

وجوه سیاسی آزادی در کلام معتزله*

محمد العماره سید محمد رضا شریعتمداری

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

- روابط انسانها با یکدیگر؛
 - روابط طرفینی و پیچیده جامعه‌ای که انسان در آن زندگی می‌کند؛
 - سلطه سیاسی که بر این جامعه حکومت می‌کند.
- و این، اضافه بر ارتباط انسان آزاد و مختار با ذات الهی می‌باشد.
- معتزله ارزش آزادی را در قبال «احداث و خلق افعال» قرار داده‌اند. 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 داشته‌اند.

* -المعتزله و مشكلة الحرية الانسانية، مؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 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.

این پژوهش به عواملی نظر دارد که خاص معتزله و اهل عدل و توحید است. عللی که شرایط پیدایش این فکر و شکل‌گیری 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 چاره‌جویی این موضوع توسط اهل عدل و توحید در پرتو رابطه انسان با خدا بحث نمی‌کنیم؛ 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، لوچ و اندیشه

تمام قائلین به عدل، چه قبل از شکل‌گیری 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 کرده‌اند 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 هـ. (۱۷ یولیو ۶۵۸ م.) تا اواسط جمادی الاولی ۱۳۰ هـ. (۲۱ یونیو ۷۴۸ م.) به مدت یک قرن، تنها برای خوارج می‌توان 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 مسأله آغاز گردید. در همین دوره است که واصل بن عطا (۸۰ هـ. - ۱۳۱ هـ. ۷۴۹-۶۹۹ 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 امویه 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 ابی الحسن بصری زندگی می‌کرد. او اولین اندیشمند مسلمانی است که برای ما رساله‌ای (خلاصه) از آثارش که اختصاص به مسأله 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 میراث‌دار 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» (۱۲۶هـ. - ۷۴۰م) 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» (۱۲۷-۱۳۲هـ. - ۷۴۴-۷۴۹م) 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 بنی عباس 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، کرانه‌های گسترده و پراکنده‌ای را از جهان اسلام به علت جنبه‌های سیاسی اندیشه‌ها و فعالیتشان، در برمی‌گرفت.

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 حلقه‌هایشان 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 هاله‌ای از ابهام است. شاید قصیده‌ای که صفوان انصاری در مدح «واصل بن عطا» سروده است، تا حدودی این موضوع را روشن کند:

جانشینانی در مناطق چین، در هر درّه و از شوش تا آن سوی سرزمین بربرها دارد.
مردهایی که پسر خوانده او هستند و جسارت ستمگران و مکر حیل‌گران، عزمشان را
سست نمی‌کند.

هرگاه در زمستان سرد به آنها بگویید: بروید، پیروی می‌کنند 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 می‌رسد و آتش عزم آنها فروزان می‌گردد و با قهر و غلبه
دشمن را شکست می‌دهند.

آنها محل اعتماد مردم در زمین خدا در هر شهرند و در فتوا و علم کلام، ملجأ مردمند.
سیلهای بنیان کن، غباری از آنها نمی‌زداید و مردان فصیح و سخنگوی طایفه هلال
بن عامر با آنان همسانی نمی‌کند....*

* - له خلف شعب الصبغین فی کل ثغرة
رجال دعاة لایغل عزیمهم
- اذا قال: مروا، فی الشتاء تطوعوا
بهجرة اوطان و بذل و کلفة

الی «سوسها» الاقصی و خلف البرابر
تهکم جبار و لا کید ما کر
و ان کان صیفاً لم یخف شهر ناچر
و شدة اخطار و کد المسافر

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 جامعه‌ای 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 جنبه‌ای 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» رابطه‌ای مستقیم و برای افکار جبریه در جامعه، ابعاد سیاسی می‌دیدند. حتی «معاویه ابن ابی سفیان» را به عنوان اولین کسی که این طرز تفکر را گسترش داد، متهم می‌کردند. 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 می‌کند:

«استاد ما ابوعلی رحمة 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 می‌داد 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 مبنا، هشام بن عبدالملک، غیلان رحمة الله را به قتل

رساند. بعد از ایشان یوسف سمنی آمد و قول به «تکلیف ما لا یتطاق» را برای ایشان وضع کرد. او این

قول را از ضریر زندیقی گرفت.»^(۷)

و اوری بفلج للمخاصم قاهر
و موضع فتیها و علم الشاجر
و لا الشدق من حی هلال بن عامر...

فلنج مسعاهم واثب زندهم
و اوتاد ارض الله فی کل بلدة
و ما کان سجان یشق غبارهم

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 خصومت آمیز 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 هـ - 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: «بیایید برای کالای خیانت کاران... بیایید برای کالای ستمگران - بیایید برای کالای کسی که اگرچه جانشین پیامبر بوده؛ ولی برخلاف سنت و سیره او عمل می کرده است».

غیلان، در زمان حکومت «هشام بن عبدالملک» (۱۰۶-۱۲۶ هـ - ۷۲۴-۷۴۳ م.) 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 استنکاف آسمانها و زمین از حمل آن، پذیرایش شد، همان آزادی و اختیار انسان می‌داند و بارها با صراحت به بنی‌امیه و کارگزارانش بخصوص حجاج بن یوسف حمله کرد.^(۱۰) گفته‌اند روزی این آیه را تلاوت کرد. «انا عرضنا الامانة على السماوات والأرض والجيال فأبين أن يحملنها، واشفق منها و حملها الإنسان أنه كان ظلوماً جهولاً»؛^(۱۱) سپس ادامه داد:

«قومی، صاحب ردهای خز و عمامه‌های نازک گشتند، طالب ریاستند، و در امانات خیانت می‌کنند. مردم را در معرض بلا قرار داده و خود از آن در امان بودند. تا جایی که از فوق خود پاکان را ترسانیدند و در پائین دست به اهل ذمه ظلم کردند. دین را به سخره گرفتند، مراکبشان را پروار، خانه‌هایشان را بزرگ و قبورشان را تنگ کردند. ایشان رانمی‌بینی مگر آن‌که لباسها را نو و دین را کهنه کرده‌اند. یکی از آنها بردست چپش تکیه کرده و از مال غیر می‌خورد، غذایش غصبی است و از خدمتکارانش بیگاری می‌کشد. بعد از غذای ترش، شیرینی و بعد از سردی، گرمی و بعد از خشکبار، تره‌بار می‌خواهد تا جایی که پرخوری او را گرفتار می‌کند. سپس می‌گوید: «ای کنیزک برایم هاضمی بیاور تا غذایم هضم شود».^(۱۲)

شریف مرتضی از ابوالاسود دوئلی^(۱۳) حکایت می‌کند که ابوالاسود:

«بر معاویه در نخیله 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 فرزندان ایشان و هزار نفر از انصار و فرزندان ایشان را جمع کرده، گفتم: ای حضار آیا مردی از مهاجرین شایسته‌تر بود یا مردی از طلحا؟ 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 می‌کند. «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 می‌کند:

«به خدا سوگند اطاعت من از اطاعت خدا واجبتر است؛ زیرا خدا می‌گوید: (اتقوا الله ما استطعتم)^(۱۶) که در آن استئنا است و خداوند گفته (و اسمعوا و اطیعوا)^(۱۷) ولی در آن

استثنا نکرده است. پس اگر به کسی بگوییم در این خانه وارد شو و وارد نشود، خون او بر من مباح است» (۱۸).

قاضی عبدالجبار می‌گوید: «دلایل عدم صلاحیت معاویه برای امامت آشکار است و شبهه‌ای در آن نیست...» و همانا «کسی که وضعش همانند معاویه است، شبهه‌ای در شأن او نیست؛ زیرا با کارهایی که از وی آشکار شده به دلایل متعدد کمترین حالت او فسق است» آنگاه این صفات را بر می‌شمارد:

«اگر در او نبود مگر کاری که با حجر و بارانش کرد، برادر خواندگی زیاد، و واگذاری فرمائروایی 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 قبلاً درباره فسق او صحبت کردیم، همانا شک در کفر اوست... و اگر آنچه از او درباره جبر و غیره نقل کرده‌اند، صحیح باشد، او به حقیقت کافر است. اینها دلایل عصیان [یعنی] اوست».

سپس قاضی عبدالجبار احکام برنده‌اش را علیه دولت اموی بیان می‌کند:

«نیاز به صحبت در ابطال امامت معاویه و مابعدش از مروانیه و دیگران نداریم، زیرا حکم روشنتر 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 می‌شود و سزاوارتر از دیگران بر امامت است و گمان می‌کنند کسانی که علیه او خروج کنند، خارجی هستند، اگر چه در فضل به کمال رسیده باشند» (۱۹).

ملاحظه می‌کنیم که قاضی عبدالجبار احکامش را علیه اموییه، ضمن بحث از «امامت» و «عدل» از اصول معتزله صادر می‌کند. همانطور که خواهیم گفت؛ با شیعیان در مورد امامت وحدت نظر ندارد. نظریه وصیت را رد و به آن حمله می‌کند. دلیلش هم این است که معتزله در مبحث امامت با نگرش سیاسی به اندیشه آزادی و اختیار نگاه می‌کند و این در مقابل نگرش سیاسی اموییه است که از امامت برای صلاحیت در «امامت تغلب» بهره‌برداری می‌کنند 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 می‌کند. وی این نامگذاری را به پیامبر (ص) نسبت می‌دهد: هنگامی که آیه ﴿واتبع ما یوحی الیک، واصبر

حتى يحكم الله و هو خير الحاكمين»^(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 شده‌ام و صبر کرده‌ام؛ 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 می‌کنیم.

عبدالرحمن بن حسان گفته است:

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

ما صبر می‌کنیم و به شما تا روز زیانکاری و محاکمه مهلت می‌دهیم.^(۲۱)*

«خیاط»، وقتی که دربارهٔ برائت از «عمرو» و «معاویه» و پیروان آنها بحث می‌کند، مکتب معتزله و نظر ایشان را در مورد دولت اموی به طور خلاصه بیان می‌کند: «کسانی گفته‌اند معتزله را از آن [گناهان دولت اموی] ببری مدان و عذر ایشان را نپذیر» و حال آنکه آنها می‌دیدند «همانا صحابه و تابعین نیک آنها، کسانی که هم عصر معاویه، یزید و بنی‌امیه بودند؛ از نشست و برخاست با ایشان معذور بودند؛ زیرا از عزل آنها به دلیل چیرگی بنی‌امیه بر ایشان - با استفاده از قدرت اهل شام - ناتوان بودند (لا یکلف الله نفساً إلاّ وسعها)».^(۲۲) با بهایی که قائلین به عدل - معتزله و غیر معتزله - فی الجمله برای دولت اموی قائل بودند، اهمیت جنبهٔ سیاسی اصلی که در عنوان عام جبهه‌گیری علیه بنی‌امیه از طرف قائلین آزادی و اختیار بود، روشن می‌شود.

امیرالظالمین ثنا کلامی
الی یوم التغابن والخصام

* - الا ابلغ معاویه بن حرب
بأنا صابرون منتظروکم

د) لهر 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 جوب انقلاب و ضرورت خروج علیه سلطه ستمگر به منظور تغییر آن با استفاده از زور-زمانی که چاره‌ای 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 کرده‌اند. 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 «ارجاء» بود، زیرا «مرجئه» پیروانشان را دستور به «ارجاء» داده‌اند و قضاوت در موضوعات را به روز جزا موکول کرده‌اند. 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، ارجاء کنیم [تعویق حکم به روز جزا]...*(۲۳)

«مامون» خلیفه عباسی که خود از معتزله بود، ایستار «ارجاء و مرجئه» را به مصلحت پادشاهان و جباران می داند. در جمله‌ای که از او مشهور است، گفته: «الارجاء دین الملوک»؛ اگرچه بعضی به اشتباه گمان کرده‌اند که مأمون، «ارجاء» را چون مذهب تسامح است،

* - یا هند، فاستمعی لی، ان سیرتنا
نرجی الامور اذا کانت مشبهه

ان نعدالله لمنشرك به أحدا
و نصدق القول فیمن جار او عدا...

ستایش کرده است. (۲۴)

چون معتزله در صورت ظلم یا پیمان شکنی حاکم، نقد سلطه و خروج علیه او را برای مردم جایز می‌دانند، به طور اساسی موجبات آزادی و اختیار را فراهم می‌کنند؛ به همین دلیل کسی که حکومت را به دست می‌گیرد، مسؤول شناخته می‌شود، زیرا جبریون، کارهای حاکم را تقدیری می‌دانند که راه‌گزینی از آنها نیست. در نتیجه، از مسؤلیت ستمگر و عصیانگر می‌کاهند و باعث جلوگیری از انقلابیون در خروج و انقلاب می‌شوند. 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 اموی به کار نبردند؛ زیرا شأن آن برایشان، شأنی فکری و جزء ارزشها و اصول بود نه نژادی و قبیله‌ای و ملیتی. غیلان دمشق که علیه امویین انقلاب کرد و به دست هشام بن عبدالملک کشته شد، با خلیفه اموی «عمر بن عبدالعزیز» هنگامی که تعدی بنی‌امیه به بیت المال مسلمین را جبران کرد، به همکاری پرداخت. همانطور که معتزله با «یزید بن الولید بن عبدالملک» - که با ایشان هم مسلک بود - همکاری کردند. این مساله بر این دلالت دارد که موضع ایشان بر مبنای اندیشه و اصول بود نه بر تعصب قبیله‌ای و نژادی.

تأیید دولت عباسی توسط معتزله، موجب عدم اختلاف آنها با بسیاری از خلفای بنی‌عباس نشد. در مواردی که به معتزله و بزرگانشان ظلم کردند، حتی قبل از زمان «محت» در دوره متوکل خلیفه عباسی (۱۳۰ هـ - ۸۴۷ م.)، 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 معتزله‌ای که عباسیون در این زمان از آن ناراضی بودند، نسبت دارد. تناقض موضع معتزله علیه همکاریشان در تأسیس 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 می‌کند. 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 داشته‌اند. یکی از این زوایا که با موضوع مورد بحث ما - رابطه امر به معروف و نهی از منکر با سیاست - ارتباط تنگاتنگی دارد، این مسأله 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 کرده‌اند 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 دانسته‌اند. پس اگر عده‌ای 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 می‌گوید:

«واجبات با توجه به اینکه در اصل به واجب عینی و واجب غیرعینی 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 می‌شود؛ 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 شأن 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، و جویش از دیگران ساقط است و هرگاه همه گمان کردند که اگر آن را ترک کنند، دیگران هم انجام نمی دهند، بر همه واجب است و هرگاه 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، رأی 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 می‌شود؛ پس هرگاه مضمرب نبود، تعدی به ضرب و قتل و جنگ موقوف بر [اذن] امام است و مختص اوست نه مردم. دلیل ما علیه امامیه ظاهرگفته خداوند (و ان طائفتان من المومنین اقتتلوا) می‌باشد. 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، مسؤولیت حاکم را در افعالش نتیجه گرفته‌اند. این عرصه، عرصه آزادی و مسؤولیت است که به دورترین افراد امت از رعایا و ساکنان می‌رسد و به دورترین افراد دستگاه کارگزاران و امرا، تسری می‌یابد. بنابراین، معتزله حاکم را مسؤول تصرفات شؤون دولت و مردم می‌دانند و همانا امر به معروف و نهی از منکر را در پرتو این مفهوم به کار گرفته‌اند. شریف مرتضی گفت‌وگویی را که بین «عمرو بن عبید» (۸۰-۱۴۴ هـ. ۶۹۹-۷۶۱ م.)^(۲۹) و ابی جعفر منصور صورت گرفته است، گزارش می‌دهد. عمرو، منصور را در مسؤولیت از تصرف عمال و کارگزارانش موعظه می‌کند؛ زیرا منصور گفته بود:

«ما برای ایشان [کارگزاران] در نامه‌ها (صحائف) می‌نویسیم و ایشان را به عمل بر کتاب و سنت فرمان می‌دهیم؛ [ولی] اگر سرپیچی کردند ما چه کاری می‌توانیم انجام دهیم؟» متفکر معتزلی، از خلیفه این منطق را که با استفاده از آن سعی در ضیق نشان دادن محدوده آزادی و مسؤولیتش را داشت، قبول نکرد و به او گفت:

«به اندازه گوش یک موش از نامه (تکه کاغذی) برای تو کافی است آلهه؟ هرگاه در نیاز

شخصی خودت به ایشان می‌نویسی، آن را انجام می‌دهند؛ ولی وقتی در مورد نیاز [به عمل نسبت

اوامر] خداوند می‌نویسی، سرپیچی می‌کنند؟ به خدا قسم اگر از کارگزارانت مگر به عدل راضی

نشوی، کسی که قصد غیر آن را دارد به تو نزدیک می‌شود!».^(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 می‌کنند که بر اساس آن، انسان مسؤولیت افعالی را که به صورت غیر مباشر نیز انجام داده است، بر عهده 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 دؤاد (۱۶۰-۲۴۰ هـ.) پیشاهنگ ایشان بود که بعد از مقام قاضی القضاتی، به منصب وزارت رسید. او معاصر مأمون، 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 دؤاد و حمید بغدادی بود، مانع نیش نقد و حمله شدید او علیه ابن ابی دؤاد نشد و شعری نیز در هجو او سرود:

همانا در حامیانت کنیه پدرت را ابی دؤاد خوانده‌ای.

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

اگر با ترسانیدن، عیش مرا منغص کردی، عیش ترا در جان پناهت از بین خواهم برد. حتی اگر به مالی دست یابی، در ذره‌ای از مالی که به تو رسیده بخل می‌ورزی. * (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)

* - لقد اصبحت تنسب فی ایاد

فلوکان اسمہ عمرو بن معدی

لئن اهدت بالتخویف عیشی

و ان تک قد اصبت طریف مال

بان یکنی ابوک ابا دؤاد

دعیت الی زبید او مراد

لما اصلحت عیشک فی ایاد

فیخلک بالیسیر من التلاد

هـ) المنزلة بين المنزلتين و سیاست

آنچه در مورد اصل «امر به معروف و نهی از منکر» و رابطه اش با سیاست گفتیم، بر اصل «المنزلة بين المنزلتين» منطبق است. درحقیقت، المنزلة بين المنزلتين، یک موضع گیری سیاسی است که شروع این بحث به مرتکبین گناهان کبیره از کارگزاران، والیان و امیران امویہ برگشت دارد. سپس بر این کشاکش، دین هم اضافه گردید. مندرج بودن این اصل تحت مباحث «عدل» نزد معتزله به صورت مشخص و مؤکد، 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، مسأله 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 «مؤمن» 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 مؤمنین، کافرین و منافقین را ندارند - به منزله بین المنزلتين 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؛ 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 مسأله اختلافی بین صحابه نیست». (۳۵) اما اگر کاری که کرده فسق ظاهر باشد، منجر به خلع او از امامت می شود و ذاتاً فعالیت او را در حقوق امام باطل می کند؛ گرچه امت از او درخواست کناره گیری نکند. 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 «المنزلة بين المنزلتين» نزد واصل ابن عطا و عمرو بن عبید تمثیل در «وضعیتی میانه همانند بی طرفی بین دو رأی متعارض است: رأی خوارج و رأی 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 «منزلة بين المنزلتين» 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 مکتوبات 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 ریشه‌های تاریخی و بذره‌های فکری قومی روشنفکرانه باشد و معتزله آن را به جای تعصب نژادی عربی کور و رد فعل عکس آنکه در شعوبیه تمثّل 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 مبهور 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 می‌گوید:

«ما به [آنان] تکلیف کرده‌ایم تا اگر اختلاف دارند بین قلوبشان الفت ایجاد کنیم و اگر با هم مأنوسند، بر الفت آن بیفزاییم. از اتفاق اسبابشان خیر دهیم تا کلامشان یکی شود و نفسشان سالم بماند و اگر کسی از ایشان، موضع اختلاف در نسب و میزان اختلاف رانمی‌داند به او بشناسانیم تا کسی نتواند آن را تغییر دهد و دشمن با اباطیل مخفیانه و شبهه‌های مزورانه آن را فاسد نکند... و هرگاه مولی در بیشتر موارد، جزء عرب و در عموم اسباب با آنان یکی شد، دیگر عجب نیست اگر کسی دایی را پدر و هم‌پیمان 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 جداش کرد. این اجزای بدنش منتقل و او را از نو با این ترکیب به وجود آورد و او را به این شکل و قالب درآورد. 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 همته‌ها در طبع او قرار داد. و این را دلیل رسالت و نبوت او قرار داد. پس او شایسته‌ترین 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 تفرقه‌افکنان سران نزاعهای قومی متعصب، رهایی داد؛ می‌بینیم به مردمی که از ملیتهای مختلف بوده و خواهان وحدت عربی، شبیه وحدت گذشته عرب در امپراطوری آن زمان بودند، روستترین شیوه‌ها ارائه می‌کند؛ کسانی که آنان را اخلاق و خصائل متحد کرده بودند نه یگانگی در نسب اولیه.

همانطوری که بعد از گسترش سلطه عربیت، بین محیط و خلیج اینگونه بود. سپس می‌گوید: از آنجایی که «عرب»ها واحد بودند، در تربیت و لغت و خصلتها و همت و غیرت و حمیت و اخلاق و سجیت، شیوه یگانه‌ای 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 می‌کردند 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 می‌شوند و این معنای فرمایش (پیامبر علیه السلام) است که فرمود: «مولای قوم، از ایشان است»^(۴۵) و «مولای قوم، جزء خودشان است» و «ولاء 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 بنی‌هاشم 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 نتیجه‌ای طبیعی می‌گیرد. 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 می‌یابد. وی آنگاه می‌گوید:

«هرگاه حال چنان شده 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 می‌گردند... نزدیکتر به این معنا، خصلتها بی است که در آن وفاق دارند که بسیار بیشتر از خصلت‌های اختلافیند. بلکه ایشان در بسیاری از حالات و شؤون و اصول نسب اتفاق دارند... زمانی که به این آگاهی رسیدند، افراد گذشت می‌کنند، عقده‌ها و کینه‌ها از بین می‌رود و عوامل گرانسری قطع می‌شود و در نتیجه غیر از حسادت و رقابت که بین دو رقیب نزدیک و مجاور [تیز] همیشه وجود دارد، چیزی باقی نمی‌ماند»^(۴۹)

۴. جاحظ زمانی که در صدد بیان استدلال بر رشد عوامل وحدت قومی و بالا گرفتن کار آن است، ثبت این موضوع را برای ما فراموش نمی‌کند: اینکه او در اجتماعی زندگی کرده است که این اجتماع، انواع یکپارچگی قومی را شاهد بوده است و گونه‌هایی از

وحدت وطنی را مثال می‌آورد 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 می‌زیند، روگردان شده‌اند. زمانی که می‌گوید:

آیا شاهد نیستی، هنگامی که یک نفر از بصره را می‌بینی، نمی‌دانی بصری است یا کوفی (به دلیل یکی بودن اقلیم). مکی را می‌بینی نمی‌دانی مکی است یا مدنی. جبلی را می‌بینی نمی‌دانی جبلی است یا خراسانی، ساکن جزیره را می‌بینی، نمی‌دانی جزیره‌ای است یا شامی... هم چنین فرزندان عرب و عربهایی را که در خراسان سکنی دارند، می‌بینی و تمایزی بین کسی که پدرش به افغانستان مهاجرت کرده و کسی که پدرش افغانی است، نمی‌باشد» (۵۰).

جا حظ آنگاه این ارتباط وطنی را با جمله «محبت وطن چیزی است که شامل همه مردم می‌شود 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 شده‌اند، بیان می‌کند.

این اندیشه قومی سیاسی که مکتب معتزله آن را ارائه کرده و متفکر آن جاحظ است، دلیل بر آن است که سیاست، عرصه‌ای از عرصه‌های اصلی است که معتزله در آن به ابداع پرداخته در آن بسیاری از متون و شیوه‌ها و صفحات را ارائه کرده‌اند. 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 می‌شود، وضوحش بیشتر خواهد شد.

ز) امامت: لوج 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 قرن‌ها در آن اختلاف داشت. در مبارزه فکری و عملی که در مورد این مسأله به وجود آمد، گروههای مختلف را می‌توانیم 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 شده‌اند 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 می‌گوید از جانب خداست، مصدر تشریح در امور دین و دنیا است. به علاوه انحرافات غلو آمیزی از قبیل آنکه تفسیر نص و معرفت باطن، منحصر به اوست و از آن سلطه کاهنانه 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 فرقه‌های شیعه پیرامون این مفهوم غریب از جوهر و تعالیم اسلام جمع شدند. با اختلاف در جزئیات که در اثر فرقه‌گرایی و حزب‌گرایی 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 می‌دیدند، حال آنکه مسأله از اهم مسائل متعلق به تنظیم حیات انسان می‌باشد. و آن را وصایتی متوهمه می‌پنداشتند که باعث لغو اثر انسان و قدرت او در سلطه عالیه جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، می‌شود.

همانطوری که در نظریه «عصمت» امام به گمان اینکه «حجت» است، برداشتی را می‌دیدند که تکلیف را از این امام معصوم رفع می‌کند. و این مطلب از نظر معتزله برای پیامبران و انبیاء جایز نیست؛ چه رسد به کسانی که در مرتبه و فضل پایین‌تر 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 می‌زند... برای ایشان (قائلین به عصمت) امکان ندارد که «حجت» را

معصوم به معنای منع از انجام امثال این امور بدانند؛ زیرا موجب رفع تکلیف می‌شود. پس در

صورت ثبوت عصمت، معنایش این است که ما می‌دانیم 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 کرده‌اند.

گروه دوّم: کسانی که امامت «فاسق» را جایز دانسته‌اند: یعنی کسی که مرتکب گناهان کبیره می‌شود، 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 کرده‌اند. این نگرش، پیروانش را امر به چشم‌پوشی از رژیمهای حکومتی ظالمی که در آن زندگی می‌کنند، کرده است و از قضاوت در مورد رژیمهای سیاسی که هم‌زمان یا قبل از ایشان به وجود آمده است، باز داشته‌اند. بسیاری از رژیمهای سیاسی جائر از نگرش اصحاب این نظریه استفاده کرده‌اند.

معتزله این نگرش را نیز طرد کرده‌اند، و پیروان آن را «اهل حشو، کسانی که اعتقاد دارند هرگاه فاسق بر حکومت غلبه کرد، امام و سزاوارترین فرد برای حکومت می‌شود و گمان می‌کنند کسانی که پس از آن بر او خروج کنند، خارجی هستند. اگرچه در نهایت فضل باشند»^(۵۴) می‌دانند.

ذیل اصطلاح «اهل حشو»، «اصحاب حدیث» را می‌یابیم - همانند اشعری که می‌گوید - کسانی که خروج بر امام جائز 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 ندانسته‌اند».^(۵۵)

ابن حزم، از جمله پیروان این مکتب را سعد بن ابی وقاص، اسامة بن زید، ابن عمر، محمد بن مسلمه و احمد بن حنبل برمی‌شمرد. زیرا اینان در امر به معروف و نهی از منکر بر «قلب یا به زبان اگر قدرت آن را داشته باشد اکتفا کرده‌اند» 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 مسئولیت مهم را توسط مرتکبین کبیره، رد

کرده‌اند و گفته‌اند «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 کرده‌اند. از قائلین به این نظریه، معتزله، خوارج و متفکرین هم رأی با ایشان را می‌توان نام برد. یادآوری این نکته بجاست که در مسأله «امامت» فقط جماعت مسلمانان اختلاف نداشته‌اند؛ 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 کرده‌اند.

برای مثال، در این مورد نظر شریف مرتضی علی بن حسین موسوی (۳۵۵-۴۳۶ هـ) از بارزترین بزرگان شیعه در زمان خودش را ذکر می‌کنیم. 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 الامامة 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 کرده‌ایم. 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 سه‌گانه» اول؛ یعنی در علی [ع] و حسن [ع] و حسین [ع] منحصر کرده‌اند. و فرمانروایی سایر ائمه را بر حسب «دعوت و خروج» می‌دانند 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 داده‌اند، سپس برگشته و در «امامت» قائل به «وصیت» و «عصمت» با هم یا «وصیت» به تنهایی شده‌اند، 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 مسئولیت انسان را در کارهایش که در محدوده قدرت و توانایی اوست، می‌پذیرد، روا نیست که از نظر خود برگردد و نظام سیاسی و اجتماعی‌ای 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 خورده‌اند.

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 مجموعه‌ای از مسائل و نصوصی را که در امامت مطرح کرده‌اند، 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 کرده‌اند که «انتخاب و بیعت» است و «نص» و «وصیت» را در مخالفت با شیعه مردود دانسته‌اند. همچنین با «مرجئه» و «اهل حدیث» که امامت «متغلب» و غصب منصب امام را جایز دانسته‌اند، 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 مسئولیت آن، به اندازه شیعه که آن را رکنی از ارکان دین قرار داده‌اند و حتی بعضی غلو کرده، امام را از پیامبران افضل دانسته‌اند، مبالغه نکرده‌اند.

جایگاهی که معتزله در این منصب و مسئولیت آن قرار داده‌اند، 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 برکنار و دیگری را به جایش می‌نشانند. پس معتزله، امامت را مسأله‌ای انسانی و سیاسی و اجتماعی قرار می‌دهد. 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 کرده‌اند. گفته‌اند «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 می‌باشند و در بسیاری از موارد به دین بازگشت می‌کنیم - چه چیزی مانع از تشبیه آن با امام است؟؟»^(۶۵) و از اینجا انتخاب را شیوه‌ای مشروع برای نصب امام قرار داده‌اند و گفته‌اند: 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 گفته‌اند: صحابه آن را بیان کرده و به آن اجماع و عمل کرده‌اند 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 الغاء حکومت و دولت و بی‌نیازی از امام رأی داده است. در جایی که می‌گوید: «اگر مردم با خودشان انصاف داشته باشند و ظلم و آنچه موجب اقامه حد می‌شود، از بین برود، مردم از امام بی‌نیاز می‌شوند...»^(۷۱) او در اینجا برای حکومتی که توسط امام عینیت می‌یابد، ویژگی‌هایی قرار داده است که عبارتند از: انصاف و زوال ظلم و نبود آنچه موجب اقامه حد شود. او می‌گوید؛ هرگاه این اهداف متحقق شود، مردم از این حکومت و این امام بی‌نیاز می‌شوند... یعنی مسأله از اساس، سیاسی مدنی مختص بشر است و در محدوده

آزادی انسان و آفاق اختیارش می‌باشد.

انتخاب امام توسط نائین امت انجام می‌شود؛ زیرا در این مورد اجتماع تمام افراد امت بر یک نفر محال است، بخصوص با گروه‌گرایی مذهبی و تباینی که در آرا وجود دارد. قاضی عبدالجبار در این خصوص می‌گوید:

«همانا اگر امامت فقط به اجماع منعقد شود در حالی که می‌دانیم مردم مذاهب مختلفی دارند، حتی بین ایشان تکفیر و تفسیق بکدیگر واقع می‌شود و هر فرقه‌ای به نظر دیگران رضایت نمی‌دهد، 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 می‌کند، مشروط به آنکه این نواب دارای «صفات مخصوص» باشند. افرادی از ایشان «شایستگی دارند که مذهب گمراه‌کننده 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 گفته‌ای 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 رأی غالب را در این مورد نمی‌پذیرند، وجود دارد. این افکار را باید همانند میراثی برای اندیشه «لیبرالی» معاصر در موضوع آزادی و اختیار، اهمیت داد. معتزله با این موضع‌گیری فکری، آزادی و اختیار انسان را به عرصه انتخاب و نصب امام و همچنین عرصه معارضه و رد انتصاب امام می‌کشاند.

معتزله به تجربه مسلمانان در عهد خلفای راشدین اقتدا کرده و به آن قیاس کرده‌اند و به طریقت انتخاب در تولی هر یک از خلفا نظر داده‌اند. لکن در نظر ایشان تفصیل و کیفیت این انتخاب، به دفعات اختلاف داشته است. ابوبکر بعد از مشورت با اصحاب و

اهل رأی، 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 کرده‌اند 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 می‌باشند؛ 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 راه‌گریزی 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 کرده‌اید. 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 می‌شود 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 می‌کنند، دست به وضع قاعده مهمی می‌زنند که این عمل را متحوّل و انعطاف‌پذیر می‌کند. 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 آورده‌اند. بنابراین آنچه از نظر ایشان مهم است، انتخابی بودن روش نصب امام است. گفته‌اند:

«همانا روش انتخاب، مختلف است. هنگامی که عمر، افضل را در آن زمان، افرادی دیکه به

آنها اشاره کرده است - اگرچه 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 موقوف ساخت».^(۷۸)

اختلاف اشکال انتخاب فقط به معنای تفاوت تعداد کسانی که آن را انجام می‌دهند نیست. همانطور که از آنچه در زمان خلفای راشدین اتفاق افتاد، فهمیده می‌شود، معتزله

در این مسأله تفصیل داده و گفته‌اند؛ صفات کسانی که امام را انتخاب می‌کنند 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 گفته‌اند:

«همانا فضل معتبر در این موضوع با اجتهاد مختلف می‌شود؛ زیرا مبنی بر ظن و اماراتی است

که عاقل آن را درمی‌یابد و اختلاف عاقدین ممکن است؛ همانطوری که تفاوت حالات فضلا در

ظهور فضلشان امکان دارد و تأثیر اوقات و گستره آن در این باب امکان‌پذیر است».^(۸۰)

چنین نتیجه می‌گیریم که بیشتر امور ضروری در این ایستار، انتخابی بودن امامت را ثابت می‌کند. و شکل این انتخاب، با اوقات و زمانها، مختلف و متحول و با اجتهاد، مشخص می‌شود. یعنی این کار به عقل بشری و مصلحت مردم موکول شده است و در این باب، عمل انتخاب امام است که بعد سیاسی‌ای از ابعاد آزادی و اختیار نزد معتزله می‌باشد.

دوّم: حق لغت در عزل امام؛ بر اساس ردّ اصل «عصمت» و همراه با اثبات جنبه سیاسی منصب «امامت» رأی 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 می‌یابد. نه به نیروی غیبی؛ همانند اروپای قرون وسطی. معتزله در این مورد گفته‌اند:

«همانطور که در مورد امیر استناد به امام می‌شود، امام نیز به جماعت مسلمانانی که برایشان

امامت می‌کند؛ اتکا دارد.^(۸۱) و به همین دلیل، امام مکلف به مشورت با یارانش شده تا رأی

صحیح را بشناسد...^(۸۲) احتمال اشتباه در امام می‌رود و کسانی هستند که در اینجا او را آگاه

می‌کنند: آنها امت و علما هستند که مورد اشتباه را برایش روشن ساخته و او را در راه صواب قرار

می‌دهند، 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 می‌شناسد؛ 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 می‌دهد، شبیه هیأت قانونگذاری در پایتخت دولت است که در این زمینه عمل سیاسی‌ای را انجام می‌دهد که در آن ابعاد سیاسی بسیار واضحی برای اندیشه آزادی و اختیار دیده می‌شود.

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 نمی‌دانند، مناقشه می‌کند و استدلال ایشان را رد می‌کند. وی می‌گوید:

«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 می‌شود و اهل

صلاح و علم او را به امامت منصوب می‌کنند... (۸۴) و اما نظر ایشان [که] امام خود و دیگران را

نصب می‌کند، به نظر ما پذیرفته نیست؛ زیرا به نظر ما امام توسط علما و صالحین انتخاب می‌شود.

او را به اشتباهش آگاه می‌کنند و از باطل دور می‌گردانند و وظیفه‌ای را که ترک کرده به او یادآوری

می‌کنند. هرگاه از طریق حق خارج شود، دیگری را به جایش می‌نشانند (۸۵)... به اجماع صحابه

ثابت شده است، امام در اثرکاری که منجر به فسق او شود، برکنار می‌شود 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، جنبه‌ای 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 دانسته‌اند. 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. ولکن معیار جدیدی که معتزله آن را ارائه کرده، مقیاس افضلیت است. معتزله بین تقدّم در عبادت (و امور صلاح دینی و تقوی) و بین تقدّم در فهم سیاست (و درایت شؤون قضاوت و فهم مصالح مردم) تمایز گذاشته است. رأی 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 ولکن توانایی بیشتر در رعایت مصالح دارد و میل مردم به او زیادتر است، تعارض شود، اولی - و نه جایز - مقدّم 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؛ بنا بر شایسته تر برای تقدّم 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. بنا بر این اگر غرض به وسیله مفضول، بیشتر از فضل افضل برآورده می شود، تقدیم مفضول مقدّم 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 مخّل به شرط است، نباشد.»^(۸۷)

به همین دلیل، می بینیم که [معتزله] اتّصاف به عجله و سرعت عمل و یا سرعت خشم و سختی در معامله... را از موانعی قرار داده اند که مردم از آنها تنفّر 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 نظر ابی علی جبایی را تأیید 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 فرقه‌ای 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 گذاشته‌اند، دومی را بر اولی مقدم کرده‌اند، حتی اگر در عبادت (و غیر آن) و آنچه شبیه آن است، مفضول باشد. در این تمایز، دلالت بر تمییز 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» نامیده‌اند، با این تفاوت که وکیل فقط به موافقت و رضایت موکل عمل می‌کند؛ ولی گاهی امام [کاری] که بعضی امت با آن موافق نیستند، انجام می‌دهد. مثل زمانی که حکم به عقوبت رعایای گناهکار می‌دهد و تفاوت دیگر اینکه قدرت امام و محدوددهاش به او، احیاناً بیش از سلطه مالک شیء و حقوق اوست و به همین دلیل گفته‌اند: همانا

«در حکم وکیل برای ایشان (مردم) یا [امام] وکیل حقیقی است که بعید

است؛ زیرا به کارهایی اقدام می‌کند که می‌داند قطعاً موجب خشم کسی که

به او تظلم کرده، می‌شود؛ همانطوری که گاهی به رضایت او اقدام می‌کند،

زیرا [امام] سزاوارتر از مالک آن شیء یا کسی که روی آن شیء کار

می‌کند، می‌باشد.» (۹۱)

سؤم: امامت غیر قریشی؛ معتزله درباره جواز امامت غیر قریشی در زمان وجود قریشی

واجد شرایط، اختلاف کرده‌اند. اما در صورت عدم وجود قریشی، اختلافی در جواز

امامت غیر او نیست.

اشعری می‌گوید: مسلمانان در جواز امامت غیر قریشی به دو دسته مختلف تقسیم

شده‌اند. بعضی از معتزله و خوارج گفته‌اند؛ امامت غیر قریشی جایز است و بعضی دیگر

از معتزله و غیر ایشان قائل به عدم جواز امامت برای غیر قریشی شده‌اند. (۹۲)

معتزله‌ای که نظر به جواز امامت غیر قریشی داده‌اند، هماهنگی بیشتری با موضع

فکریشان در مسأله آزادی و اختیار انسان دارند. و از ادله‌ای که آورده‌اند - که بسیار است - گفته‌ی 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 نمی‌انگیختند».^(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 نمی‌کند. و در نتیجه، این مکتب، محدوده‌ی ابعاد سیاسی اندیشه آزادی و اختیار را ضیق نمی‌کند؛ بلکه از بحث در این مورد جزئی، این نتیجه را می‌گیریم که این مکتب از محدوده‌ی بعد سیاسی آزادی و اختیار مطلقاً نمی‌کاهد.

معتزله‌ای که امامت را در قریش منحصر ساخته‌اند، شرط کرده‌اند که در قریش باید فرد واجد صلاحیت وجود داشته باشد. و قاضی عبدالجبار از استادش ابی علی جبایی نقل می‌کند - 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 تقدّم قریش را خویشاوندی با پیامبر [ص] نمی‌دانند؛ بلکه علت این تقدّم، از دو حال خارج نیست:

۱- در قبیله قریش افرادی وجود دارند که شرایط امامت را که دیگران ندارند، به طور کامل دارا می‌باشند.

۲- این قبیله در نفوس مسلمین از جایگاه والایی برخوردارند که اگر امام از قریش باشد، مردم به او اطمینان بیشتری پیدا می‌کنند و پیرامون او گرد می‌آیند و الفت و اعتماد بیشتری به او پیدا می‌کنند. تمام این موارد، دلایل سیاسی است و نژاد و ملیّت را که بعضی باعث امتیاز و سروری می‌دانند، در آن دخالتی ندارد.

قاضی عبدالجبار نظر استادش ابی علی جبایی را در این مورد نقل می‌کند و می‌گوید:

خویشاوندی با پیامبر [ص] از نعمتهای دنیوی است که به منزله اموال و تمکّن در حالات و

عقل و رأی 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 (برخلاف دیگران) در ایشان یافت می‌شود یا به خاطر آنکه احتمال اتقیاد مردم به ایشان بیشتر است».

و بجایی گفته است اگر خویشاوندی موجب شایستگی است، فاطمه علیها السلام از همه اولی است و حسن [ع] و حسین [ع] شایسته‌تر از امیرالمؤمنین 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 اتقیاد مردم به او بیشتر است و انس بیشتری با او دارند و در دادخواهی‌های خود به او مراجعه می‌کنند، او به تقدیم سزاوارتر از افضل است. هرگاه افضل چنین حالتی را نداشته باشد. دلیل این نظریه آن است که ما افضلیت را از شرایطی موجهه نمی‌دانیم و در این موارد امر را به مصلحت ارجاع می‌دهیم؛ پس اگر در مفضول این غرض بهتر از فضل افضل حاصل شود، تقدیم مفضول واجب می‌شود؛ زیرا انتظار اجتماع کلمه و رفع اختلافها و زوال ظلم و ظهور عدل در آن می‌باشد و کسی که در این حالات قویتر باشد، سزاوارتر به تقدیم است به شرطی که در او موردی که مخّل 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 می‌سازد، 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 فلسفه‌ای 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 - اندیشه‌ای سیاسی را می‌یابیم 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. شبهه‌ای که به اندیشه معتزله وارد شده و از اهمیت و ارزش بعد سیاسی اندیشه آزادی و اختیار نزد ایشان کاسته است، برخاسته از دوره‌ای است که معتزله، مخالفین تفکر خود را که نظریه خلق قرآن را رد کرده بودند، در زمان دولت مأمون (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 اندیشه‌های 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 اندیشه‌ای که در آن صلاح و تقدم قائلند، مجاز می دانند؛ ولی برای اندیشه خصم که در آن رگه‌هایی 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 کرده‌اند؟

به نظر ما، پاسخ دقیق این سؤالات بلی یا خیر نمی باشد. بنابراین، مجموعه‌ای 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 أعراف الحق تعرف أهله» 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 دؤاد (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 دؤاد خودداری می‌کند و از ورود به دستگاه دولت او احتراز می‌کند و زمانی که ابن ابی دؤاد با صد هزار درهم هدیه پیش او می‌رود آن را رد کرده حتی به وزیر اجازه ورود یا حضور نزد خود را هم نمی‌دهد.^(۹۸)

۳. تصویری که از این «محت» 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 ذاتاً دوره‌ای طلایی بود که در آن آزادیها شکوفا گشت و مناظرات گسترش یافت. مجالس خلفا به نشستهایی تبدیل گردید که در آن مناظره جمیع ادیان و نحله‌ها و مذاهب و گرایشها صورت می‌گرفت. جاحظ در مورد فضیلت معتزله و ابن راوندی در مورد فضیحت آنها می‌نویسد و نشستهای اعتزال در مسجد بصره برپا می‌گردد. اشعری در همان مسجد به منبر می‌رود تا از مکتب معتزله خارج شود و علیه ایشان اعلان جنگ کند. عده‌ای از مناطق مختلف به بغداد می‌آیند تا مناظره و بحث کنند و گسترده‌ترین و باثمرترین گفت‌وگوی فکری که تاریخ اسلام طی قرون و سالها گواه آن بوده است، دائر می‌شود.

۴. ابن ابی دؤاد 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 می‌کردند. 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 طائفه‌ای اعتقاد داشت؛ زیرا هدف اجتماع کلمه بود «نه اینکه گروهی به اجبار از مذهب و عقیده‌ای که دارد (خواه گمراه یا هدایت شده باشد)، عدول کند، پس اختلافی که به وجود آمده تا قیامت برطرف نمی‌شود».^(۹۹)

همانطور که صاحب بن عباد مطلبی را که بر این موضوع دلالت دارد، از دولتش نقل

می‌کند:

«سایر ممالک ما چه شرق چه غرب، در پهناورترین و گسترده‌ترین ناحیه‌ها و صفحات و
بیشترین اصناف می‌باشد و اعتراضی بر صاحب عقیده‌ای نیست؛ بلکه هر فرقه‌گرد رهبرانش جمع
می‌شود و به مذهب و رأی خود عمل می‌کند... در این مذاهب اجباری نیست هر که بخواهد
می‌تواند 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 معترله وارد شده است، دفع
می‌کند و وجود ابعاد سیاسی در دیدگاه آنان در خصوص آزادی انسان را مورد تأکید
مجدد قرار می‌دهد.

پی نوشتها:

- ۱) ژولیوس و لهوزن، الخوارج و الشيعة، ترجمة عبدالرحمن بدوي، قاهره، ۱۹۵۸م، صص ۴۱ - ۱۳۰.
- ۲) فان فلوتن، السيادة العربية و الشيعة و الاسرائيليات عهد بنى اميه، ترجمة حسن ابراهيم حسن، چاپ دوم، قاهره، ص ۳۶.
- ۳) ابن المرتضى (احمد بن يحيى)، المنية و الامل، خطوط مصور بدار الكتب المصريه، صص ۱۶ - ۱۷.
- ۴) زهدى حسن جارالله، المعتزله، قاهره، ۱۹۴۷م، صص ۱۵۸ - ۱۵۹.
- ۵) نبيرج، دائرة المعارف الاسلاميه، ماده معتزله.
- ۶) قاضى عبدالجبار بن احمد همدانى، المغنى فى ابواب التوحيد و العدل، قاهره، ج ۵. تمام اين كتاب با اين هدف نوشته شده است.
- ۷) المغنى فى أبواب التوحيد و العدل، ج ۸، ص ۴.
- ۸) جاحظ، ثلاث رسائل، «رسالة فى ذم اخلاق الكتاب»، تحقيق يوشع فنكل، قاهره، ۱۳۴۴هـ.
- ۹) المنية و الامل، صص ۱۶ - ۱۷.
- ۱۰) شريف مرتضى (على بن حسين موسى)، امالى المرتضى، تحقيق: ابوالفضل ابراهيم، قسمت اول، قاهره، ۱۹۵۴م، صص ۱۵۵ و ۱۵۸ - ۱۶۱.
- ۱۱) سورة احزاب، ۷۲.
- ۱۲) امالى المرتضى، قسمت اول، صص ۱۵۴ - ۱۵۵.
- ۱۳) ابوالاسود دوئلى از موالى بود. واضع علم نحو و شيعة قائل به عدل و توحيد است. جزء طبقه دوم از طبقات معتزله است. رك: المنية و الامل، صص ۱۰ - ۱۱ و امالى المرتضى، قسمت اول، صص ۲۹۲ - ۲۹۳.
- ۱۴) حكومت: منظور قضيه تحكيم در جنگ صفيين 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) سورة 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 (ابوالحسن بن محمد بن عثمان)، الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد، تحقيق: نبيرج، قاهره، ۱۹۲۵ هـ صص ۹۸- ۱۶۱.
- (۲۳) محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الاسلامية، قاهره، ۱۹۶۰م، ص ۷۱.
- (۲۴) پيشين، ص ۷۱.
- (۲۵) اشعري، مقالات الاسلاميين، تحقيق: هـ. ريترا، استانبول، ۱۹۲۹- ۱۹۳۰م، ج ۱، ص ۷۹.
- (۲۶) قاضى عبدالجبار بن احمد همدانى، المجموع المحيط بالتكليف، سفر سى و سوم، لوحه ۱۷۵، ب. مخطوط به بدار الكتب المصرية.
- (۲۷) سورة حجرات، ۹.
- (۲۸) المجموع المحيط بالتكليف، سفر سى و سوم، لوحه ۱۵۳، مخطوط.
- (۲۹) ابو عثمان عمرو بن عبید بصرى است که از موالى بنى تمیم بود. گفته شده که پدر او بافنده بوده و در کممک به خليفه اموى، يزيد سوم مشارکت داشته است. همراه با واهل بن عطاء از موسسين معتزله است. ابو جعفر منصور حباب در باره زهدش سروده است:
- كَلَّمْ عَيْشَ رَوَيْدٍ كَلَّمْ يَطْلُبَ صَيْدٍ**
- ر. ك: البيان والتبيين، ج ۳، ص ۲۷۱ و غير عمرو بن عبید، رسائل جاحظ، ج ۱، ص ۲۶۱ و المعارف، صص ۴۸۲- ۴۸۳ و المنيه والامل، صص ۲۲- ۲۴ و امالى المرتضى، قسمت اول، صص ۱۶۹- ۱۷۰ و فلسفة المعتزله، ج ۱، صص ۱۵- ۱۶.
- (۳۰) امالى المرتضى، قسمت اول، ص ۱۷۵.
- (۳۱) البير نصرى نادر، فلسفه المعتزله، چاپ اسکندريه، بی تا، ج ۱، ص ۳۰.
- (۳۲) همان، ص ۶۹.
- (۳۳) برای تفصيل موضع معتزله در امر به معروف و نهی از منکر، ر. ك: مقالات الاسلاميين، ج ۱، ص ۲۷۸ و ج ۲، صص ۴۵۱- ۴۵۲- ۴۶۶ و ۴۶۷، والفصل فى الملل والاهوار النحل، ج ۴، صص ۱۷۱- ۱۷۲ و شرح الاصول الخمسة، صص ۱۴۳، ۱۴۴ و ۱۴۸ و المغنى فى ابواب التوحيد والعدل، قسمت دوم، ج ۲۰، ص ۷۴ و تفسير كشاف، ج ۱، ص ۱۰۵ و ۲۷۹ و الابانه عن مذهب اهل العدل، صص ۲۷- ۲۸.
- (۳۴) الانتصار والرد على ابن الراوندى 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) نلیتو (بحوث فی المعتزله) از، التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة، 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، ابناء 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 خراسانیان و سایر موالی ای که در خدمت این دولت بودند و فرزندان نشان و تا قرن سوم هـ. از نفوذ زیادی برخوردار بودند، گردید. ر. ک: دائرة المعارف الاسلامیة، ماده «ابناء».
- (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 ابوعبدالله مرزبانی.

- ۵۹) امالی المرتضی، مقدمه قسمت اول، صص ۱۲-۱۷.
- ۶۰) ر.ک: «النقض علی صاحب مجموع المحيط فيما يخالف فيه الزيدية من باب الامامه» از جعفر بن احمد عبدالسلام بن ابی یحیی که رد بر باب امامت قاضی عبدالجبار است در کتاب «المجموع المحيط بالتکلیف» ر.ک: ذیل تصویر مجموع المحيط بالتکلیف، لوحه های ۲۱۵ ب تا ۲۳۳.
- ۶۱) شرح الاصول الخمسة، ص ۷۵۳.
- ۶۲) المغنی فی أبواب التوحید والعدل، قسمت اول، ج ۲۰، صص ۳۸-۳۹.
- ۶۳) ر.ک: الاسلام و فلسفه الحکم.
- ۶۴) المغنی فی أبواب التوحید 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) او، ابوبکر عبدالرحمن بن کیسان الایم از طبقه ششم معتزله است.
- ۷۱) المغنی فی أبواب التوحید 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، صص ۲۹۷، ۳۱۱، ۲۵۲، ۲۸۱.
- 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.
- ۸۵) همان، قسمت اول، ص ۹۶.

- ۸۶) همان، قسمت اول، ص ۲۰۳.
- ۸۷) همان، قسمت اول، صص ۲۲۸ - ۲۲۹.
- ۸۸) همان، قسمت اول، ص ۱۳۰.
- ۸۹) همان، قسمت اول، ص ۲۱۵.
- ۹۰) ر.ک: «الاسلام و فلسفة الحكم» و «الاسلام والسلطة الدينية» و «الاسلام والعروبة والعلمانية».
- ۹۱) همان، ج ۲۰، قسمت اول، ص ۵۲.
- ۹۲) مقالات الاسلاميين، ج ۲؛ ص ۴۶۱.
- ۹۳) المغنی فی أبواب التوحيد والعدل، قسمت اول، ج ۲، ص ۲۳۶.
- ۹۴) همان، قسمت اول، ص ۲۲۸.
- ۹۵) همان، قسمت اول، ص ۲۳۸.
- ۹۶) همان، قسمت اول، ص ۲۲۹.
- ۹۷) تاريخ الجهيه والمعتزله، ص ۶۹.
- ۹۸) فلسفه المعتزله، ج ۱، ص ۲۳۰.
- ۹۹) رسائل الصاحب بن عباد، تحقيق: د. عبدالوهاب عزام، ود. شوقي صنيف، قاهره، ۱۳۳۶هـ، ص ۹۳.
- ۱۰۰) همان، ص ۱۸۴.