاویزی برای متفکرین گردید که درباره آن به جدل پردازند. اتخاذ موضع در برابر امرای بنی امیه که مرتکب گناهان کبیره می شدند، صورت خاص آن است و صورت عام آن، اتخاذ موضع در برابر کل افرادی که گناهان کبیره را انجام می دادند، می باشد. پس، مساله در ابتدا به صورت سیاسی ظاهر شد و آنگاه عمومیت و اطلاق یافت.

خیاط، اختلافاتی را که در پیدایش این مشکله به وجود آمد، به تصویر کشیده می گوید: خوارج و اصحاب حسن بصری و مرجئه و معتزله، در نامیدن مرتکبین گناهان کبیره به اسم ((فاسق)) اجماع دارند، و اختلاف در موارد بعد از آن دارند. و هر یک نظر جداگانه ای داده اند. خوارج، مرتکب کبیره را ((کافر)) و اصحاب حسن را ((منافق)) و مرجئه [مرتکب کبیره] را ((مومن)) نامیده اند. و چون اوصاف ((کافر))، ((منافق)) و ((مومن)) در قرآن آمده و در سنت معرفی شده است و این اوصاف بر مرتکبین گناهان کبیره صدق نمی کند، دیدگاه معتزله بهترین نظریات است که آنها را فقط ((فاسق)) نامیده اند و به تبع آنچه همگان بر آن اجماع دارند - چون مرتکبین گناهان کبیره اوصاف مومنین، کافرین و منافقین را ندارند - به منزله بین المنزلتین حکم کرده اند. (۳۴)

حکم معتزله در مورد مرتکب کبیره، دلالت بر اثبات مخالفت موضع آنان با مرتکبین کبیره می کند. آنها مرتکب کبیره را فاسق فاجر دانسته اند که اگر بدون توبه بمیرد، در عذاب، جاودان خواهد بود. این موضع گیری، خفیفتر از تندروی خوارج و ولی شدیدتر از موضع حسن بصری است. در بحث از امامت گفته اند که ((فسق))؛ یعنی ارتکاب کبیره، باعث عدم اهلیت امام در ادامه منصبش می شود و موجب خلع او از این منصب ولو بالقوه می گردد. گفته اند به درستی که ((به اجماع صحابه ثابت شده که خلع امام به سبب کاری که منجر به فسق او شود، واجب است؛ زیرا در این مساله اختلافی بین صحابه نیست)). (۳۵) اما اگر کاری که کرده فسق ظاهر باشد، منجر به خلع او از امامت می شود و ذاتا فعالیت او را در حقوق امام باطل می کند؛ گرچه امت از او درخواست کناره گیری نکنند. زیرا ((ظاهر شدن فسق بدون خلع و اخراج، او را از امامت خارج می کند)) (۳۶) و فسق ظاهر، مانند کفر و موت و ناتوانی و زوال معرفت و دیوانگی است. (۳۷) تمام این اسباب، او را از صلاحیت امامت ساقط و تصرفات او را باطل می کند.

این نتایج سیاسی ایجابی که معتزله آنها را بر ظهور فسق مرتکب کبیره مترتب کرده است، تاکید بر اشتباه کسانی است که فکر کرده اند ((المنزله بین المنزلتین)) نزد واصل ابن عطا و عمرو بن عبید تمثل در ((وضعیتی میانه

همانند بی طرفی بین دو رای متعارض است: رای خوارج و رای اهل سنت و این نتیجه موضع میانه بوده است... بی طرفی در نزاع سیاسی که به صورت شدیدش بین دو فرقه متنازع وجود داشته است)). (۳۸) مرجع این اشتباه - که باعث قلب حقیقت به عکس آن شده است - خلط بین ((معتزله)) ای است که در نزاع بین معاویه و علی [ع] بی طرفی پیشه کرده اند و بین ((معتزله)) ای که مکتب ایشان به دست واصل بن عطا و قائلین به ((منزله بین المنزلتین)) تبلور یافت. به همین دلیل کسانی که این نظریه اشتباه را دارند، در وجه تسمیه ((معتزله)) بحث می کنند و می گویند؛ این اسم ((همانابرایشان به دلیل موضع گیریشان اطلاق شد که در زمانی، مردمی بی طرف بین مردان دین و سیاست شدند در زمانی از جنگها و منازعاتی که بین مسلمانان به وجود آمد، خود را دور نگه داشتند)) (۳۹)

این نام در قرن اول و نیمه اول قرن دوم هجری ((برای دلالت بر عدم یاری یکی از دو فرقه متنازع شد و بر بی طرفی همراه با نکوهش هر دو فرقه، موضع گرفتند)). (۴۰) در وقایعی که از ایستار سیاسی و فعالیت معتزله ارائه کردیم و وقایع و مسائل فکری که در آینده متذکر می شویم، دلیل اشتباه بودن این نظر و دلیلی بر وجود ابعاد سیاسی در اندیشه و فعالیت عملی معتزله می باشد.

(و) اندیشه سیاسی قومی

پیدایش اعتزال و تبلور معتزله، در منازعه علیه دولت اموی که تعصب عربی را به معنای نژادی و نه تمدنی آن گسترش داد، بوده است. پذیرش (مبتنی بر بینش و روشنفکری معتزله) فرهنگهای انسانی غیر عربی همراه با میل بسیاری از بزرگان و رهبران ایشان به اصول نژادی غیر عرب - موالی - با رد تعصب کور شعوبیه ضد عرب و عربیت بوده است. تمام این علل و عناصر و امثال آن، عواملی بود که مکتب معتزله را همانند گروهی از فرهیختگان عرب قرار داد که اندیشه و فرهنگ را سبب ارزش انسان در جامعه می دانستند؛ زیرا اغلب این بزرگان از نظر نسب نژادی، عرب نبودند و به دلیل روشنفکری که ویژگی آنان بود، تعصب عربی نداشتند؛ همانگونه که به گرایشهای ضد عرب معتقد نبودند. آنها گروهی فرهنگی اند که در زمینه اندیشه و سیاست مبارزه کردند و حول محور ارزش جامعه جدید و عناصر تمدنی آنکه مخلوطی از میراث عرب و مکتسبات جدید از فرهنگهایی که اعراب مسلمان آن را فتح کرده بودند، گرد آمدند.

این، در حقیقت باعث شده که اندیشه سیاسی معتزله پیش از همه مشتمل بر ریشه های تاریخی و بذرهای فکری قومی روشنفکرانه باشد و معتزله آن را به جای تعصب نژادی عربی کور و رد فعل عکس آنکه در شعوبیه تمثل یافت، پذیرفته است.

ما این سبک اندیشه سیاسی قومی را دلیلی بر توجه معتزله به اندیشه سیاسی می دانیم. این سبک در بسیاری از

آثار و متفکرین یافت می شود. مثلاً آن را در زمینه لغت، نزد ((ابن جنی)) موقعی که از عربیت و رابطه اش با لغات دیگر و در مورد عرب و صنعت و تجوید آن بحث مفیدی را ارائه می کند، (۴۱) می یابیم؛ اگرچه این سبک در جاحظ که بر او تقدم داشته، به صورت روشنتری وجود داشته است. سبکی که به خاطر عمق و تقدمش، هنگامی که با مقیاسهای زمانی که در آن صحبت کرده است، مقایسه شود، بسیاری را مبهوت می سازد. ۱. او از عناصری که دشمنان با پراکندن اختلاف میان ترک و عرب و سودانی در صدد تضعیف دولت (اسلامی) بوده اند، صحبت کرده است. به نظر او، اصول نژادی مختلف، نمی تواند مانعی در راه وحدت قومی باشد که آنها را لغت، هویت، اخلاق، عادات و سنتها جمع کرده است. جاحظ در جایی دوستش را مورد خطاب قرار داده و می گوید:

((ما به [آنان] تکلیف کرده ایم تا اگر اختلاف دارند بین قلوبشان الفت ایجاد کنیم و اگر با هم مأنوسند، بر الفت آن بیفزاییم. از اتفاق اسبابشان خبر دهیم تا کلامشان یکی شود و نفسشان سالم بماند و اگر کسی از ایشان، موضع اختلاف در نسب و میزان اختلاف را نمی داند به او شناسانیم تا کسی نتواند آن را تغییر دهد و دشمن با اباطیل مخفیانه و شبهه های مزورانه آن را فاسد نکند... و هرگاه مولى در بیشتر موارد، جزء عرب و در عموم اسباب با آنان یکی شد، دیگر عجیب نیست اگر کسی دایی را پدر و هم پیمان را از خود بداند و فرزند دختری را جزء قوم شمارد. همانا اسماعیل را که پدر و مادرش عجم بودند، عرب دانستند. زیرا خداوند دهانش را بدون آموزش و آمادگی با عربی آشنا کرد. سپس خداوند به او بدون تکامل و تقدیر، فصاحت عجیبی بخشید و از طبایع عجم جدايش کرد. این اجزا را به بدنش منتقل و او را از نو با این ترکیب به وجود آورد و او را به این شکل و قالب در آورد. آنگاه از طبایع ایشان به او بخشید و از اخلاق و خصلتهای ایشان به او عطا کرد و از والاترین کرم و برترین غیرت و بهترین همتها در طبع او قرار داد. و این را دلیل رسالت و نبوت او قرار داد. پس او شایسته ترین به این نسبت و برترین به شرافت این حسب است)). (۴۲)

۲. بعد از اینکه جاحظ با ملاحظات سریع و عمیقی ((وحدت نسب)) را از خطر تفرقه افکنان سران نزاعهای قومی متعصب، رهایی داد؛ می بینیم به مردمی که از ملیتهای مختلف بوده و خواهان وحدت عربی، شبیه وحدت گذشته عرب در امپراطوری آن زمان بودند، روشنترین شیوه ها ارائه می کند؛ کسانی که آنان را اخلاق و خصائل متحد کرده بود نه یگانگی در نسب اولیه.

همانطوری که بعد از گسترش سلطه عربیت، بین محیط و خلیج اینگونه بود. سپس می گوید: از آنجایی که ((عرب))ها واحد بودند، در تربیت و لغت و خصلتها و همت و غیرت و حمیت و اخلاق و سجیت، شیوه یگانه ای داشتند و واحد عمل کردند؛ قالب یکی بود که در آن اجزا، تشابه و عناصر، تناسب داشتند. و زمانی که گروه اکثریت و اقلیت شباهتشان زیادتر شد، در مورد صلح و جدایی بین بعضی اقوام به یکی بودن حسب حکم شد و

این عامل ولادت دیگری شد که بر اساس آن ازدواج کرده و داماد گرفتند. تمامی عدنان از ازدواج با بنی اسحاق که برادر اسماعیل بود، امتناع می کردند و بنی قحطان فرزند عامر (۴۳) در هر زمان در آن جدیت داشتند. پس، اجماع هر دو فرقه بر ازدواج و داماد گرفتن [بین خودشان] و منع آن از سایر امتهای (کسری و اولاد او) بر این دلالت دارد که نسب ایشان یکی است و این اسباب به جای ولادت و خویشاوندی نزدیک است... و اینکه موالی شباهت بیشتری به عرب دارند و به ایشان نزدیکترند؛ زیرا سنت، آنان را از ایشان قرار داده است. همانا موالی به عرب نزدیکترند؛ زیرا در مدعی و عاقله (۴۴) و وراثت، عرب محسوب می شوند و این معنای فرمایش (پیامبر علیه السلام) است که فرمود: ((مولای قوم، از ایشان است)) (۴۵) و ((مولای قوم، جزء خودشان است)) و ((ولای مانند نسب است)) (۴۶) مشابه آن، همپیمان قوم است که از ایشان است و حکم او با ایشان یکی است و به دلیل همین نسب است که صدقه بر موالی بنی هاشم حرام است. همانا نبی صلی الله علیه و سلم، موالی را در تنزیه و تطهیر مانند خود قرار داد و فرمود: ((عکاشه بن محض، بهترین اسب سوار عرب از ماست)) پس ضرار بن اوزر اسدی گفت: ای پیامبر او از ماست (یعنی از فارس) فرمود: ((بلکه به دلیل پیمان از ماست)) (۴۷).

۳. سپس جاحظ از این مقدمات قوی و صادق نتیجه ای طبیعی می گیرد. به این منظور که تصدیق آن تصدیق وحدت قومیه برای تمام جریانات کوچک نژادی است که در زمان او در نهر واحد عربیت و تمدن عربی جریان می یابد. وی آنگاه می گوید:

((هرگاه حال چنان شد که وصف کردیم، در نتیجه بنوی (۴۸) خراسانی است و هرگاه خراسانی مولی و مولی عرب باشد، در نتیجه خراسانی بنوی و مولی و عرب یکی می گردند... نزدیکتر به این معنا، خصلتهایی است که در آن وفاق دارند که بسیار بیشتر از خصلتهای اختلافیند. بلکه ایشان در بسیاری از حالات و شوون و اصول نسب اتفاق دارند.. زمانی که به این آگاهی رسیدند، افراد گذشت می کنند، عقده ها و کینه ها از بین می رود و عوامل گرانسری قطع می شود و در نتیجه غیر از حسادت و رقابت که بین دو رقیب نزدیک و مجاور [نیز] همیشه وجود دارد، چیزی باقی نمی ماند)) (۴۹).

۴. جاحظ زمانی که درصدد بیان استدلال بر رشد عوامل وحدت قومی و بالاگرفتن کار آن است، ثبت این موضوع را برای ما فراموش نمی کند: اینکه او در اجتماعی زندگی کرده است که این اجتماع، انواع یکپارچگی قومی را شاهد بوده است و گونه هایی از وحدت وطنی را مثال می آورد که در آن، عناصر نسبی و اصول نژادی از بین رفته است و انسانها از محیطی که در آن سکنی دارند و اقلیمی که در آن می زیند، روگردان شده اند. زمانی که می گوید:

آیا شاهد نیستی، هنگامی که یک نفر از بصره را می بینی، نمی دانی بصری است یا کوفی (به دلیل یکی بودن اقلیم). مکی را می بینی نمی دانی مکی است یا مدنی. جبلی را می بینی نمی دانی جبلی است یا خراسانی، ساکن

جزیره را می بینی، نمی دانی جزیره ای است یا شامی... هم چنین فرزندان عرب و عربهایی را که در خراسان سکنی دارند، می بینی و تمایزی بین کسی که پدرش به افغانستان مهاجرت کرده و کسی که پدرش افغانی است، نمی باشد)). (۵۰)

جا حظ آنگاه این ارتباط وطنی را با جمله ((محبت وطن چیزی است که شامل همه مردم می شود و بر جمیع نزدیکان غلبه دارد)) (۵۱) توجیه کرده و ساختارهایی را که سبب رشد فکری عمیقی که شامل عوامل وحدت قومی عرب در طول یازده قرن شده اند، بیان می کند.

این اندیشه قومی سیاسی که مکتب معتزله آن را ارائه کرده و متفکر آن جا حظ است، دلیل بر آن است که سیاست، عرصه ای از عرصه های اصلی است که معتزله در آن به ابداع پرداخته در آن بسیاری از متون و شیوه ها و صفحات را ارائه کرده اند. بنابراین، اندیشه معتزله در موضوع آزادی و اختیار دارای ابعاد سیاسی است که در مطالب این مقاله روشن گردید و در ادامه مطالبی که ارائه می شود، وضوحش بیشتر خواهد شد.

ز) امامت: اوج بعد سیاسی آزادی و اختیار

امامت اولین مسأله بزرگی بود که مسلمانان بعد از رحلت پیامبر (ص) در مورد آن اختلاف کردند. (۵۲) و مقدمه مسائلی بود که گفتار مسلمین تا قرنهای در آن اختلاف داشت. در مبارزه فکری و عملی که در مورد این مسأله به وجود آمد، گروههای مختلف را می توانیم به سه گروه اساسی تقسیم کنیم:

اولین گروه: کسانی که گفتند: پیامبر برای بعد از خود به امامت علی بن ابی طالب [ع] ((وصیت)) کرده است و وصیت بعد از [علی] [ع] (در اولادش استمرار یافته است. و طریق امامت و سلطه علیا در ((وصیت)) منحصر شده؛ زیرا ائمه به نام (و نه صفات) مشخص شده اند و اراده انسان در آن دخالتی ندارد و مردم اختیاری در این کار ندارند. امام ((حجت)) بر مردم و معصوم از خطاست و چون آنچه می گوید از جانب خداست، مصدر تشریح در امور دین و دنیاست. به علاوه انحرافات غلوآمیزی از قبیل آنکه تفسیر نص و معرفت باطن، منحصر به اوست و از آن سلطه کاهنان را گرفتند. در نتیجه، ائمه سایه خدا بر خلق و صاحب حق الهی شدند؛ همانند کاری که کاهنان کلیسا در اروپای قرون وسطی کردند.

بسیاری از فرقه های شیعه پیرامون این مفهوم غریب از جوهر و تعالیم اسلام جمع شدند. با اختلاف در جزئیات که در اثر فرقه گرایی و حزب گرایی در تعصبات و سلسله نسبی که از سه فرزند علی بن ابی طالب [ع]، [امام] حسن [ع] و [امام] حسین [ع] و محمد بن حنفیه به وجود آمده بود.

معتزله این فکر را انکار و با آن مبارزه کردند و در نظریه ((وصیت))، سلب آزادی و اختیار انسان را هم در فعالیت و هم در محتوا می دیدند، حال آنکه مسأله از اهم مسائل متعلق به تنظیم حیات انسان می باشد. و آن را وصایتی متوهمه می پنداشتند که باعث لغو اثر انسان و قدرت او در سلطه عالیه جامعه ای که در آن زندگی می کند، می شود.

همانطوری که در نظریه ((عصمت)) امام به گمان اینکه ((حجت)) است، برداشتی را می دیدند که تکلیف را از این امام معصوم رفع می کند. و این مطلب از نظر معتزله برای پیامبران و انبیا جایز نیست؛ چه رسد به کسانی که در مرتبه و فضل پایین تر باشند... و گفتند:

((همانا شبهه در ((حجت)) ممکن است و او در آنچه خداوند به او داده، اختیار خلاف و عدم انجام را دارد. و گاهی سر باز می زند... برای ایشان (قائلین به عصمت) امکان ندارد که ((حجت)) را معصوم به معنای منع از انجام امثال این امور بدانند؛ زیرا موجب رفع تکلیف می شود. پس در صورت ثبوت عصمت، معنایش این است که ما می دانیم او اختیاری در آن نداشته است)). (۵۳)

[در این صورت امام] در کاری که صلاح است [اختیار نداشته است]؛ زیرا اختیار به معنای قدرت و صلاحیت انجام ضدین است و کسی که فقط قادر به انجام یکی از آن دو است، اختیاری ندارد و این، موجب نقض بزرگترین اصلی است که معتزله در مورد انسان به آن تمسک کرده اند.

گروه دوم: کسانی که امامت ((فاسق)) را جایز دانسته اند: یعنی کسی که مرتکب گناهان کبیره می شود، بر حکومت غلبه کند و خودش را امام مسلمین قرار دهد. این دسته کسانی هستند که مرتکب گناه کبیره را مومن دانسته یا حکم درباره او را به جهان آخرت موکول کرده اند. این نگرش، پیروانش را امر به چشم پوشی از رژیمهای حکومتی ظالمی که در آن زندگی می کنند، کرده است و از قضاوت در مورد رژیمهای سیاسی که هم زمان یا قبل از ایشان به وجود آمده است، باز داشته اند. بسیاری از رژیمهای سیاسی جائر از نگرش اصحاب این نظریه استفاده کرده اند.

معتزله این نگرش را نیز طرد کرده اند، و پیروان آن را ((اهل حشو، کسانی که اعتقاد دارند هرگاه فاسق بر حکومت غلبه کرد، امام و سزاوارترین فرد برای حکومت می شود و گمان می کنند کسانی که پس از آن بر او خروج کنند، خارجی هستند. اگرچه در نهایت فضل باشند)) (۵۴) می دانند.

ذیل اصطلاح ((اهل حشو))، ((اصحاب حدیث)) را می یابیم - همانند اشعری که می گوید - کسانی که خروج بر امام جائر و برطرف کردن ظلم او را به وسیله شمشیر انکار کردند و گفتند ((استفاده از شمشیر باطل است، اگرچه مردان کشته و ذریه اسیر شوند. همانا امام گاهی عادل و گاهی غیر عادل است و اگر فاسق باشد، ما اجازه

کنار گذاشتن او را نداریم و خروج بر سلطان را انکار کرده و جائز ندانسته اند)). (۵۵)

ابن حزم، از جمله پیروان این مکتب را سعد بن ابی وقاص، اسامه بن زید، ابن عمر، محمد بن مسلمه و احمد بن حنبل برمی شمرد. زیرا اینان در امر به معروف و نهی از منکر بر ((قلب یا به زبان اگر قدرت آن را داشته باشد اکتفا کرده اند)) و گفته است: این نظر ((همه روافض است؛ اگرچه همه ایشان کشته شوند. مگر در صورتی که امامشان خارج شود. هرگاه امام خروج کرد، کشیدن شمشیرها، همراه او واجب است)). (۵۶)

گروه سوم: دسته میانه بین این دو طرف است. پیروان آن ((نسب)) یا ((وصیت)) را به عنوان طریق امامت و حق تصدی این مسوولیت مهم را توسط مرتکبین کبیره، رد کرده اند و گفته اند ((انتخاب و بیعت)) راههای نصب امامند و کفایت و اهلیت را در کسی که متولی این منصب و نائین از جماعت مسلمانان در قیام به آن است، شرط کرده اند.

از قائلین به این نظریه، معتزله، خوارج و متفکرین هم رای با ایشان را می توان نام برد. یادآوری این نکته بجاست که در مسأله ((امامت)) فقط جماعت مسلمانان اختلاف نداشته اند؛ بلکه بین قائلین به عدل و توحید نیز اختلاف شده است. بعضی شیعیان امامیه نظر به عدل و توحید دارند و در ایستار آزادی و اختیار قرار دارند؛ ولی با معتزله در ((امامت)) اختلاف دارند؛ زیرا (بر خلاف معتزله) به ((وصیت)) و ((عصمت)) در امام تمسک کرده اند.

برای مثال، در این مورد نظر شریف مرتضی علی بن حسین موسوی (۳۵۵ - ۴۳۶ هـ) از بارزترین بزرگان شیعه در زمان خودش را ذکر می کنیم. او نظر به عدل و توحید داده و در این مورد تعدادی کتاب و رساله نوشته است. (۵۷) وی نزد قاضی عبدالجبار و دیگر بزرگان معتزله (۵۸) تلمذ کرده است؛ ولی به نظریه امامت بنا بر مذهب امامیه در مورد ((وصیت)) و ((عصمت)) ادامه داده است و در این موضوع کتابی در رد قاضی عبدالجبار تألیف کرده و عنوان آن را ((الشافی فی الامامه والنقض علی کتاب المغنی للقاضی عبدالجبار بن احمد)) (۵۹) نهاده است.

شیعه زیدیه، قائل به عدل و توحید شدند. از شواهد آن رسائلی است که از دو رهبر آنها ((قاسم رسی)) و ((یحیی بن الحسین)) در عدل و توحید و آثاری دیگر از بزرگان ایشان در این موضوع بررسی کرده ایم. ایشان همچنین در ((امامت)) با معتزله اختلاف داشتند. اگرچه اختلاف آنان در این مورد از اختلاف ((امامیه)) با معتزله کمتر است. (۶۰)

زیدیه ((نص را در ائمه سه گانه)) اول؛ یعنی در علی [ع] و حسن [ع] و حسین [ع] منحصر کرده اند. و فرمانروایی سایر ائمه را بر حسب ((دعوت و خروج)) می دانند و در غیر از سه امام اول، قائل به عدم تنصیب هستند.

همانطوری که ((نص)) نزد ایشان بر صفت امام است نه بر ((ذات)) امام. (۶۱) قاضی عبدالجبار از جایگاه اغلب ((زیدیه)) در این خلاف بحث کرده است و این نظر را به دیدگاههای معتزله نزدیک می‌داند. وی می‌گوید: ((و اما زیدیه، پس اکثرشان در امامت، طریقه ما را دارند و همانا سخن بین ما و ایشان در بعضی از اوصاف امام می‌باشد نه در غیر آن)). (۶۲)

در حقیقت کسانی که نظر به عدل و توحید داده اند، سپس برگشته و در ((امامت)) قائل به ((وصیت)) و ((عصمت)) با هم یا ((وصیت)) به تنهایی شده اند، این نظر با گفته ایشان در عدل متناقض است. و با موضع آنها در مسأله آزادی و اختیار منافات دارد. از آن رو که کسی که می‌گوید انسان آزاد و مختار است، حق برگشت ندارد و نمی‌تواند آزادی و اختیار انسان را [به نفع] بر برترین سلطه جامعه [از انسان] سلب کند. و کسی که مسوولیت انسان را در کارهایش که در محدوده قدرت و توانایی اوست، می‌پذیرد، روا نیست که از نظر خود برگردد و نظام سیاسی و اجتماعی ای را که امام به وجود می‌آورد، امری صادر از غیر بشر بداند و انسان را مجبور به پذیرش آن کند.

بنابراین، معتزله نمونه‌هایی از هماهنگی و انسجام فکری را در زمانی ارائه می‌کند که اصحاب عدل از شیعه امامیه و زیدیه با تمایزاتی که در درجه و نسبت اختلاف این دو با هم دارند، در آن شکست خورده اند. امامت در دیدگاه معتزله، مبحث بزرگ و مهمی است و ممکن است به صورت مستقل در بحث خاصی مطرح شود (۶۳) و لکن در اینجا قصد داریم مجموعه ای از مسائل و نصوصی را که در امامت مطرح کرده اند، از زاویه دلالت آن بر وجود ابعاد سیاسی برای اندیشه آزادی و اختیار، ارائه کنیم و از اهم این مسائل:

اول: طریق امامت است؛ معتزله برای وصول به نصب امام، طریق واحدی معین کرده اند که ((انتخاب و بیعت)) است و ((نص)) و ((وصیت)) را در مخالفت با شیعه مردود دانسته اند. همچنین با ((مرجئه)) و ((اهل حدیث)) که امامت ((متغلب)) و غضب منصب امام را جایز دانسته اند، مخالف می‌باشند. مخالفت معتزله با شیعه در امر ((نص)) و ((وصیت)) موجب شده که این منصب در جایگاه صحیحش قرار داده شود و در امامت و مسوولیت آن، به اندازه شیعه که آن را رکنی از ارکان دین قرار داده اند و حتی بعضی غلو کرده، امام را از پیامبران افضل دانسته اند، مبالغه نکرده اند.

جایگاهی که معتزله در این منصب و مسوولیت آن قرار داده اند، بشری بودن کار آن و دسترسی انسان به آن است، بدون اینکه اتصالشان با دین قطع شود. بنابراین مردم، امامشان را برای صلاح دنیای خویش انتخاب می‌کنند؛ دنیایی که اتصال بین صلاح آن و صلاح دین قطع نشده است. پس هرگاه فردی که اهلیت نداشت، در پی انجام این مهم برآمد، او را بر کنار و دیگری را به جایش می‌نشانند. پس معتزله، امامت را مسأله ای انسانی و

سیاسی و اجتماعی قرار می دهد. گواه این مطلب، قرینه بودن منصب ((امام)) با مناصب ((امرا)) و ((حکام)) و ((عمال)) در نظریه ایشان است که آن را در رد شیعه - اصحاب وصیت)) - مطرح کرده اند. گفته اند ((به درستی که به دلیل شرعی ثابت شده است که صلاح در برپا داشتن ((امرا)) و ((عمال)) و ((حکام)) آن است که به اجتهاد و انتخاب بعد از شناخت صفات باشد، در نتیجه ممتنع نیست که در مورد امام هم اینگونه باشد)) (۶۴) و همانا ((زمانی که جایز است شیوه تولی ((امیر)) و ((عامل)) و ((حاکم)) اجتهاد باشد - اگرچه مربوط به دین می باشند و در بسیاری از موارد به دین بازگشت می کنیم - چه چیزی مانع از تشبیه آن با امام است؟؟)) (۶۵) و از اینجا انتخاب را شیوه ای مشروع برای نصب امام قرار داده اند و گفته اند: به درستی که ما ((بیان کردیم که نصی در مورد امامت وجود ندارد که تبعیت شود و همانا واجب در آن انتخاب است)) (۶۶) و گفته اند: صحابه آن را بیان کرده و به آن اجماع و عمل کرده اند و ((اختلافی در شیوه امامت که انتخاب و بیعت است)) (۶۷) بین ایشان ظاهر نشده و بر این وجه احوال صحابه جاری بوده است. (۶۸) و آن مورد، اجماع صحابه است.)) (۶۹)

از مواضع خوب و مستدل بر بشری بودن این منصب و داخل بودن آن به صورت اساسی در باب سیاست مدینه، موضع ((ابی بکر اصم)) است (۷۰) که به ممکن بودن العا حکومت و دولت و بی نیازی از امام رای داده است. در جایی که می گوید: ((اگر مردم با خودشان انصاف داشته باشند و ظلم و آنچه موجب اقامه حد می شود، از بین برود، مردم از امام بی نیاز می شوند...)) (۷۱) او در اینجا برای حکومتی که توسط امام عینیت می یابد، ویژگی‌هایی قرار داده است که عبارتند از: انصاف و زوال ظلم و نبود آنچه موجب اقامه حد شود. او می گوید: هرگاه این اهداف متحقق شود، مردم از این حکومت و این امام بی نیاز می شوند... یعنی مسأله از اساس، سیاسی مدنی مختص بشر است و در محدوده آزادی انسان و آفاق اختیارش می باشد.

انتخاب امام توسط نائین امت انجام می شود؛ زیرا در این مورد اجتماع تمام افراد امت بر یک نفر محال است، بخصوص با گروه گرایی مذهبی و تبیینی که در آرا وجود دارد. قاضی عبدالجبار در این خصوص می گوید: ((همانا اگر امامت فقط به اجماع منعقد شود در حالی که می دانیم مردم مذاهب مختلفی دارند، حتی بین ایشان تکفیر و تفسیق یکدیگر واقع می شود و هر فرقه ای به نظر دیگران رضایت نمی دهد، پس اگر اجماع حاصل نشود [امامت] تمام نخواهد شد.)) (۷۲)

ولکن وظیفه عاقدین آن است که ((با سایر مسلمانان مشورت کنند)) (۷۳) و ((رضایت جماعت)) و همچنین ((رضایت و گردن نهادن و اظهار آن)) (۷۴) را به دست آورند و صرف بیعت و عقد صوری نباشد.

چون نصب امام از واجبات کفایی است، نیابت از سایر مسلمانان در اقدام به آن کفایت می کند، مشروط به آنکه این نواب دارای ((صفات مخصوص)) باشند. افرادی از ایشان ((شایستگی دارند که مذهب گمراه کننده نداشته باشند و کاری که موجب فسق است از ایشان ظاهر نشود. امانتدار، متدین و اهل شناخت باشند... و تفاوت بین

افراد صالح و غیر صالح برای امامت را بدانند... و مورد اعتماد باشند)). (۷۵)

در گفته معتزله به محال بودن اجتماع کل امت بر فرد واحد و نیابت گروهی از سایرین در انتخاب و انجام بیعت به اضافه گفته ای که از ایشان مشهور است - بخصوص گفته ((نظام)) - از انکار پیدایش اجماع در امت، اشارات مهمی در شرعی بودن اختلاف آرا و نظریات و قانونی بودن حق معارضه با کسانی که رای غالب را در این مورد نمی پذیرند، وجود دارد. این افکار را باید همانند میراثی برای اندیشه ((لیبرالی)) معاصر در موضوع آزادی و اختیار، اهمیت داد. معتزله با این موضع گیری فکری، آزادی و اختیار انسان را به عرصه انتخاب و نصب امام و همچنین عرصه معارضه و رد انتصاب امام می کشانند.

معتزله به تجربه مسلمانان در عهد خلفای راشدین اقتدا کرده و به آن قیاس کرده اند و به طریقت انتخاب در تولی هر یک از خلفا نظر داده اند. لکن در نظر ایشان تفاسیل و کیفیت این انتخاب، به دفعات اختلاف داشته است. ابوبکر بعد از مشورت با اصحاب و اهل رای، عمر را مشخص کرد و عمر از اهل شورا پیمان گرفت که خلیفه را از بین خود و بعد از مشورت با مسلمین انتخاب کنند. مردمی که در مدینه هنگام انقلاب علیه عثمان و قتلش حاضر بودند، بر انتخاب علی بن ابی طالب [ع] نظری مشترک داشتند. در تمام این موارد، بیعت عامه بعد از عقد گروهی که به نیابت از مسلمین امام را انتخاب کرده بودند، کامل شد. بنابراین نصب خلیفه در دو مرحله کامل شده است؛ در مرحله اول تعداد اندکی به نیابت از امت اقدام کرده اند و در مرحله دوم بیعت تمام امت با امام بوده است. و اگر بیعت نبود، انتخاب تمام نبوده است. هرگاه بیعت با امام کامل شد، مردم موظف به اطاعت از او همانند اطاعت از خدا و پیامبر می باشند؛ همانگونه که با تمام شدن بیعت، امام ناچار از امتثال خواست مردم و تصدی زمام امامت است؛ زیرا انتخاب و بیعت به مثابه تکلیف است که امام مجبور به انجام آن است و راه گریزی از آن نیست. پس آزادی امت به توانایی و اراده اوست. در خطبه امام علی [ع] بعد از بیعت با ایشان است که فرمود: ((ای مردم همانا با من بیعت کردید بر آنچه با گذشتگان من بیعت کرده اید. مردم قبل از بیعت دارای اختیارند. اگر بیعت کردند دیگر اختیاری ندارند. وظیفه من استقامت و وظیفه رعیت تسلیم است...)) (۷۶) به همین دلیل، نظر معتزله بر این است که امام همانا ((به انتخاب غیر، امام می شود و اگر شرائط را به طور کامل دارا بود، قبول بر او لازم است)). (۷۷)

وقتی که معتزله بر تعدد اشکال انتخابی که در زمان خلفای راشدین انجام شد، قیاس می کنند، دست به وضع قاعده مهمی می زنند که این عمل را متحول و انعطاف پذیر می کند. آنها زمان و دگرگونیهای آن، مکان و تغیر آن و شرایط و تعدد آن را در عمل انتخاب امام و بیعت با او به حساب آورده اند. بنابراین آنچه از نظر ایشان مهم است، انتخابی بودن روش نصب امام است. گفته اند:

((همانا روش انتخاب، مختلف است. هنگامی که عمر، افضل را در آن زمان، افرادی دید که به آنها اشاره کرده

است - اگر چه در فضل یکسان بودند، زیرا کسانی بودند که پیامبر[ص] بر فضل آنها گواهی داده بود - آنها را انتخاب و انتخاب یک نفر از ایشان را به خودشان موکول ساخت)). (۷۸)

اختلاف اشکال انتخاب فقط به معنای تفاوت تعداد کسانی که آن را انجام می دهند نیست. همانطور که از آنچه در زمان خلفای راشدین اتفاق افتاد، فهمیده می شود، معتزله در این مسأله تفصیل داده و گفته اند؛ صفات کسانی که امام را انتخاب می کنند بر حسب شرایط و احوال مختلف است. مطلوب ((در صفات ایشان آن است که اهل فضل بوده و واجدین صلاحیت امامت و کسی را که صلاحیت ندارد، بشناسند. اهل ستر و امانت... باشند)). (۷۹)

این صفات مطلوب به اختلاف زمان و مکان، متفاوت است. در این مورد گفته اند:

((همانا فضل معتبر در این موضوع با اجتهاد مختلف می شود؛ زیرا مبتنی بر ظن و اماراتی است که عاقل آن را درمی یابد و اختلاف عاقدین ممکن است؛ همانطوری که تفاوت حالات فضلا در ظهور فضلشان امکان دارد و تاثیر اوقات و گستره آن در این باب امکان پذیر است)). (۸۰)

چنین نتیجه می گیریم که بیشتر امور ضروری در این ایستار، انتخابی بودن امامت را ثابت می کند. و شکل این انتخاب، با اوقات و زمانها، مختلف و متحول و با اجتهاد، مشخص می شود. یعنی این کار به عقل بشری و مصلحت مردم موکول شده است و در این باب، عمل انتخاب امام است که بعد سیاسی ای از ابعاد آزادی و اختیار نزد معتزله می باشد.

دوم: حق امت در عزل امام؛ بر اساس رد اصل ((عصمت)) و همراه با اثبات جنبه سیاسی منصب ((امامت)) رای معتزله در جواز عزل امام در زمانی است که امام شرطی از شرایط لازمه این منصب را، از دست بدهد.

قیاس منصب امام به منصب ((امیر)) و ((حاکم)) توسط معتزله، از آن جهت است که تکیه او به حکومت شوندگان است؛ یعنی امام حتی بعد از بیعت، اتکایش به جماعت مسلمانان استمرار می یابد. نه به نیروی غیبی؛ همانند اروپای قرون وسطی. معتزله در این مورد گفته اند:

((همانطور که در مورد امیر استناد به امام می شود، امام نیز به جماعت مسلمانانی که برایشان امامت می کند؛ اتکا دارد. (۸۱) و به همین دلیل، امام مکلف به مشورت با یارانش شده تا رای صحیح را بشناسد... (۸۲) احتمال اشتباه در امام می رود و کسانی هستند که در اینجا او را آگاه می کنند: آنها امت و علما هستند که مورد اشتباه را برایش روشن ساخته و او را در راه صواب قرار می دهند، و مراد ما تمام امت نیست، منظور ما گروهی از نزدیکان و علمای حاضر نزد اوست و کسی که موضع اشتباه و آگاهی بر آن را می شناسد؛ زیرا به نظر ما اینان، در دادن به امام هشدار قائم مقام کل امتند)). (۸۳)

گروهی که امت به او نیابت نصب و انتخاب امام، مشورت و تنبیه بر اشتباه، قرار دادن امام در راه صواب و اقامت

در جوار او را می دهد، شبیه هیات قانونگذاری در پایتخت دولت است که در این زمینه عمل سیاسی ای را انجام می دهد که در آن ابعاد سیاسی بسیار واضحی برای اندیشه آزادی و اختیار دیده می شود.

آزادی سیاسی این گروه محدود به تنبیه امام به اشتباه و قرار دادن او در راه صواب نیست؛ بلکه از ویژگیهای این جمع، توانایی عزل امام در صورت نبودن چاره دیگر است. قاضی عبدالجبار با منکرین و کسانی که آن را جایز نمی دانند، مناقشه می کند و استدلال ایشان را رد می کند. وی می گوید:

((اما نظر ایشان: از حقوق امام آن است که ولایت [به اشخاص] بدهد نه ولایت [از دیگران] بپذیرد. این نظر مورد

مناقشه است؛ زیرا به نظر ما، امام همانند امیر به ولایت برگزیده می شود و اهل صلاح و علم او را به امامت منصوب می کنند... (۸۴) و اما نظر ایشان [که] امام خود و دیگران را نصب می کند، به نظر ما پذیرفته نیست؛ زیرا به نظر ما امام توسط علما و صالحین انتخاب می شود. او را به اشتباهش آگاه می کنند و از باطل دور می گردانند و وظیفه ای را که ترک کرده به او یادآوری می کنند. هرگاه از طریق حق خارج شود، دیگری را به جایش می نشانند (۸۵)... به اجماع صحابه ثابت شده است، امام در اثر کاری که منجر به فسق او شود، برکنار می شود و خلافی در این مورد بین صحابه نیست)). (۸۶)

معتزله حق زیادی برای امت در نصب و مراقبت و نقد و عزل امام قائل شده و به این وسیله، معنای آزادی و اختیار را توسعه داده است؛ به طوری که اصل عمل سیاسی امت گردیده است. استناد آنان در این مورد به دلایل زیادی است که مهمترین آنها رد نظر شیعه در منصب امامت است. شیعه به امامت، جنبه ای الهی اضافه کرده و عقل را از تفکر در بسیاری از جزئیات و تفصیلات باز داشته است. اما معتزله در اندیشه خود، آن را قبل از هر چیز منصبی سیاسی دانسته اند. شاهد این مطلب، موضع ایشان در امامت ((افضل)) و ((مفضول)) است که در انتخاب برای این منصب، کدام یک بر دیگری مقدم می شود؟ بدیهی است که افضل اولی به تقدیم است. ولیکن معیار جدیدی که معتزله آن را ارائه کرده، مقیاس افضلیت است. معتزله بین تقدم در عبادت (و امور صلاح دینی و تقوی) و بین تقدم در فهم سیاست (و درایت شوون قضاوت و فهم مصالح مردم) تمایز گذاشته است. رای ایشان در این مورد چنین است: هرگاه بین افضل از نظر صلاح و تقوی و مفضول در دین، یعنی کسی که از نظر دینی صلاحیت کمتری دارد ولیکن توانایی بیشتر در رعایت مصالح دارد و میل مردم به او زیادتر است، تعارض شود، اولی - و نه جایز - مقدم داشتن ((مفضول)) بر ((افضل)) در انتخاب امام است... گفته اند:

((امکان دارد افضل تمام آنچه را برای او لازم است، بداند و فضل او به خاطر عبادت و غیر آن باشد و مفضول، در فقه و معرفت سیاسی تخصص داشته باشد، در این صورت، مفضول اولی است. همانا فضل مطلوب در امامت آن است که مصلحتش به همگان برسد، پس هرگاه این ویژگی در افضل مخفی و در مفضول ظاهر باشد، مفضول در آنچه برای جامعه مصلحت است، افضل است؛ بنابراین شایسته تر برای تقدم است. و همچنین کسی که

مردم از او اطاعت بیشتری دارند و الفتشان با او بیشتر است و در دادخواهی های خود به او بیشتر مراجعه می کنند، سزاوارتر به تقدیم است؛ زیرا مسأله به مصلحت برگشت دارد. بنابراین اگر غرض به وسیله مفضول، بیشتر از فضل افضل برآورده می شود، تقدیم مفضول مقدم می شود؛ به دلیل اینکه در امامت مفضول، اجتماع کلمه و زوال ظلم و ظهور عدل، انتظار می رود و کسی که در این امور توانایی بیشتری دارد، شایسته تر به تقدیم است، مادامی که در او، موردی که مخل به شرط است، نباشد.)) (۸۷)

به همین دلیل، می بینیم که [معتزله] اتصاف به عجله و سرعت عمل و یا سرعت خشم و سختی در معامله... را از موانعی قرار داده اند که مردم از آنها تنفر دارند و در این صورت مفضول با اجتهاد مقدم می شود. (۸۸)

استفاده معتزله از لفظ ((کافه)) دلیل آن است که اینان برای جمهور مسلمین در این کار اهمیت زیادی قائلند و بر اقلیت بسنده نکرده اند؛ اگرچه اقلیت برخلاف جمهور، به صفاتی که موجب امامت است، آگاهی داشته باشد. زیرا مطلوب در این حالت اطمینان ((کافه)) [همه مردم] و انس جمهور با صاحب این منصب است و به همین دلیل قاضی عبدالجبار نظری علی جبابی را تایید می کند: همانا ((هرگاه فضل کسی، نزد عوام و خواص ظاهر شود، جایز است که بر افضل مقدم شود؛ هرگاه که فضل افضل، مخفی و غیر معروف باشد مگر نزد فرقه ای از مردم - زیرا غرض از امامت آن چیزی است که به صلاح همه مردم است - پس هرچه برایشان ظاهر شد، اولی به تقدیم است.)) (۸۹)

در تمایزی که معتزله بین ((فاضل)) در دین و عبادت و ((فاضل)) در فقه (تشریح) و سیاست گذاشته اند، دومی را بر اولی مقدم کرده اند، حتی اگر در عبادت (و غیر آن) و آنچه شبیه آن است، مفضول باشد. در این تمایز، دلالت بر تمیز ایشان (اگر نگوئیم جدایی) بین ((دین)) و ((دولت)) است و این بحث مهمی است، اگرچه از موضوع ما خارج است. (۹۰)

معتزله، امام را ((وکیل از امت)) نامیده اند، با این تفاوت که وکیل فقط به موافقت و رضایت موکل عمل می کند؛ ولی گاهی امام [کاری] که بعضی امت با آن موافق نیستند، انجام می دهد. مثل زمانی که حکم به عقوبت رعایای گناهکار می دهد و تفاوت دیگر اینکه قدرت امام و محدوده اش به او، احیاناً بیش از سلطه مالک شیء و حقوق اوست و به همین دلیل گفته اند: همانا

((در حکم وکیل برای ایشان (مردم) یا [امام] وکیل حقیقی است که بعید است؛ زیرا به کارهایی اقدام می کند که می داند قطعاً موجب خشم کسی که به او تظلم کرده، می شود؛ همانطوری که گاهی به رضایت او اقدام می کند، زیرا [امام] سزاوارتر از مالک آن شیء یا کسی که روی آن شیء کار می کند، می باشد.)) (۹۱)

سوم: امامت غیر قریشی؛ معتزله درباره جواز امامت غیر قریشی در زمان وجود قریشی واجد شرایط، اختلاف

کرده اند. اما در صورت عدم وجود قریشی، اختلافی در جواز امامت غیر او نیست. اشعری می گوید: مسلمانان در جواز امامت غیر قریشی به دو دسته مختلف تقسیم شده اند. بعضی از معتزله و خوارج گفته اند؛ امامت غیر قریشی جایز است و بعضی دیگر از معتزله و غیر ایشان قائل به عدم جواز امامت برای غیر قریشی شده اند. (۹۲)

معتزله ای که نظر به جواز امامت غیر قریشی داده اند، هماهنگی بیشتری با موضع فکریشان در مسأله آزادی و اختیار انسان دارند. و از ادله ای که آورده اند - که بسیار است - گفته عمر بن خطاب است که در حال احتضار، در صدد تدبیر ولایت امر برای بعد از خود بود: ((اگر سالم (مولای حدیفه) زنده بود، شکها مرا بر نمی انگیختند)). (۹۳)

آنچه در این مورد اهمیت دارد، این است که حتی قائلین به حصر خلافت در قریش، قصد تخصیص این قبیله را به دلایل نژادی قدیمی که دیگر قبایل دارای آن نیستند، ندارند. بنابراین مکتب معتزلی در این مورد، نقضی به آزادی مردم در انتخاب امام وارد نمی کند. و در نتیجه، این مکتب، محدوده ابعاد سیاسی اندیشه آزادی و اختیار را ضیق نمی کند؛ بلکه از بحث در این مورد جزئی، این نتیجه را می گیریم که این مکتب از محدوده بعد سیاسی آزادی و اختیار مطلقا نمی کاهد.

معتزله ای که امامت را در قریش منحصر ساخته اند، شرط کرده اند که در قریش باید فرد واجد صلاحیت وجود داشته باشد. و قاضی عبدالجبار از استادش ابی علی جبایی نقل می کند - هر دو این دیدگاه را دارند - همانا: ((اگر کسی که صلاحیت امامت را دارد در قریش پیدا نشود، واجب است که امامت در غیر قریش منعقد گردد)) و اگر ((فرد واجد صلاحیت در ایشان باشد)) (۹۴) امامت برای غیر قریش جایز نیست. مهمتر آنکه، اصحاب این مکتب، علت تقدم قریش را خویشاوندی با پیامبر [ص] نمی دانند؛ بلکه علت این تقدم، از دو حال خارج نیست:

۱- در قبیله قریش افرادی وجود دارند که شرایط امامت را که دیگران ندارند، به طور کامل دارا می باشند.
۲- این قبیله در نفوس مسلمین از جایگاه والایی برخوردارند که اگر امام از قریش باشد، مردم به او اطمینان بیشتری پیدا می کنند و پیرامون او گرد می آیند و الفت و اعتماد بیشتری به او پیدا می کنند. تمام این موارد، دلایل سیاسی است و نژاد و ملیت را که بعضی باعث امتیاز و سروری می دانند، در آن دخالتی ندارد. قاضی عبدالجبار نظر استادش ابی علی جبایی را در این مورد نقل می کند و می گوید:

خویشاوندی با پیامبر [ص] از نعمتهای دنیوی است که به منزله اموال و تمکن در حالات و عقل و رای است و دخالتی در سنت امامت ندارد و مسائلی که متعلق به دین است و آنچه خداوند انجام آن را واجب کرده است، در امامت دخالت دارد. همانا پیامبر علیه السلام قریش را نام برده؛ زیرا واجدین صلاحیت امامت (بر خلاف دیگران)

در ایشان یافت می شود یا به خاطر آنکه احتمال انقیاد مردم به ایشان بیشتر است)).
و جابایی گفته است اگر خویشاوندی موجب شایستگی است، فاطمه علیها السلام از همه اولی است و حسن [ع] و حسین [ع] شایسته تر از امیرالمومنین علیه السلام بودند؛ زیرا قرابت، احکام مخصوص به خود را دارد که دخالتی در امامت ندارد، همانطور که دخلی در امارت ندارد. (۹۵)

پس هدف مطلوب از انتخاب، معرفی فردی است که مردم به او اعتماد بیشتری دارند. اگر نسبت قریشی موجب آن نشود، معیار دیگری که این نسب ایجاد کند، وجود ندارد.

پس کسی که شناخته شد که انقیاد مردم به او بیشتر است و انس بیشتری با او دارند و در دادخواهی های خود به او مراجعه می کنند، او به تقدیم سزاوارتر از افضل است، هرگاه افضل چنین حالتی را نداشته باشد. دلیل این نظریه آن است که ما فضیلت را از شرایط موجهه نمی دانیم و در این موارد امر را به مصلحت ارجاع می دهیم؛ پس اگر در مفضول این غرض بهتر از فضل افضل حاصل شود، تقدیم مفضول واجب می شود؛ زیرا انتظار اجتماع کلمه و رفع اختلافها و زوال ظلم و ظهور عدل در آن می باشد و کسی که در این حالات قویتر باشد، سزاوارتر به تقدیم است به شرطی که در او موردی که مخل به شرایط امامت است، وجود نداشته باشد. (۹۶)
پس کسی که توانایی یکپارچه کردن اراده و مواضع امت ((به وسیله اجتماع کلمه و رفع اختلاف)) را دارد و کسی که هدف مردم یعنی ((زوال ظلم و ظهور عدل)) را محقق می سازد، اولی به معرفی و مقدم به منصب امام است. این موارد قبل از هر چیز، اهدافی سیاسی و غایاتی مدنیند و به همین دلیل، وسایل رسیدن به آنها، نفس طبیعت و کیفیت است.

در اندیشه و نظریه معتزله در مورد امامت و فلسفه ای که برای حکومت و سلطه قائلند و موضع آنها در مورد ((انتخاب)) امام و اختصاص آن به امت - به واسطه نائینش - و اثبات آزادی امت در عزل امام - هرگاه امر چنین اقتضا کند - اندیشه ای سیاسی را می یابیم که از شأن آزادی و اختیار برای انسان برخاسته است و ابعاد و آفاق آن را گسترش داده و از محدوده ذات فردی انسان به عرصه جامعه و خود امت کشانیده می شود.

شبهه ای که به اندیشه معتزله وارد شده و از اهمیت و ارزش بعد سیاسی اندیشه آزادی و اختیار نزد ایشان کاسته است، برخاسته از دوره ای است که معتزله، مخالفین تفکر خود را که نظریه خلق قرآن را رد کرده بودند، در زمان دولت مامون (۱۹۸ هـ - ۸۱۳ م.) و معتصم (۲۱۸ هـ - ۸۳۳ م.) و واثق (۲۲۸ هـ - ۸۴۲ م.) از خلفای بنی عباس، تحت فشار قرار دادند.

در این دوره، بعضی از رجال معتزله که در منصب وزارت و حکومت بودند و دولت به صورت رسمی مبتنی بر اندیشه آنان بود برای گسترش ابعاد و آفاق اندیشه های خود، زمینه آزادی را فراهم کردند؛ ولی [نه تنها] دشمنان فکری خود را از آن منع کردند؛ بلکه آنان را در معرض آزمایش و سختی نیز قرار دادند. پس آیا صحبت ایشان

از آزادی - به لغت عصر ما - موجه است؟ چطور معتزله آزادی را برای نوع اندیشه ای که در آن صلاح و تقدم قائلند، مجاز می دانند؛ ولی برای اندیشه خصم که در آن رگه هایی از شرک و موارد زیادی از تخلف و جمود می بینند، منع می کنند؟! یا نظر اینان در مورد آزادی فقط در عالم نظر است و زمانی که قدرت و دولت در دستشان قرار گرفته است، همانند سلاطین مستبد عمل کرده اند؟

به نظر ما، پاسخ دقیق این سوالات بلی یا خیر نمی باشد. بنابراین، مجموعه ای از حقایق را ارائه می کنیم که در آن، ظاهر این مسأله که باعث شبهاتی در اندیشه معتزله و جدیت آنها در نظر به آزادی و اختیار برای انسان شده است، روشن شود.

۱- همیشه باید، بین اندیشه خالص و بین آنچه با این اندیشه در تطبیق اشتباه می شود یا حتی ((جرائمی)) که با عنوان این اندیشه و نظریات صورت می گیرد، تمایز گذاشت. امام علی بن ابی طالب [ع] از قدیم فرموده: ((لا تعرف الحق بالرجال ولكن إعرف الحق تعرف إهله)) یعنی آنچه همیشه مطلوب است، همانا قضاوت بر ساختارهای اندیشه در ضمن آنچه برای آزادی انسان و تقدم آن می تواند ارائه کند، می باشد نه در ضمن لغزشهایی که به دست بعضی از مردم در تطبیق صورت می گیرد و نه در ضمن روش کسانی که منتسب به این نظریات هستند.

۲. موضع وزیر معتزلی احمد بن ابی دواد (۱۶۰ - ۲۴۰ هـ. ۷۷۶ - ۸۵۴ م.) که به دست او بلیه نظریه خلق قرآن به وجود آمد، مورد رضایت معتزله به عنوان یک مکتب فکری و جریان اصلی قائلین به عدل و توحید نبود. در نتیجه بسیاری علیه آن موضع گرفتند و در راه مبارزه با آن، به دلیل اقداماتی که کردند، زندانی شدند. (۹۷) همانطوری که ابا محمد جعفر بن بشر ثقفی (۲۳۴ هـ. ۸۴۸ م.) که از مشهورترین رهبران معتزله در زمان خودش بود، از همکاری با ابن ابی دواد خودداری می کند و از ورود به دستگاه دولت او احتراز می کند و زمانی که ابن ابی دواد با صد هزار درهم هدیه پیش او می رود آن را رد کرده حتی به وزیر اجازه ورود یا حضور نزد خود را هم نمی دهد. (۹۸)

۳. تصویری که از این ((محنت)) در کتب دشمنان معتزله ارائه گشته، ویژگی آشکار - چه برسد که تنها ویژگی باشد - زندگی سیاسی مربوط به آزادیها در عصر قدرت معتزله نبوده است؛ بلکه این عصر ذاتا دوره ای طلائی بود که در آن آزادیها شکوفا گشت و مناظرات گسترش یافت. مجالس خلفا به نشستهایی تبدیل گردید که در آن مناظره جمیع ادیان و نحله ها و مذاهب و گرایشها صورت می گرفت. جاحظ در مورد فضیلت معتزله و ابن راوندی در مورد فضیحت آنها می نویسند و نشستهای اعتزال در مسجد بصره برپا می گردد. اشعری در همان مسجد به منبر می رود تا از مکتب معتزله خارج شود و علیه ایشان اعلان جنگ کند. عده ای از مناطق مختلف به بغداد می آیند تا مناظره و بحث کنند و گسترده ترین و باثمرترین گفت و گوی فکری که تاریخ اسلام طی قرون

و سالها گواه آن بوده است، دائر می شود.

۴. ابن ابی دواد تنها فرد نمونه دولت معتزلی نبوده است؛ بلکه بسیاری از معتزله در همان وقت از اجبار دیگران به پذیرش افکاری که به آن اعتقاد داشتند، پرهیز می کردند. صاحب بن عباد (۳۲۶ - ۳۸۵ هـ. ۹۳۷ - ۹۹۵ م.) وزیر دولت آل بویه علیرغم ایمان به اعتزال و شرکت در تبلیغ برای اندیشه اهل عدل و توحید، به آزادی مذهبی هر طائفه ای اعتقاد داشت؛ زیرا هدف اجتماع کلمه بود ((نه اینکه گروهی به اجبار از مذهب و عقیده ای که دارد خواه گمراه یا هدایت شده باشد)، عدول کند، پس اختلافی که به وجود آمده تا قیامت برطرف نمی شود)). (۹۹)

همانطور که صاحب بن عباد مطلبی را که بر این موضوع دلالت دارد، از دولتش نقل می کند: ((سایر ممالک ما چه شرق چه غرب، در پهناورترین و گسترده ترین ناحیه ها و صفحات و بیشترین اصناف می باشد و اعتراضی بر صاحب عقیده ای نیست؛ بلکه هر فرقه گرد رهبران جمع می شود و به مذهب و رای خود عمل می کند... در این مذاهب اجباری نیست هر که بخواهد می تواند خواستش را اختیار کند، مخفی بدارد یا آن را تشدید کند، اختلاف، میراث زمان است که در اکنون ظاهر شده است)). (۱۰۰)

این گفته صاحب بن عباد، اختلاف نظریات را قانونی دانسته و به ضمیمه حقایقی که ارائه شد، شبهاتی را که در مورد اندیشه آزادی و اختیار به معتزله وارد شده است، دفع می کند و وجود ابعاد سیاسی در دیدگاه آنان در خصوص آزادی انسان را مورد تأکید مجدد قرار می دهد.

پی نوشت ها:

الف - المعتزله و مشکله الحریه الانسانیه، موسسه العربیه للدراسات و النشر، بیروت، ۱۹۸۸، فصل هشتم، ص ۱۶۳ - ۱۹۸. این مقاله تنها به بیان دیدگاههای معتزله پرداخته است و برای پاسخ به شبهات آن در مورد شیعه به کتب کلامی شیعه مراجعه گردد. از جمله: کتابهای علامه حلی، شریف مرتضی و خواجه نصیر طوسی.

ب - له خلف شعب الصین فی کل ثغره

الی ((سوسها)) الاقصی و خلف البرابر

رجال دعاه لایغل عزیمهم

تهکم جبار و لا کید ما کر

- اذا قال: مروا، فی الشتا تطوعوا

و ان کان صیفا لم یخف شهر ناجر

بهجره اوطان و بذل و کلفه

و شده اخطار و كد المسافر
فانجح مسعاهم واثقب زندهم
و اورى بفلج للمخاصم قاهر
و اوتاد ارض الله فى كل بلده
و موضع فتياها و علم التشاجر
و ما كان سبحان يشق غبارهم
و لا الشدق من حى هلال بن عامر...
ج - الا ابلغ معاويه بن حرب
اميرالظالمين نثا كلامى
بانا صابرون منتظروكم
الى يوم التغابن والخصام
د - يا هنده, فاستمعى لى, ان سيرتنا
ان نعبدا الله لم نشارك به احدا
نرجى الامور اذا كانت مشبهه
و نصدق القول فيمن جار او عندا...
هـ - لقد اصبحت تنسب فى اباد
بان يكنى ابوك ابا دواد
فلو كان اسمه عمرو بن معدى
دعيت الى زييد او مراد
لئن افسدت بالتخويف عيشى
لما اصلحت عيشك فى اباد
و ان تك قد اصبت طريف مال
فبخلك باليسير من التلاد

(١) ژوليوس و لهوزن, الخوارج و الشيعة, ترجمه عبدالرحمن بدوى, قاهره, ١٩٥٨م, صص ٤١ - ١٣٠.

(٢) فان فلوتن, السيادة العربيه و الشيعة والاسرائيليات عهد بنى اميه, ترجمه حسن ابراهيم حسن, چاپ دوم, قاهره, ص ٣٦.

- (۳) ابن المرتضى (احمد بن يحيى)، المنيه والامل، خطوط مصور بدار الكتب المصريه، صص ۱۶ - ۱۷.
- (۴) زهدى حسن جارالله، المعتزله، قاهره، ۱۹۴۷م، صص ۱۵۸ - ۱۵۹.
- (۵) نبيرج، دائره المعارف الاسلاميه، ماده معتزله.
- (۶) قاضى عبدالجبار بن احمد همدانى، المغنى فى ابواب التوحيد والعدل، قاهره، ج ۵. تمام اين كتاب با اين هدف نوشته شده است.
- (۷) المغنى فى ابواب التوحيد والعدل، ج ۸، ص ۴.
- (۸) جاحظ، ثلاث رسائل، ((رساله فى ذم اخلاق الكتاب))، تحقيق يوشع فنكل، قاهره، ۱۳۴۴هـ.
- (۹) المنيه والامل، صص ۱۶ - ۱۷.
- (۱۰) شريف مرتضى (على بن حسين موسى)، امالى المرتضى، تحقيق: ابوالفضل ابراهيم، قسمت اول، قاهره، ۱۹۵۴م، صص ۱۵۵ و صص ۱۵۸ - ۱۶۱.
- (۱۱) سوره احزاب، ۷۲.
- (۱۲) امالى المرتضى، قسمت اول، صص ۱۵۴ - ۱۵۵.
- (۱۳) ابوالاسود دوئلى از موالى بود. واضع علم نحو و شيعه قائل به عدل و توحيد است. جزء طبقه دوم از طبقات معتزله است. رك: المنيه والامل، صص ۱۰ - ۱۱ و امالى المرتضى، قسمت اول، صص ۲۹۲ - ۲۹۳.
- (۱۴) حكومت: منظور قضيه تحكيم در جنگ صفين است و طلقا كسانى بودند كه بعد از فتح مكه مورد عفو پيامبر قرار گرفتند. امالى المرتضى، قسمت اول، ص ۲۹۲.
- (۱۵) ثلاث رسائل، ص ۴۱.
- (۱۶) سوره تغابن، ۱۶.
- (۱۷) سوره تغابن، ۱۶.
- (۱۸) جاحظ، الحيوان، تحقيق: عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۹۳۸ - ۱۹۴۴م، ج ۳، صص ۱۵ - ۱۶.
- (۱۹) المغنى فى ابواب التوحيد والعدل، قسمت اول، ج ۲۰، قسمت اول ص ۱۳۲، ۲۵۸ و ۲۹۳ و قسمت دوم؛ ص ۷۰، ۷۱، ۹۳ و ۱۵۰.
- (۲۰) سوره يونس، ۱۰۹.
- (۲۱) زمخشرى، الكشاف، چاپ اول، قاهره، ۱۳۰۷ هـ، ج ۱، صص ۴۳۴ - ۴۳۵.
- (۲۲) خياط (ابوالحسين عبدالرحيم بن محمد بن عثمان)، الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد، تحقيق: نبيرج، قاهره، ۱۹۲۵ هـ صص ۹۸ - ۱۶۱.
- (۲۳) محمد ضيا الدين الريس، النظريات السياسيه الاسلاميه، قاهره، ۱۹۶۰م، ص ۷۱.

- (۲۴) پیشین، ص ۷۱.
- (۲۵) اشعری، مقالات الاسلامیین، تحقیق: هـ. ریترو، استانبول، ۱۹۲۹ - ۱۹۳۰م، ج ۱، ص ۷۹.
- (۲۶) قاضی عبدالجبار بن احمد همدانی، المجموع المحيط بالتکلیف، سفر سی و سوم، لوحه ۱۷۵، ب. مخطوط به
بدار الکتب المصریه.
- (۲۷) سوره حجرات، ۹.
- (۲۸) المجموع المحيط بالتکلیف، سفر سی و سوم، لوحه ۱۵۳، مخطوط.
- (۲۹) او ابوعثمان عمرو بن عبید بصری است که از موالی بنی تمیم بود. گفته شده که پدر او بافنده بوده و در
کمک به خلیفه اموی، یزید سوم مشارکت داشته است. همراه با واهل بن عطا از موسسین معتزله است. ابو جعفر
منصور حبابن درباره زهدش سروده است:
- کلکم عیش روید
کلکم یطلب صید
- ر. ک: البیان والتبیین، ج ۳، ص ۲۷۱ و غیر عمرو بن عبید، رسائل جاحظ، ج ۱، ص ۲۶۱ و المعارف، صص ۴۸۲ -
۴۸۳ والمنیه والامل، صص ۲۲ - ۲۴ و امالی المرتضی، قسمت اول، صص ۱۶۹ - ۱۷۰ و فلسفه المعتزله، ج ۱،
صص ۱۵ - ۱۶.
- (۳۰) امالی المرتضی، قسمت اول، ص ۱۷۵.
- (۳۱) البیر نصری نادر، فلسفه المعتزله، چاپ اسکندریه، بی تا، ج ۱، ص ۳۰.
- (۳۲) همان، ص ۶۹.
- (۳۳) برای تفصیل موضع معتزله در امر به معروف و نهی از منکر، ر. ک: مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۲۷۸ و ج ۲،
صص ۴۵۱ - ۴۵۲ - ۴۶۶ و ۴۶۷، والفصل فی الملل والاهوار النحل، ج ۴، صص ۱۷۱ - ۱۷۲ و شرح الاصول الخمسه،
صص ۱۴۳، ۱۴۴ و ۱۴۸ و المغنی فی ابواب التوحید والعدل، قسمت دوم، ج ۲۰، ص ۷۴ و تفسیر کشاف، ج ۱،
ص ۱۰۵ و ۲۷۹ و الابانه عن مذهب اهل العدل، صص ۲۷ - ۲۸.
- (۳۴) الانتصار والرد علی ابن الراوندی الملحد، صص ۱۶۵ - ۱۶۷.
- (۳۵) المغنی فی ابواب التوحید والعدل، قسمت اول، ج ۲۰، ص ۲۰۳.
- (۳۶) پیشین، قسمت اول، ص ۲۰۷.
- (۳۷) همان، قسمت اول، ص ۲۳۱.
- (۳۸) نلینو (بحوث فی المعتزله) از، التراث الیونانی فی الحضاره الاسلامیه، ترجمه د. عبدالرحمن بدوی، قاهره،
۱۹۶۵م، ص ۱۸۱.

- (۳۹) همان، ص ۱۸۳.
- (۴۰) همان، ص ۱۸۷.
- (۴۱) ابن جنی، الخصایص، تحقیق: محمد علی النجار، قاهره، ۱۹۵۲ - ۱۹۵۵، ص ۲۴، ۳۲، ۷۲، ۷۶، ۷۹، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۲۰ و صص ۲۴۲-۲۴۳.
- (۴۲) رسائل الجاحظ، ج ۱، صص ۲۹ - ۳۱.
- (۴۳) عهد قدیم، سفر تکوین، صص ۱۱-۱۲ و در آن گفته شده که قحطان ابن عابر بن شالح بن ارفکشاد است.
- (۴۴) العاقله: العصبه، قاتل عاقله یعنی دیه مقتولش را متحمل می شود.
- (۴۵) بخاری از انس بن مالک روایت کرده است.
- (۴۶) طبرانی از عبدالله بن ابی ادنی و همچنین حاکم و بیهقی آن را از ابن عمر نقل کرده اند.
- (۴۷) رسائل جاحظ، ج ۱، صص ۱۱-۱۴.
- (۴۸) مراد از بنوی، ابنا دولت است و آن اصطلاحی است که در قرون اولیه خلافت عباسی بر اعضای خانواده عباسی اطلاق می شد، سپس در مدلول توسعه یافت و شامل راسانیان و سایر موالی ای که در خدمت این دولت بودند و فرزندانشان و تا قرن سوم هـ. از نفوذ زیادی برخوردار بودند، گردید. ر.ک: دائره المعارف الاسلامیه، ماده ((ابنا)).
- (۴۹) رسائل جاحظ، ج ۱، ص ۳۴.
- (۵۰) همان، ص ۶۳.
- (۵۱) همان، ص ۶۳.
- (۵۲) مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۲.
- (۵۳) المغنی فی ابواب التوحید والعدل، قسمت اول، ج ۲۰، ص ۱۱.
- (۵۴) همان، قسمت دوم، ص ۱۵۰.
- (۵۵) مقالات الاسلامیین، ج ۲، صص ۴۵۱ - ۴۵۲.
- (۵۶) الفصل فی الملل والاهواد والنحل، ج ۴، ص ۱۷۴.
- (۵۷) از مهمترین آنها ((انقاذ البشر من الجبر والقدر)) است که ما آن را در ضمن جزء اول ((رسائل العدل والتوحید)) تحقیق و منتشر کردیم و همچنین کتاب ((امالی المرتضی)) و ((جمل العلم والعمل)) تا آخر از تصانیف اوست.
- (۵۸) مثل ابو عبدالله مرزبانی.
- (۵۹) امالی المرتضی، مقدمه قسمت اول، صص ۱۲-۱۷.

- ۶۰) ر.ك: ((النقض على صاحب مجموع المحيط فيما يخالف فيه الزيديه من باب الامامه)) از جعفر بن احمد عبدالسلام بن ابى يحيى كه رد بر باب امامت قاضى عبدالجبار است در كتاب ((المجموع المحيط بالتكليف)) ر.ك: ذيل تصوير مجموع المحيط بالتكليف, لوحه هاى ۲۱۵ ب تا ۲۳۳.
- ۶۱) شرح الاصول الخمسه, ص ۷۵۳.
- ۶۲) المغنى فى ابواب التوحيد والعدل, قسمت اول, ج ۲۰, صص ۳۸ - ۳۹.
- ۶۳) ر.ك: الاسلام و فلسفه الحكم.
- ۶۴) المغنى فى ابواب التوحيد والعدل, قسمت اول, ج ۲۰, ص ۱۰۰.
- ۶۵) همان, قسمت اول, ص ۱۱۱.
- ۶۶) همان, قسمت دوم, ص ۲۷.
- ۶۷) همان, قسمت اول, ص ۲۸۷.
- ۶۸) همان, قسمت اول, صص ۲۹۵ - ۲۹۶.
- ۶۹) همان, قسمت اول, ص ۳۰۶.
- ۷۰) اور, ابوبكر عبدالرحمن بن كيسان الاهم از طبقه ششم معتزله است.
- ۷۱) المغنى فى ابواب التوحيد والعدل, قسمت اول, ج ۲۰, ص ۴۸.
- ۷۲) همان, قسمت دوم, ص ۶۸.
- ۷۳) همان, قسمت اول, ص ۲۶۱.
- ۷۴) همان, قسمت اول, ص ۳۱ و قسمت دوم, ص ۵.
- ۷۵) همان, قسمت اول, ص ۲۸۱, ۲۵۲, ۲۹۷, ۳۱۱.
- ۷۶) همان, قسمت دوم, ص ۶۶.
- ۷۷) همان, قسمت اول, ص ۲۵۰.
- ۷۸) همان, قسمت دوم, ص ۲۳.
- ۷۹) همان, قسمت دوم, ص ۶۹.
- ۸۰) همان, قسمت اول, ص ۲۳۲.
- ۸۱) همان, قسمت دوم, ص ۱۶۶.
- ۸۲) همان, قسمت اول, ص ۹۱.
- ۸۳) همان, ج ۱۵, صص ۲۵۲ - ۲۵۳.
- ۸۴) همان, قسمت اول, ج ۲۰, ص ۹۳.

- ٨٥) همان, قسمت اول, ص ٩٦.
- ٨٦) همان, قسمت اول, ص ٢٠٣.
- ٨٧) همان, قسمت اول, صص ٢٢٨ - ٢٢٩.
- ٨٨) همان, قسمت اول, ص ١٣٠.
- ٨٩) همان, قسمت اول, ص ٢١٥.
- ٩٠) ر.ك: ((الاسلام و فلسفه الحكم)) و ((الاسلام والسلطه الدينيه)) و ((الاسلام والعروبه والعلمانيه)).
- ٩١) همان, ج ٢٠, قسمت اول, ص ٥٢.
- ٩٢) مقالات الاسلاميين, ج ٢, ص ٤٦١.
- ٩٣) المغنى فى ابواب التوحيد والعدل, قسمت اول, ج ٢٠, ص ٢٣٦.
- ٩٤) همان, قسمت اول, ص ٢٢٨.
- ٩٥) همان, قسمت اول, ص ٢٣٨.
- ٩٦) همان, قسمت اول, ص ٢٢٩.
- ٩٧) تاريخ الجهيه والمعتزله, ص ٦٩.
- ٩٨) فلسفه المعتزله, ج ١, ص ٢٣٠.
- ٩٩) رسائل الصاحب بن عباد, تحقيق: د. عبدالوهاب عزام, ود. شوقى صنيف, قاهره, ١٣٣٦هـ, ص ٩٣.
- ١٠٠) همان, ص ١٨٤.

(فصلنامه تخصصى علوم سياسى - شماره ٣ - زمستان ٧٧)