



اشکرات و نشرگاه وایان مذاهب

چاپ چهارم

# فرقه‌های اسلامی و مسئله امامت

عبدالله بن محمد ناشی اکبر  
ترجمه‌ی علیرضا ایمانی





فرقه‌های اسلامی و مسئله امامت

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ

وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ

عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

حجرات (٤٩)، ١٣

سوشانه	: ناشی اکبر، عبدالله بن محمد، ٢٩٣ ق.
عنوان و نام پدیدآور	: فرقه‌های اسلامی و مسئله امامت: ترجمه مسائل الإمامه، و مقتضات من الكتاب الأوسط / نویسنده: عبدالله بن محمد ناشی اکبر؛ مترجم: علیرضا ایمانی.
مشخصات نشر	: قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ١٣٩٤.
مشخصات ظاهری	: ٢٧٢ ص.
فروست	: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب؛ ٣٧.
شابک	: 978-964-8090-14-7
یادداشت	: عنوان اصلی: Issues Relating to Imamate
یادداشت	: کتاب حاضر ترجمه بخش مسائل الإمامه از کتاب اصول النحل و بخشی از کتاب الأوسط فی المقالات نوشته ناشی اکبر است.
یادداشت	: کتابنامه به صورت زیر نویس.
یادداشت	: نمایه.
یادداشت	: چاپ چهارم، تابستان ١٤٠٠
موضوع	: امامت.
موضوع	: اسلام، فرقه‌ها.
شناسه افزوده	: ایمانی، علیرضا، ١٣٣٩ . مترجم.
شناسه افزوده	: دانشگاه ادیان و مذاهب.
رده‌بندی کنفره	: ١٣٨٩ ٤٠٢٠٢٣٣٣ BP
رده‌بندی دیویی	: ٢٩٧:٤٥
شماره کتابشناسی ملی	: ٢٢٤٦٧٤٢

چاپ چہارم

# فرقہ ہای اسلامی و مسئلہ امامت

عبداللہ بن محمد ناشی اکبر  
ترجمہ ی علی رضا ایمانی



اشارات از سنگاہ اویان مذہب  
معاونت پڑوش



قم، پردیسان، رویه روی مسجد امام صادق (علیه السلام)، دانشگاه ادیان و مذاهب.

تلفن: ۱۳ - ۲۶۱۰۲۶۸۰ (۰۲۵)، ۳۱۷۱۰۳۲۸۰ (۰۲۵)

تلفنکس مرکز بخش و فروش: ۰۲۵)۳۲۸۰۶۶۵۲

فروشگاه اینترنتی:

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

@ketabsara\_adyan

## فرقه‌های اسلامی و مسئله امامت

ترجمه «مسائل الإمامه» و «مقتضات من الكتاب الأوسط»

- مؤلف: عبدالله بن محمد ناشی اکبر
- مترجم: علیرضا ایمانی
- فاشو: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب
- نوبت چاپ: چهارم، تابستان ۱۴۰۰
- طراح: مهدی محمدی شجاعی، شهرام بردبار
- شمارگان: ۵۰۰ نسخه
- چاپ: موسسه بوستان کتاب
- مرجع قیمت: وبسایت رسمی انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب
- شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۸۰۹۰-۱۴-۷

کلیه حقوق محفوظ و مخصوص ناشر است.

تکثیر، انتشار و بسازنوبسی این اثر یا قسمتی از آن به هر شیوه، از قبیل چاپ، فتوکی، الکترونیکی، صوت و تصویر، بدون اجازه مکتوب ناشر ممنوع و پیگرد قانونی دارد.

## سخن ناشر

تردیدی نیست که یکی از ضرورت‌های زمانه ما که روزگار گفت‌وگو و تفاهم نام گرفته، تفاهم و همدلی در میان مسلمانان است و لازمه آن مطالعه تاریخ مذاهب کلامی و فقهی اسلامی است.

مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب برای آشنایی بیشتر فرهیختگان حوزه و دانشگاه به تالیف و ترجمه اثری در این زمینه دست زده است.

کتاب حاضر مشتمل بر دو اثر ارزشمند منسوب به ناشی اکبر، متوفای اواخر قرن سوم هجری، از معدود آثار مربوط به سده‌های نخست شکل‌گیری فرق و مذاهب اسلامی است که چالش‌های فرقه‌ای درباره مسئله امامت و دیگر مسائل کلامی را به تصویر می‌کشد. با توجه به اینکه این دو اثر از متون کهن به شمار می‌رود، متن عربی آنها نیز جهت چاپ ضمیمه شده است.

از تلاش مترجم ارجمند جناب آقای علی‌رضا ایمانی، عضو هیئت علمی مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، و نیز از همت گروه مذاهب اسلامی به ویژه آقایان سید علی موسوی‌نژاد و مهدی فرمانیان قدردانی می‌نماییم.

معاونت پژوهشی

مرکز مطالعات ادیان و مذاهب

## فهرست مطالب

۹	..... مقدمه
۱۰	..... ناشی اکبر
۱۲	..... مذهب ناشی اکبر
۱۳	..... کتاب مسائل الإمامة
۱۶	..... جعفر بن حرب
۱۹	..... کتاب الأوسط فی المقالات
۲۱	..... ترجمه مسائل الإمامة
۲۳	..... مقدمه مؤلف
۲۵	..... ۱. [اختلاف پس از وفات پیامبر (ص)]
۳۷	..... ۲. [اختلاف شیعه در مسئله امامت]
۳۷	..... مسئله حکمیت
۴۱	..... اختلاف پس از قتل علی بن ابی طالب (ع)
۴۶	..... اختلاف در کیسانیه
۵۳	..... اختلاف در شیعیان عباسی
۶۰	..... [غالبان منتسب به شیعه]
۶۶	..... اختلاف در میان زیدیه
۷۰	..... [کمیلیه]
۷۱	..... فرقه‌های پیرو توالی امامت
۷۵	..... ۳. اختلاف معتزله در مسئله امامت
۷۷	..... اختلاف معتزلیانی که امامت را واجب می‌دانند
۷۷	..... عقیده قائلان به امامت فاضل

۷۷	..... عقیده قائلان به امامت مفضول
۷۸	..... اختلاف نظر معتزلیان معتقد به امامت فاضل
۷۹	..... اختلاف در میان معتزلیان هوادار امامت فاضل در مسئله دوستی عثمان
۸۱	..... عقیده ضراریه [در مسئله امامت]
۸۲	..... فرقه هشامیه
۸۲	..... عقیده معتزلیان بدعت‌گذار
۸۳	..... دیدگاه‌های معتزلیان قائل به امامت مفضول
۸۶	..... عقیده عموم معتزلیانی که به امامت مفضول قائل‌اند
۸۷	..... دیدگاه ابوبکر اصم درباره امامت
۹۱	..... ۴. دیدگاه مرجئه در مسئله امامت
۹۲	..... اختلاف مرجئه در مسئله امامت
۹۲	..... دیدگاه غیلانیه و مرجئه در مسئله امامت
۹۵	..... ۵. دیدگاه حشوویه و اصحاب حدیث در مسئله امامت
۹۹	..... ۶. عقیده خوارج در باب امامت
۹۹	..... عقیده خوارج در باب امامت
۱۰۰	..... عقیده فرقه «خازمیه» درباره امامت
۱۰۱	..... عقیده نجدیه در مورد امامت

### گزیده‌هایی از کتاب الأوسط فی المقالات..... ۱۰۳

۱۰۵	..... ۱. آیین ثنویه [= دوگانه پرستان]
۱۰۶	..... ۲. آیین مجوس [= زرتشتیان]
۱۰۷	..... ۳. آیین یهود
۱۰۹	..... ۴. آیین مسیحیت
۱۲۳	..... ۵. اختلاف در میان مسلمانان
۱۵۵	..... ۶. فلاسفه و مسئله قَدما
۱۷۱	..... پیوست ۱: متن عربی مسائل الإمامة
۲۲۳	..... پیوست ۲: متن عربی المقتطفات من الكتاب الأوسط فی المقالات
۲۶۳	..... نمایه



## مقدمه

اسلام در قرن هفتم میلادی ظهور کرد و هنوز پنجاه سال از تاسیس آن نگذشته بود که بسیاری از مناطق خاورمیانه را به تسخیر خود در آورد. این گسترش باعث اختلافات فکری در میان اندیشمندان اسلامی شد و به مرور زمان این اختلافات تحت تاثیر عوامل مختلف فکری، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی سرعت گرفت. از این رو، نیاز به تدوین علمی برای بیان عقاید گروه‌های مختلف، بیش از پیش احساس گردید. از قرن دوم بذرا این علم افشانه شد و در قرن سوم کتاب‌های متعددی در این باره به نگارش درآمد. المقالات ابوعیسی وراق (م ۲۴۷)، کتاب الفرق ابن سبکیت (م ۲۴۴)، المقالات کرابیسی (م ۲۴۸) و المقالات ابوالقاسم بلخی (م ۳۱۹) نمونه‌ای از کتاب‌هایی است که در قرن سوم در این زمینه به نگارش درآمده است.

یکی از کتاب‌های نگارش یافته در قرن سوم کتاب أصول النحل است که قسمت باقی مانده آن با عنوان مسائل الإمامة به همراه گزیده‌هایی از کتاب دیگری با نام الكتاب الأوسط في المقالات به وسیله جوزف فان اس المانی تصحیح و منتشر شده است.

انچه در پی می‌آید ترجمه بخش مسائل الإمامة از کتاب أصول النحل و قسمت‌های باقی مانده از الكتاب الأوسط في المقالات ناشی اکبر است، که همراه با متن عربی در اختیار محققان قرار می‌گیرد. در این مجال، توضیح

نکاتی پیرامون زندگانی ناشی اکبر و ویژگی‌های این دو اثر بایسته است.

### ناشی اکبر

عبدالله بن محمد معروف به «ابن شَرشیر»<sup>۱</sup> مکنی به ابوالعباس و ملقب به انباری و مشهور به ناشی اکبر است. لقب ناشی به علت ورود زود هنگام وی در نقد آراء متکلمان بزرگ به وی داده شده است و لقب اکبر بدین جهت است که با ابوالحسین علی بن عبدالله بن وصیف، متوفای سال ۳۶۵ هجری که به «الناشیء الاصغر» اشتهار داشته اشتباه نشود.<sup>۲</sup>

از سال تولد ناشی اکبر اطلاع دقیقی در دست نیست و از آنجا که زادگاه او شهر انبار عراق بوده به انباری ملقب گردیده است. وی سال‌های متمادی در بغداد می‌زیست و در گفته‌ها و نوشته‌های خود همواره به نقض سخنان شعرا و منطقون همت داشت.<sup>۳</sup> ذهبی او را از بزرگان علم کلام و چهره‌های برجسته شعر و سران علم منطق شمرده و در قواعد زبان عربی و علم عروض توانمند دانسته است. به گفته او، ناشی اکبر ایراداتی بر قواعد خلیل بن احمد در نحو وارد ساخت و در قالب مثال‌های دیگری بیان کرد.<sup>۴</sup> تاریخنگاران از تبحر وی در علم کلام نیز مطالبی بیان کرده‌اند.

گذشته از تعمق وی در قواعد علم کلام و تسلط وی بر قوانین علم منطق و اداب مناظره، مورخان از ذهن متبلور و درک سریع وی سخن گفته و او را فردی حاضر جواب دانسته‌اند.

قاضی عبدالجبار معتزلی ضمن اشاره به کتاب وی در زمینه فرق و

۱. شَرشیر نام پرنده‌ای است دریایی، کمی بزرگ‌تر از کبوتر. (وفیات الأعیان، ج ۳ ص ۹۲).

۲. دکتر عبدالسلام ترمینینی، أحداث التاريخ الإسلامي، ج ۲، ص ۳۵۳.

۳. به گفته ابن تغری بردی: «له تصانیف، رد فیها علی الشعراء و اهل المنطق». (النجوم الزاهرة، ج ۳، ص ۱۷۶).

۴. حافظ ذهبی درباره او می‌نویسد: «من كبار المتكلمين واعيان الشعراء و رنوس المنطق، له تصانیف و كان قوي العربية و العروض، ادخل علی قواعد الخلیل شبها و مثلها بغير امثلة الخلیل...» (سير أعلام النبلاء، ج ۱۴، ص ۴۰).

مذاهب که ظاهراً مرادش همین کتاب اصول النحل است، به مناظرات فراوان وی اشاره می‌کند.<sup>۱</sup>

ویلفرد مادلونگ، اسلام‌شناس معاصر المانی، هرچند در انتساب کتاب مسائل الإمامة به ناشی اکبر تردید دارد، انحراف گزارش‌های آمده در این کتاب را از دیگر منابع کلامی قرون نخستین کمتر دانسته و تصریح می‌کند که «گزارش کهن کتاب مسائل الإمامة منسوب به ناشی که با گزارش‌های بعدی سخت متفاوت است، ارزشی ویژه دارد».<sup>۲</sup>

از دیگر ویژگی‌های برجسته مؤلف، توانایی او در سرایش اشعار طولانی است که با قافیه‌های دشوار و همراه با رعایت قوانین شعری و اوزان عروضی بوده است.<sup>۳</sup>

ابن کثیر دمشقی با اشاره به توانایی وی در واژگون ساختن اشعار شاعران، به قصیده زیبای وی در خصوص نژاد پیامبر اکرم (ص) اشاره کرده، خاطر نشان می‌سازد که این قصیده را در کتاب سیره رسول خدا (ص) آورده است.<sup>۴</sup> قاضی عبدالجبار و به دنبال او ابن مرتضی نیز به قصیده بلند وی اشاره کرده و از میان اشعار او برای نمونه این شعر را برگزیده‌اند:

ما فی البریة اخزی عند فاطرها ممن یدین باجبار و تشبیه<sup>۵</sup>  
خطیب بغدادی نیز اشاره دارد که ناشی اکبر همواره به مخالفت با هر موضوعی برمی‌خاست که شاعران از آن سخن گفته بودند.<sup>۶</sup>

زِرکلی دربارهٔ نقاط ضعف وی می‌نویسد: «او همت خود را همواره در مخالفت با علمای منطق، شاعران و عروضیان مصروف می‌داشت و سعی

۱. فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، ص ۳۰۰ و نیز البداية و النهاية، ج ۱۱، ص ۸۴.

۲. فرقه‌های اسلامی، ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم سری، ص ۱۰۷-۱۰۸.

۳. العبر فی خبر من غیره، ج ۱، ص ۲۲۴؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۱۴، ص ۴۰؛ معجم المؤلفین، ج ۵-۶، ص ۱۱۱.

۴. البداية و النهاية، ابن کثیر، ج ۱۱، ص ۸۴.

۵. طبقات المعتزلة، ص ۹۲. یعنی خوارترین و رسواترین انسانها نزد افریدگارشان کسی است که [در

مورد خدا] معتقد به جبر یا تشبیه باشد. ۶. تاریخ بغداد، ج ۱۰، ص ۹۲.

می‌کرد با سخنان خود مبانی گفته‌های آنان را ابطال کند، از این رو در بغداد از چشم افتاد و به ناچار به مصر پناهنده شد.<sup>۱</sup>

بنابر نقل خطیب بغدادی، ناشی اکبر سرانجام در سال ۲۹۳ ق در مصر از دنیا رفت و در همان جا مدفون گشت.<sup>۲</sup>

### مذهب ناشی اکبر

درباره گرایش مذهبی ناشی اکبر سخنان متفاوتی بیان شده است، ولی چنین به نظر می‌رسد که به رغم موضع‌گیری‌های شیعی نویسنده در جای جای کتاب مسائل الإمامة، نتوان دلیلی بر امامی بودن وی اقامه کرد، چنان‌که سید محسن امین تصریح دارد که: «الناشی الاکبر... و لا دلیل علی تشیعه»<sup>۳</sup> از طرفی دیگر بسیاری از علمای رجال اهل سنت نام وی را در شمار عالمان و نویسندگان مذهب خویش آورده‌اند.

قاضی عبدالجبار معتزلی وی را از طبقه هشتم معتزله دانسته و با ستایش از مناظرات و مباحثات فراوان وی با مخالفان، به کتاب او در موضوع مقالات (= علم ملل و نحل) اشاره دارد که احتمالاً همین کتاب أصول النحل است.<sup>۴</sup>

همچنین ابن مرتضی نام وی را در طبقه هشتم معتزلیان برشمرده و به بیان شرح حال وی می‌پردازد.<sup>۵</sup>

ابن کثیر دمشقی نیز در کتاب خود هنگام شمارش شخصیت‌های متوفادار سال ۲۹۳ هجری وقتی به نام ناشی اکبر می‌رسد از او با عنوان ابوالعباس معتزلی یاد می‌کند و پیش از آنکه به نقل شرح حال او از کتاب وفیات الأعیان پردازد، قصیده نیکوی او را درباره نیاکان پیامبر اکرم (ص) می‌ستاید.<sup>۶</sup>

### کتاب مسائل الإمامة

- 
۱. الأعلام، ج ۴، ص ۱۱۸.  
 ۲. تاریخ بغداد، ج ۱۰، ص ۹۲.  
 ۳. أعیان الشیعة، ج ۱۰، ص ۲۰۰، واژه عبیدالله.  
 ۴. فضل الاعتزال، ص ۳۰۰.  
 ۵. طبقات المعتزلة، ج ۲، ص ۹۲.  
 ۶. ابن کثیر، البدایة و النهایة، ج ۱۱، ص ۸۴.

کتاب مسائل الإمامة قسمتی از کتاب أصول النحل است که توسط جوزف فان اس المانی، تصحیح و به چاپ رسیده است. در میان علمای رجال و سیره نویس، تا آنجا که نگارنده بررسی کرده است، کسی کتاب اصول النحل را در زمره تالیفات ناشی اکبر شمرده است. قاضی عبدالجبار معتزلی می‌نویسد: «وله كتاب في المقالات»<sup>۱</sup> و از آنجا که عنوان «المقالات» در این گونه کتاب‌ها به معنای مذاهب و برای تبیین فرقه‌ها و نحله‌های مختلف است، چنان‌که اشعری نیز کتاب مذاهب اسلامی خود را به عنوان مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین نامیده است، از این رو گمان می‌رود که مراد وی همین کتاب حاضر باشد که مؤلف آن را با عنوان أصول النحل و به منظور بیان اختلافات میان اهل نماز نگاشته است.<sup>۲</sup>

ابن حزم نیز در این باره می‌نویسد: «قال ابو العباس عبدالله بن محمد الانباري المعروف بالناشيء و لقبه شرشير في كتاب في المقالات...»<sup>۳</sup> این کتاب برای اولین بار با عنوان «مسائل الإمامة» به همراه ترجمه، تعلیقات و فهارس به زبان المانی در سال ۱۹۷۱ میلادی و برای بار دوم در سال ۲۰۰۳ میلادی توسط المعهد الالماني للابحاث الشرقية در بیروت انتشار یافته است. در این چاپ، کتاب مسائل الإمامة در طی ۱۲۲ فقره (بند) تنظیم شده و از متن می‌توان فهمید که متن کتاب ناتمام است و بخش پایانی کتاب در دست نیست، زیرا هنگامی که مؤلف به بیان فرقه‌های اساسی و انشعابات چهارگانه خوارج می‌پردازد، پس از ذکر فرقه ازارقه به معرفی نجدیه پرداخته، و سخن را در این باره ناتمام می‌گذارد و از دو فرقه دیگر یعنی اباضیه و صفریه نیز سخنی نمی‌گوید و در دیگر مباحث کتاب نیز مانند انشعابات فرقه اسماعیلیه و فرقه‌های شیعه پس از شهادت امام محمد باقر(ع)، احتمال افتادگی از متن وجود دارد.

مباحث کتاب مسائل الإمامة، همچنان‌که از نامش پیداست، به اختلافات

۱. فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، ص ۳۰۰. ۲. مسائل الإمامة، ص ۹.

۳. الفصل في الملل و الأهل و النحل، ج ۵، ص ۶۱.

فرقه‌های گوناگون اسلامی در باب امامت و خلافت پرداخته و به طور مبسوط به اراء مکاتب فکری معتزله، فرقه‌های شیعه، افکار اصحاب حدیث و فرقه‌های خوارج پرداخته است.

ویلفرد مادلونگ انتساب این کتاب را به ناشی‌اکبر انکار کرده و آن را از آثار جعفر بن حرب معتزلی (م ۲۳۶) دانسته است. حسن انصاری قمی نیز به استناد همین سخن انتساب کتاب مسائل الإمامة به ناشی‌اکبر را غلط دانسته است.<sup>۱</sup> همچنین در پاورقی کتاب فرقه‌های اسلامی، اثر مادلونگ آمده است که «گزارش مستقل و کهن منسوب به ناشی درباره‌ی خارجیان، مؤید سایر دلیل‌هایی است که نشان می‌دهد کتاب، بسی پیش از زمان ناشی‌اکبر تالیف شده است».<sup>۲</sup>

توضیح این نکته ضروری است که شرح حال نویسان و تاریخ‌نگاران فرقه معتزله همانند احمد بن یحیی بن مرتضی در طبقات المعتزلة و قاضی عبدالجبار بن احمد در فضل الاعتزال، نام ناشی‌اکبر را در ردیف علمای طبقه هشتم بر شمرده‌اند در حالی که جعفر بن حرب را در شمار معتزلیان طبقه هفتم آورده‌اند.<sup>۳</sup> از این رو باید اذعان کرد، در صورتی که سخن مادلونگ درست باشد تالیف کتاب به یک طبقه پیش‌تر بازگشته و حداقل شش دهه زودتر نگارش یافته است. اما در کتاب فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة و فهرست این ندیم از عنوان کتابی در باب مذاهب برای جعفر بن حرب یاد نشده است.<sup>۴</sup> با مراجعه به کتاب می‌توان شواهدی دال بر این که کتاب در حدود سال ۲۳۰ نوشته شده است، یافت. در بخش شیعه (شماره ۸۱) آخرین مطلب نقل شده درباره‌ی امام رضا و واقفیه است که مربوط به اواخر قرن دوم است و حال

۱. کتاب ماه، شماره ۳۸-۳۹، ص ۳، مقاله «ابوالقاسم بستی و کتاب المراتب».

۲. فرقه‌های اسلامی، ترجمه دکتر ابوالقاسم سری ص ۱۰۷.

۳. فضل الاعتزال، قاضی عبدالجبار، ص ۲۸۱؛ طبقات المعتزلة، ابن مرتضی، ص ۷۳.

۴. فضل الاعتزال، ص ۲۸۲؛ فهرست ابن ندیم، ص ۲۱۳، تصحیح رضا تجدد.

انکه بعد از زمان امام حسن عسکری (ع) در سال ۲۶۰ هجری طیف‌های گوناگونی در شیعه امامیه پدید آمده که در فرق الشیعه نوبختی و المقالات و الفرق سعد بن عبدالله اشعری آمده است. بنابراین اگر کتاب، تالیف ناشی اکبر باشد به احتمال بسیار باید به این گروه‌ها نیز بپردازد؛ زیرا از زمان امامت امام دوازدهم در سال ۲۶۰ تا مرگ ناشی اکبر سی و سه سال فاصله است و بعید است که او کتاب را قبل از سال ۲۶۰ نوشته باشد.

در بخش معتزله (شماره ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۹۲ و ۹۹) بیشتر، از اندیشمندان طبقه ششم معتزله (شاگرد شاگردان واصل و عمرو بن عبید) نام برده و فقط از سه نفر از طبقه هفتم یاد می‌کند - ابو موسی مردار (م ۲۲۶)، ابو عمران قاشی و قاسم بن خلیل دمشقی - و از طبقه هشتم که طبقه ناشی اکبر است، هیچ نامی نیامده است.

در فصل اصحاب حدیث از پیروان شافعی، فضل بن ذکین (م ۲۱۹) یحیی بن معین (م ۲۳۳) و احمد بن حنبل (م ۲۴۱) نام می‌برد و درباره ابن حنبل می‌نویسد: «مشایخ اصحاب حدیث بغداد امامت علی را قبول ندارند مثل یحیی بن معین، ابوخیثمه و احمد بن حنبل که خیال می‌کنند دوران خلافت علی فتنه بود.»<sup>۱</sup>

بنابراین شواهد، باید گفت که نگارش این کتاب از نیمه اول قرن سوم فراتر نمی‌رود. اما اینکه این کتاب تالیف جعفر بن حرب باشد نیز نه شواهدی در کتاب دارد، و نه شواهد خارجی آن را تایید می‌کند. در این میان می‌توان این احتمال را مطرح کرد که این کتاب همان کتاب معروف المقالات ابویعلی محمد بن شداد معروف به زرقان از شاگردان ابوهدیل علاف و از پیروان نظام باشد که در اواسط قرن سوم از دنیا رفته است. ابن ندیم از این کتاب با عنوان

۱. درباره اندیشه احمد بن حنبل بنگرید به: مجله طوع، ش ۱۳ و ۱۴، مقاله عثمانیه، ترجمه مهدی فرمانیان، نیز مجله هفت آسمان، ش ۵، مقاله نقش احمد بن حنبل در تعدیل اهل سنت، نگارش رسول جعفریان.

«کتاب لطیف» یاد کرده است. کتاب زرقان مورد پذیرش بسیاری از علما قرار گرفت و ملل و نحل نویسان متاخر از وی مطالب گوناگونی نقل کرده‌اند.<sup>۱</sup> تاریخ‌نویسان و رجالیون سال وفات زرقان را ۲۷۵ یا ۲۷۸ ذکر کرده‌اند.<sup>۲</sup> بنابراین شواهد موجود، وی نزد ابوهدیل و نظام تلمذ کرده است و از نظر طبقه، در طبقه هفتم از طبقات معتزله جای می‌گیرد و این طبقه، طبقه شاگردان ابوهدیل، نظام، ابوبکر اصم و هشام بن عمرو فوطی است.

بررسی بیشتر این انتساب احتیاج به تطبیق مطالب این کتاب با مطالب منقول از مقالات زرقان در کتب متاخر دارد.

گفتنی است که سبک نوشتاری کتاب مسائل الامامة، که در آخر هر بخش خلاصه مطالب گذشته را می‌آورد، سبکی است که در قرون متقدم متداول نبوده است و احتمال دارد این خلاصه‌ها در قرون بعدی به آن افزوده شده باشد.

### جعفر بن حرب

از آنجا که برخی از پژوهشگران معاصر، کتاب مسائل الامامة را از تالیفات جعفر بن حرب معتزلی دانسته و انتساب آن را به ناشی اکبر انکار کرده‌اند، بنابراین در این مقدمه، به زندگی‌نامه وی نیز اشاره می‌کنیم. جعفر بن حرب همدانی<sup>۳</sup> بغدادی، از جمله پیشوایان معتزله است، که در سال ۱۷۷ هجری دیده به جهان گشود و در سال ۲۳۶ هجری در ۵۹ سالگی از دنیا رفت. صاحب مروج الذهب گزارش می‌دهد که پدر جعفر از مقربان دربار عباسیان بوده و «باب حرب» در سمت غربی شهر بغداد به وی انتساب داشته است.<sup>۴</sup>

۱. رک: مقالات الإسلامیین، تعلیقات ریتر، ص ۶۴۳

۲. میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۵۷۹، شماره ۷۶۶۵؛ فصل الاعتزال، ص ۲۸۵، پاورقی شماره ۵۶۴ تاریخ

بغداد، ج ۵، ص ۳۵۳؛ تعلیقات ریتر بر مقالات الإسلامیین، ص ۶۳۴

۳. همدانی به سکون میم، نام قبیله‌ای از یمن، رک: ذهبی، میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۴۰۵.

۴. الأعلام، ج ۲، ص ۱۲۳، به نقل از مسعودی.



به گفته خطیب بغدادی، وی نیز به رغم آنچه از زهد و ترک دنیا درباره او نقل کرده‌اند، با خلیفه عباسی معاصرش واثق بالله ارتباط داشته است.<sup>۱</sup> او علم کلام را در بصره نزد ابوهدیل علاف از بزرگان معتزله فرا گرفت و کتاب‌هایی در این زمینه تالیف کرد که به گفته مؤلف تاریخ بغداد، نزد دانشمندان علم کلام شناخته شده است.<sup>۲</sup> وی نزد ابو موسی مردار در بغداد تلمذ کرد.<sup>۳</sup> از کتاب‌های او بنابر آنچه قاضی عبدالجبار در فضل الاعتزال و طبقات المعتزله آورده است، می‌توان الايضاح، الأصول الخمسة، المسترشد، نصیحة العامة، کتاب الדיانة و کتاب التعليم را نام برد.<sup>۴</sup>

در کتاب سیر أعلام النبلاء از تالیفات او کتاب‌های الاستقصاء، الزد علی أصحاب الطبايع، الأصول، و متشابه القرآن را بر شمرده است. بنابراین در کتاب‌های منتسب به حیز ابن حرب نامی از کتابی در باب مذاهب یا ملل و نحل ذکر نشده است، و نمی‌دانیم چرا مادلونگ این کتاب را به جعفر بن حرب نسبت داده است. جعفر بن حرب از عابدان زمان خویش بوده و شخصیت‌هایی از معتزله همانند ابو جعفر اسکافی صاحب کتاب المعیار و الموازنة، و عباد بن سلیمان و عیسی بن هیثم صوفی و یوسف شحام بصری را از شاگردان وی بر شمرده‌اند.<sup>۵</sup>

قاضی عبدالجبار معتزلی وی را از شخصیت‌های معتزلی طبقه هفتم دانسته و به نقل کتاب المصایح اثر ابن یزید، او را در علم و دانش، زهد و پاکدامنی، دعا و عبادت، خیرخواهی و صدق نیت، یگانه دوران خویش دانسته است.<sup>۶</sup>

گویند در اواخر عمر خویش از شدت زهد به جایی رسید که یک روز از تمامی دارایی و اموال خود دست شست. این بدان جهت بود که پدرش از

۱. تاریخ بغداد، ج ۷، ص ۱۶۳.

۲. همان.

۳. دائرة المعارف الإسلامية، ج ۱۲، ص ۵۴ و طبقات المعتزله، ص ۷۴.

۴. فضل الاعتزال، ص ۲۸۲.

۵. سیر أعلام النبلاء، ج ۹، ص ۲۱۹.

۶. فضل الاعتزال، ص ۲۸۱.

حواشی حکومت وقت بود و او خوش نداشت که از اموال الودۀ سلطان بهره گیرد.<sup>۱</sup>

همچنین از بی‌اعتنایی او به دنیا و جرئت و جسارتش چنین نقل کرده‌اند که روزی برای مناظره در مجلس خلیفه عباسی حاضر شد و هنگام نماز به واثق بالله اقتدا نکرده، به تنهایی نماز گزارد. یحیی بن کامل که از بیم جان وی سخت می‌گریست به جعفر توصیه کرد که دوباره به مجلس واثق حاضر نشود، چه اینکه خلیفه از خطای وی درنخواهد گذشت. در جلسه بعد، هنگامی که خلیفه سراغ از او گرفت ابن ابی دؤاد گفت که او مسلول و نیازمند استراحت است و واثق پذیرفت.<sup>۲</sup>

گردآورندگان دائرةالمعارف اسلام انگلیسی بر این باورند که جعفر بن حرب پس از آنکه مدتی در بصره نزد ابوهدیل علاف شاگردی کرد، به بغداد آمده و از درس ابوموسی مردار (عیسی بن صبیح معروف به راهب معتزله) بهره جسته و چون تلاش داشت خود را در زهد و پارسایی همانند استاد خود شود ثروت کلانی را که از پدر ارث برده بود به فقرا بخشید. این شرق‌شناسان، شمه‌ای از عقاید وی را چنین گزارش کرده‌اند: ۱. خداوند دارای علم ازلی و ذاتی است. ۲. علم الهی با ذات متعالیش عینیت دارد. ۳. باری تعالی هرگز به کسی ستم نکرده و دروغ نمی‌گوید. ۴. کافری که به تلاش فکری خود از عقیده کفرآمیزش بازگردد خیلی بهتر از کافری است که به واسطه رحمت الهی هدایت شود. ۵. قرآن - کلام خدا - مخلوق و حادث است. ۶. روح و جسم با یکدیگر اختلاف ذاتی دارند هرچند بالعرض با هم متحد می‌شوند. ۷. ما هر کاری را بر اساس آخرین تصمیمی که اتخاذ کرده‌ایم انجام می‌دهیم به شرط آنکه قرار دیگری عزم سابق و تصمیم پیشین ما را متوقف نسازد. در پایان این گزارش، مستشرقان جعفر بن حرب را در مسئله امامت، زیدی مسلک معرفی

۱. قاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال، ص ۲۸۲ و ابن مرتضی، طبقات المعتزلة، ص ۷۳.

۲. قاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال، ۲۸۲ و همان، ص ۷۳.

کرده‌اند که امیرالمؤمنین(ع) را برای خلافت در میان تمامی اصحاب پیامبر(ص) شایسته‌تر و سزاوارتر می‌دانسته است،<sup>۱</sup> که نمی‌تواند این انتساب صحیح باشد.

### کتاب الأوسط في المقالات

قطعات و بخش‌هایی است از کتاب الأوسط في المقالات که به وسیله ابوالفضائل ابن عسال نصرانی (متوفای قبل از ۱۲۶۰ میلادی / ۶۸۱ قمری) در قرن هفتم هجری جمع‌آوری شده است. این کتاب نیز به ناشی اکبر نسبت داده شده است، ابن عسال در سطر اول این مجموعه می‌نویسد: «فاختصر علی تعلیقه من کتاب عبدالله الناشئ في المقالات و هو الكتاب الأوسط کلمات متصدقة.» از برخی شواهد کتاب نیز به دست می‌آید که الأوسط از ناشی اکبر است. در شماره شصت کتاب آمده است: «قال مصنف هذا الكتاب: قال اهل الحق: الله واحد، حی، قادر، عالم، قدیم، في الحقیقه و غیرالله فهذا له بالمجاز...» و در مقالات الإسلامیین اشعری نیز عین همین مطلب به ناشی نسبت داده شده است. وی می‌نویسد: «قال الناشئ: الباری عالم، قادر... فاعل في الحقیقه و الإنسان عالم، قادر... فاعل في المجاز و كان يقول ان الباری شیء موجود في الحقیقه و الإنسان شیء موجود في المجاز و كان یزعم ان الباری غیرالاشیاء و الاشیاء غیره في الحقیقه...» (ص ۱۸۴ و ۵۰۱ تصحیح ریتز)

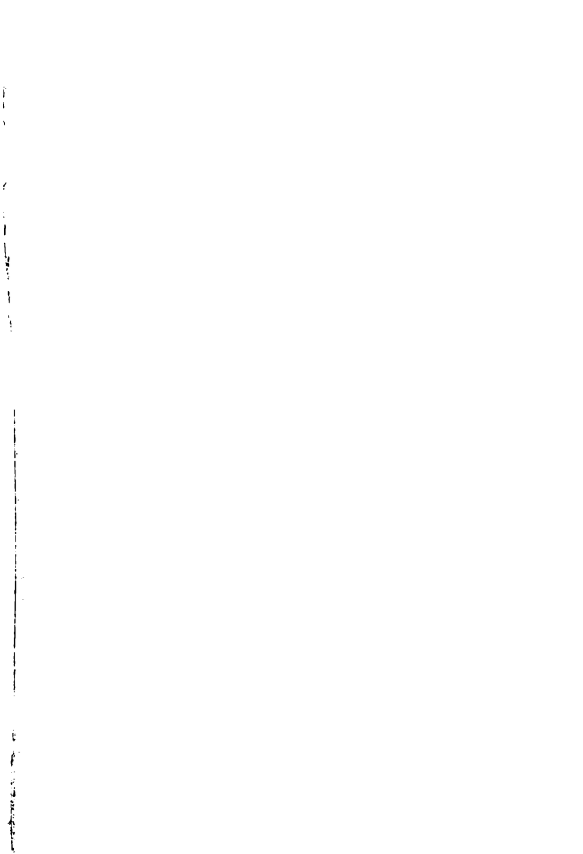
گزیده‌های کتاب الأوسط في المقالات در بردارنده مباحث گوناگونی است. اعتقاد ثنویان، مجوس، یهود و فرقه‌های گوناگون مسیحیت اولین موضوع این کتاب است. بحث خدا و اوصافش در مذاهب گوناگون اسلامی، فصل بعدی این کتاب را تشکیل می‌دهد. ارای گوناگون در افعال انسان، مباحث مربوط به معاد، تعریف ایمان، حقیقت انسان و نفس، کون و فساد، ماهیت افلاک و مباحثی در طب از موضوعات متنوع این کتاب است.

اما اطلاعات او از فرقه‌های مسیحی و اطلاعات او از مطالب فلسفی، کلامی، نجوم، روح وطب، ان‌هم در قرن سوم برای خواننده شگفت‌آور است. از این رو برخی معتقدند اطلاعاتی در قرون متاخر به ان افزوده شده است. گفتنی است که سبک نوشتاری کتاب الأوسط فی المقالات با سبک نوشتاری مسائل الإمامة فرق دارد. در مسائل الإمامة نویسنده فقط ناقل است و نمی‌توان کرایش و مذهب وی را به طور دقیق مشخص کرد، اما در کتاب الأوسط فی المقالات نویسنده به اظهار عقاید خود پرداخته و برخی را تایید و بعضی را قاطعانه رد کرده است.

به هر حال، همچنان که در عنوان این اثر نیز آمده، مطالب موجود گزیده‌هایی از کتاب الأوسط است و افتادگی‌های فراوانی دارد و از همین جهت مطلب بدون هیچ پیش‌زمینه‌ای به پایان می‌رسد. در پایان بر خود لازم می‌دانم از استاد قاسم جوادی به خاطر ارائه نقطه نظرات خود و ارزیابی این مقدمه تشکر نمایم.

مهدی فرمانیان

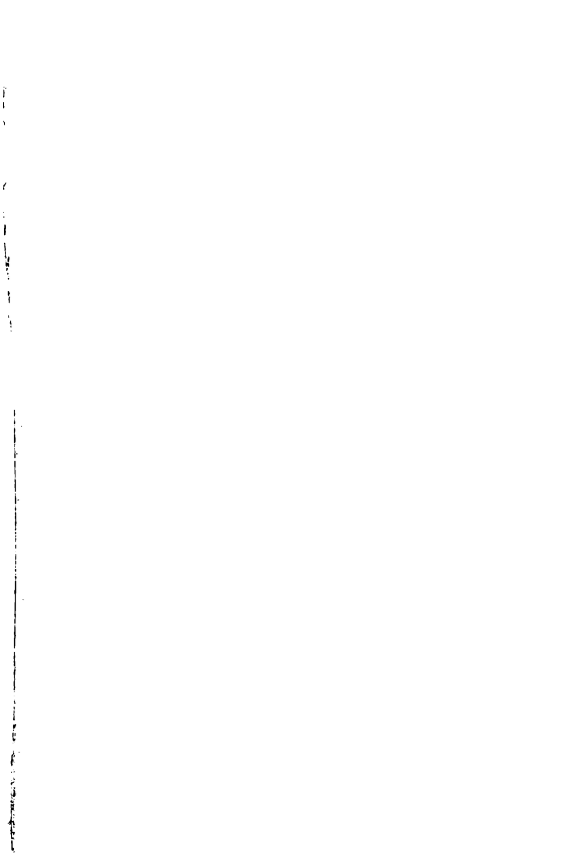
ترجمه مسائل الإمامة



## [مقدمه مؤلف]

۱. خداوند را بر آنچه عنایت فرمود ستایش کرده، در آزمایش‌های سخت و تشخیص درست مسائلی که جامعه اسلامی در آن اختلاف نظر دارند تنها از او یاری می‌جوییم؛ چه اینکه خیر و نیکی به دست او، کمک و یاری از جانب او، تکیه و اعتماد به او و توکل بر اوست. درود خدا بر محمد(ص)، خاتم پیامبران، و بر خاندان پاک و نیکوی او باد.

۲. در این کتاب برانیم تا ریشه‌های اصلی مذاهبی را که اهل قبله در آن اختلاف نظر دارند بیان کنیم، اختلافاتی که وحدت آنان را بر هم زده، دوستی آنان را از میان برده است. آنان گرایش‌های گوناگونی پیدا کرده، اندیشه‌های متفاوتی یافتند و به دنبال آن خون‌ها ریختند و برخی از آنان برخی دیگر را کافر دانستند و سرانجام به چندین فرقه و گروه تقسیم شدند. به منظور بیان اختلافات آنان سخن خود را از نزاعی که میان پیشینیان امت و مسلمانان صدر اسلام در گرفت آغاز کرده، سپس به اختلاف پیروان مذاهب و ذکر نام سران آنها و بیان بخشی از استدلال‌ها و عقایدشان خواهیم پرداخت. توفیق تنها از جانب خداست و او ما را کفایت می‌کند و نیکو و کیلی است.







## اختلاف پس از وفات پیامبر(ص)

۳. در زمان رسول خدا(ص) مسلمانان با یکدیگر انس و محبت داشتند، اجتماعی می‌زیستند و اهل عبادت بودند، و چنان‌که خداوند در قرآن توصیفشان فرموده است: «بر کافران سخت‌گیر و با یکدیگر مهربان»<sup>۱</sup> بودند. هنگامی که رسول خدا(ص) رحلت فرمود، مردم با هم درگیر شدند، اتحادشان از بین رفت و دوستی از میان آنان رخت بریست، جامعه به هرج و مرج کشیده شد و مشرکان [به ایجاد انحراف] در میان مسلمانان امیدوار شدند و سرانجام مردم پس از وفات آن حضرت به چهار گروه تقسیم شدند: ۴. دسته اول گروهی از انصار بودند که در سقیفه بنی ساعده اجتماع کرده، خواستار شرکت در امر رهبری جامعه گردیدند. از این رو، به مهاجرین گفتند: «امیری از میان ما و امیری از میان شما برگزیده شود.» اما گروهی از مهاجرین که در اجتماع سقیفه حضور داشتند پاسخ دادند: «خیر! حکومت از آن ماست و وزارت از آن شما.»

۵. دسته دوم به همراه علی بن ابی طالب(ع) خود را کنار کشیده، در منزل فاطمه(س) اجتماع کرده، اظهار داشتند که: «با هیچ‌کسی جز علی(ع) بیعت نخواهند کرد.» عباس بن عبدالمطلب، زبیر بن عوام، ابوسفیان بن حرب،

سلمان فارسی و گروهی از بنی‌هاشم از جمله آنان بودند. نقل شده که چون مردم با ابوبکر بیعت کردند، زبیر شمشیر خود را از غلاف بیرون کشید و گفت: «با کسی جز علی بیعت نمی‌کنم.» در این هنگام عمر فرمان داد که شمشیرش را بشکنند. همچنین روایت کرده‌اند که ابوسفیان از علی(ع) پرسید: «چرا مردم برای انتخاب جانشین پیامبر(ص) سراغ فرومایه‌ترین و بی‌ارزش‌ترین قبیله قریش رفتند؟ اگر بخواهی من برایت سپاهی چشم‌گیر از سواره‌نظام و پیاده‌نظام فراهم می‌سازم!»

سلمان فارسی نیز هنگامی که مردم با ابوبکر بیعت کردند به زبان فارسی به آنان گفت: «کردید نکردید؟ یعنی برای پیامبر(ص) خلیفه برگزیدید ولی این کار را به درستی انجام ندادید.

۶. اسماعیل بن علی به نقل از جریری<sup>۱</sup> روایت کرده که ابونضره<sup>۲</sup> چنین گفت که علی(ع) و زبیر از بیعت با ابوبکر سرباز زدند؛ ابوبکر به دیدار علی(ع) رفت و معترضان گفت: «از بیعت با من شانه خالی کردی در حالی که من پیش از تو اسلام آورده بودم!» او در دیدار با زبیر نیز همین سخنان را اظهار نمود.

۷. همچنین روایت کرده‌اند که علی(ع) با ابوبکر بیعت نکرد مگر بعد از شش ماه. این خبر را نیز گروهی از اصحاب لیث بن سعد از وی به نقل از عقیل از ابن‌شهاب، از عروه برای ما نقل کرده‌اند که عایشه گفته است: «فاطمه(س) در پیامی که برای ابوبکر فرستاد، ارث پدرش رسول خدا(ص) را از وی مطالبه نمود، اموالی که خداوند از غنایم مدینه و فدک در اختیار پیامبرش نهاده بود و نیز باقیماندهٔ خمس غنائم جنگ خیبر [یا غزوهٔ حنین]. ابوبکر در پاسخ گفت: پیامبر خدا(ص) فرموده است: «ما(پیامبران) از خود ارث به جای نمی‌گذاریم و هر آنچه پس از ما باقی می‌ماند صدقه است.» خاندان محمد(ص) نیز از همین اموال تغذیه می‌کنند و سوگند به خدا من چیزی از صدقهٔ رسول خدا(ص) را تغییر نمی‌دهم و براساس آنچه آن حضرت در

۱. ابومسعود سعید بن ایاس جریری

۲. ابونضره یا ابن‌نضره، منذر بن مالک عبیدی

مورد ان اموال عمل فرموده رفتار می‌کنم. بدین ترتیب ابوبکر هیچ چیزی از ان اموال را به فاطمه (س) برنگرداند. از این رو فاطمه (س) در برابر وی موضع گرفت، با او قهر کرد و سخن نگفت و تنها شش ماه پس از پیامبر خدا (ص) زندگی کرد. هنگامی که فاطمه از دنیا رفت، همسرش علی - که رضوان‌الاهی بران دوباد - شبانه بر وی نماز گزارد و او را دفن کرد و ابوبکر را مطلع نساخت.

۸ تا فاطمه (س) زنده بود گروهی از بزرگان با علی (ع) همراه بودند. اما پس از وفات ان حضرت، علی (ع) از آنان روی برتایید و با اینکه در این مدت خود با ابوبکر بیعت نکرده بود از آنان خواست تا به سازش و بیعت با وی برخیزند. از این رو، برای ابوبکر چنین پیام فرستاد: «به نزد ما بیا ولی شخص دیگری را همراه خود نیاور!» زیرا علی (ع) حضور عمر بن خطاب را خوش نمی‌داشت. [هنگامی که این پیام به ابوبکر رسید] عمر به وی رو کرده و گفت: «تو را به خدا سوگند می‌دهم که تنها نزد آنان نروی.» ابوبکر پرسید: «مگر چه کاری ممکن است انجام دهند؟ سوگند به خدا خود به نزد آنان خواهم شتافت.» از این رو به تنهایی نزد آنان رفت. در این هنگام علی (ع) شهادتین بر زبان آورد و اظهار داشت: «ای ابوبکر! ما از برتری تو و آنچه خدا به تو عنایت فرموده آگاهیم و نسبت به هیچ فضیلتی که خدا به تو ارزانی داشته حسد نورزیده‌ایم؛ ولی تو در امر خلافت، نسبت به ما خودرایی کردی در حالی که ما به خاطر خویشاوندی با رسول خدا (ص) خلافت را از ان خود می‌دانستیم.» علی (ع) همچنان با ابوبکر سخن می‌گفت تا اینکه اشک از چشمان ابوبکر سرازیر شد. هنگامی که ابوبکر در مقام پاسخ برآمد گفت: «سوگند به خدایی که جان من به دست اوست، پیوند خویشاوندی پیامبر خدا (ص) در نزد من محبوب‌تر از ان است که به امور خویشاوندی خود رسیدگی کنم؛ ولی نسبت به اختلافی که میان من و شما در این اموال روی داد، من از حق تجاوز نکردم و درباره ان اموال هر کاری را که پیامبر خدا (ص) انجام داده بود من هم انجام دادم.» در این هنگام علی (ع) اظهار داشت که وعده

من و تو برای بیعت همین امشب باشد. انگاه چون ابوبکر نماز ظهر را به جای آورد، بر منبر رفت و شهادتین بر زبان جاری ساخت و درباره‌ی علی(ع) سخن گفت و خودداری وی از بیعت و عذری را که در این باره آورده بود یادآور شد؛ سپس برای او طلب امرزش کرد. انگاه علی(ع) شهادتین گفت و حق ابوبکر را بزرگ شمرد و یادآور شد که [درباره خودداری از بیعت] آنچه کرده، به خاطر حسادت و ورزی بر ابوبکر یا انکار فضائلی که خدا به وی عطا کرده، نبوده است. سپس اظهار داشت: «ولی ما در امر [خلافت] برای خود سهمی قائل بودیم که نسبت به این سهم بر ضد ما حکمی کردند، در حالی که ما خود را شایسته می‌دانستیم.» مسلمانان با شنیدن این سخنان شادمان شده و گفته‌ی او را تصدیق کردند؛ و هنگامی که علی(ع) به مسئله مورد اتفاق مردم یعنی بیعت با ابوبکر تن می‌داد، مسلمانان در کنار او بودند.

۹. دسته سوم گروهی [از مسلمانان] بودند که با ابوبکر بیعت کرده و او را برای رهبری امت سزوارتر و برای تصدی امر خلافت شایسته‌تر می‌دانستند. آنان در سقیفه بنی ساعده با وی پیمان امامت بستند. عمر، که نخستین بیعت‌کننده با ابوبکر بود، ابو عبیده جراح و برخی دیگر از مهاجران و انصار از این دسته‌اند. از ابومعشر<sup>۱</sup> به نقل از محمد بن قیس حکایت شده است که: هنوز مسلمانان در حال دفن پیامبر خدا(ص) بودند که ناگهان دو نفر از انصار از تیره «بنی عمرو بن عوف» از راه رسیده، به ابوبکر گفتند: «فتنه‌ای آغاز شده مگر آنکه خدا جلوی آن را بگیرد. اینک گروهی از انصار بر گرد سعد بن عباده جمع شده و می‌خواهند با وی بیعت کنند.» راوی می‌گوید: ابوبکر دست عمر را گرفته، او را بیرون آورد؛ در راه به ابو عبیده برخوردند؛ از وی خواستند تا با آنان همراه شود. او نیز همراه آنان شد تا به سعد بن عباده رسیدند؛ ابوبکر رو به وی کرده و گفت: «ای ابونابت، نظر تو [در این باره] چیست؟» او پاسخ داد: «من هم یکی از شما [مسلمانان] هستم.»

۱. ابومعشر نجیح سندی مدنی (م. ۱۷۰).

در این هنگام حباب بن منذر بن جموح انصاری اظهار داشت: «یک نفر از میان مهاجران و یکی از میان انصار رهبری جامعه را برعهده بگیرند، چه اینکه انصاری، کاری را که مهاجری در حق او انجام دهد نمی‌پذیرد و مهاجری، کاری را که انصاری در حق او انجام دهد قبول نمی‌کند. من شاخه کوچکی از انصار هستم که حمایت می‌شوم. من تنه کوچکی از درختی طوفان‌دیده و استوارم. سوگند به خدا! ما جنگ را بارها در جوانی تجربه کرده‌ایم. کیست که با من به مبارزه برخیزد؟» ابوعبیده پاسخ داد: «من برای جنگ با تو حاضرم!» عمر خواست تا چیزی بگوید که ابوبکر بر سینه او کوبید و به او گفت: «مهلت بده تا من سخن بگویم، پس از آن هرچه خواستی بگو.» عمر با خود گفت: «من امروز دو مرتبه است که تو را غضبناک می‌کنم.»

۱۰. انگاه ابوبکر خدا را سپاس گفت و مدح و ثنای او را به جای آورد و اضافه کرد: «اما بعد، ما خاندان رسول خدا (ص) هستیم، خاندانی که او از میان آنان برخاست و از تبار اویم که از آن برثمر نشست، و همچنان که سنگ آسیا برگرد محورش می‌چرخد، امت عرب بر محور ما می‌گردند، ما گروه مهاجران پیشگامان مردم در گرایش به اسلام و مقبول‌ترین آنان از نظر منشا، و زیباترین آنها از حیث چهره و شریف‌ترین عرب‌ها از جهت نسب و در خویشاوندی با پیامبر خدا (ص) نزدیک‌ترین مردم به او هستیم. مردم نیز جز برای این تیره از قریش گردن نمی‌نهند، و این مسئله [خلافت] به گونه‌ای است که اگر اوسیان بدان دست یازند خزر جیان از آن دست نمی‌کشند و اگر خزر جیان به آن برسند اوسیان از پای نمی‌نشینند، با توجه به اینکه [پیش‌تر] میان این دو گروه کشتاری فراموش‌ناشدنی و زخم‌هایی التیام‌ناپذیر وجود داشته است. اما شما گروه انصار، برادران اسلامی و شریکان دینی ما هستید. شما [مهاجران را] یاری کردید و با آنان همدردی نموده آنها را پناه دادید. خداوند به شما پاداش نیکو دهد. ما امیر هستیم و شما وزیر، و شما می‌کوشید که برادران مهاجر خویش را از خیرگی که خداوند روزی آنان قرار داده محروم

نسازیید.» در این هنگام حباب بن منذر گفت: «سوگند به خدا! که ما نه به تو رشک می‌بریم و نه به اصحاب تو حسد می‌ورزیم، اما از ان بیم داریم که امر [خلافت] در اختیار کسانی قرار گیرد که ما پیش‌تر با آنان جنگیده‌ایم یا با شمشیرهایمان آنان را کشته‌ایم.»

۱۱. نگاه ابوبکر ادامه داد: «اگر شما پیرو فرمان من هستید، بیایید و با یکی از این دو نفر ابو عبیده یا عمر بیعت کنید.» و چون ابو عبیده در سمت راست [کنار] ابوبکر ایستاده بود، از نام وی آغاز کرد. عمر اظهار داشت: «ای ابوبکر! تا زنده هستی ما تو را از جایگاهی که پیامبر خدا (ص) تو را در آن قرار داده کنار نخواهیم زد.» در این هنگام عمر با ابوبکر بیعت کرد و اسید بن حضیر (حصین) بن سماک انصاری و دیگر مسلمانان نیز با وی بیعت کردند و همچنان [برای بیعت] بر گرد او ازدحام می‌کردند و [در این میان] سعد بن عبادة را لگدمال کردند. [گروهی] گفتند: «مردی را کشتید!» عمر گفت: «بکشید او را، خدا او را بکشد. چرا که او عامل فتنه است.» سپس مردم [از سقیفه] به مسجد باز گشتند در حالی که با ابوبکر بیعت کرده بودند.

۱۲. در این هنگام علی (ع) که تکبیر [مردم را] از مسجد شنید، پرسید: چه خبر است؟ عباس بن عبدالمطلب (رض) گفت: «این همان چیزی است که تو را بدان فراخواندم ولی تو نپذیرفتی.» علی (ع) پرسید چه چیزی؛ عباس پاسخ داد: «مردم با ابوبکر بیعت کردند!» علی (ع) پرسید: «مگر چنین چیزی ممکن است»، عباس در پاسخ گفت: «اری به خدا سوگند!» در این هنگام علی (ع) نزد ابوبکر شتافته، اظهار داشت: «کاری که مربوط به ما بوده ناحق از ما گرفتی و در این باره ما با مشورت نکردی و برای ما هیچ حقی قائل نشدی!» ابوبکر پاسخ داد: «به خدا سوگند مسئولیت بزرگی بر گردنم نهاده شده و دوست می‌داشتم که این کار را به گردن کسی بیفکنم که ان را برعهده می‌گرفت ولی نگران بودم فتنه به پا شود.» در این هنگام علی (ع) و عباس و دیگر مردم [با وی] بیعت کردند.

۱۳. هنگامی که مردم مدینه با ابوبکر بیعت کردند و خبر رحلت پیامبر(ص) به عرب‌ها رسید، بیشتر آنان مرتد شده، از اسلام بازگشتند. [ولی برخلاف این قول] گروهی معتقدند که آنان مرتد نشدند، بلکه از پرداخت زکات اموال خود به کارگزاران حکومت ابوبکر سرباز زده، اظهار داشتند که «ما خود سزاوارتریم که زکات اموال خویش را در میان تهی‌دستان و نیازمندان خود تقسیم کنیم». آنان چنین می‌پنداشتند که پرداخت زکات به کارگزاران زکات در زمان پیامبر(ص) از ویژگی‌های آن حضرت بوده است؛ از این رو هنگامی که خدای عزوجل پیامبرش را قبض روح کرد، مردم زکات اموال خویش را به اختیار خود در میان تهی‌دستان خویش تقسیم می‌کردند. حطیثه عیسی [شاعر] در این باره می‌گوید:

تا هنگامی که رسول خدا در میانمان بود از او اطاعت کردیم

اما بندگان خدا! در مورد ابوبکر چنین نیست

هرگاه [ابو] بکری بمیرد [ابو] بکر دیگری به جای او برمی‌خیزد

و سوگند به خدا، این [اطاعت] کمرشکن است

در این هنگام ابوبکر گفت: «اگر مردم آنچه را که به پیامبر خدا(ص)

می‌دادند، از من دریغ کنند هر چند افسار شتری باشد، با آنان می‌جنگم.

[از این رو] خالد بن ولید مخزومی را به سوی آنان گسیل داشت. خالد با آنان

جنگید تا سرانجام اعتراف کرده، به بیعت با ابوبکر گردن نهادند و زکات اموال

خویش را به کارگزاران وی پرداختند.

۱۴. بدین صورت نخستین اختلاف در [تاریخ] اسلام پدید آمد: انصار که

در سقیفه جمع شدند، مهاجران که با ابوبکر بیعت کردند، بنی‌هاشم که با

علی(ع) در منزل فاطمه اجتماع کردند و عرب‌ها که از پرداخت زکات به

کارگزاران ابوبکر سرپیچیدند.

۱۵. اهل قبله همچنان با همدلی و وحدت کلمه در راه پیروی از پیشوایان

خود، همان‌گونه که با پیامبرشان رفتار می‌کردند، از جان و مال خود دریغ

نمی‌ورزیدند؛ کافران را به سوی خدا فرامی‌خواندند و در راه خدا جهاد می‌کردند و تمامی توان خویش را در راه طاعت او به کار می‌گرفتند؛ در دوران خلافت ابوبکر و عمر و شش سال نخست از خلافت عثمان نیز وضع مسلمانان به همین منوال بود.

۱۶. اما پس از آن در مورد عثمان اختلاف نظر پیدا شد، تا آنجا که گروهی از مصریان و جماعتی از عراقیان وارد مدینه شدند و اعلان کردند که آنان برخی از کارهای عثمان و کارگزارانش را قبول ندارند؛ از این رو به منظور سرزنش و انتقاد نزد وی شتافتند. عثمان به نرمی با آنان به گفت‌وگو نشست و آنان را از فتنه برحذر داشت و عذر عملکرد خویش را برای آنان بازگفت و انگیزه کارهایی را که بر او خورده گرفته بودند بیان کرد و یادآور شد که او با انجام این امور، حریمی را نشکسته و گناه کبیره‌ای مرتکب نشده است. در این داستان، سفیر و فرستاده این جماعت به نزد عثمان، علی بن ابی طالب (ع) بود. مردم عذر وی را پذیرفتند و به سوی دیار خویش بازگشتند. اما مصریان دوباره به مدینه بازگشتند و عثمان را از پای درآوردند. آنان معتقد بودند که در راه بازگشت به مصر به یکی از غلامان عثمان برخورد کرده‌اند که بر یکی از شتران وی سوار بوده و با خود نامه‌ای از عثمان که به مهر مخصوص او مختوم شده بود، همراه داشته است. او آن نامه را برای عبدالله بن سعد بن ابی سرح استاندار خود در مصر نوشته بوده و در آن نامه کارگزار خود را به کشتن آنان فرمان داده بوده است. از این رو عثمان را کشتند و هیچ عذری را از وی نپذیرفتند.

۱۷. هنگامی که عثمان کشته شد، علی (ع) امر خلافت را بر عهده گرفت و مهاجران و انصار مدینه و دیگر سرزمین‌های اسلامی به جز مردم شام با وی بیعت کردند.

طلحة بن عبیدالله و زبیر بن عوام نیز از بیعت‌کنندگان با علی (ع) بودند. ولی مردم نسبت به [انگیزه] بیعت آن دو اتفاق نظر ندارند. گروهی معتقدند که آنان از سر تسلیم و به میل خود بیعت کردند و گروهی دیگر قائل‌اند که آنان



از بیم کشته شدن [اظهار] بیعت نمودند و این سخن را از آنان نقل کرده‌اند که: «ما در حالی [با علی(ع)] بیعت کردیم که شمشیر بر گردنمان بود.» در میان شامیان، معاویه از بیعت با علی(ع) سرباز زد و چنین بهانه آورد که منتظر است تا تمامی امت [اسلام] نسبت به یک امام اتفاق نظر پیدا کنند.

۱۸. طلحه و زبیر پس از بیعت با علی(ع) از مدینه به قصد مکه خارج شدند و چنین به علی(ع) وانمود کردند که تصمیم سفر عمره دارند، ولی [مردم را به خونخواهی عثمان فراخواندند. نگاه به همراهی عایشه و کسانی از قریش و دیگر قبایل عرب که دعوت او را پذیرفته بودند، به سوی بصره حرکت کردند. آنان می‌گفتند که عثمان مظلومانه کشته شده در حالی که او امام بوده و عقد امامتش نگسسته بود و گناه کبیره‌ای که موجب قتل او گردد مرتکب نشده بود. و پیامبر(ص) فرموده است: «ریختن خون هیچ مسلمانی حلال نمی‌شود جز با انجام یکی از این سه کار: مردی که با وجود همسر داشتن، زنا کند؛ کسی که انسان بی‌گناهی را بکشد و مسلمانی که دست از دین خود برداشته، از جامعه اسلامی جدا شود.» ولی عثمان هیچ یک از این کارها را انجام نداده بود تا ریختن خون او به خاطر آن مباح شود.

انسان همچنین می‌گفتند که ما در یاری او کوتاهی کردیم، ولی در خونخواهی او هرگز سستی نخواهیم کرد! هنگامی که این خبر به علی(ع) رسید، به طرف طلحه و زبیر حرکت کرد و [چون با آنان رویه‌رو شد] بیعت خویش را با آنان گوشزد کرد و در مورد [حفظ وحدت] امت پیامبر(ص) آن دو را به خدا سوگند داد و آنان را از ریختن خون مسلمانان برحذر داشت؛ ولی آن دو نفر نپذیرفتند و جز به خونخواهی راضی نشدند.

۱۹. بنابراین جامعه اسلامی به چهار فرقه تقسیم شدند:

علویه که اصحاب علی(ع) بودند.

فرقه عثمانیه که اصحاب طلحه و زبیر و عایشه بودند و نیز مردم شام و

افراد دیگری که از بیعت با علی(ع) سرباز زده، به معاویه گرویدند.

فرقه‌ای که از جنگ کناره گرفتند که خود دو دسته بودند:

دسته اول کسانی بودند که از جنگ دست کشیدند. آنان از پیامبر (ص) روایت می‌کردند که فرموده است: «هرگاه دو مسلمان با شمشیرهای خود در برابر یکدیگر قرار گیرند، قاتل و مقتول هر دو در آتش جهنم‌اند.» و نیز فرموده است: «هنگام بروز فتنه، بنده خدا [و فرد] مقتول باش نه بنده خدا [و فرد] قاتل.» از جمله کسانی که با این دیدگاه از جنگ کناره گرفتند، عبدالله بن عمر، سعد بن ابی وقاص، محمد بن مسلمه، اسامة بن زید و گروه زیادی از صحابه پیامبر (ص) و تابعین آنان بودند؛ کسانی که کناره‌گیری از جنگ را فضیلت و [دستور] دین می‌دانستند و شرکت در جنگ را فتنه و بلا می‌دیدند. اینان همان اصحاب حدیث بودند که در هر عصری به [حاکم] غالب و چیره آن زمان اقتدا می‌کردند و جنگ با سرکشان و یاغیان مسلمان را حرام می‌دانستند. این گروه در آن زمان به نام «حلیسیه» شناخته می‌شدند، زیرا [به یکدیگر] توصیه می‌کردند که «به هنگام فتنه، همانند حلس [=نمد] به زمین خانه خود بچسب [و از خانه خارج مشو].»

۲۰. دسته دوم کسانی بودند که از جنگیدن با علی (ع) و نیز از جنگیدن با طلحه و زبیر کناره گرفتند. اینان معتقد بودند که چون نمی‌دانند که کدام یک از دو گروه متخاصم به حق نزدیک‌تر است، از این رو در جنگ شرکت نمی‌کنند. از میان این گروه می‌توان ابوموسی اشعری، ابوسعید خدری، ابومسعود انصاری و احنف بن قیس تمیمی از قبیلۀ بنی تمیم را نام برد که تاریخ از آنان این‌گونه خبر داده است. این دسته که با این انگیزه از جنگ کناره گرفتند در آن زمان «معتزله» نامیده می‌شدند. واصل بن عطا و عمرو بن عبید که سران معتزله به شمار می‌آیند، دربارهٔ جنگ با علی (ع) و جنگ با طلحه و زبیر همین عقیده را داشتند.

۲۱. ما اسامی این فرقه‌ها را به صورت [فهرست‌وار] ارائه می‌کنیم تا بیانگر شمار این فرقه‌ها باشد. در مباحث آینده این کتاب نیز، هنگامی که از

بیان سرگذشت اختلافات هر دسته و گروهی فارغ شدیم، ان شاء الله چنین خواهیم کرد.

[خلاصه مباحث پیشین:] جامعه اسلامی پس از کشته شدن عثمان به چهار دسته تقسیم شدند:

[۱.] فرقه «علویه» که اصحاب و پیروان علی(ع) بودند.

[۲.] فرقه «حلیسیه» که می‌گفتند: «به روزگار فتنه مانند یکی از پلاس‌های نمدی خانه‌ات باش.»

[۳.] فرقه «معتزله» که اظهار می‌داشتند: «تا نفهمیم چه کسی بر حق است و چه کسی بر باطل، پیوسته از جنگ کناره می‌گیریم.»

[۴.] فرقه «عثمانیه» که پیروان طلحه، زبیر، معاویه و عایشه بودند.

۲۲. پس از این واقعه، علی(ع) به جنگ طلحه و زبیر شتافت و حادثه «جمل» که از آن یاد شد اتفاق افتاد. طلحه در همین جنگ کشته شد. نقل شده کسی که او را از پای در آورد، مروان بن حکم بود که با تیری او را هدف گرفت و آن تیر به قلبش نشست. اما زبیر پس از آنکه از جنگ پشیمان شد و از آن منصرف گشت، در دره «سباج» کشته شد. گروهی روایت کرده‌اند که او از سفر [به بصره و جنگ با علی(ع)] اظهار توبه کرده بود. به هر حال، او را مردی از اصحاب احنف بن قیس تمیمی که به او عمرو بن جرموز می‌گفتند، از پای در آورد. همچنین خبرها حاکی از آن است که تیری به سر عایشه اصابت کرد و آن را مجروح نمود.

۲۳. مردم بصره [با پایان یافتن جنگ جمل] حکومت علی(ع) را پذیرفتند و به پیروی از او گردن نهادند. چون به معاویه - که در شام بود - خبر رسید که مردم در امر امامت با یکدیگر به اختلاف و نزاع برخاسته و خون‌ها ریخته‌اند و از طرفی طلحه، زبیر و عایشه خونخواه عثمان شده‌اند، وی نیز در میان مردم اهل شام سر برداشته و گفت: «من به خونخواهی عثمان سزاوارترم، زیرا او پسر عموی من است و من یکی از یاران و کارگزاران او هستم.» مردم شام به

خواست او پاسخ مثبت دادند. عمرو بن عاص بن وائلِ سهمی نیز در این امر او را همراهی کرد و بر قیام تحریکش نمود.

در این هنگام، معاویه با تظاهر به انتقام‌گیری برای خون عثمان مردم را فرا می‌خواند و [می‌گفت] آنچه را که او در اختیار دارد (حکومت شام) رها نتخواهد کرد مگر آنکه تمامی مردم نسبت به یک امام اتفاق نظر پیدا کنند تا در آن هنگام شام را در اختیار او بگذارد.

۲۴. گفته‌اند که علی(ع) همان کسی بود که قاتلان عثمان را از ارتکاب این عمل باز می‌داشت و [مانع درگیری] میان آنان و دوستان عثمان می‌شد. او نه خواستار مقام خلافت بود و نه مردم را به سوی خود فرا می‌خواند. اما وقتی برای آن حضرت معلوم شد که معاویه جانشین عثمان شده است و میان او و معاویه نامه‌هایی رد و بدل شد [سرانجام کار به جنگ انجامید و] علی(ع) با پیروان خود از اهل مکه، مدینه و مصر و عراق حرکت کرد و معاویه با اهل شام روبه سوی آنان نهاد تا سرانجام در منطقه «صفین» دو سپاه به هم رسیدند. و چون قتل و کشتار به سرعت از میان دو گروه قربانی می‌گرفت مردم از یکدیگر متنفر شدند.



## اختلاف شیعه از مسئله امامت

### مسئله حکمیت

۲۵. در این هنگام، سپاه معاویه و عمروعاص قران‌ها را برافراشتند و علی(ع) و اصحابش را به داوری [قران] فراخوانده، گفتند: میان ما و شما قران قضاوت کند. علی(ع) به این خواسته پاسخ مثبت داد. معاویه عمروعاص را به حکمیت برگزید و علی(ع) ابوموسی اشعری را حکم قرار داد. [روز داوری] ابوموسی، علی(ع) را از حکومت عزل کرد و مردم را به رهبری عبدالله بن عمر فراخواند. عمروعاص نیز علی(ع) را از امامت خلع کرد و آن را برای معاویه تثبیت نمود. گروهی از اصحاب علی(ع) که همان «شِراء» بودند، تصمیم داوران را رد کرده به علی(ع) گفتند: «از آنجا که در دین خدا مردان را [به جای قران] حکم قرار دادی کافر شدی و ما نیز که در حکمیت فرمان تو را پذیرفتیم، کافر شده‌ایم.» در حالی که هم اینان بودند که او را به پذیرش حکمیت واداشته از او خواسته بودند که به این امر تن دهد. نگاه افزودند: «ما اکنون از کفر خویش توبه کرده، اعتراف می‌کنیم که هیچ حاکمیتی جز برای خدا نیست، هر چند کافران [این سخن را] نپسندند. تو نیز هرگاه از کفری که در آن شریک ما بودی توبه کنی و بازگردی، ما به سوی تو بازگشته و به امامت و پیشوایی تو تن می‌دهیم و همراه با تو به جنگ با شامیان بر می‌خیزیم؛ ولی اگر

از اعتراف به کفر خویش سرباز زنی، ما از تو بیزار می‌جوییم، یا [به عبارتی دیگر اظهار داشتند که] ما پس از آنکه از [جنگ با] تو و اصحاب تو فارغ گشتیم، به جنگ خود با معاویه ادامه خواهیم داد. اینان، همان خوارج بودند.

۲۶. [خلاصه آنچه گذشت:] پس از وقوع این حوادث، امت اسلامی به شش گروه تقسیم شدند:

[۱.] گروه علویان که علی(ع) و شیعیان او بودند.

[۲.] گروه عثمانیان که اهل بصره بودند، آنان که همراه با طلحه و زبیر و

عایشه با علی(ع) جنگیدند.

[۳.] گروه معتزلیان که از جنگ کناره گرفتند تا برایشان معلوم شود

کدامین طائفه شایسته و برحق است.

[۴.] گروه حلیسیان که می‌گفتند: در روزگار فتنه همچون فرش منزل،

ملازم خانهات باش [و از آن خارج م‌شو].

[۵.] گروه حشویان که شامیان سرکش و پیروان معاویه بودند.

[۶.] گروه محکمه که [به شعار «لا حکم الا لله» تمسک بسته و] آنان

خوارج نهروان بودند.

۲۷. هنگامی که خوارج با علی(ع) به مخالفت برخاسته، از لشکر او جدا

شدند، علی(ع) به سوی آنان رفت و آنها را به دوستی و الفت فراخواند و از

ایجاد فتنه برحذر داشت و با تمسک به کتاب و سنت با آنان مناظره کرد. در

نتیجه، بیشتر آنان به سپاه علی(ع) بازگشتند؛ ولی گروهی از آنان همچنان بر

انحصار حق حاکمیت برای خدا و خارجی‌گری مصر بودند. مسلمانان را کافر

شمرده و در برابر آنان دست به شمشیر بردند. زنان و کودکان را کشته، شکم

زنان ابستن را دریدند و برای انجام این جنایات به تاویل کلام خدای عزوجل

که می‌فرماید: «[نوح(ع) گفت:] پروردگارا، هیچ نسل و تباری از کافران را بر

روی زمین باقی نگذار. چه، اگر آنان را رها کنی بندگانت را گمراه کرده و جز

[فرزندانی] تبهکار کفر پیشه نمی‌زایند.<sup>۱</sup> و نیز: «کسانی که به آنچه خدا فرو فرستاده، حکم نکنند پس آنان، خود کافرانند.»<sup>۲</sup> و دیگر آیات مشابه آن در قرآن تمسک کردند.

هنگامی که علی (ع) از شیوه برخورد آنان با دیگر مسلمانان خبردار شد و مطلع شد که آنان عبدالله فرزند خباب بن ارت، صحابی پیامبر خدا (ص) را کشته و شکم همسرش را که ابستن بوده دریده‌اند و جنینش را بیرون کشیده و سربریده‌اند، به سوی آنان شتافت و با آنها پیکار کرد که در نتیجه جز گروه اندکی از آنان که جان به در بردند، همگی کشته شدند.

۲۸. به دنبال این شش فرقه، گروه هفتمی در میان اهل قبله پیدا شدند که در مورد اموری همچون اختلاف و جدایی مسلمانان در گرایش‌های مذهبی و ریختن خون یکدیگر و کافر دانستن هم، موضع‌گیری خاصی نداشتند و فرجام کار آنان را در امر پاداش و کیفر، به خدای عزوجل واگذار کردند و نسبت به شناخت خدا و ورود به بهشت او و همجواری با پیامبران الهی امید بستند و چنین پنداشتند که تمامی مسلمانان به رغم کافر شمردن یکدیگر و ریختن خون هم و داشتن اختلاف نظر در گرایش‌های مذهبی خود، مؤمنانی هستند که همانند جبرئیل و میکائیل و دیگر ملائکه مقرب الهی و پیامبران و رسولان، به حقیقت ایمان کامل دست یافته‌اند. اینان همان فرقه «مرجئه» هستند که برای [توجیه] این گرایش مذهبی خود به تاویل برخی از آیات قرآن پرداخته‌اند؛ همانند این آیه که خدای عزوجل می‌فرماید: «خداوند شرک ورزیدن به او را نمی‌امرزد ولی کمتر از آن را برای هر که بخواهد، خواهد بخشید.»<sup>۳</sup> و این آیه که: «هر کس به اندازه سنگینی ذره‌ای کار نیک انجام دهد، آن را مشاهده خواهد کرد و هر کس به مقدار وزن ذره‌ای بدی کند آن را خواهد دید.»<sup>۴</sup> [از این رو] آنان معتقد تمامی مسلمانان به خدا و پیامبران

۱. نوح، ۲۷، ۲۸.

۲. مائده، ۴۵.

۳. نسا، ۱۱۶.

۴. زلزله، ۸۷.

الاهی و کتاب‌های آسمانی و روز قیامت و حساب‌رسی و پاداش و کیفر، ایمان و اعتقاد دارند و خدای عزوجل می‌فرماید: «و چنین نیست که خداوند ایمان شما را تباه سازد.»<sup>۱</sup>

۲۹. نتیجه اینکه امت اسلامی پس از دوره خلافت علی(ع) به هفت گروه تقسیم شدند: [۱] شیعه؛ [۲] عثمانیه که به مرجئه ملحق می‌شوند؛ [۳] حلیسیه که امروزه گروهی ملحق به حشویه هستند؛ [۴] معتزله؛ [۵] خوارج؛ [۶] مرجئه؛ [۷] حشویه. تمامی دیگر فرقه‌های اسلامی نیز به یکی از همین پنج گروه اصلی باز می‌گردند. بعد از این، اختلاف‌ها و انشعاب‌ها گسترش پیدا می‌کند تا آنجا که سرانجام این اختلافات شمار آنان را به همان عددی می‌رساند که در روایات از پیامبر خدا(ص) آمده است؛ چنان‌که برای ما از نعیم بن بشیر مروزی به نقل از عبدالله بن مبارک از معمر از طاووس از پدرش از [عبدالله] بن عباس روایت شده که می‌گوید از پیامبر خدا(ص) شنیدم که می‌فرمود: «امت موسی(ع) به هفتاد و یک گروه منشعب شدند که تنها یک فرقه از آنان در بهشت و بقیه در آتش‌اند. امت عیسی(ع) به هفتاد و دو دسته تقسیم شدند که یک فرقه از آنان در بهشت و دیگر فرقه‌ها در جهنم‌اند. امت من در آینده به هفتاد و سه فرقه منشعب خواهند شد که تنها یکی از آن فرقه‌ها بهشتی و بقیه جهنمی‌اند.» مذاهب اصلی مسلمانان پنج دسته و فرقه‌های فرعی افزون بر هفتاد است و این سخن برای هر جست‌وجوگر اندیشمندی روشن است؛ زیرا اگر شما فرقه‌های شیعه و خوارج و معتزله و مرجئه و حشویه را با تمامی اختلافات و دیدگاه‌های متفاوتشان روی هم به حساب آورید، همان عددی به دست می‌آید که از پیامبر(ص) روایت شده است.

۳۰. این بود شرح اختلافی که در دوران پیشین [= صدر اسلام] پدید آمد. ما اکنون اختلاف هر یک از این دسته‌های پنج‌گانه با یکدیگر را ذکر کرده و



مذهبی را که برخی از مسلمانان به خاطر آنها از برخی دیگر تبری جستند، به همراه نام رهبران آن فرقه‌ها و بخشی از استدلال‌های هر گروه یادآور می‌شویم. در این جهت سخن را از اختلاف شیعه پس از قتل علی(ع) آغاز می‌کنیم؛ سپس به معتزله می‌پردازیم، نگاه از اختلاف مرجئه و حشویه سخن می‌گوییم و از آنجا که هدف این کتاب آن است که تفاوت میان این گروه‌ها با یکدیگر را برای خواننده بیان کند، از این رو سخن را خلاصه و به اختصار بیان خواهیم کرد؛ بدون آنکه بخواهیم با بیان استدلال این گروه‌ها را درهم بشکنیم؛ چرا که ما در جهت استدلال در مقابل دیگر فرقه‌های اسلامی، پیش از این کتاب‌های فراوانی تالیف کرده‌ایم که به خواست خدای متعال در آنها بیان کافی وجود دارد.

### اختلاف شیعه پس از قتل علی بن ابی طالب

۳۱. موقعیت علی(ع) پس از ماجرای حکمیت همواره تضعیف می‌شد و اصحابش پیوسته پیمان می‌شکستند [و از بیعت او خارج می‌شدند]. گروهی از آنان به خوارج ملحق می‌شدند و گروهی به شامیان می‌گرویدند. از سوی دیگر موقعیت معاویه قوت می‌گرفت و ارکان قدرتش استحکام می‌یافت. مردم به او روی کرده، دوستدار دنیا شده و بدان دل می‌بستند. آنان از جنگ خسته شده از آن گریزان بودند؛ تا اینکه سرانجام مردی از خوارج به نام عبدالرحمان بن ملجم - که لعنت خدا بر او باد - علی(ع) را از پای درآورد. پس از کشته شدن علی(ع) شیعه به سه دسته تقسیم شدند:

۳۲. دسته اول کسانی که به مرگ آن حضرت یقین کرده و معتقد بودند که امام پس از او حسن بن علی(ع) است و اعتقاد داشتند که پیامبر(ص) امامت او را همانند امامت پدرش به صراحت بیان داشته است. اینان همان کسانی هستند که به تسلسل رسته امامت معتقد بوده و به وصیت متوالی پیامبر(ص) در مورد امامان پای‌بندند. این گروه معتقدند که تا دنیا برقرار است، پس از هر

امامی امام دیگر لازم است و بعد از هر وصی‌ای وجود وصی دیگر ضروری است و پیامبر (ص) اسامی و صفات تمامی امامانی را که پس از علی (ع) از نسل او تا روز قیامت خواهند آمد برای او به صراحت بیان کرده است. از این رو امامت از نگاه آنان تا به امروز بر اساس نص صریح پیامبر (ص) ادامه دارد و این عقیده را گروهی از اصحاب علی (ع) از جمله حارث اعور، اصبع بن نباته و عبدخیر حکایت کرده‌اند.

۳۳. دسته دوم کسانی بودند که می‌پنداشتند علی (ع) زنده است، نه مرده و نه می‌میرد تا آنکه بر تمامی عرب رهبری کند. این گروه همان فرقه «سبثیه» پیروان عبدالله بن سبا هستند. او مردی یهودی از اهالی صنعا بود که به دست علی (ع) مسلمان گشته و ساکن شهر مدائن شده بود. از وی نقل شده است که به کسی که خبر رحلت علی (ع) را به مدائن آورد گفت: «سوگند به خدا! حتی اگر مغز سر او را در هفتاد کیسه برای ما بیاوری باز هم حرفت را نمی‌پذیریم؛ زیرا ما می‌دانیم که او نمرده و نخواهد مرد تا هنگامی که بر تمامی عرب چیره شود.» این مطلب به عبدالله بن عباس رسید. وی گفت: «اگر این را می‌دانستیم اموالش را تقسیم نمی‌کردیم و زنانش را به نکاح در نمی‌آوردیم.»

از رشید هجری که از پیروان عقاید سبثیه بود نقل شده است که پس از رحلت علی (ع) به [منزل] آن حضرت وارد شد در حالی که او را کفن کرده بودند؛ پس سلام کرد و به اصحاب او گفت: «او هم اکنون سخن ما را می‌فهمد و به سلام ما پاسخ می‌دهد و همانند افراد زنده نفس می‌کشد و در زیر این روپوش [کفن] نرم خود عرق می‌ریزد. او همان امامی است که سراسر زمین را پر از عدل و داد خواهد کرد همچنان که از ظلم و ستم مالا مال شده باشد.» این فرقه چنین می‌پندارند که خدای عزوجل علی (ع) را به سوی خویش فراخوانده همچنان که حضرت مسیح (ع) را نزد خود برده است و می‌افزایند که خداوند به خاطر غضبی که نسبت به اهل زمین روا داشته او را به آسمان برده است؛ زیرا مردم با او مخالفت کرده و فرمانش را گردن نهاده‌اند.

۳۴. دسته سوم کسانی بودند که می‌پنداشتند پیامبر(ص) بر امامت علی(ع) تصریح نکرده است اما علی(ع) امامی است که مسلمانان بر امامت وی اتفاق نظر پیدا کردند، چنان‌که پیش‌تر بر پیشوایی ابوبکر و عمر همراهی شده بودند. این گروه می‌گفتند همچنان‌که ما در زمان حیاتش همراه با او می‌جنگیدیم، اکنون پس از کشته شدنش، صاحب اختیار خود شده، برای خویش امامی برمی‌گزینیم که به قران و سنت [پیامبر(ع)] آگاه باشد و بدان عمل کند و می‌افزودند که ما پس از علی(ع)، جز فرزندش [امام] حسن(ع) هیچ کس را نیافتیم که دانش کتاب و سنت را با عمل به آن جمع کرده باشد. از این رو با وی عقد و پیمان امامت بستند. اینان همان یاران حجر بن عدی و عمرو بن حنیق و سلیمان بن سرد و مسیب بن نجبه و دیگر بزرگان اصحاب علی(ع) بودند.

۳۵. اعتقادات تمامی فرقه‌های شیعه به عقاید همین سه گروه باز می‌گردد؛ چه این نخستین اختلافی است که پس از کشته شدن علی بن ابی‌طالب(ع) در میان آنان اشکار شد:

- [۱.] عقیده اصحاب «نسق» [= پیروان امامت پی‌درپی]، کسانی که معتقد بودند علی(ع) پیشوای مردم پس از پیامبر(ص) است و امامت تنها در نسل او قرار گرفته است.
- [۲.] عقیده اهل «غلو» یعنی پیروان عبدالله بن سبا و رشید هجری.
- [۳.] عقیده اصحاب گزینش و اختیار، انانی که می‌پنداشتند پس از کشته شدن عثمان، علی(ع) را برای امامت برگزیده‌اند.

۳۶. پس از آنکه مردم عراق با حسن بن علی(ع) بیعت کردند، آن حضرت که اختلاف [داخلی] و امتناع آنان را از جنگ با دشمنان - که پدرش گرفتار آن بود - مشاهده کرده بود، همه این امور او را به سازش با معاویه و سرانجام پذیرش بیعت وی وادار ساخت.

از این رو، شیعه که معتقد بودند مقام امامت در نسل علی(ع) تا روز قیامت استمرار دارد، صلح را پذیرفتند و با معاویه بیعت کردند. باور آنان این بود که

اگر [امام] حسن (ع) بر جان خویش بترسد، می‌تواند اظهار تقیه کند و با معاویه بیعت کند، چنان‌که علی (ع) به تقیه رفتار کرده، با ابوبکر، عمر و عثمان بیعت نمود. شیعه معتقد است اینکه امامان بیعت کسانی را که بر آن غلبه یافته‌اند بپذیرند، موجب سقوط آنان از مقام امامت نمی‌گردد، چراکه پیامبر (ص) به امامت آنان تصریح کرده و دانش احکام [دین] و شناخت حلال و حرام را نزد آنان به ودیعت نهاده و نیز تمامی آنچه را که مایه اصلاح بندگان [خدا] و سرزمین‌ها تا هنگامه قیامت می‌شود [به آنان اموخته است].

۳۷. پس از رحلت [امام] حسن (ع) شیعیانی که به نسق عقیده داشتند، [امام] حسین (ع) را امام دانستند. و پس از مرگ معاویه و روی کار آمدن فرزندش یزید، مردم [شیعه] کوفه برای [امام] حسین (ع) نامه‌هایی نوشتند و او را دعوت به قیام کردند. حضرت - که درود خدا و بهترین سلام‌ها و تهنیت‌های الهی بر او باد - به همراه خاندان و شیعیان خاص خود به طرف آنان حرکت کرد. هنگامی که خبر خروج آن حضرت [از مدینه] به عبدالله بن زیاد - که آن زمان استاندار عراق بود - رسید، عمر سعد، فرزند سعد بن ابی وقاص را [با سپاهی] به سوی او گسیل داشت [تا جلوی ورودش را به کوفه بگیرد]. او از ورود [امام] حسین (ع) به کوفه ممانعت کرد و به جنگ با وی برخاست تا آنکه سرانجام در سرزمین کربلا کشته [= شهید] شد. دروذهای خدا بر او باد.

۳۸. پس از کشته شدن [امام] حسین (ع) شیعیان معتقد به نسق با یکدیگر اختلاف کردند و سرانجام به دو دسته تقسیم شدند:

[۱.] گروهی که بعد از [امام] حسین (ع) علی بن الحسین (ع) را امام می‌دانند؛ زیرا او فرزند و وارث آن حضرت بوده است. آنان می‌گفتند که [امام] حسین (ع) مقام امامت را برای او وصیت کرده است این گروه همان کسانی هستند که معتقدند، امامت تا روز قیامت پیوسته در میان فرزندان فاطمه (س) باقی خواهد ماند.

[۲.] گروهی که می‌پنداشتند پس از [امام] حسین (ع) محمد بن علی

بن ابی طالب (ع) یعنی محمد حنفیه امام است و چنین استدلال می کردند که او در جنگ جمل پرچمدار حضرت علی (ع) بوده همچنان که علی (ع) در جنگ حنین صاحب پرچم رسول خدا (ص) بوده است. اینان همان فرقه کیسانیه، یاران مختار فرزند ابی عبیده ثقفی بودند و از آنجا که لقب مختار، کیسان بوده و علی بن ابی طالب (ع) او را به این لقب نامیده بود، شیعه آنها را کیسانیه می خوانند. اما برخی معتقدند که اصحاب مختار را از ان جهت کیسانیه نامیده اند که مختار عقیده تشیع را از گفته شخصی به نام کیسان که غلام عربی بوده پذیرفته است و او از بزرگان اصحاب علی بن ابی طالب (ع) بود که مختار را به قیام و خونخواهی [امام] حسین (ع) فرمان داد. مختار به دستور او خروج کرد و بیشتر قاتلان آن حضرت را کشت. برخی از راویان نقل کرده اند که وقتی محمد بن علی بن ابی طالب (ع) یعنی محمد حنفیه در یکی از دره های شهر مکه توسط عبدالله بن زبیر زندانی بود، هشتاد هزار مهر [انگشتی] کسانی را که به خاطر خونخواهی [امام] حسین (ع) کشته بود برای محمد حنفیه فرستاد. [خلاصه اینکه] کسانی که به اصل امامت معتقد بودند پس از کشته شدن [امام] حسین (ع) به دو گروه تقسیم شدند:

[۱]. فاطمیان که امام بعد از [امام] حسین (ع) را علی بن الحسین (ع) می دانستند. آنان عقیده داشتند که امامت تا روز قیامت همواره در نسل فاطمه (س) باقی می ماند.

[۲]. کیسانیان که می پنداشتند پس از [امام] حسین (ع) محمد بن علی فرزند حنفیه امام است.

۳۹. اما فرقه فاطمیان شیعه که به توالی امامت معتقد بودند، در این مسئله که آیا علی بن الحسین (ع) پس از کشته شدن پدرش [امام] حسین (ع) بالغ بوده یا نه بر یک عقیده نبودند. یک دسته حضرت را در آن هنگام بالغ دانسته و معتقد بودند هنگامی که عبیدالله بن زیاد او را به همراه اهل بیت پدرش به شام فرستاد، حضرت نکهبان و سرپرست آنان بود. آنان یادآور شده اند: تنها عاملی

که یاران عمر سعد را از کشتن وی بازداشته بیماری ان حضرت بوده که مانع از جنگیدن وی بود. وانگهی او جوانی کم سن و سال نیز بود. اما دسته دوم عقیده داشتند که حضرت در آن هنگام به سن بلوغ نرسیده بود و معتقد بودند که گاهی خداوند به وسیله کودکان بر بندگان احتجاج می‌کند [= اطفال را حجت قرار می‌دهد] و در همین رابطه فرموده خدای عزوجل [در باره حضرت یحیی(ع)] «و اتیناه الحکم صبیا»<sup>۱</sup> را به این معنا تاویل می‌بردند که: «ما به او در کودکی حکومت دادیم.» و حضرت مسیح(ع) نیز در حالی که در گهواره بود فرمود: «من بنده خدا هستم، او به من کتاب عنایت کرده و مرا پیامبر قرار داده است.»<sup>۲</sup> آنان معتقد بودند که خداوند، حضرت مسیح(ع) را در کودکی به پیامبری برگزیده و به حضرت یحیی(ع) در طفولیت حکومت داده است و سخن در مورد علی بن الحسین(ع) نیز چنین است؛ زیرا خدای عزوجل زمین را از حجتی که به وسیله ان بر بندگان احتجاج کند، خالی نمی‌گذارد. اینان همان اصحاب ابو خالد کابلی هستند که از بزرگان اصحاب علی بن الحسین(ع) بوده است.

[خلاصه اینکه] شیعیان فاطمی معتقد به توالی امامت، درباره بالغ بودن علی بن الحسین(ع) بر دو دسته بودند:

[۱.] یاران ابو خالد کابلی که می‌پنداشتند حضرت هنگام شهادت [امام] حسین(ع) بالغ نبوده است.

[۲.] گروهی که او را در آن هنگام بالغ می‌دانستند.

### اختلاف در کیسانیه

۴۰. پیروان محمد حنفیه که همان کیسانیان بودند، [درباره امام پس از وی] با هم به اختلاف برخاستند و به سه فرقه منشعب شدند:

گروه اول معتقد شدند که محمد حنفیه زنده است و در کوه «رضوی» -

میان راه مکه و مدینه - سکونت دارد، در حالی که شیری از سمت راست و پلنگی از سمت چپ وی مامور حفاظت از او هستند تا هنگامی که وقت قیام او فرا برسد. و می‌پنداشتند که او قائم ال محمد (ص) و همان مهدی است که پیامبر (ص) بشارتش را داده و به مردم خیر داده که جهان را پر از عدل و داد خواهد کرد. گروه زیادی از کیسانیان از جمله کمیت بن زید اسدی و کثیر بن عبدالرحمان خزاعی یعنی «کثیر عزة» بر این اعتقاد بودند. کثیر همان کسی است که [در باب امامت] چنین سروده است:

«هان ای مردم! امامان همگی از قریش اند  
 آنان رهبران راه حقیقت و هر چهار نفر همتای یکدیگرند  
 آنان مولای ما هستند و ما به دستور خدا  
 موظف به خیرخواهی و وفاداری نسبت به آنان هستیم  
 آن چهار نفر: علی (ع) و سه تن از فرزندان او هستند  
 که بدون هیچ ابهامی، اسباط و نوادگان رسول خدایند  
 اولی سبط ایمان و نیکی است  
 و دومی همان سبطی است که خاک کربلا او را در خود جای داده است.  
 اما سبط سوم طعم مرگ را نخواهد چشید تا انگاه  
 که رهبری سپاهی را بر عهده گیرد که یک پرچمدار آن را جلوداری می‌کند  
 او مدتی است که از چشم ما پنهان شده  
 و در [کوه] رضوی غایب گشته و در آنجا نزد خود آب و غسل دارد»  
 سید بن محمد حمیری نیز بر همین عقیده است. همان‌که در این باره  
 سروده است:

«فرزند خوله به گونه‌ای از نظرها غایب گشت  
 که جز او هیچ انسان غریبی در زندگانی خود چنین غیبت نکرده است  
 من به دوست خود که مدتی با وی هم‌نشینی کرده  
 و میان من و او درگیری و ناراحتی‌هایی رخ داده، می‌گویم

اگر او به مقدار عمر حضرت نوح(ع) هم از دیده‌ ما پنهان بماند، باز هم دل و جان ما به بازگشت او یقین دارد  
 من به او امید بسته و منتظرش هستم  
 چنان‌که حضرت یعقوب(ع) [سال‌ها] در انتظار حضرت یوسف(ع) ماند»  
 مراد شاعر از فرزند خوله، همان محمد حنفیه است. زیرا اسم حنفیه [= مادر محمد] خوله بوده است. فرقه کیسانیه همچنین می‌پنداشتند که محمد حنفیه هفتاد سال در کوه رضوی غایب می‌شود. نگاه ظهور می‌کند و برای پیروان خود حکومتی برپا کرده، ستمگران بنی‌امیه را می‌کشد. او در آغاز ظهور و شروع حکومتش سوار بر ابر شده و شمشیر اخته‌ای در دست می‌گیرد و فرشتگان با او همراهی می‌کنند. نگاه در صحن مسجدالحرام فرود آمده و مردان به عدد سپاهیان جنگ بدر [= ۳۱۳ نفر] در کنار حجرالاسود با او بیعت می‌کنند. سپس خدای عزوجل شیعیان او را از قبرهایشان بر می‌انگیزد تا با دیدن سلطنت و پیروزی وی شادمان گردند و [کار دیگرش آنکه] پیروان دشمنانشان را از روی زمین برمی‌دارد.

۴۱. در همین رابطه سید حمیری که یکی از شاعران این فرقه است چنین سروده است:

«هان، [ای انسان] به کسی که در منزلش در سرزمین رضوی ساکن شده  
 تحیت بگو و سلامی به او هدیه کن  
 سلام انسان عاشق در راه خدا  
 که در تمام مدت غیبت او، همت خویش را حفظ کرده است  
 و هنگامی که افراد اسوده خاطر و فرومایه در خواب‌اند  
 شب را به بیداری سپری می‌کند  
 بگو ای فرزند وصی پیامبر(ص)،  
 جانم به فدایت،  
 اقامت در این کوه چه طولانی شد!



به گروهی از دوستانانت که تو را خلیفه و امام خود می‌دانند آسیب‌ها رسید انان در راه [رضای] تو با تمامی اهل زمین که هفتاد سال از نظر انان غایب شده‌ای دشمنی کردند اکنون ای زادهٔ خوله، اگر همچنان دران سرزمین بمانی مایهٔ بسی غم و اندوه است ما در حالی کوه رضوی را مشاهده می‌کنیم که تو در نزدیکی ان هستی ولی [با این حال] ما نمی‌توانیم در کنارهم اجتماع کنیم مردمان [عقیده] ما را دربارهٔ تو منحرف باطل می‌شمرند و با ما به دشمنی و خصومت رفتار می‌کنند و در گفتاری دراز به ما چنین می‌گویند که: ایا مردی را انتظار می‌کشید که مرده است و باخاک گورستان هم جوار گردیده و میان ما و او سدی استوار برقرار شده است اما ما انان را خسته و درمانده کردیم و تنها به ریسمان محکم تو ای فرزند خوله چنگ زده و تمسک جستیم و اینکه به فرمانت گردن نهادیم موجب [افزایش] اندوه و ناراحتی انان شد. پاسخ ما به انان این است که شما دروغ می‌گویید و سوگند به ان کسی که انسان‌ها را افرید شما شکست خورده‌اید او در درهٔ حاصل‌خیز رضوی است و فرشتگان با وی به گفت‌وگو می‌نشینند. پسر خوله طعم مرگ را نچشیده و هیچ زمینی استخوان‌های او را در بر نگرفته است او در ان سرزمین چاشتگاهی مناسب و جایگاهی دارد

که بزرگ‌مردان با وی سخن می‌گویند  
 او از خوردنی‌ها ارتزاق می‌کند  
 و از نوشیدنی‌ها بهره‌مند می‌شود  
 انگاه که شما بر ما ستم روا داشتید  
 خداوند ما را به وسیله او به راه رشد، هدایت کرد  
 و ما سختی‌ها را به خاطر او تحمل می‌کنیم  
 ما به مهدی عشق می‌ورزیم، تا روزی که  
 پرچم‌های برافراشته سپاه او را پی در پی و منظم مشاهده کنیم  
 و ببینیم که سپاه او چنان آب را از چشمه‌سارها جاری می‌سازند  
 که گویی افعی بلندی بر زمین راه می‌رود  
 در آن روز آنچه را احزاب مختلف در زمین بنا کرده‌اند منهدم می‌سازد  
 و اهل زمین را به سزا و کیفر اعمالی که مرتکب شده‌اند می‌رساند  
 ستمگران‌شان را نابود کرده  
 از آنان به سختی انتقام می‌گیرد  
 این هنگامی است که مادران  
 با سروپای برهنه در حالی که نقابی بر چهره ندارند ظاهر شده  
 با سپاهی...<sup>۱</sup> به دمشق وارد می‌شوند. [سپاه مهدی]  
 به سوی آنان تیرها افکنده،  
 آنان را بدون مهریه به همسری خود در می‌آورند  
 و بدون آنکه حرامی مرتکب شده باشند  
 با آنان بیتوته خواهند داشت  
 هان ای زنان بنی‌امیه! ما با تیرهایمان  
 زهر را به همسران شما نوشاندیم.  
 ای پسر خوله پیشانی تو از نزدیک

۱. افتادگی از متن اصلی است.

به قرص ماه کامل می ماند  
مردم بدون هیچ حائلی او را مشاهده خواهند کرد،  
درحالی که شمشیر برنده‌ای را در دستش تکان می دهد  
و چنان در سایه درخشش خورشید، شمشیرش را حرکت می دهد  
که همانند برق آسمان تاریکی ها را می زداید.  
گروهی به شمار سپاه جنگ بدر با او بیعت خواهند کرد  
مردانی که خواهان دنیای بی ارزش نباشند  
انان در مکه با او بیعت کرده  
و به گفته ملامت گرانی که مردم را از او باز می دارند توجهی نمی کنند»  
۴۲. هنگامی که هفتاد سال از مرگ محمد حنفیه گذشت و پیروان او به  
هیچ یک از ارزوهای خود نرسیدند، شاعرشان چنین سرود:  
«اگر محمد حنفیه به مقدار عمر حضرت نوح (ع) هم از ما غایب گردد  
باز دل های ما یقین دارد که او خواهد آمد.  
من به آمدنش امیدوارم و چنان که  
حضرت یعقوب (ع) [سال ها] به انتظار حضرت یوسف (ع) نشست،  
همچنان او را انتظار می کشم.»  
شاعر دیگری از انان درباره بازگشت پس از مرگ چنین سروده است:  
«هنگامی که آثار پیری در چهره انسان ظاهر شده  
و ارایشگران موی سرش را خضاب کنند  
طراوت از صورت او رخت بر بسته به یغما می رود  
در این هنگام به او بگو  
ای انسان، بر جوانی خویش گریه کن  
ولی [بدان که] آنچه از دست رفته برای هیچ کس باز نمی گردد  
تا هنگام رجعت فرا رسد.  
هنگامی که پیش از روز قیامت مردم

دوباره به دنیای خویش باز می‌گردند.

من در عین آنکه نسبت به روز محشر هیچ‌گونه شکی ندارم

به روز رجعت نیز سخت ملتزم و پای‌بندم

چرا که خداوند در کتاب خود، از مردانی خبر داده است

که پس از مرگ دوباره زنده شده [و به دنیا بازگشته] اند.»

[بیت اخیر به گونه دیگری هم] روایت شده: [چرا که خداوند از مردانی

خبر داده که پس از مرگ و سرفرو بردن] در خاک [زنده گشته‌اند].

۴۳. از دیگر استدلال‌های آنان برای اثبات اینکه محمد حنفیه همان

مهدی‌ای است که پیامبر(ص) بدان بشارت داده، این است که آنان معتقد

بودند حضرت. امت خود را از اینکه نام و کنیه او را با هم داشته باشند برحذر

داشته و به حضرت علی(ع) فرموده بود: «به زودی پس از من از تو فرزندی

زاده می‌شود که من نام و کنیه خودم را به او بخشیده‌ام.» پس از پیامبر(ص)

فرزند حضرت علی(ع) از حنفیه به دنیا آمده حضرت او را محمد نامید و

کنیه‌اش را ابوالقاسم نهاد.

در روایات چنین آمده که پیامبر(ص) فرموده است: «مهدی مردی از

خاندان من است که هم نام و هم کنیه من است.» از این [احادیث] پی می‌بریم

که اگر شخص دیگری جز محمد حنفیه میان نام و کنیه پیامبر(ص) جمع کند

گنجه‌کار است. زیرا پیامبر(ص) دیگران را از این کار برحذر داشته است.

مهدی حجت خدای عزوجل بر مردم است و حجت باید معرفتش نسبت به

خدا و اطاعتش از او بیش از دیگران باشد. پس چگونه ممکن است با پیامبرش

به مخالفت برخیزد؟ کیسانیه با این استدلال مدعی شده‌اند که محمد حنفیه

همان مهدی است.

۴۴. گروه دوم کیسانیه که مرگ محمد حنفیه را پذیرفته بودند، معتقد

بودند که پس از او ابوهاشم عبدالله فرزند محمد امام است، اما در مورد امام

پس از مرگ عبدالله به دو دسته تقسیم شدند:

۴۵. دسته‌ای می‌پنداشتند که امامت از ابوالقاسم به عبدالله بن معاویه، نواده عبدالله بن جعفر بن ابی‌طالب (ص) منتقل شده است؛ اینان همان گروه «حربیه» پیروان عبدالله بن حرب مدائنی هستند.

۴۶. دسته دیگر معتقد بودند که پس از ابوهاشم امامت به محمد بن علی، نواده عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب (ص) می‌رسد و می‌گفتند که ابوهاشم امامت را برای او وصیت کرده است، زیرا ابوهاشم در سرزمین شِراة نزد او بود و همان‌جا وفات کرد و هنگام وفات محمد بن علی را به امامت برگزید و محمد، فرزندش ابراهیم، معروف به امام را به امامت منصوب کرد. ابراهیم کسی است که ابومسلم را برای تبلیغ مذهب کیسانیه به خراسان گسیل داشت. وی پس از خود امامت را برای ابوالعباس سفاح یعنی عبدالله بن محمد سفارش نمود. سپس امامت به ابوجعفر منصور [دوانیقی] رسید. به عقیده این گروه‌ها شیعیان عباسی از محمد حنیفه نشئت گرفته‌اند. اینان معتقدند که ابومسلم [خراسانی] مردم را به این مذهب فرا می‌خواند. این فرقه‌ها همان «بکیریه» پیروان بکیر بن ماهان هستند که از مبلغان محمد بن علی نواده عبدالله بن عباس در عراق بوده است پیش از آنکه این دعوت در خراسان ظهور کند.

[خلاصه اینکه] کیسانیه به سه فرقه منشعب شدند: [۱] گروهی محمد حنیفه را زنده و ساکن کوه رضوی دانسته و مرگ او را انکار می‌کردند. [۲] گروهی پس از امامت ابوهاشم محمد بن علی، نواده عبدالله بن عباس را امام می‌پنداشتند. [۳] و گروهی با اذعان به مرگ محمد حنیفه، عبدالله بن محمد معروف به ابوهاشم را پس از او امام می‌دانستند و پس از ابوهاشم، عبدالله بن معاویه نواده عبدالله بن جعفر را به امامت پذیرفتند.

### اختلاف در شیعیان عباسی

۴۷. چنان‌که بیان کردیم، عباسیان در اصل دو فرقه از کیسانیه هستند و به گمان

خود، مبانی اعتقادی خویش را از ابوهاشم عبدالله بن محمد حنفیه گرفته‌اند. گروهی از آنان هم‌اکنون «هریریه» - پیروان ابوهریره روندی - شناخته می‌شوند. آنان در زمان خلافت مهدی [عباسی] نپذیرفتند که امامت از فرزندان علی(ع) به فرزندان عباس منتقل شده باشد. همین ابوهریره معتقد بود که پس از پیامبر(ص) عباس بن عبدالمطلب امام بوده زیرا او عموی پیامبر(ص) و برادر پدرش بوده و خدای متعال [در قرآن] فرموده است که «خویشاوندان نسبت به یکدیگر اولویت دارند.»<sup>۱</sup>

از این رو عباسیان نسبت به علی(ع) برای احراز جایگاه پیامبر(ص) و میراث او شایسته‌ترند! ابوهریره امام پس از عباس را فرزندش، عبدالله بن عباس، می‌دانست و پس از او فرزندش، علی بن عبدالله، و سپس فرزندش، محمد بن علی و انگاه فرزندش، ابراهیم بن محمد و بعد از او ابوالعباس بن محمد و به دنبال او ابوجعفر منصور [دوانیقی] یعنی عبدالله بن محمد را امام می‌شمرد.

[خلاصه] شیعیان عباسی در اصل دو گروه‌اند: ۱. بکیریه یعنی پیروان بکیر بن ماهان که معتقد بودند امامت از ابوهاشم عبدالله فرزند محمد حنفیه به فرزندان عباس منتقل شده است؛ ۲. هریریه یعنی پیروان ابوهریره روندی که پس از پیامبر(ص) عباس را امام می‌دانستند.

۴۸. از زاویه‌ای دیگر، شیعیان عباسی را می‌توان به سه فرقه تقسیم کرد: فرقه اول که به «مسلمیه» شهرت داشتند، پیروان ابو مسلم و موالیان او بودند که می‌پنداشتند او نمرده و در قید حیات است. آنان محرمات شرعی را حلال شمرده و شرایع و احکام را بی اعتبار می‌دانستند، چه اینکه معتقد بودند تنها وظیفه مردم شناخت امام است و هر کس به او معرفت پیدا کرد تمامی فرایض دینی از او ساقط گشته و تمامی محرمات برای وی مباح می‌گردد؛ چه از امور

خوردنی و نوشیدنی باشد و چه از امور جنسی. همچنین می‌گفتند: این امور برای دیگران حرام شده تا کیفری برای انکار و عدم معرفت آنان نسبت به امام باشد، ولی برای عارفان به عنوان پاداش شناختشان حلال گردیده است. آنان قائل بودند که وظیفهٔ بندگان شناخت امامی است که حجت خدای عزوجل بر خلق و سفیر و فرستاده او میان خود و بندگان می‌باشد و بر آنان واجب است که هر کس او را دوست می‌دارد دوست بدارند و با هر کس که او دشمن است دشمنی کنند. این فرقه همان «خرمیه» هستند که گرچه در گرایش‌ها و رهبران خود با یکدیگر اختلاف دارند، ولی تمامی آنان در آنچه از گفته‌های آنان نقل کردیم اتفاق نظر دارند.

۴۹. گروه دوم که با عنوان «خداشیه» شناخته می‌شوند پیروان خدش هستند، همان کسی که فرقهٔ راوندیه او را «خدش الدین» یعنی معیوب‌کنندهٔ دین می‌نامند. این گروه [در مورد امام] همانند فرقهٔ مسلمیه، پیروان ابومسلم، محمد بن علی نوادهٔ عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب را امام می‌دانستند ولی اصحاب ابومسلم معتقد بودند که امامت پس از مرگ ابوالعباس، عبدالله بن محمد بن علی از فرزندان عباس به ابومسلم منتقل شده است، اما خدشیه می‌گفتند که مقام امامت پس از محمد بن علی نوادهٔ عبدالله بن عباس به خدش رسیده و در میان فرزندان عباس محل مناسبی نیافته است. آنان معتقد بودند که محمد بن علی همان کسی است که خدای عزوجل دربارهٔ او فرموده است: «آیات و نشانه‌های خویش را بدو دادیم ولی او خود را از نشانه‌های الهی جدا کرد و به دنبال آن شیطان در پی او رفت و در نتیجه از گمراهان شد.»<sup>۱</sup> تفصیل سرگذشت آنان با محمد بن علی خواهد آمد. آنان نیز به امامت و برداشته شدن فرایض دینی معتقد بودند. روزه در نگاه آنان به معنای رازداری نسبت به امام است و نماز یعنی ارتباط با او و جهاد، ریختن خون مخالفان خود به صورت ترور از طریق خفه کردن یا گردن زدن یا مسموم ساختن و نیز

ربودن اموال آنان و بازپرداخت یک پنجم آن به امام است. همچنین آنان به «قلب» [= تغییر یافتن صورت الاهی] و به «تناسخ ارواح» عقیده داشتند. یکی از شاعران شیعه مذهب ضمن شعری آنان را چنین هجو می‌کند:<sup>۱</sup>

خداش همان کسی است که دین (خدا) را  
 با عقاید گمراه کننده‌ای که رواج می‌داد معیوب ساخت  
 او به «قلب» پای‌بند بود و گاه به انجام محرمات شرعی  
 و به کشتار زنان و کودکان حکم می‌کرد  
 شکفت اورتر از این چیست  
 که شخصی در آن واحد هم ازرقی [از فرقه ازارقه خوارج] باشد و هم  
 رافضی [شیعه]

اعتقاد به «قلب» در نگاه آنان به این معناست که خدای عزوجل خود را از صورتی به صورت دیگر درآورد و برای بندگان خود به اشکال گوناگون ظاهر گردد. آنان برای اثبات این عقیده چنین استدلال کرده‌اند که جبرئیل (ع) خود را به صورت‌های متفاوتی درمی‌آورد. چه اینکه او نزد پیامبر (ص) معمولاً به شکل «دحیه کلبی» ظاهر می‌شد و یک‌بار هم به شکل مردی اعرابی اشکار گشت و از ایمان و احکام اسلام پرسید که پیامبر (ص) فرمود: «این جبرئیل است که برای آنکه آموختن احکام دین به شما نزد شما آمده است». در جنگ بدر نیز به صورت مردی اسب‌سوار مشاهده شد که عمامه‌ای بر سر داشت و دو طرف آن را روی شانه‌هایش افکنده بود. روزی پیامبر (ص) از وی خواست تا به بزرگ‌ترین هیئت خود در آید؛ او بدین منظور پیامبر را به بقیع فراخواند و یکی از بال‌های خود را چنان گستراند که افق را پوشانید. آنان چنین نتیجه گرفته‌اند که وقتی جبرئیل می‌تواند بدون آنکه ذاتش تغییر یابد یا حقیقت وجودش از بین برود، برای پیامبر (ص) به صورت‌های گوناگون

۱. اطعنا رسول الله ما كان بيننا  
 اذا مات بكر قام بكر مكانه

فیال عبدالله ما لابی بكر  
 وتلكم لعمرالله قاصمة الظهر



ظاهر شود، پس افریدگار قدیم و ازلی شایسته تر و سزاوارتر است که به توانایی بر تغییر خویش به هر صورتی که می خواهد، توصیف گردد؛ بدون آنکه ذات مقدس خود را نابود ساخته یا حقیقتش را از بین ببرد.

۵۰. محمد بن علی نواده عبدالله بن عباس، خداهش را به خراسان گسیل داشت تا مردم را به امامت وی فراخواند و برای او برخی مراسم دینی تعیین کرد. ولی او این مراسم را تغییر داد و تحریف نمود و در مذهبش غلو کرد. چون این خبر به محمد بن علی رسید، نامه نگاری های خود را با شیعیان [خراسان] قطع کرد و به خاطر اینکه عقاید غلوآمیز خداهش را پذیرفته بودند بر آنان خرده گرفت. این مسئله بر آنان سخت گران آمد؛ از این رو به محمد بن علی نامه ای نوشتند و بدگمانی خود را نسبت به خداهش ابراز کردند.

محمد بن علی نامه ای سیاه و مهر شده برایشان ارسال کرد و برای یکایک بزرگان شیعه و رهبرانشان عصایی فرستاد. آنان [از این «عصا»] به معصیت خود پی بردند و دانستند که از دین جدا شده اند. از این رو طی نامه ای از وی خواستند تا برای آنان کتابی بنویسد که حاوی احکام و شرایعی باشد که خدای عزوجل، پیامبرش (ص) را برای [ابلاغ] آن احکام به نبوت برگزیده است. او برای آنان کتابی نوشت که بیانگر شریعت، احکام و حدود اسلام بود و در آن کتاب خداهش را لعنت کرده، از وی تبری جسته بود. در نتیجه بیشتر شیعیان به مذهب محمد بن علی باز گشتند، اما گروهی هم بر عقاید خداهش باقی مانده و از محمد بن علی برائت جستند.

۵۱. وقتی خبر خداهش به اسد بن عبدالله، والی خراسان، رسید به دنبال او فرستاد و چون حاضرش کردند از کارش و آنچه مردم را به ان دعوت می کند پرسید و [ضمناً] او را تهدید هم کرد. خداهش با تندى به او پاسخ داد و درشتی نمود. از این رو اسد، زبانش را برید، دست ها و پاهایش را قطع کرد، دو چشمش را از حدقه بیرون آورد، گردنش را زد و جسدش را بر دروازه شهر کابل اویخت. پس از این واقعه پیروان خداهش بر امامت او باقی مانده و معتقد

شدند که او کشته نشده و همچنان زنده است و خداوند او را به آسمان برده است و به تاویل کلام الاهی [دریاء حضرت عیسی (ص)] تمسک جستند که: «او را نکشتند و به دار نکشیدند، ولی امر بر آنان مشتبه شد.»<sup>۱</sup> چنانکه در کشتن و دار زدن مسیح (ع) هم دچار اشتباه شدند. آنان همچنین می‌پنداشتند که چون محمد بن علی با خداهش مخالفت ورزیده و مذهبش را انکار کرده است، امامت از او به خداهش منتقل شده است. از این رو پیروان محمد را کافر شمرده، از آنان تبری می‌جستند.

۵۲. برخی معتقدند که ابوهاشم، بکیر بن ماهان داعی، همان کسی است که خداهش را به خراسان گسیل داشت و بکیر سفیر و فرستاده محمد بن علی در میان شیعیان بود. ولی پیروان خداهش می‌پنداشتند که محمد بن علی خداهش را به خراسان اعزام نموده تا مردم را به امامت او فراخواند. در خراسان گروه زیادی از پیروان او بودند که به «خرمیه خراسان» شهرت داشتند، اما «خرمیه جبال» پیروان ابومسلم‌اند و تمامی خرم دینان معتقدند که اساسا امامت در میان خاندان پیامبر (ص) بوده ولی چون آنان به دنبال تحریف و تغییر دین رفتند، امامت از آنان گرفته شد و به مردم امین منتقل گشت! امروزه<sup>۲</sup> بیشتر پیشوایان فرقه خرمیه [= خرم دینان] از میان اقوام عجم‌اند و آنان که به عرب منتسب‌اند هاشمی نبوده و از غیر بنی‌هاشم‌اند.

۵۳. فرقه سوم از شیعیان خاندان بنی‌عباس که «رزامیه» هستند، به مردی از عباسیان منسوب‌اند که رزام نامیده می‌شد. آنان گروهی از پیروان ابوهریره روندی به شمار می‌آیند و می‌گویند: عباس بن عبدالمطلب وارث پیامبر (ص) و شایسته‌ترین مردم برای امامت پس از پیامبر (ص) بوده است ولی امت به عباس حسادت ورزیده و امامت را به او نسپردند، بلکه مسیر آن را منحرف کرده و به ابوبکر، عمر و عثمان رساندند، زیرا نمی‌پسندیدند که نبوت و

۱. نساء، ۱۵۷.

۲. مقصود، عصر مؤلف یعنی قرن سوم هجری است. (م)

امامت هر دو در میان بنی هاشم جمع گردد و آنان شرافت دین و دنیا را با هم به دست آورند. اینان معتقدند که عبدالله بن عباس گفته است: آنچه امت ما را از آن محروم کرد افزون تر از آن چیزی است که ما آنان را از آن بی بهره کردیم. از این رو پنداشته اند که پیامبر (ص) عباس فرزند عبدالمطلب را برای امامت دین برگزید و به نام او تصریح نمود، از سوی دیگر پس از پیامبر (ص) او شایسته ترین مردم نیز هست. اما ابوبکر را مردم برای امامت [امور] دنیا برگزیدند. همچنین اظهار می دارند که پس از عباس فرزندش عبدالله امام و پیشواست و بعد از عبدالله فرزندش علی؛ پس از او فرزندش محمد بن علی و سپس فرزندش ابراهیم بن محمد و نگاه برادرش عبدالله بن محمد. آنان معتقدند که امامت تا روز قیامت در نسل عباس تا آخرین نفر این خاندان باقی می ماند. این سلسله با مردی خاتمه می یابد که حضرت مسیح (ع) پشت سرش نماز خواهد خواند و او همان مهدی است که پیامبر (ص) به آمدن او بشارت داده و به عباس فرموده است: «مهدی از نسل تو خواهد بود؛ زمین را از عدل و داد پر خواهد کرد، همان گونه که از ظلم و ستم پر شده باشد.» و نیز فرموده است: «هرگاه پرچم هایی سیاه را مشاهده کردید که از جانب مشرق به سوی شما می آید، پس به سوی آنها بشتابید هر چند به صورت راه رفتن با دست و زانو به روی برف باشد، چه اینکه خلیفه خدای عز و جل، یعنی مهدی در میان آنان است.» این خبر را ثوبان از آن پیامبر (ص) روایت کرده است.

۵۴. این فرقه معتقدند کسی که از نسل عباس قیام کند و پیشوایی مردم را بر عهده گیرد، پیروی از او واجب و امامت او مسلم و ثابت است و بر امت واجب است که تسلیم او گردند و هرگاه در دانش دین اختلاف پیدا کردند به او مراجعه کنند؛ چرا که خداوند سبب می شود تا اندیشه درست به ذهن امام خطور کند و شناخت صحیح را به او الهام می نماید و حق را چنان در قلبش جلوه گر می سازد که جز به آن حکم نکند؛ چنان که خداوند به زنبور غسل هر آنچه را که به مصلحت اوست، الهام نموده و [در قرآن کریم] فرموده

است: «پروردگار تو به زنبور عسل وحی فرستاد که از کوه‌ها برای خود خانه برگزین.»<sup>۱</sup> مراد آن است که خداوند آنچه را به مصلحت اوست به او الهام فرموده و او نیز چیزی جز آنچه خداوند به او الهام کرده انجام نمی‌دهد. امام نیز همین‌گونه است که کارهای صحیح به او الهام شده و از ارتکاب هرگونه اشتباهی نگهداشته می‌شود. از این رو جز به آنچه خدا به او الهام کرده سخن نمی‌گوید؛ هرچند پیش از آنکه مردم به امام مراجعه کنند و از وی سؤال نمایند، او پاسخ مردم را نمی‌داند. بنابراین امام از نگاه اینان هرگاه نیازمند به دانشی باشد خداوند آن علم را به قلب او خطور داده و الهام می‌کند و بدین طریق امام [به آن مسئله] آگاهی می‌یابد.

[خلاصه اینکه] این دومین اختلافی است که میان شیعیان بنی عباس پیش آمد و چنانکه یادآور شدیم آنان را به سه گروه تقسیم کرد: مسلمیه، رزامیه و خداشیه.

### [غالیان منتسب به شیعه]

۵۵. پیش از این گفتیم که کیسانیه سه فرقه هستند: گروهی بر امامت محمد حنفیه باقی مانده و می‌گفتند او نمرده بلکه زنده است. گروهی مرگ وی را پذیرفتند و امام پس از او را ابوهاشم دانسته، پس از او به امامت عبدالله بن معاویه، نواده عبدالله بن جعفر بن ابی طالب قائل بودند. و گروهی می‌پنداشتند که ابوهاشم به هنگام مرگ، وصیت کرده است که محمد بن علی، نواده عبدالله بن عباس پس از او امام باشد. چه اینکه ابوهاشم در سرزمین شراه هنگامی که از دیدار سلیمان بن عبدالملک بازمی‌گشت در نزد محمد بن علی از دنیا رفت. ما از اختلاف گروه اول و سوم سخن گفتیم. اما گروه دوم گروهی هستند که به انتقال امامت از ابوهاشم به عبدالله بن معاویه بن جعفر [جعفر طیار] ملقب به ذوالجناحین معتقدند. عبدالله بن معاویه کسی است که

در اصفهان قیام کرد و به دست ابومسلم در زندان به قتل رسید. قبل از آنکه وی بر ضد عباسیان قیام کند گروهی از شیعیان پیرو ابوهاشم به او گرویدند و پنداشتند که امامت از ابوهاشم به او انتقال یافته است. این گروه به «حربیه» پیروان عبدالله بن حرب که یکی از سران آنان بود، شهرت یافتند. هنگامی که عبدالله بن معاویه کشته شد، عبدالله بن حرب بر شیعیان پیرو او مسلط شد؛ وی سخنان غلوآمیزی اظهار کرد و به مسئله «اظله» و «ادوار»<sup>۱</sup> معتقد گشت.

۵۶. عبدالله بن حرب همچنین قائل شد که عبدالله بن معاویه نمرده است، او در کوه اصفهان سکنا گزیده و مهدی این امت است؛ همان‌که پیامبر (ص) بشارتش را داده و فرموده که زمین را پر از عدل و داد خواهد کرد و او نمی‌میرد تا هنگامی که از شرق تا غرب را به تصرف درآورد، سوار بر اسبان ترکتازی کند، تمامی امت با او همراهی کنند و پیروان ادیان مختلف به دین او بگروند. او به خدایی حضرت علی (ع) و فرزندان او که دارای مقام امامت‌اند، معتقد بود. و نیز می‌گفت که نیروی روح القدس [نخست] در پیامبر (ص) بوده سپس به علی (ع) منتقل شده است و از آن حضرت به [امام] حسن (ع) و سپس به [امام] حسین (ع) و نگاه به محمد بن علی و از او به ابوهاشم و سپس به عبدالله بن معاویه رسیده است. این فرقه روح القدس را طبق دین مسیحیان، قدیم و ازلی می‌دانند و به حدیثی تمسک می‌کنند که اصحاب حدیث از عبدالله بن موسای کوفی برای ما نقل کرده‌اند. او به نقل از خلف ازدی از حرمله ضبی از جمیع بن عمیر روایت کرده که او از عایشه سؤال کرد: «محبوب‌ترین مردم نزد پیامبر (ص) چه کسی بوده است؟» عایشه پاسخ داد: «محبوب‌ترین کس نزد پیامبر (ص) علی بن ابی طالب (ع) بود و چه چیزی می‌تواند مانع این امر بشود، چه اینکه خود دیدم که روح پیامبر (ص) یا جان او خارج شد، پس علی (ع) آن را دریافت کرد و در دهان خود نهاد.» از این رو پنداشته‌اند که این روحی که حضرت علی (ع) در دهانش گذاشته جنبه

۱. درباره این اصطلاحات در صفحات آینده توضیحاتی می‌آید. (م)

لاهوتی پیامبر(ص) بوده و ان حضرت معجزات را به وسیله ان انجام می‌داده و مردم را از امور غیبی آگاه می‌ساخته و این همان روح القدس است. سید حمیری با اینکه خود اهل غلو است و در تشیع افراطی است، این گروه را با اشعار خود چنین هجو کرده است:

«گروهی بی‌مورد در مورد علی(ع) غلو کرده و در عشق او خویش را به تعب افکندند و اظهار داشتند که او خداست. افریدگار ما برتر از ان است که فرزند یا پدر کسی باشد. مگر حضرت علی(ع) فرزندی نیاورد و زاده نشد؟ گویا شما داماد او را نمی‌شناسید و از نسب او اطلاعی ندارید! پدر و دایی او شناخته شده‌اند و در میان مردم کسی از ان دو در نسب شریف‌تر نیست. او [در کودکی] در پارچه‌ای در دامان دایه‌اش پیچیده بود و هرگاه خواسته‌اش را بر نمی‌آورد می‌گریست. او کسی جز وصی پیامبر(ص)، دانشمند، زیرک، مخزن اسرار، و برگزیده‌ای برای حکومت و زمامداری نبود. مانه او را پروردگار می‌دانیم و نه فرشته می‌خوانیم و نه پیامبر می‌نامیم ان‌گونه که دروغگویان سخن می‌گویند.»

۵۷. این فرقه معتقدند که قیامت یعنی بیرون رفتن روح از بدن و انتقال ان به بدنی دیگر؛ و می‌پندارند که هرگاه ارواح اطاعت [خدا] کرده باشند به بدن‌های پاکیزه و صورت‌های زیبا منتقل شده و به لذت‌های جاودان می‌رسند و سپس به میزان پاکیزگی خود پیوسته در مراتب نیکی و پاکی و لذت درجات کمال راطی می‌کنند تا فرشته شوند و در بدن‌های نورانی و مصفا استقرار یابند. ولی اگر ارواح گنهکار باشند به بدن‌های نجس و صورت‌های ناپسندی همچون سگ، میمون، خوک، مار و عقرب منتقل می‌شوند. از این رو معتقدند که بهشت و جهنم چیزی جز بدن‌ها نیست و این گفته خدای عزوجل [در قران] را که: «خانهٔ آخرت حیوان [و زندگی واقعی] است اگر می‌دانستند.»<sup>۱</sup> چنین تاویل کرده‌اند که ان آخرتی که مردم پس از

مرگشان بدان انتقال می‌یابند، در واقع همان انتقال روح آنان از حیوانی به حیوان دیگر است تا اینکه سرانجام به بدن‌های سیاه و سوخته و یا بدن‌های مصفای نورانی منتقل گردند. و این ایه را نیز که می‌فرماید: «هان ای انسان، چه چیز تو را نسبت به پروردگار کریمت مغرور ساخته، خدایی که تو را آفرید و [اندام] تو را درست کرد و سامانت بخشید و در هر صورتی که خواست تو را ترکیب کرد.»<sup>۱</sup> چنین تاویل کردند که خداوند انسان‌ها را به همان مقداری که از بندگی و طاعت یا نافرمانی و معصیت به دست آورده باشند، از صورت حیوانات شکل داده و ترکیب می‌کند. فرقه خرمیه و دیگر غالیان شیعه نیز همین عقیده را دارند.

۵۸. اعتقاد این فرقه در مسئله «ادوار» آن بوده که می‌پنداشتند خداوند هفت ادم یکی پس از دیگری آفریده است. نخستین ادم و نسل او پنجاه هزار سال روی زمین بودند، زندگی می‌کردند و می‌مردند و روح آنها با تناسخ به صورت‌ها و اشکال مختلف در می‌آمد، از گونه که اهل طاعت از اهل معصیت تمیز داده شوند. پس از گذشت پنجاه هزار سال، اهل طاعت به جنس ملائکه در آمده به آسمان دنیا برده شدند و اهل معصیت به صورت‌هایی ناموزون که خداوند به آنها اعتنایی ندارد در آمده و به قعر زمین فرستاده شدند. آنان این سخن خدای عزوجل را شاهد بر این عقیده خویش می‌دانند: «ایا برای هدایت آنان همین کافی نیست که امت‌های زیادی را که پیش از آنان زندگی می‌کردند هلاک گردانیدیم، اینان در مساکن [ویران شده] آنان راه می‌روند، همانا در این امرايات [و نشانه‌هایی از عظمت خدا] است ایا نمی‌شنوند.»<sup>۲</sup> و چنین می‌پندارند که مورچگان، سوسک‌ها و سرگین گردان‌هایی که در محل سکونت آنان در رفت و آمدند همانانی هستند که خدای عزوجل در زمان‌های گذشته هلاکشان ساخته و مسخشان نموده و روح آنان را طبق تناسخ به این بدن‌های بدبو منتقل ساخته است. آنان افزوده‌اند که سپس خداوند، ادم

دیگری افرید و همانند آنچه برای ادم نخستین و فرزندان پیش امد برای او هم تکرار شد. نگاه مطیعان نسل او به آسمان دنیا برده شدند و آنان که پیش‌تر در انجا بودند یک درجه برتری یافته به آسمان دوم صعود کردند و معصیت‌کاران نسل او به زیر زمین برده شدند و آنان که پیش‌تر در انجا بودند به زمین دوم انتقال یافتند و همین‌طور هر ادمی به همراه نسل و ذریه‌اش دچار همین سرنوشت شد، تا اینکه دوران‌های هفتگانه به سر رسید و زمان تعبد پایان یافت. آنان سخن خدای عزوجل را که می‌فرماید: «ما انسان را در بهترین صورت و نظام افریدیم؛ سپس او را به پایین‌ترین مرحله بازگرداندیم؛ مگر کسانی که ایمان آورده و اعمال شایسته انجام داده‌اند که برای آنان پاداشی پایان‌ناپذیر است.»<sup>۱</sup> به همین معنا تاویل کرده‌اند و نیز این‌ایه که می‌فرماید: «تمامی شما پیوسته از حالی به حال دیگر [یا از طبقه‌ای به طبقه دیگر] منتقل می‌شوید.»<sup>۲</sup> اینان می‌گویند که منظور خداوند طبقات آسمان و زمین است.

۵۹. این گروه از شیعه اعتقادات شگفت‌انگیز و گفته‌های نامعقول فراوانی دارند ما به خاطر طولانی نشدن کتاب از ذکر آن صرف نظر می‌کنیم. آنان علاوه بر این سخنان، شرایع دینی [= عبادات] را بیهوده دانسته و معتقدند که هرگاه بنده، امام خود را بشناسد، تکلیف از گردن او ساقط می‌گردد. غالباً پیرو امامت نیز به همین عقیده گرایش دارند؛ هرچند درباره کسی که در میان فرزندان حضرت علی (ع) به امامت معتقدند، اتفاق نظر ندارند؛ زیرا در میان آنان شخصی مانند ابومنصور است؛ اولین کسی از [رهبران] شیعه که [مجازات] خفه کردن را وضع کرد و پیروان او به «منصوریه» یعنی اصحاب ابومنصور مستتیر شناخته می‌شوند. او کسی بود که [در آغاز] به امامت محمد بن علی بن الحسین (ع) [= امام باقر] معتقد بود و پس از رحلت آن حضرت می‌پنداشت که امامت به وی انتقال یافته است.



۶۰. فرقه دیگر «بیانیه» پیروان بیان بن سمعان‌اند. او می‌پنداشت که به آسمان برده شده و به معراج رفته است و خداوند او را به فرزندی برگزیده و بر عرش کنار خویش نشانده و بر سرش دست کشیده و به او گفته است: «فرزندم! برو و از طرف من [به مردم] ابلاغ کن.» بیان معتقد بود که وی همان بیانی است که خدای عزوجل در کتابش فرموده است: «این بیانی است برای مردم و هدایت و اندرزی برای متقیان.»<sup>۱</sup> وی می‌پنداشت که خدای عزوجل جسم است و ممکن است که ذات الاهی از بین برود البته به جز صورت او و [به عنوان دلیل] این ایه را تلاوت می‌کرد: «هر چیزی فانی شونده است مگر وجه پروردگار.»<sup>۲</sup> یکی از شاعرانی که در زمان بیان می‌زیسته، او و پیروانش را در اشعار خود چنین هجو کرده است: «انان پنداشتند که همه چیز پروردگارشان فانی خواهد شد به جز صورت با عظمت او؛ پس به خاطر این عقیده و امثال آن خداوند انان را بی‌بهره ساخت. چه ستمی سنگین تر از این که شخصی از رقی باشد و در عین حال از رافضه به حساب آید.»

وقتی به ابوالهیثم، خالد بن عبدالله قسری خبر رسید که بیان معتقد است که او ستاره زهره را می‌خواند و او جوابش می‌دهد و از آسمان به نزد او فرود می‌آید و او زهره را روح الله و کلمه الله و روح القدسی می‌داند که نخست در وجود پیامبر (ص) بوده، سپس به حضرت علی و حسن و حسین (ع) منتقل شده و نگاه به وجود بیان انتقال یافته است؛ خالد بن عبدالله که در آن زمان استاندار عراق از طرف هشام بن عبدالملک بود او را دستگیر کرده، به دار اویخت.

۶۱. فرقه دیگر «مغیریه» پیروان مغیره بن سعیدند. او قائل به امامت محمد بن عبدالله نوه حسن بن [امام] حسن مجتبی (ع) نواده علی بن ابی طالب (ع) است که به نفس زکیه معروف بوده و در مدینه کنار سنگ‌های زیت کشته شد. او معتقد بود که امامت از [امام باقر (ع)] محمد بن علی بن الحسین (ع) به وی

منتقل شده و نیز محمد بن عبدالله نفس زکیه همان مهدی است که پیامبر (ص) بشارت ظهورش را داده است و او دارای روحی است که به وسیله آن، مردگان را زنده کرده و کور مادرزاد و شخص مبتلا به پیسی را شفا می‌بخشد و از غیب مطلع است. مغیره بر این عقیده بود که امام که دارای چنین روحی بوده، این زوج را به محمد بن عبدالله ارزانی داشته و به او قدرتی داده است که تفسیر و تاویل [قران] را بداند و از آنچه بوده یا وجود خواهد یافت خبر دهد. از این رو مغیره، تفسیری برای قران نوشت و آن را علم باطن نامید که از عقائد مسلمانان خارج بود. او می‌پنداشت که تمامی قران مثل و رمز و اشاره است و مردم تنها به وسیله او می‌توانند مفاهیم قران را درک کنند.

۶۲. فرقه بشیریه از فرقه‌های منشعب شده از جعفریه است که امامت جعفر بن محمد (ع) [امام صادق] را پذیرفته‌اند. اینان پیروان محمد بن بشیر هستند، همان‌که ادعای ربوبیت داشت و ادعا می‌کرد که غیب می‌داند، مردگان را زنده می‌کند، مرض‌ها را شفا می‌بخشد و نیز مدعی بود که امامت از جعفر بن محمد (ع) به وی منتقل شده است.

۶۳. فرقه خطایه پیروان ابوالخطاب، محمد بن ابی‌زینب‌اند؛ کسی که به همراه گروهی از پیروانش در کوفه قیام کرد و در حالی که عازم حج بود فریاد می‌زد: «لیک جعفر لیک، لیک لاشریک لک» که مرادش [امام] جعفر بن محمد (ع) بود. عیسی بن موسی عموی ابو جعفر منصور [دوانیقی] بر ضد او قیام کرده، او و پیروانش را به هلاکت رساند.

[خلاصه اینکه] فرقه‌های غالبان شیعه فراوان‌اند که ما به‌ذکر معروف‌ترین آنها اکتفا کردیم و آنان شش گروه بودند: منصوریه، بیانیه، خرمیه، مغیره، بشیریه و خطایه.

#### اختلاف در میان زیدیه

۶۴. زیدیه در اصل دو فرقه‌اند: نخست فرقه‌ای که معتقدند پیامبر (ص) به

امامت حضرت علی(ع) و سپس [امام] حسن(ع) و [امام] حسین(ع) تصریح فرموده و پس از این سه نفر، دیگر نصی وجود ندارد. دوم فرقه‌ای که قائل اند پیامبر(ص) بر امامت حضرت علی(ع) تصریح نکرده اما بر امت، واجب است که به خاطر پیشگامی و برتری او بر دیگر اصحاب پیامبر(ص) او را برای امامت برگزینند.

٦٥. سپس این دو فرقه با هم اختلاف پیدا کردند. برخی از کسانی که در مورد حضرت علی(ع) قائل به نص [از جانب پیامبر(ص)] هستند، ابوجارود، فضیل رسان، ابو خالد واسطی و منصور بن ابی اسوداند که اینان از سران زیدیه به شمار می‌آیند.

٦٦. فرقه جارودیه [= پیروان ابوجارود] معتقدند که پیامبر(ص) به امامت حضرت علی(ع) و سپس [امام] حسن(ع) و [امام] حسین(ع) تصریح کرده و پس از آن نص قطع شده است، ولی [به هر حال] امامت از میان فرزندان فاطمه(س) بیرون نمی‌رود. آنان می‌پندارند که تمامی فرزندان فاطمه(س) در امامت یک روش دارند و هر کدام از آنان که مردم را به سوی خود فراخواند، امام است و پیروی از او و پذیرش دعوتش بر مردم واجب است. آنان از ابوبکر و عمر تبری جسته و آن دو را کافر شمرده می‌گویند: آنان اولین کسانی هستند که در امر حکومت بر حضرت علی(ع) پیشی گرفته، حقتش را غصب نمودند. در حالی که همه می‌دانیم پیامبر(ص) او را بر آن دو امیر قرار داده و جانشین پس از خودش تعیین کرده است. از این رو این فرقه به همراه زید بن علی بن الحسین(ع) قیام کردند و به همین جهت شیعه آنان را زیدیه نامیده است. آنان معتقدند که هرکس از فرزندان فاطمه(س) مردم را به امامت خویش فراخواند ولی اسوده در پس پرده خانه خود نشسته باشد نه امام است و نه پیروی از او واجب است.

٦٧. ابوجارود همچنین معتقد بود که هر چیزی که خاندان پیامبر(ص) آن را حلال بشمارند حلال است و هر چیزی که آنان تحریم کنند حرام است و

پاسخ تمامی نیازهای امت به‌خاطر آنچه پیامبر آورده به‌نحو کامل نزد اهل بیت پیامبر (ص) یافت می‌شود؛ کوچک و بزرگ [با هم فرق] ندارند. هر کدام از آنان که به سن رشد برسد و فضائل [اخلاقی] در وی کامل باشد، بر دیگری ترجیحی ندارد. این سخنان را گروهی از بزرگان و دانشمندان شیعه از ابو‌جارود نقل کرده‌اند. همچنین نقل می‌کنند که او گفته است: اگر از میان فرزندان فاطمه (س) کسانی غیر از آنان که پیامبر (ص) به برتری آنان تصریح فرموده، یعنی [امام] حسن (ع) و [امام] حسین (ع)، بر یکدیگر ترجیح دهم، مثل آن است که گفته باشم: برخی از آنان ناقص‌اند و شایستگی امامت را ندارند. و اگر چنین باشد مردم نمی‌توانند کسی را که سزاوار امامت است از میان فرزندان فاطمه (س) بشناسند و در دانش و اموری که امت بدان نیازمند است و امام بایستی بدان عارف باشد، برخی را بر برخی دیگر رجحان دهند. از طرفی شناسایی برترین و دانشمندترین آنان و کسی که شایستگی امامت را دارد، از میان گروهی که در فضل و دانش یکسان‌اند امکان‌پذیر نیست چرا که شمار آنان فراوان و از مودن همه آنان دشوار است. از این رو ابو‌جارود پنداشته است که آنان در فضل و دانش مساوی‌اند و هر کس از آنان قیام کرد، امام است. او علم امام را نیز به واسطه الهام الاهی می‌داند و معتقد است که هرگاه امام نیاز پیدا کند، نسبت به احکام حوادث مختلف، با الهام الاهی علم پیدا می‌کند.

۶۸. از دیگر فرقه‌های زیدیه فرقه‌ای است که به آنان «بتریه» گفته می‌شود. آنان پیروان حسن بن‌حی، کثیر النواء و هارون بن سعید عجللی هستند و معتقدند که علی بن ابی‌طالب (ع) پس از رسول خدا (ص) برترین مردم و شایسته‌ترین فرد برای امامت است، البته می‌گویند که بیعت ابوبکر و عمر نیز اشتباه نبوده زیرا حضرت علی (ع) با آن دو بیعت کرده و به امامت آنان راضی شده و حقوق امامت را به آنان واگذار کرده است. قضیه آن حضرت همانند مردی بوده که حقی برعهده دیگری دارد، ولی از حق خود دست می‌کشد. آنان تنها در شش سال نخست خلافت عثمان که هنوز مورد اعتراض مسلمانان

قرار نگرفته بود، به ولایت او تن می دهند ولی در بقیه دوران خلافتش از او تبری می جویند و از این رو به نام بتریه [= بریدگان] نامیده شدند که پس از شش سال از خلافت عثمان از وی تبری جسته و از ولایتش دست شستند. آنان گمان می کردند که تمام مردم در علم و دانش مشترک اند و فرزندان حضرت علی(ع) با دیگران، از عرب و عجم یکسان اند و بر خلاف پیروان مکتب امامت، علم را مختص به شخص معینی نمی کردند و همانند جارودیه نبودند که بگویند علم حلال و حرام تنها در نزد فرزندان حضرت فاطمه(س) است. ۶۹. فرقه دیگری از زبیدیه که پیروان سلیمان بن جریر رقی هستند معتقدند که پس از پیامبر(ص) حضرت علی(ع) برترین مردم و شایسته ترین آنان برای تصدی امامت است، چه اینکه پیامبر اکرم(ص) فضیلت و برتری وی را برای مردم بیان کرده بود و جانشینی او را، به مصلحت امت می دانست؛ زیرا آن حضرت فرموده بود: «اگر او را به ولایت بر خویش برگزینید - که هرگز چنین نخواهید کرد - او را هدایتگری راه یافته می یابید که شما را به حق وا می دارد.» و در حدیث دیگر فرمود: «علی، راه روشن است.» سلیمان رقی می پنداشت که پیشینیان در ولایت بخشیدن به ابوبکر خطایی مرتکب شدند که نه می توان آنان را کافر شمرد و نه گمراه پنداشت، زیرا آنان با اجتهاد به این نتیجه رسیدند، و به همین خاطر هیچ کفر و ضلالتی را نمی توان به آنان نسبت داد. او می پنداشت که خداوند از مردم خواسته است تا در اموری که در آن نص وجود ندارد، به اجتهاد کردن گذارند. او می گفت: از آنجا که پیامبر(ص) چنان که به نماز و قبله تاکید فرموده به امامت حضرت علی(ع) تصریح نکرده و به گونه ای غیر صریح و با اشاره، مردم را بدان تشویق نموده و به برتری حضرت علی(ع) رهنمون شده است، از این رو راه امامتش از طریق اجتهاد است؛ تا اگر مردم در اموری که نص در آن نرسیده اجتهاد کنند و به خطا بروند، معصیت کار نباشند و ملامت نشوند.

سلیمان از عثمان تبری می جست و هر کسی را که با حضرت علی(ع) به

جنگ برخاسته بود کافر می‌دانست و در مورد علم و دانش، به همان عقیده بتریه یعنی پیروان حسن بن حنی معتقد بود و امامت را امروزه جز برای فرزندان حضرت فاطمه (س) روا نمی‌دانست، چه اینکه پیامبر (ص) [در حدیث ثقلین] فرموده بود: «من چیزی در میان شما می‌گذارم که اگر بدان تمسک جوید هرگز گمراه نمی‌شوید: کتاب خدا و عترت خویش، اهل بیت را.»<sup>۱</sup> او نتیجه می‌گرفت که عترت پیامبر (ص) خاندان او، یعنی فرزندان حضرت فاطمه (س) هستند و روایاتی هم در ذیل آیه تطهیر: «همانا خداوند اراده کرده است تا پلیدی را از میان شما اهل بیت برداشته و شما را پاکیزه گرداند.»<sup>۱</sup> از پیامبر (ص) نقل شده است مثل این روایت که فرمود: «علی و فاطمه و حسن و حسین (ع) همان اهل بیت من‌اند که خداوند پلیدی را از آنان دور ساخته و آنان را پاکیزه گردانیده است.» وی می‌گوید: «همینان بودند که پیامبر (ص) به هنگام مباحله با مسیحیان نجران، آنان را همراه خود آورد و به مسیحیان فرمود: «بگو بیاید تا ما پسران خود را و شما پسرانمان را و ما زنان خود را و شما زنانمان را و ما خودمان را و شما خودتان را فراخوانیم سپس مباحله کنیم.»<sup>۲</sup> پس از نزول این آیه پیامبر (ص) حضرت علی (ع) و فاطمه و حسن و حسین (ع) را برای مباحله با خود بیرون برد. وی می‌افزاید از آنجا که می‌بینیم در هر زمان مردم بیش از دیگران به آنان توجه دارند، پس شایسته‌تر همان که مردم از میان کسانی که بیش از دیگران به آنان توجه می‌شود امامی برگزینند. [خلاصه اینکه] زیدیه از نظر انتخاب رهبر به سه فرقه تقسیم می‌شوند: جارودیه پیروان ابو جارود، سلیمانیه پیروان سلیمان بن جریر و بتریه پیروان حسن بن حنی.

### [کمیلتیه]

۷۰. فرقه دیگری از شیعه که از دیگر فرقه‌های شیعه جدا شده‌اند، پیروان

کمیل بن زیادند که به آنان «کمیلیه» می‌گویند؛ البته این کمیل غیر از کمیل بن زیاد صحابی حضرت علی بن ابی‌طالب(ع) است. آنان معتقد بودند که پس از پیامبر حضرت علی(ع) وصی و جانشین او در میان امت بوده است. تمامی امت نیز به خاطر اینکه پس از پیامبر امامت را به علی(ع) واگذار نکرده و به وصیت پیامبر(ص) سرنسپردند، کافر شده و مرتد گردیده‌اند و حضرت علی(ع) هم که با آنان درگیر نشد و از امامت ابوبکر جلوگیری نکرد کافر گشته است.

تا اینجا عقاید فرقه‌هایی از شیعه را نقل کردیم که قائل به استمرار و توالی امامت نبودند.

### فرقه‌های پیروان توالی امامت

۷۱. فرقه‌ای که امامت و پیشوایی را پس از پیامبر(ص) برای علی بن ابی‌طالب(ع) ثابت دانسته و سپس برای [امام] حسن و [امام] حسین و علی بن الحسین و محمد بن علی(ع) اثبات نموده‌اند، پس از [امام] محمد باقر(ع) به دو گروه تقسیم شدند:

فرقه اول از محمد بن عبدالله [معروف به نفس زکیه] نواده حسن بن حسن [مجتبی(ع)] همان کسی که در مدینه کشته شد، پیروی کرده و او را امام و مهدی‌ای که در آخرالزمان قیام می‌کند پنداشتند؛ همان که پیامبر(ص) بشارت ظهورش را داده است. در نظر آنان او زنده است و در کوهی به نام «طمیه» واقع در میان راه مکه به طرف حاجر ساکن است. و از آنجا که رئیس این گروه مغیره بن سعید مولای خالد بن عبدالله قسری بوده به نام «مغیره» شهرت یافتند.

۷۲. فرقه دوم قائل به امامت جعفر بن محمد(ع) شدند و از سوی مغیره «رافضه» خوانده شدند، زیرا آنان مغیره بن سعید را رها کرده همراه با او قیام نمودند. ولی گروهی دیگر معتقدند که [اولین بار] زید بن علی(ع) پیروان امامت را رافضه نامید؛ زیرا آنان او را رها کرده و در قیام همراهی اش نکردند.

۷۳. اما پیروان جعفر بن محمد (ع) پس از او به شش دسته تقسیم شدند: گروه اول معتقد شدند که جعفر بن محمد (ع) زنده است و نمی‌میرد، زیرا او قائم ال محمد (ع) و همان مهدی‌ای است که پیامبر (ص) ظهورش را بشارت داده است و این گروه نزد شیعه «ناووسیه» نامیده شوند.

۷۴. گروه دوم معتقد بودند که امام پس از جعفر بن محمد (ع)، عبدالله است که بزرگ‌ترین فرزند به جای مانده او بود. آنان به نام «فطحیه» شهرت یافتند، زیرا عبدالله بن جعفر به لقب «افطح» شناخته می‌شد.

۷۵. گروه سوم معتقد بودند که امام پس از جعفر بن محمد (ع)، اسماعیل است؛ زیرا در زمان پدرش وصیت به نام او انجام گرفته است و این فرقه «خطابیه» هستند، پیروان ابوالخطاب که در کوفه قیام کرد و [سز انجام] عیسی بن موسی بن علی عباسی او را از پای درآورد.

۷۶. گروه چهارم امامت را پس از جعفر بن محمد (ع) از آن فرزندش موسی (ع) دانستند که به «واقفه» شهرت یافتند.<sup>۱</sup>

۷۷. سپس پیروان محمد بن اسماعیل پس از مرگ او به دو گروه منشعب شدند: گروهی به پیشوایی محمد بن جعفر گردن نهادند که به «سمطیه» شهرت یافتند.

۷۸. گروهی دیگر گفتند امامت از آن بزرگ‌ترین فرزندان [امام] جعفر بن محمد (ع) است که پس از او [زنده] ماند؛ و او عبدالله بن جعفر است. وقتی عبدالله وفات کرد، پیروانش به امامت موسی بن جعفر (ع) بازگشته و او را وصی عبدالله بن جعفر پنداشتند.

۷۹. پس از موسی بن جعفر پیروانش به سه گروه تقسیم شدند:

---

۱. ظاهراً عبارت فوق افتادگی دارد. از پنج فرقه‌ای که در کلام مصنف اشاره شده، تنها از چهار فرقه سخن رفت. پیروان موسی بن جعفر (ع) خود به دو گروه تقسیم شدند؛ گروهی پس از او فرزندش علی بن موسی (ع) را به امامت پذیرفته و به امامیه و اثناعشریه مشهور شدند و گروه دوم که در متن بدان اشاره شده بر امامت امام کاظم (ع) توقف کرده و چنانکه در ذیل کلام مصنف آمده به «واقفه» یا «واقیه» شهرت یافتند. (م)



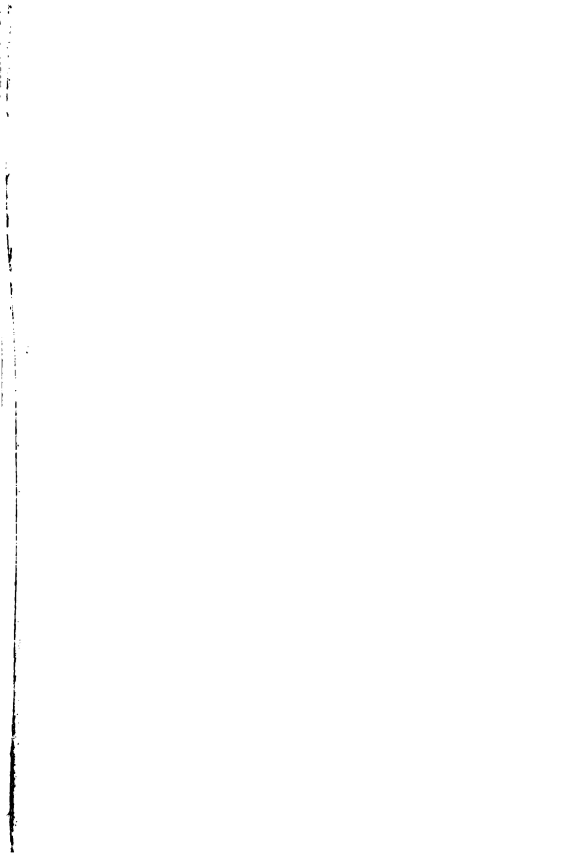
گروه اول بر او توقف کرده و پنداشتند که نمرده و زنده است و نمی‌میرد تا شرق و غرب عالم را مالک شود و اینان همان «واقفه» هستند.

۸۰ گروه دوم به وفات [امام موسی(ع)] قطع یافته و از علی بن موسی الرضا(ع) به عنوان امام بعد از او یاد کردند. این فرقه «قطعیه» نامیده شدند؛ زیرا به وفات [امام] موسی(ع) قطع پیدا کردند.

۸۱ گروه سوم در سرنوشت آن حضرت تردید کرده اظهار داشتند که ما نمی‌دانیم او زنده است یا مرده و مدتی را به تردید سپری کردند. سپس بیشتر آنان به علی بن موسی(ع) روی آورده به امامتش قائل شدند و به وفات پدرش یقین کردند و بقیه آنان بر حضرت موسی(ع) توقف کرده و همچنان او را زنده و مهدی این امت و قائم آل محمد(ع) دانستند که زمین را از عدل و داد پر خواهد کرد.

تا اینجا اختلاف‌های گروهی از پیروان امامت را که به استمرار آن معتقد بودند - تا هنگام نوشتن این کتاب - بیان کردیم.

اینان ده فرقه بودند: مغیره، جعفریه، ناووسیه، فطحیه، خطابیه، سمطیه، موسانیه، قطعیه، واقفیه و شکاکیه.





## بیان اختلاف معتزله در مسئله امامت

۸۲ معتزله در این مورد بر دو گروه‌اند: بخشی امامت را واجب دانسته و تعیین امام را تکلیفی الهی بر عهده امت می‌دانند. و صنفی وجوب امامت را انکار کرده و چنین گفته‌اند که مسلمانان می‌توانند برای خود امامی برگزینند یا برنگزینند. هیچ یک از این دو بر دیگری ترجیح ندارد و این مسئله را به نماز تشبیه کرده‌اند که می‌توان آن را با اقتدای به امام و یا بدون امام انجام داد. هر دو خوب است و آنان هر کدام را انتخاب کنند رواست. آنان چنین می‌گویند که تنها چیزی که بر مردم واجب است، آن است که واجباتی را که شخصا لازم دارند، فراگیرند و هرگاه مسئله‌ای پیش آمد که در آن نیاز به حضور حاکم احساس شد، همانند قطع دست دزد و اجرای حد زناکار و جنگ با دشمن، آنان یکی از بهترین افراد خود را برای این کار برمی‌گزینند و هرگاه این ضرورت بر طرف شد، حکم او نیز زایل می‌گردد؛ چه اینکه او هم یکی از مسلمانان است و حق دیگری ندارد؛ همانند مردمی که فردی را برای امامت جماعت بر می‌گزینند و با پایان یافتن نماز، امامت او هم مرتفع شده و حق ندارد دوباره برای آنان امامت کند مگر با رضایت آنان. مبنای آنان در این عقیده آن است که پیامبر(ص) بدون آنکه کسی را برای مردم به امامت برگزیند از دنیا رفته است. از این رو می‌گویند: اگر امامت یک تکلیف دینی بود پیامبر(ص) نیز کسی را برای امامت مردم تعیین می‌کرد و به آن تصریح

می‌نمود چنان‌که به مسئله قبله و نماز و زکات تصریح کرده است.

۸۳ این گروه معتقدند که در تشکیل حکومت و به بندگی گرفتن مردم، حکم اسلامی با دیگر امت‌ها متفاوت است، چرا که پیامبر (ص) سلطان نبود و کسی را هم بر امت خویش سلطان قرار نداده است.

انان اظهار می‌دارند که پادشاهی، انسان را به قدرت‌طلبی و خودخواهی می‌کشاند و همین امور موجب از بین رفتن دین و احکام ان می‌گردد و از سوی دیگر سبب پذیرش احکامی است که مخالف حکم کتاب و سنت است. از طرفی عزل کردن حاکم هنگامی که مرتکب خلافتی می‌شود، باعث اختلاف امت و تفرقه و ریخته شدن خون‌ها و تعطیلی احکام [شرع] می‌گردد و خدای عزوجل بر تمامی مسلمانان واجب کرده تا هر کس را که بخواهد حکمی از احکام او را تغییر دهد، باز دارند؛ و پادشاهان هیچ‌گاه از گناه تبدیل و تغییر و تعطیل احکام در امان نیستند. اکنون که چنین است، پس هرگاه امام بدعتی گذارد، بر امت واجب است که او را بازدارند و این حکم موجب نقصان دین و تباهی ان شده و باعث درگیری با امامان و نگرانی از سلطه پادشاهان می‌گردد. به ویژه آنکه همواره اهل سرکشی و تبهکاری به پادشاهان روی آورده و به حمایت و یاری انان و تایید عملکردشان می‌پردازند. انان می‌گویند که اگر قضیه از این قرار است، پس همان شایسته‌تر که مردم برای خود امامی انتخاب نکنند و اگر امامی برگزیدند، پس هرگاه دیدند که او قصد از بین بردن یکی از احکام دین را دارد، واجب است او را از امامت عزل کنند و اگر نپذیرفت با او درگیر شوند. این عقیده صوفیان معتزله است که تمامی داد و ستدها را حرام می‌دانند. ابو عمران رقاشی و فضل حدثی و حسین کوفی از این دسته هستند. [خلاصه اینکه] معتزله در لزوم تعیین امام بر دو صنف‌اند: گروهی تعیین یک امام آگاه به کتاب و سنت و عامل به ان را در صورت امکان واجب می‌دانند و گروهی وجوب انتخاب امام را به عنوان یک فرضیه دینی انکار می‌کنند.

### اختلاف معتزلیانی که امامت را واجب می دانند

۸۴ معتزله معتقد به وجوب امامت خود به دو گروه تقسیم می شوند: فرقه‌ای قائل به امامت مفضول (فروتر) شده و چنین می پنداشتند که مسلمانان می توانند فردی را برای امامت برگزینند، درحالی که می دانند در میان امت کسی برتر از او وجود دارد. و فرقه‌ای به امامت فاضل (فراتر) قائل شده و چنین می گویند که شخص فروتر نمی تواند نسبت به فراتر ولایت و سرپرستی داشته باشد.

### عقیده قائلان به امامت فاضل

۸۵ آنان که امامت شخص فراتر را واجب می دانستند، چنین می پنداشتند که پس از نبوت جایگاهی برتر از امامت نیست و می گفتند که پیامبر (ص) برترین مردم زمان خویش بوده است، از این رو امام نیز باید برترین مردم دوران خود باشد؛ زیرا شرافت جایگاه امام در ردیف شرافت جایگاه پیامبر (ص) است. همچنین برای اثبات این عقیده، چنین استدلال می نمودند که ما امام را کسی می دانیم که امت را تربیت کرده و معارف دینی را به آنان می آموزد؛ از این رو روا نیست که ادب کننده، برتر از ادب شونده نباشد. معتزلیانی که به این عقیده گرایش دارند عبارت‌اند از: عمرو بن عبید، صالح بن عمرو اسواری، ابو هذیل علاف، ابراهیم نظام، ضرار، حفص الفرد و دیگر کسانی که با آنان هم عقیده‌اند.

### عقیده قائلان به امامت مفضول

۸۶ اما معتزلیانی که امامت شخص فروتر را روا می دانستند، معتقد بودند که پیامبر (ص) در میان لشکریان خود و در سپاه‌هایی که اعزام می فرمود، بارها اشخاص فروتر را بر افراد فراتر سرپرستی می بخشید. او در جنگ ذات السلاسل، عمرو بن عاص را فرمانده سپاه قرار داد، در حالی که ابوبکر،

عمر و ابو عبیده هم دران سپاه بودند و اینان برتر از عمر و عاص بودند. همچنین در میان جنگجویان جنگ موته، زید بن حارثه را بر جعفر بن ابی طالب (ع) ترجیح داده فرمود: زید فرمانده لشکر است و اگر به شهادت رسید، نوبت به جعفر می‌رسد؛ در حالی که جعفر برتر از زید بود.

همچنین اسامه بن زید را فرمانده سپاهی قرار داد که در آن ابوبکر و عمر بودند. و همین قدر معلوم است که آن حضرت همواره در کسالتی که منتهی به رحلتش گردید سفارش می‌کرد که سپاه اسامه به کارزار روند؛ ولی پس از آنکه خدای عزوجل او را به سوی خویش فراخواند، سفارشش عملی شد. از این رو آنان که در مسئله امامت به سیره و سنت رسول خدا (ص) اقتدا می‌کردند، چنین اظهار می‌داشتند که هرگاه ببینیم مردم نسبت به شخصی اتفاق نظر دارند و او از عدالت ساقط نباشد و نسبت به کتاب و سنت آگاهی داشته باشد، ریاست امت را به او می‌سپاریم؛ هر چند در میان مردم از او برتر و آگاه‌تر وجود داشته باشد. پیروان این نظریه از میان معتزله عبارت‌اند از: واصل بن عطا، بشر بن خالد، بشر بن معتمر، ابو موسی مردار و دیگر کسانی که با آنان هم نظرند.

[خلاصه اینکه] چنان‌که یادآور شدیم قائلان به امامت دو گروه‌اند: یک گروه معتقد به امامت فاضل‌اند و پیشوایی مفضول را ناروا می‌دانند، و گروه دیگر امامت فاضل و مفضول هر دو را جائز می‌دانند.

### اختلاف نظر معتزلیان معتقد به امامت فاضل

۸۷ گروهی از معتزلیان همچون ابو هذیل، ابراهیم نظام، ضرار، حفص الفرد و دیگر همفکرانشان معتقد بودند که ابوبکر پس از پیامبر (ص) برترین مردم بود و استدلال می‌کردند که اصحاب پیامبر (ص) به همین دلیل او را بر دیگران ترجیح دادند. آنان می‌گفتند که شخص مفضول تنها به یکی از دو راه بر فاضل ولایت می‌یابد؛ یا مفضول با قهر و غلبه بر امت چیره می‌شود و علی‌رغم نارضایتی مردم بر فاضل ولایت می‌یابد و یا اشخاصی که عهده‌دار امر انتخاب

حاکم‌اند، خیرخواه امت نبوده و در گزینش امامی شایسته که از امت حمایت کند، اهل دقت و احتیاط نیستند؛ از این رو از شخص فاضل کامل دست برداشته، سراغ مفصول ناقص می‌روند. ما در امامت ابوبکر ملاحظه می‌کنیم که هیچ یک از این دو ویژگی وجود نداشت؛ زیرا او لا او مردم را مجبور نکرد و به زور امامت را تصاحب نمود و اگر غیر از این بود تاریخ گواهی می‌داد. ثانیاً آنان که با وی عقد امامت بستند، بهترین مردم و حجت [بر دیگران] بودند و آنان کسانی بودند که رسول خدا (ص) آنها را جانشین اداب خویش قرار داده بود و چون پیامبر (ص) فرموده بود که امت من بر گمراهی اتفاق نظر پیدا نمی‌کنند، ما از اتفاق آنان بر امامت ابوبکر دانستیم که مسلمانان، پیشوایی وی را به دلیل برتری‌اش پذیرفتند. در مورد عمر نیز همین عقیده را اظهار داشتند که او پس از ابوبکر برترین مردم بود و عثمان نیز پس از عمر در شش سال آغاز خلافتش برترین مردم بود.

**اختلاف در میان معتزلیان هوادار امامت فاضل در مسئله دوستی عثمان**  
 ۸۸ معتزله درباره دوست داشتن عثمان هم‌نظر نیستند. ابو‌هذیل، ابراهیم نظام و پیروانشان معتقدند که مسلمانان اتفاق نظر دارند که لغزش‌هایی از عثمان سرزده است و همگی بر این باورند که مسلمانان ارتکاب این اعمال را برای عثمان ناروا شمرده‌اند، هرچند ناقلان حدیث در مورد عملکرد عثمان اختلاف نظر داشته و بر روی هیچ یک از اعمال او به خصوص، صحه نگذاشته‌اند. [از این رو] ما معتقدیم که خبرها در این باره متفاوت است و ما نمی‌دانیم که آیا این گناهان، صغیره بوده یا کبیره؛ لذا ما درباره وضعیت عثمان در شش سال آخر عمرش یعنی سال‌هایی که وی مرتکب این اعمال شده، توقف کرده، نه او را دوست می‌داریم و نه از وی برائت می‌جوییم؛ زیرا اگر این خلاف‌هایی که مرتکب شده گناه صغیره باشد، او مؤمن بوده و اگر کبیره باشد، فاسق و گمراه بوده است.

۸۹ آنان امامت حضرت علی (ع) را ثابت دانسته، می‌گویند: هنگامی که

مردم به عنوان خلیفه با او بیعت کردند ان حضرت برترین مردم بوده است. اما در مورد جنگ [جمل] که میان او و طلحه و زبیر درگرفت، توقف کرده و نظرشان این است که هر سه در عدالت همتای یکدیگرند، هرچند حضرت علی(ع) از آنان برتر است. آنان معتقدند که انگیزه ان دو در جنگ با حضرت علی(ع) برای ما متفاوت نقل شده است. گروهی معتقد بودند که آنان بدین منظور با وی جنگیدند که انتخاب وی را برای امامت بدون مشورت می‌دانستند، از این رو با او جنگیدند تا امامت بر مبنای مشورت استوار شود. اما گروهی را عقیده بر آن است که طلحه و زبیر به این دلیل با ان حضرت جنگیدند که او قاتلان عثمان را پناه داد و از دستیابی اولیای دم عثمان به آنان جلوگیری کرد و به گفته آنان بر امت واجب است تا امام را از این عمل زشت بازدارند و اگر دست برداشت بر آنان لازم است تا او را از امامت عزل کنند. پس اگر خودش از منصب امامت کناره گرفت که هیچ، وگرنه بر مردم واجب است که با او به جنگ برخیزند! گروه سوم معتقدند که انگیزه جنگ ان دو این بود که حضرت علی(ع) آنان را مجبور به بیعت کرده بود و نقل کرده‌اند که ان دو گفته‌اند ما در حالی بیعت کردیم که شمشیر [او] بر گردن‌های ما بود و انسانی که مجبور است، بیعتش ارزش ندارد و انکه مردم را به بیعت با خویش اجبار کند، امام نیست. دست چهارم اظهار می‌دارند که این سخنان ادعایی صرف [و بی دلیل] از ناحیه آنان بود و حضرت این ادعاها را باطل می‌دانست. تمامی این اقوال از این گروه‌ها گزارش شده است.

۹۰. آنان همچنین اظهار می‌دارند که راهی برای شناخت بهترین مردم برای عموم وجود ندارد، زیرا این شناخت تنها از طریق نقل قابل دستیابی است و اخبار آنان در این باره متفاوت و متناقض است؛ از این رو ما به امامت حضرت علی(ع) گواهی می‌دهیم، زیرا از اصحاب پیامبر(ص) عده‌ای که عقد امامت با بیعت آنان منعقد می‌شود با او بیعت کردند. اما درباره حضرت علی(ع) و طلحه و زبیر، توقف کرده، نه همه آنان را با هم دوست می‌داریم و نه



از همه آنان برائت می‌جوئیم؛ ولی هر یک از آنان را به تنهایی دوست داشته و می‌دانیم که بایستی یکی از دو گروه نزد خدا شایسته باشند، یا طلحه و زبیر و پیروانشان، و یا حضرت علی(ع) و اصحابش. آنان راه این دو گروه را همانند دو نفری می‌دانند که یکدیگر را لعنت می‌کنند و معلوم است که تنها یکی از آن دو دروغگوست و دیگری راستگو، یکی از آنان گمراه است و دیگری غیرگمراه. و وظیفه مردم هم این است که هر یک از آن دو را به تنهایی دوست داشته باشند و شهادت هر کدام، هرگاه با بینه همراه باشد پذیرفته می‌شود؛ اما اگر باهم جمع شوند نه مورد دوستی قرار می‌گیرند و نه گواهی آنان پذیرفته می‌شود. همچنین اگر علی بن ابی طالب(ع) و طلحه و زبیر بر امری گواهی دهند شهادتشان قبول نمی‌شود، زیرا می‌دانیم که شهادت یکی از آنان پذیرفته نیست؛ اما اگر حضرت علی(ع) و ابوهریره [مثلاً] شهادتی بدهند می‌پذیریم، زیرا روا نیست دو نفر که از یکدیگر تبری می‌جویند و هر یک، دیگری را لعنت کرده و ریختن خون او را مباح می‌شمرد، شهادتشان پذیرفته شود و نیکوکار و ولی خدا تلقی گردند. واصل بن عطا و عمرو بن عبید به همین عقیده گرایش دارند.

#### عقیده ضراریه [در مسئله امامت]

۹۱. ضرار و حفص الفرد و پیروان آنان با این فرقه از معتزلیان که هوادار امامت فاضل‌اند، به مخالفت برخاسته و معتقدند که آنان نسبت به حضرت علی(ع) و طلحه و زبیر و هر کس که در جنگ جمل شرکت جسته، نه دوستی می‌کنند و نه تبری می‌جویند و نه برای آنان طلب مغفرت می‌کنند، زیرا آنان از اینکه برای کسی که نزد خدا فاسق و گمراه به شمار می‌آید طلب رحمت کنند نگران‌اند. ضرار می‌گوید به نظر ما قضیه آنان که در این جنگ شرکت کردند، به دو نفری می‌مانند که وارد خانه‌ای می‌شوند و ما صدای یکی از آنان را می‌شنویم که [طبق عقیده مسیحیان] می‌گوید: خداوند یکی از سه تاست، یا گفتار

کفرآمیز دیگری می‌گوید، ولی پیش از ورود به خانه هر دو مؤمن بودند، ما وارد خانه می‌شویم تا بدانیم کدامیک کفر می‌گوید، ناگهان می‌بینیم هر دو مرده‌اند. ما نمی‌توانیم آنان را دوست بداریم و یا از آنان تبری جوئیم، نه به صورت جمعی و نه انفرادی؛ زیرا می‌دانیم که یکی از آن دو کافر بوده‌اند. در این صورت شاید ما کافری را دوست داشته یا بر او ترحم کرده باشیم.

### فرقه هشامیه

۹۲. هشام بن عمرو فوطی و قاسم بن خلیل دمشقی که از هواداران امامت فاضل‌اند، می‌گویند که اساساً حضرت علی(ع) و طلحه و زبیر با یکدیگر نجنگیدند و از هم تبری نجستند، بلکه تنها در بصره اجتماع کردند تا در مورد قتل عثمان به اختلاف مردم رسیدگی کنند و بدانند که قاتلان او چه کسانی بوده و کجا هستند، ولی یکی از دو سپاه عجله کرد و این باعث شد که جنگ میان آنان آغاز شد در حالی که حضرت علی(ع) و طلحه و زبیر از بروز جنگ ناخشنود بودند. آنان نقل کرده‌اند که چون مروان بن حکم از طلحه ضربه‌ای خورده بود، در حالی که طلحه مردم را از جنگ باز می‌داشت، به سوی او تیری انداخت و او را کشت، و زبیر که از جنگ به سوی منزلش باز می‌گشت، عمرو بن جرموز در منطقه وادی سباع با او برخورد کرد و او را کشت و جنگ خاتمه یافت. از این رو فرقه هشامیه، حضرت علی(ع) و طلحه و زبیر و عایشه را دوست داشته و از پیروان اینان تبری نمی‌جویند.

### عقیده معتزلیان بدعت‌گذار

۹۳. حفص الفرد و ضرار در مسئله امامت عقیده‌ای دارند که با دیگر فرقه‌های معتزله متفاوت است. این دو که به امامت فاضل عقیده دارند چنین می‌گویند که هرگاه دو نفر شایسته امامت باشند اما یکی قریشی (سید) و دیگری نبطی (غیر سید)، بر مسلمانان واجب است که فرد نبطی را به امامت برگزینند، زیرا

اگر او خلافتی مرتکب شد و مسلمانان خواستند او را عزل کنند، خاندانی نداشته باشد که از وی حمایت کنند. این کار موجب جلوگیری از ریخته شدن خون‌ها و اختلاف امت و تفرقه جماعت می‌گردد. چنان‌که در مورد عثمان، هنگامی که مردم خواستند وی را کنار بزنند، پیش آمد و کسی که شایستگی امامت را نداشت فرصت را برای فراخوانی مردم به سوی خویش مناسب دید و [در نتیجه] بر امامان چیره شد و امامت آنان را غصب کرد.

این بود چکیده‌ای از اختلاف معتزلیان معتقد به امامت فاضل که آنان سه گروه بودند: ۱. عمرویه؛ پیروان عمرو بن عبید و صالح بن عمرو سواری و ابوهدیل و ابراهیم نظام که حضرت علی(ع) و طلحه و زبیر را جداگانه و نه با هم دوست می‌داشتند.

۲. هشامیه؛ پیروان هشام بن عمرو که حضرت علی(ع) و طلحه و زبیر را به هر حال دوست داشته و معتقد بودند که آنان باهم نجنگیدند.

۳. ضراریه؛ پیروان ضرار و حفص که نسبت به حضرت علی(ع) و طلحه و زبیر توقف کرده و سکوت اختیار نمودند.

### دیدگاه‌های معتزلیان قائل به امامت مفضول

۹۴. بشر بن معتمر و طرفداران او می‌گویند: حضرت علی(ع) پس از پیامبر(ص) برترین مردم بوده و ابوبکر در مرتبه بعد از او قرار داشت، ولی قریش به او بیش از حضرت علی(ع) تمایل داشتند؛ زیرا آن حضرت با آنان جنگیده بود و در غزوات پیامبر(ص) افرادی از آنان را کشته بود. از این رو اصحاب پیامبر(ص) از ولایت حضرت علی(ع) که موجب اختلاف امت می‌شد ناخشنود بودند. به همین سبب، مردم ابوبکر را که در فضل و شرف فروتر بود، برگزیدند. ولی این جایگزینی موجب نشد که ابوبکر نتواند از عهده و وظائف رهبری برآید. آنان اظهار می‌دارند که در چنین شرائطی ابوبکر به‌خاطر این نکته برای امت شایسته‌تر بود.

۹۵. این فرقه برای اثبات برتری حضرت علی(ع) بر سایر مردم پس از

پیامبر(ص) چنین استدلال نموده‌اند: ما می‌دانیم که فضیلت دینی با علم و عمل به دست می‌آید. وقتی ما به دانش اصحاب پیامبر(ص) و عملکرد آنان بر اساس آنچه از آنان برای ما نقل شده، توجه می‌کنیم، در می‌یابیم که حضرت علی(ع) هم از نظر علم و دانش و هم از نظر کار و عمل برترین آنان است. چه اینکه اگر پرسیم: کدامیک از مسلمانان اولین مسلمان است؟ عده‌ای در پاسخ، حضرت علی(ع) را و گروهی ابوبکر و برخی زید و جمعی هم خباب را نخستین مسلمان می‌دانند. در این هنگام ما نتیجه می‌گیریم که لااقل حضرت علی(ع) یکی از پیشگامان در اسلام بوده است. از این رو در مورد اینکه او اولین مسلمان است و یا اسلام آوردنش دیرتر از دیگران بوده است، قضاوت [قطعی] نمی‌کنیم هر چند روایاتی که حضرت علی(ع) را اولین مسلمان معرفی کرده بیشتر و مشهورتر است. باز اگر پرسیم: کدامیک از اصحاب پیامبر(ص) بیشترین جهاد را داشته و دلاوران بیشتری را کشته و در جنگ‌ها بیش از دیگران امادگی بذل جان را داشته است، همه کسانی که از حضرت علی(ع) و زبیر و عمر و ابودجانه و براء بن مالک نام می‌برند، اتفاق نظر دارند که هیچ یک از آنان ویژگی‌های آن حضرت را در جنگ با قهرمانان و سرشناسان ندارند. از این رو نتیجه می‌گیریم که لااقل حضرت علی(ع) را یکی از آنان قرار دهیم، [حتی اگر] برتری او بر آنان را به حساب نیاوریم. باز اگر پرسیم: دانشمندترین اصحاب رسول خدا(ص) چه کسی بود؟ از معاذ بن جبل، عمر، عبدالله بن مسعود و علی(ع) نام می‌برند، ولی همگی اتفاق نظر دارند که آن حضرت کسی بود که همواره از وی سؤال می‌شد ولی او از کسی سؤال نمی‌کرد، پس حداقل این است که در علم و دانش او را یکی از برترینان به حساب آوریم، [هر چند] روایاتی را که از برتری دانش آن حضرت نسبت به دیگران خبر می‌دهد نادیده بگیریم.

و اگر پرسیم زاهدترین صحابه نسبت به دنیا چه کسی بوده گروهی ابوذر را نام می‌برند و گروهی عمر را و عده‌ای سلمان را و جمعی ابودرداء را و

گروهی هم حضرت علی(ع) را زاهدترین می دانند، ولی تمامی آنان بر این عقیده اند که آن حضرت صاحب اختیار تمامی عرب و عجم گردیده و مالک بیت المال آنان شد، ولی هرگاه مالی به او می رسید میان مردم تقسیم می کرد و چیزی از آن را [برای خود] ذخیره نمی کرد، سپس خزانه بیت المال را جاروب کرده، اب می پاشید و طلا و نقره را مخاطب قرار داده، می فرمود: ای زرد و سفید، کسی غیر از من را بفریبید! و هنگام تقسیم اموال میان مردم چنین می سرود:

«این است حاصل کار من که بهترین های آن در میان همین اموال است [که تقسیم کردم] زیرا هر کاسب دروگری دست در دهان دارد [می چیند تا بخورد].»<sup>۱</sup>

از این رو نتیجه می گیریم که حضرت علی(ع) لااقل یکی از بزرگان زاهدان صحابه بوده است. این گروه همچنین اظهار می دارند که چون آن حضرت [در فضل و شرف] با هر صاحب فضیلتی از اصحاب پیامبر(ص) شریک است اما از سوی دیگر فضایی دارد که هیچ کس در آن فضاثل با او شریک نیست، نتیجه می گیریم که او برترین مردم پس از پیامبر(ص) بوده و بر ما واجب است که او را از دیگر صحابه پیامبر(ص) برتر بدانیم.

۹۶. بشر بن معتمر و پیروانش نسبت به شش سال آغازین خلافت عثمان (...)<sup>۲</sup> ولی نسبت به بعد از این دوره به خاطر لغزش هایی که از او سرزده، از وی تبری جسته اند. آنان نسبت به طلحه و زبیر اعلام براءت کرده و به فسق و گمراهی آن دو گواهی داده و معتقد بودند که آن دو بر امام مسلمانان خروج کرده و باغی شدند و خدای عزوجل [در قرآن] فرموده است: «با طائفه ای که بغی می ورزد بجنگید تا به فرمان خدا گردن نهد. پس اگر بازگشت، میان آنان

۱. هذا جنای و خیاره فیه اذ کل جان یده الی فیه

۲. افتادگی از متن اصلی است. احتمالا چنین مضمونی بوده: نظر مثبت داشتند.

اصلاح کنید.»<sup>۱</sup> از این رو، جنگ با طلحه و زبیر و تبری جستن از آنان، بر مسلمانان واجب است.

### عقیدهٔ عموم معتزلیانی که به امامت مفضول قائل اند

۹۷. این فرقه معتقدند که نمی‌توان مفضول [فروتر] را بر فاضل [فراتر] ولایت بخشید، مگر به علتی که موجب نگرانی مردم شده باشد. هرگاه این نگرانی برطرف شد و آنان که انتخاب امام را بر عهده دارند، احساس امنیت کردند، بر آنان واجب است تا فاضل را برگزیده و در امر امامت از او به امامت مفضول عدول نکنند؛ زیرا در چنین شرائطی فاضل، برای امت، شایسته‌تر از مفضول است.

۹۸. اما در مورد ابوبکر سکوت کرده و معتقد بودند که ممکن است ابوبکر برترین مردم پس از پیامبر (ص) بوده باشد و ممکن است در میان امت شخصی برتر از او هم وجود داشته باشد، که اگر این شخص برترین فرد اصحاب پیامبر (ص) باشد در این صورت او امامی است که امامتش محقق نشده است، چرا که دلیلی مهم‌تر از برتری و سبقت او بر تمامی اهل زمان خویش در اموری چون علم و عمل که او را شایسته امامت و پیشوایی قرار می‌دهد، وجود داشته است. اما اگر در میان امت کسی نزد اصحاب برتر از او وجود داشته و اصحاب مسیر امامت را به سوی ابوبکر که مفضول بود سوق دادند و برتر را رها کردند، آنان این کار را به خاطر نگرانی که داشتند انجام دادند و نباید آنان را متهم ساخت؛ چه اینکه آنان حجت‌اند و اهل دعوت [به اسلام] و سفیران پیامبر (ص) در میان مردم‌اند و ممکن نیست مرتکب اشتباه یا تغییر [حکم الهی] شوند. زیرا آنان پس از پیامبر (ص) در آنچه از شرایع دینی برای ما منتقل کرده‌اند حجت‌اند. و خدای بزرگ، کسی را که تغییر و تبدیل از او روا باشد حجت قرار نمی‌دهد. این فرقه برای اثبات این سخن که

امروز برترین اصحاب رسول خدا(ص) برای ما معلوم نیست، چنین استدلال کرده‌اند؛ ما می‌دانیم که شناخت برترین صحابه پیامبر(ص) جز از طریق اخبار امکان‌پذیر نیست و خبر با مشاهده متفاوت است و از سوی دیگر می‌بینیم که خبرها در خصوص برتری برخی از اصحاب بر برخی دیگر یکسان نیست. از این رو برای شناخت برترین آنان، راهی برای ما وجود ندارد و معتقدیم که هرکس یکی از صحابه پیامبر(ص) را بر دیگر صحابه ترجیح دهد، در این باره سخن بدون علم بر زبان رانده است.

### دیدگاه ابوبکر اصم درباره امامت

۹۹. عبدالرحمن بن کیسان که به ابوبکر اصم شهرت دارد، از کسانی است که امامت مفضول را جانش می‌داند، ولی دلیل او با دیگران متفاوت است. وی در این باره می‌گوید: «گاه مردم کسی را برای امامت بر می‌گزینند که هنگام عقد امامت از نظر آنان بهترین فرد است، ولی ممکن است پس از این کسی یافت شود که از او برتر باشد؛ چه اینکه مردم در کسب فضیلت بر یکدیگر سبقت می‌گیرند. چه بسا ادمی که امروز مادون و فروتر بود، فردا برتر و فراتر شود یا انسانی که امروز نادان است، فردا دانا گردد. مردم در این مواقع، به دلیل اینکه مردی از پیشوایان برتر از امام آنان گردیده نمی‌توانند او را کنار بزنند و گرنه بایستی هر دوره امامی را خلع کرده و امامی دیگر برگزینند. او می‌افزاید اکنون که دین چنین کاری را اجازه نمی‌دهد، معلوم می‌شود که امامت مفضول بدین صورت جانش است؛ زیرا تا هنگامی که کسی بر امام سبقت نگرفته و برتر نشده باشد، می‌تواند برترین و داناترین افراد امت باشد. وگرنه امام مفضول خواهد بود.

۱۰۰. ابوبکر اصم معتقد است که برترین مردم پس از رسول خدا(ص) ابوبکر و پس از او عمر بود. سپس کار به شورا و اگذار شد و در میان اعضای شورا، عبدالرحمن بن عوف برترین بود؛ زیرا نسبت به ریاست بی‌میل بود و

خود را از ان کنار می‌کشید؛ در حالی که دیگر اعضای شورا به تصدی این امر بی‌رغبت نبودند. او گفت: «من خود را از دایره امامت بیرون می‌کشم. اکنون کار خود را بر عهده من گذارید تا یکی از شما را برگزینم.» و اعضای شورا چنین کردند و او عثمان را به خلافت برگزید. وی می‌افزاید: «همین زهد او نسبت به پیشوایی و امامت، شاهد ما در برتری او نسبت به دیگران است و پس از او عثمان شایسته‌ترین است.»

۱۰۱. ابوبکر اصم حضرت علی(ع) را ثابت نمی‌داند، و معتقد است که بیعت با وی بدون شورا بوده و همگان و هم‌ردیفان او در فضیلت، به نزاع با وی برخاسته و از تسلیم کردن امامت به وی سرباز زدند؛ از این رو حضرت با آنان جنگیده است. و امامت با شمشیر منعقد نمی‌شود؛ بلکه تنها کسی امام است که مردم، پس از تأمل و مشورت و وحدت کلمه، با رضایت به فرمان او گردن نهند.

۱۰۲. او معاویه را در جنگ با حضرت علی(ع) و جلوگیری از ورود او به شام بر حق می‌داند! زیرا او می‌خواست مردم در انتخاب امام اتفاق نظر پیدا کنند. چون معاویه را عمر بن خطاب بر شام گمارده بود، در حالی که خود امامی بود که همه مسلمانان بر امامت او اتفاق نظر داشتند؛ پس از عمر، عثمان که او نیز امام مورد اتفاق بود معاویه را بر حکومت شام ابقا کرد. پس از کشته شدن عثمان، معاویه حق نداشت شام را تسلیم کسی کند، مگر به امامی که همه مردم او را پذیرفته باشند. و اگر شخص دیگری سعی کرد در این مورد بر او چیره شود، واجب است که با او بجنگد.

۱۰۳. از ابوبکر اصم مطلب دیگری نیز نقل شده که در کتاب‌های او یافت نمی‌شود. شاگردان خصوصی او نقل می‌کنند که او می‌گفته است: «مردم می‌توانند در مورد یک امام اتفاق نظر داشته باشند و می‌توانند در یک زمان، در مورد چند پیشوا هم‌نظر نباشند، یعنی اینکه برای اهل هر منطقه‌ای امامی باشد که او را برگزیده و برای حکومت خویش منصوبش نمایند؛ ولی به هر



حال، آنان باید پیشوایانی باشند که یکدیگر را بر نیکی و تقوا یاری کنند.» او چنین می‌پنداشت که اصل در انتخاب امامان همین است و می‌گفت: «هرگاه پیامبر(ص) بر یکی از سرزمین‌های مشرکان پیروز می‌شد و اهل آن منطقه مسلمان می‌شدند، کسی را بر آنان می‌گمارد تا احکام اسلام را به آنان آموخته و عهده‌دار قضاوت در بین آنان گردد و از ثروتمندان آنها صدقه دریافت کرده، به تهی‌دستانشان پردازد و اگر در برابر آنان دشمنی وجود داشت به کمک آنان با دشمنان بجنگد. و کارگزاران پیامبر(ص) در شهرها همواره امیران آن بلاد و پیشوایان اهل آن بوده‌اند.» او می‌افزاید: «هنگامی که خداوند پیامبرش را به سوی خود خواند، اهل شهرها آنچه را که پیامبر(ص) در مورد انتخاب پیشوایان بر عهده‌آنان گذاشته بود، در اختیار داشتند. از این رو اهل هر سرزمینی پس از پیامبر(ص) حق دارند تا برای خویش امامی برگزینند، درست به همان روشی که پیامبر(ص) برای آنان پیشوا برمی‌گزید.»

۱۰۴. ابوبکر اصم می‌گوید: «در صورتی که انتخاب یک امام بیشتر به مصلحت آنان باشد، مردم حق دارند توافق بر یک امام را لازم بدانند، چنان‌که در مورد ابوبکر، عمرو و عثمان چنین کردند؛ ولی همیشه به مصلحت نیست که مردم بر یک امام اتفاق داشته باشند، بلکه در مثل این زمان، مصلحت آن است که پیشوایان مختلفی برگزینند، زیرا یک امام نمی‌تواند آنان را سامان دهد و بر او اتفاق نظر پیدا نمی‌شود و نمی‌تواند اهل فضل و شرف را در هر شهر و منطقه‌ای شناسایی کند و به خود نزدیک کرده، با آنان مشورت نماید و از آنان یاری بجوید.»

او می‌پنداشت که هرگاه یکی از مردم شهرها و مناطق دور بخواهد با امام واحد تماس بگیرد دچار سختی و شدت می‌شود؛ از این رو بهتر همان است که مردم در چنین دورانی به یک امام اکتفا نکنند.

این بود اختلاف معتزلیان معتقد به امامت مفضول که بر سه دسته بودند:

۱. بشریه: پیروان بشر بن معتمر که معتقد بودند: بعد از پیامبر(ص)

حضرت علی(ع) برترین افراد امت است، و البته امامت مفضول را هم روا می‌دانستند.

۲. اصمیه: پیروان ابوبکر اصم که امامت مفضول را روا می‌دانستند و ابوبکر و عمر و عبدالرحمن عوف و عثمان را بر حضرت علی(ع) ترجیح می‌دادند، و او را از امامت حذف می‌کردند.

۳. توده معتزله بغداد که امامت مفضول را جایز می‌شمردند، ولی نه ابوبکر را بر حضرت علی(ع) ترجیح می‌دادند و نه آن حضرت را برتر از ابوبکر می‌دانستند.



## دیدگاه مرجئه در مسئله امامت

۱۰۵. تمامی مرجئه معتقد به امامت فاضل اند و امامت مفضول را به هیچ وجه روا نمی‌دانند و گفته‌کسی را که می‌پندارد مردم می‌توانند به خاطر مسئله‌ای که نگران منشا تفرقه بودنش هستند، شخص مفضولی را بر فاضلی ولایت و سرپرستی دهند، مردود شمرده و معتقدند که هرگاه این مشکل در میان اهل عدالت پدیدار شود، اگر فاضل را رها کرده سراغ مفضول بروند، عدالتشان از بین می‌رود و این عمل آنان، خود دلیل بر آن است که خیرخواه امت نبوده و جانب احتیاط را رعایت نکرده‌اند و هرگاه این مشکل از اهل فسق و گناه باشد، در این صورت عالمان و عادلان جامعه که عقد امامت برای امثال آنان منعقد می‌شود، موظف‌اند آنان را موعظه کرده و بهره‌مندی آنان را در سایه حکومت فاضل بیان کنند و ضررهای دینی و دنیوی را که به خاطر سرپرستی دادن به مفضول و ترجیح او در امامت بر فاضل متوجه آنان می‌گردد، به آنان گوشزد کنند. اگر باز هم از رجوع و سرسپردن به تکلیف واجب خود سرباز زنند، بر اهل عدالت است که عقد امامت را برای فاضل منعقد ساخته و با کسی که از امامت معزول گشته به جهاد برخیزند. این عقیده به ابومروان غیلان و نیز به نعمان بن ثابت ابوحنیفه و جهم بن صفوان نسبت داده می‌شود. اینان سران مرجئه و داناترین آنان‌اند.

### اختلاف مرجئه در مسئله امامت

۱۰۶. مرجئه در مسئله امامت باهم اختلاف نظر داشتند. ابوحنیفه معتقد بود که امام باید مردی از قریش باشد. او به حدیث پیامبر(ص) استدلال می‌کرد که فرموده است: «همه پیشوایان از قریش‌اند». راویان این حدیث را از ابو اسامه به نقل از عوف از زیاد بن مخراق از ابوکنانه از ابوموسی اشعری روایت کردند که پیامبر(ص) بر در خانه‌ای که دران گروهی از قریشیان بودند، ایستاد و دو چوبه دو طرف در را گرفته، پرسید: «ایا جز قریشی دراین خانه هست؟» گفتند: تنها فلانی که خواهرزاده ماست. فرمود: «خواهرزاده هر قومی از انان به شمار می‌آید.» سپس فرمود: «این امر [امامت] همواره در میان قریش است، تا وقتی که هرگاه از انان درخواست مهربانی شود، ترحم نمایند و هرگاه قضاوت کنند عدالت پیشه سازند و هرگاه تقسیم کنند این کار را عادلانه انجام دهند.»

### دیدگاه غیلانیه و مرجئه در مسئله امامت

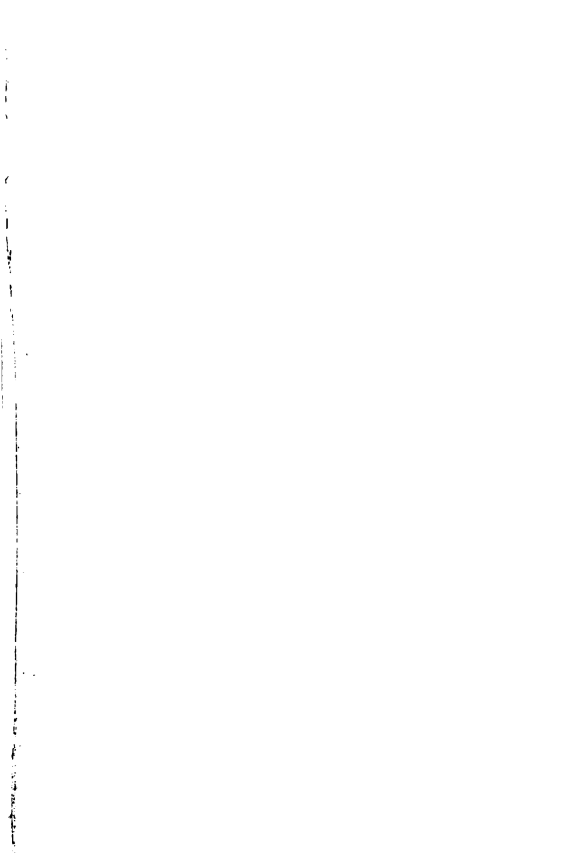
۱۰۷. غیلانیه که پیروان ابومروان غیلان شامی هستند، معتقدند که امام می‌تواند از قریش یا از دیگر اقوام عرب یا عجم باشد. تنها شرط امام این است که نیکوکار، با تقوا، آگاه به کتاب و سنت و عامل به ان باشد و در میان مردمی که عهده‌دار عقد امامت می‌شوند بهترین باشد. مردم به انتخاب بهترین افراد در نزد خدا، مکلف نیستند؛ تنها وظیفه دارند که از دید خود بهترین فرد را در علم و عمل برگزینند. انان معتقد بودند خداوند بر شخص برتر واجب کرده تا هرگاه مورد انتخاب مردم قرار گرفت، امامت و پیشوایی را بپذیرد و بر مردم واجب نموده است تا امامت را از او که در علم و عمل برترین انان است، به سوی دیگری منصرف نگردانند.

۱۰۸. این فرقه برای اثبات این گفته خود که امامت برای دیگر اقوام [غیر قریش] هم رواست، به گفته عمر بن خطاب استدلال کرده‌اند که گفته

است: «اگر سالم غلام ابو حذیفه زنده بود، خلافت را به عهده او می گذاشتم و تردیدهای دیگران درباره او مرا از این کار باز نمی داشت.» از این رو می گویند: اگر امامت برای غیر قریش روا نباشد عمر در مورد سالم که از موالی بود، چنین نمی گفت. انان حدیث پیامبر (ص) را که «تمامی پیشوایان از قریش اند»، تاویل برده و گفته اند پیامبر (ص) [در حدیثی دیگر] فرموده: «تا وقتی که اگر از انان درخواست ترحم شود، دلسوزی کند و اگر قضاوت کنند به عدل و داد عمل نمایند و اگر تقسیم کنند به قسط و عدل رفتار نمایند»، یعنی اگر قریش به این اوصافی که پیامبر (ص) بر شمرده شناخته شده نباشند، امامت از انان نیست. در حدیث آمده است که پیامبر (ص) فرموده: «با قریش [بر عهد و پیمان خود] پایدار باشید تا وقتی که انان با شما پایدارند. و هرگاه پایدار نمانند، شمشیرهای خود را به دست گرفته، ریشه انان را برکنید.» از این رو گفته اند هرگاه قریش ستم پیشه کند و فساد نماید و حرمت ها را بشکند، خدای عزوجل مبارزه با انان و بازپس گرفتن امامت از انان را طبق آنچه در این حدیث پیامبر (ص) آمده، واجب کرده است. بیشتر مرجئه و معتزله به همین عقیده گرایش پیدا کرده اند.

۱۰۹. تمامی مرجئه، ابوبکر و عمر و عثمان و علی (ع) را دوست می داشتند و معتقد بودند که ابوبکر بعد از پیامبر (ص) بهترین مردم بوده است و طلحه و زبیر را نیز دوست داشته و معتقد بودند که ان دو قبل از کشته شدن توبه کرده و از جنگ با حضرت علی (ع) منصرف گشته اند. جز اینکه وقتی مروان بن حکم از پشیمانی انان مطلع شد، پیشدستی کرده، با پرتاب تیری طلحه را از پای درآورد و زبیر هم که از جنگ منصرف شده بود و باز می گشت، عمرو بن جرهموز در پی او رفته و در منطقه وادی سباع، او را کشت.

این بود اختلاف مرجئه [در امر امامت] و انان دو دسته بودند: پیروان ابوحنیفه که معتقدند امام باید تنها از قریش برگزیده شود، و غیلانیه که قائلند، امام می تواند از دیگر مردم هم برگزیده شود.





## دیدگاه حشویّه و اصحاب حدیث در مسئله امامت

۱۱۰. وکیع بن جراح؛ پیروان عبدالله بن ادریس شافعی، عبدالله بن نعیم، ابونعیم فضل بن دکن، و بیشتر بزرگان کوفه از اهل حدیث، معتقدند که پس از پیامبر (ص) برترین مردم ابوبکر است، بعد از او عمر، سپس حضرت علی (ع) و در آخر عثمان. آنان علی را بر عثمان مقدم می‌دارند و این گرایش شیعی اصحاب حدیث کوفه است. آنان همچنین بر امامت حضرت علی (ع) تاکید نموده، طلحه و زبیر و عایشه و معاویه بن ابی سفیان و عمرو بن عاص را دوست می‌دارند و از هیچ یک از آنان و دیگر کسانی که محضر پیامبر (ص) را درک کرده‌اند، تبری نمی‌جویند. آنان به حدیثی که از پیامبر (ص) نقل شده، تمسک می‌کنند که فرموده است: «[حرمت] مرا در مورد اصحابم حفظ کنید.» و فرموده است: «بهترین امت من کسانی هستند که در میان آنان مبعوث گشتم.» و نیز فرموده است: «در مورد اصحابم مرا میازارید، چه اینکه اگر یکی از شما همانند کوه احد، طلا داشته باشد و آن را در راه خدا انفاق کند، به پاداش تلاش یکی از آنان نمی‌رسد.» این گروه می‌گویند ما سفارش پیامبر (ص) را در مورد اصحابش می‌پذیریم و درباره جنگ و اختلافاتی که میان آنان رخ داده، [سکوت کرده] حقیقت آن را به خدای تبارک و تعالی واگذار می‌کنیم.

۱۱۱. اما بزرگان اصحاب حدیث بصره و واسط، مانند حماد بن سلمه و هشام بن بشر و حماد بن زید و یحیی بن سعید و عبدالرحمن بن مهدی، درجات اصحاب پیامبر (ص) را بر مبنای امامت آنان حساب کرده، اظهار می‌دارند: برترین امت پس از پیامبر (ص) ابوبکر است سپس عمر و عثمان، انگاه حضرت علی (ع)؛ اما بقیه اعضای شورا را یکسان شمرده و همان‌گونه که نظر عمر هم بود، آنان را بر دیگر اصحاب پیامبر (ص) ترجیح می‌دهند. چنان‌که از پیامبر (ص) روایت شده است که فرموده: «ده نفر از قریش اهل بهشت‌اند: من و ابوبکر و عمر و عثمان و علی (ع) و طلحه و زبیر و سعد بن ابی وقاص و سعید بن زید نواده عمر بن نفیل و عبدالرحمن بن عوف». این حدیث را سعید بن زید از پیامبر (ص) نقل کرده که خود، یکی از آن ده نفر است. آنان نیز معتقدند که پس از پیامبر (ص) خلافت سی سال به طول می‌انجامد و در این باره از حدیثی پیروی می‌کند که سفینه از پیامبر (ص) نقل کرده که فرموده است: «خلافت و جانشینی پس از من سی سال است و آنچه به دنبال آن می‌آید پادشاهی است.» آنان تمامی اصحاب پیامبر (ص) را دوست داشته و از هیچ یک از آنان تبری نمی‌جویند.

۱۱۲. یکی از عقاید این گروه و دیگر اهل حدیث آن است که آنان در هر زمان از کسی پیروی می‌کنند که چیره و غالب باشد، به شرط آنکه آن شخص با خود نام اسلام را داشته باشد. آنان اقتدای به او در نماز، جهاد همراه او و تقاضای اجرای حدود الهی توسط او را واجب می‌دانند و در هر یک از این دیدگاه‌ها، روایات زیادی نقل می‌کنند که خوف طولانی شدن این کتاب مرا از نقل آنها باز می‌دارد.

۱۱۳. اما بزرگان اصحاب حدیث بغداد، امامت حضرت علی (ع) را ثابت نمی‌دانند. [یحیی] ابن معین، ابوخیثمه و احمد بن حنبل از افرادی هستند که حضرت علی (ع) را از امامت ساقط دانسته، می‌پندارند که ولایت او فتنه‌ای بوده است! یکی دیگر از کسانی که این دیدگاه را داشته و طرفدار این عقیده



بوده، مردی از متکلمان حشویه است که به نام اسماعیل جوزی شناخته می‌شود. وی این عقیده را در بغداد رواج داد و همو پیشوای حشویه بود.

۱۱۴. گروهی دیگر از حشویه بغداد به «ولیدیه» - پیروان ولید کرابیسی - شهرت دارند. ولید اهل علم کلام بود و با متکلمان هم‌نشینی داشت. این گروه معتقد بودند که امامان پس از پیامبر (ص)، چهار نفرند: ابوبکر، عمر، عثمان و علی (ع)، و می‌پنداشتند که حضرت علی (ع)، طلحه، زبیر، معاویه و عمرو عاص در جنگ با یکدیگر مرتکب گناه نشدند؛ چه اینکه اینان گروهی از اصحاب رسول خدا (ص) بودند که اجتهاد کرده و هر یک از آنان به این نتیجه رسیده بود که در آنچه مردم را به سوی ان فرا می‌خواند، به حق است و در جنگ با هر که با او مخالفت می‌ورزد، خطا نرفته است. از این رو همه آنان، طبق اجتهاد خود آنچه را خدای عزوجل برایشان تکلیف کرده بود، انجام دادند؛ پس هیچ کدام به خطا نرفته‌اند. اما تکلیف خون‌هایی که در این جنگ‌ها ریختند، همانند خون‌هایی است که باتکیه بر برخی احکام شرعی ریخته می‌شود. چراکه برخی از آنان معتقد بودند، مرتد را باید کشت، هرچند از کفر خود توبه کند و می‌پنداشتند که توبه او میان خود و خدایش هست، ولی حد مرتد، به هر حال قتل است؛ و گروهی عقیده داشتند که اگر مرتد توبه کند کشته نمی‌شود. عده‌ای بر آن بودند که فرد مسلمان به خاطر [قتل] کافری که در ذمه اسلام است [به قصاص] کشته می‌شود و در مقابل، عده‌ای قبول نداشتند. از این رو هر گروه طبق اجتهاد خود، وظیفه خویش را ادا کرده است و همچنان که اصحاب پیامبر (ص) را به خاطر خون‌هایی که در راه اجرای احکام ریختند، تخطئه نمی‌کنیم، زیرا به اجتهاد خود عمل کردند، همچنین اینان را نسبت به آنچه در این جنگ‌ها انجام دادند، خطاکار نمی‌دانیم؛ زیرا اینان نیز به اجتهاد خویش عمل کرده‌اند.

این بود اختلاف حشویه و اصحاب حدیث در مسئله امامت که به چهار فرقه تقسیم می‌شدند: کوفیان که حضرت علی (ع) را بر عثمان مقدم

می‌داشتند. جوزیه، پیروان اسماعیل جوزی که امامت حضرت علی(ع) را ثابت نمی‌دانستند. ولیدیه، پیروان ولید کرابیسی که جنگ‌های میان صحابه را بر طبق اجتهادشان می‌دانستند، و بصریان که عثمان را بر حضرت علی(ع) مقدم می‌داشتند.

این بود اختلاف‌های مسلمانان در مسئله امامت که با این بیان پایان پذیرفت.



## اختلاف خوارج در مسئله امامت

۱۱۵. از آنجا که عقیده خوارج درباره امامت در یک قول خلاصه می‌شود، نقل دیدگاه آنان را به تاخیر انداختیم تا به خواست خدا آن را با دیدگاه دیگر مذاهبی که در امامت اختلاف دارند، یکجا بیاوریم.

۱۱۶. خوارج چهار دسته‌اند: ۱. ازرقه: پیروان نافع بن ازرق؛ ۲. نجدیه: پیروان نجدة بن عامر حنفی؛ ۳. اباضیه: پیروان عبدالله بن اباض؛ ۴. صفریه: پیروان عبدالله بن صفار، و دیگر فرقه‌های خوارج از این چهار دسته منشعب شده‌اند؛ زیرا امروز کسی از خوارج را نمی‌یابی جز آنکه ولایت یکی از این چهار نفر را پذیرفته و گمان می‌کند که با او هم عقیده است و از مخالفان وی در میان خوارج تبری می‌جوید. گرچه پیدایش این سران چهارگانه هم‌زمان بوده است، ولی در فراخوانی و دعوتشان، برخی بر برخی مقدم‌اند.

### عقیده خوارج در باب امامت

۱۱۷. تمامی خوارج به امامت فاضل [فراتر] عقیده داشته، امامت مفضول [فروتر] را روا نمی‌دانند. آنان معتقدند که بهترین امامان کسی است که خود را برای قیام مهیا سازد و مردم را به جهاد فراخواند. پس هرگاه کسی از آنان به این امر مبادرت ورزید، برترین آنان و شایسته‌ترین شخص برای امامت

است. آنان عقیده دارند که امام می‌تواند شخصی از دیگر اقوام عرب و یا عجم باشد و همه قبایل از دید آنان یکسان‌اند. آنان چنین عقیده دارند که فخر فروشی به قومیت‌ها و برتر دانستن گروهی از گروه دیگر کفر است و از نظر آنان فضیلت فقط به تقواست.

۱۱۸. این عقیده تمام خوارج در باب امامت است؛ هر چند در برخی مسائل دیگر با یکدیگر هم عقیده‌اند و در برخی اختلاف نظر دارند. ما به خواست خدا در اینجا به نقل اولین اختلافی که در میان آنان پس از جنگ نهروان پدیدار شد، می‌پردازیم و آن اختلاف از ارقه است، سپس به دیگر حوادثی که در میان آنان موجب اختلاف گردید، خواهیم پرداخت.

۱۱۹. خوارج بعد از جدا شدن از حضرت علی (ع)، همواره [در امور] اتفاق نظر داشتند؛ تا اینکه فتنه عبدالله بن زبیر پیش آمد و این هنگامی بود که از ارقه، پیروان نافع بن ازرق، خروج کردند. و این بدان جهت بود که نافع، تقیه را تحریم کرده بود و چنین می‌پنداشت که هر کس از خوارج [از جنگ] سرباز زند و برای امر به معروف و نهی از منکر خروج نکند، کافر گمراهی است که کشتنش جائز است. وی همچنین به قیام با شمشیر معتقد بود و کشتن زنان و کودکان را روا می‌دانست.

#### عقیده فرقه «خازمیه» درباره امامت

۱۲۰. از ارقه همواره بر این عقیده بودند، تا اینکه جنگشان پایان یافت. پس از جنگ، از بقایای آنان گروهی قیام کردند که به نام خازمیه مشهور شدند. آنان حج را تحریم کرده، چنین می‌پنداشتند که حج همراه با تقیه پذیرفته نیست و می‌گفتند که بر مردم واجب است تا یکدیگر را در نیکی و تقوا یاری دهند و نشانه‌ها و هدایتی را که خداوند فرو فرستاده، کتمان نکنند. پس هرگاه مردم، فریضه امر [به معروف] و نهی [از منکر] را انجام دادند و تقیه از میان مؤمنان رخت بریست و شهرها به دارالاسلام تبدیل شد، نگاه فریضه حج برای کسی

که مستطیع باشد، واجب می‌گردد. آنان همچنن حکم رجم (سنگسار زناکار) را انکار کرده، ازدواج با زن را پس از ازدواج با عمه یا خاله او مباح شمرده، از احکام شریعت تنها آنچه را قرآن بدان تصریح کرده است یا تمامی فرقه‌های اسلامی به اتفاق ارا نقل کرده‌اند، پذیرفته، بقیه احکام را واجب نمی‌دانستند. ۱۲۱. از میان فرقه خازمیه، گروه دیگری پیدا شدند که به نام «بدعیه»

مشهور گردیدند. آنان معتقد بودند که نماز واجب در هر شب و روز تنها دو نماز است؛ زیرا خدای عزوجل می‌فرماید: «نماز را در دو طرف روز و در نزدیکی شب به پای دار.»<sup>۱</sup> این گروه کسانی را که مرتکب گناه صغیره یا کبیره می‌شوند، کافر می‌دانستند و معتقد بودند که تمام گناهان، شرک و کبیره است و می‌پنداشتند که پیامبران(ص) هم به خاطر گناهایی که مرتکب شده‌اند مشرک گشته‌اند! و هرکس خدا را ملاقات کند، در حالی که بر گردن او گناهی باشد - هرگونه گناهی - خداوند به خاطر همین گناه، او را برای همیشه در طبقات آتش جهنم قرار داده و او را همچون بت پرستان عذاب خواهد کرد. آنان فرموده خدای عزوجل را: «هرکس با خدا و پیامبرش نافرمانی کند و از حدود او تجاوز نماید او را برای همیشه در آتش می‌اندازد»<sup>۲</sup> و این سخن را: «به جهنم وارد نمی‌شود مگر فرد شقی، که [آیات الاهی را] تکذیب کرده و روی گردانیده است»<sup>۳</sup> و دیگر آیات مشابه را [به همین معنا] تاویل برده‌اند. این گروه همچنن خوردن ماهی را به طور زنده تحریم کرده‌اند، مگر آنکه به وسیله ذبح تزکیه شود.

این بود اختلاف ازارقه که آنان را بر سه دسته تقسیم می‌کرد: ۱. ازارقه نخستین: پیروان نافع بن ازرق؛ ۲. بدعیه؛ ۳. خازمیه.

### عقیده نجدیه در مورد امامت

۱۲۲. پس از ازارقه، فرقه دیگری در میان خوارج پدیدار شد که به نام

«نجدیه» شناخته می‌شود. آنان پیروان نجدة بن عامر حنفی بودند که در یمامه خروج کرد و با همان اهداف دیگر خوارج، یعنی جنگ با بنی امیه و انکار عقاید آنان قیام نمود و پیروان فراوانی گرد او جمع شدند. او با اهل مدینه جنگید و دو تن از دختران عثمان بن عفان را به اسارت گرفت و مدت زیادی روزگار گذرانید و اموال فراوانی به دستش رسید که آن را میان پیروان خود تقسیم می‌کرد؛ [به عنوان نمونه] تنها به مالک بن مسمع یکصد هزار درهم بخشید....

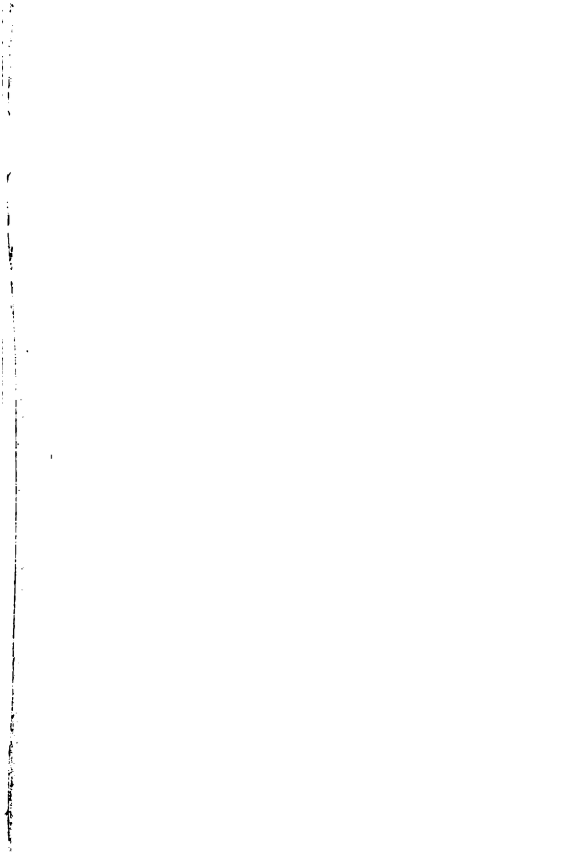
گزیده‌هایی از

الكتاب الأوسط في المقالات

جمع اوری

ابوالفضایل صفی بن عسال نصرانی

(م. قبل از ۱۲۶۰ م)





۱. برای تکمیل بحث گذشته، مطالبی را از کتاب الاوسط تالیف عبدالله ناشی که عقاید ملل و نحل را متذکر شده، نقل می‌کنیم:

۱. <آیین ثنویه > [= دوگانه پرستان]

۲. از میان پیروان این آیین، کسانی که عقیده داشتند جهان هستی افریده شده و حادث است، چنین می‌گفتند که افریدگار جهان نمی‌تواند علت صورت این جهان باشد، ولی علت ماده ان نباشد؛ زیرا اگر سازنده، خود برای ساختن ماده به گونه‌ای که بتواند طبق اراده او شکل بگیرد، پیش‌تر اقدام نکند، خود ماده این امادگی را ندارد که طبق اراده صانع خود صورت یابد.

۳. فرقه مرقونیه [از دوگانه پرستان] که عقاید خود را از فرقه منانیه برگرفته بودند، می‌پنداشتند که [در افرینش] سه مبدا وجود دارد: نیکی، بدی و چیزی که [خیر و شر] در شکل و ذات او ترکیب شده است...<sup>۱</sup> حضرت مسیح (ع) فرزند روشنایی است که نور، او را برای رها کردن مردم از گمراهی مبعوث کرد؛ ولی شیطان بر او یورش برده او را از پای درآورد. از این روی خداوند شیطان را به خاطر خون فرزندش مؤاخذه کرد و با یکدیگر چنین توافق کردند که هر دو با هم مردم را فراخوانند و انسان‌ها از هر کدام پیروی کردند، از حزب و پیروان او به شمار آیند.

۴. فرقه دیگر صیامیون یا روزه داران‌اند که همان عقاید فرقه منانیه

---

۱. افتادگی از متن اصلی است.

را داشتند، جز آنکه آنان تمام عمر را روزه می‌گرفتند و در بیابان‌های خشک می‌گشتند.

۵. دوگانه پرستانی که به حدوث عالم معتقد بودند نسبت به مسئله قصاص با هم اختلاف نظر داشتند، گروهی از آنان قائل به عفو و بخشش بودند و گروهی به قتل و قصاص عقیده داشتند؛ تا به گمان خود، دینشان تباه نگردد و خونشان مباح نشود.

۶. در موضوع استطاعت [= توان انسان بر انجام و ترک] برخی از آنان اظهار داشته‌اند که انجام کار و ترک آن هر دو متعلق استطاعت قرار می‌گیرد و گروه دیگر معتقد بودند که تنها انجام کار مورد استطاعت انسان قرار می‌گیرد نه ترک آن.

۷. در مورد خوردنی‌ها و نوشیدنی‌های حلال، گروهی از آنان تمامی آنچه را که خوردن و آشامیدن آن ضرورت دارد، حلال می‌دانستند و برخی دیگر هر طعام و شرابی را که با لذت همراه باشد، [هر چند ضروری نباشد] مباح می‌شمردند. آنان به خاطر اختلاف نظر در همین مسئله بود که گناهان را به دو دسته صغیره و کبیره تقسیم می‌کردند.

## ۲. <آیین مجوس> [= زرتشتیان]

۸. ریشه عقاید مجوس در این سخن است که جهان، از دو امر جداگانه و غیر مرتبط تشکیل شده است؛ یکی نور و دیگری ظلمت؛ چنان‌که فرقه‌مانابه همین عقیده را داشته و می‌پنداشتند که میان روشنایی و تاریکی، خلئی وجود دارد و به همین جهت تماسی میان آن دو صورت نمی‌گیرد.

۹. اما در مورد [حدود] آن فضای خالی میان نور و ظلمت بر یک عقیده نبودند؛ گروهی از آنان معتقد بودند که آن خلای نه‌ایست و گروهی آن را متناهی و محدود می‌دانستند. [همچنین درباره حقیقت این فضا] گروهی آن را دارای معنای مستقل و اصل سومی [غیر از نور و ظلمت] می‌شمردند و گروهی آن را معنا [و حقیقت مستقل] به حساب نمی‌آوردند.

۱۰. دربارهٔ شیطان نیز فرقه‌های نخستین ایمن مجوسی چنین می‌پنداشتند که وجود او همیشه بوده و همواره باقی خواهد بود؛ اما نیرو و توان او از بین خواهد رفت؛ ولی گروه‌های دیگر آنان چنین عقیده داشتند که خود شیطان نیز از میان خواهد رفت و امکان ندارد که توانایی‌های او تباہ گردد، ولی خودش باقی بماند.

### ۳. <آیین یهود >

۱۱. پیروان دین یهود به دلیل تاویل و توجیه کتاب‌های [مقدس] خود، در مورد شریعت دینی خویش دچار اختلاف شدند.

۱۲. عبدالله<sup>۱</sup> می‌گوید: هر کس از یهودیان که اعتراف کند شرایع دینی، قابل فسخ و ابطال است، این سخن دلیل اشکاری بر ضد اوست، چرا که این سخن بدین معناست که قوانین شریعت تورات باید به وسیلهٔ انجیل و دیگر کتب اسمانی منسوخ شود. اما کسی که نسخ شرایع دینی را انکار کند، برای عقیدهٔ خود چنین استدلال می‌کند که خداوند تنها آنچه را که بدانند به مصلحت افریدگانش هست تشریح می‌کند و هیچ مصلحتی برای آنان شایسته‌تر از آن نیست. از این رو جائز نیست که آنچه را تشریح کرده فسخ و الغا نماید. ما گویندهٔ چنین حرفی را ناقض اصل اعتقادش می‌دانیم، زیرا اگر گویندهٔ این سخن در فهم خویش نسبت به تشخیص آنچه تشریح آن رواست، از آنچه تشریحش جایز نیست، شناختی ندارد و تنها تکیه‌گاه او این است که می‌داند خدا حکیم است و جز آنچه را که شایسته‌تر و درست‌تر است تشریح نمی‌کند، پس او چه خبر دارد، شاید شایسته‌تر آن باشد که خداوند آنچه را که زمانی [مصلحت داشته و] تشریح فرموده، به وسیلهٔ قانونی که در زمان دیگر شایسته‌تر است، منسوخ سازد.

---

۱. [ناشی اکبر نویسندهٔ کتاب]، مراد از عبدالله که پس از این بارها تکرار می‌شود ناشی اکبر است که نام وی عبدالله بوده است.

و اگر چنین است که ما بهتر بودن آنچه را خداوند تشریح کرده نمی‌دانیم - زیرا ما قبل از تشریح الاهی افضل را از غیر افضل تشخیص نمی‌دهیم - پس حق نداریم چنین حکم کنیم که خداوند آنچه را تشریح کرده، منسوخ نمی‌سازد. زیرا ما نمی‌دانیم شاید قانون جدیدی که ناسخ شریعت پیشین شده، در زمانی بهتر از قانون گذشته باشد.

و اگر فرض کنیم که ما می‌دانیم در این زمان تنها [تشریح] این کار معین جایز است نه کار دیگر، در این صورت باید بتوانیم قبل از آنکه خداوند قانونی را تشریح کند، آنچه را تشریح ان رواست از آنچه تشریحش جایز نیست، تشخیص دهیم.

۱۳. گروهی از یهود چنین گمان برده‌اند که اگر خداوند شریعتی را مقرر کند، نگاه آن را فسخ نماید، در این صورت برای خدا بدهاء حاصل شده در حالی که برای او بدهاء پیش نمی‌آید. آنچه این گروه دربارهٔ خدا گمان برده‌اند، از قدر و منزلت الاهی به دور است. مگر نمی‌بینند که خداوند پس از زنده کردن بنده او را می‌میراند و بعد از بی‌نیاز ساختن او، فقیرش می‌گرداند و بعد از آنکه پیامبری را [به سوی مردم] فرستاد، او را به جذام گرفتار می‌سازد و پس از آنکه جهان را نظم بخشید و محکم ساخت، ترکیب آن را در هم فرو می‌ریزد؟ آیا ممکن است برای خدای عز و جل در کاری که آن را متقن و محکم قرار داده، هنگام نقض آن بدهاء حاصل شود؟

۱۴. برخی نادانان یهود عقیده داشتند که بدهاء تنها در امر و فرمان واقع می‌شود، نه در افعال و این سخن بی‌دلیل را به اقتضای نادانی خود گفته و برخلاف آنچه عرف نیکو می‌شمرده نظر دادند و ان عبارت است از اینکه تنها کسی به صفت بدهاء متصف می‌گردد، که عزم به انجام کاری داشته، نگاه برای او بدهاء حاصل شود، یا در حال انجام کاری بوده سپس ان را به دیگری واگذار نماید. کوتاه‌ترین راه [در پاسخ این سخن] مخالفت با ان و اظهار این نکته است که بدهاء تنها در فعل واقع می‌شود و در فرمان و دستور قرار نمی‌گیرد.

۱۵. از میان پیروان امین یهود کسی را نمی‌شناسیم که با امکان نسخ شرایع الاهی مخالفت کرده باشد، مگر کسی که گرفتار عناد و لجاج شده است؛ زیرا نمی‌تواند انکار کند که خدای عزوجل، بنی‌اسرائیل را [از مصر] روانه سرزمین [تیه] ساخت و به آنان فرمان داد که در «بابل» اقامت کنند، نگاه به بازگشت به سوی بیت‌المقدس موظف ساخت. و نیز نمی‌تواند انکار کند که بسیاری از احکامی که بنی‌اسرائیل در عصر حضرت موسی (ع) به آن پای‌بند بودند، مانند اهدای قربانی و ذبح حیوانات و امثال این کارها، امروزه بر آنان لازم نیست و فرائض دینی به‌خاطر وجود موانع یا پیش آمدن حوادث و حالت‌های گوناگون برداشته می‌شود و منسوخ می‌گردد و امکان برداشته شدن شرایع دینی به‌خاطر [برخی] عوامل و پیدایش حالت‌های خاص، همانند امکان نسخ و تبدیل آن احکام به احکامی دیگر است.

۱۶. همین گروه چنین پنداشته‌اند که حدیث صحیح حدیثی است که گروه‌های فراوان بی‌شماری آن را نقل کرده باشند و در قیاس و استدلال به کار نرفته باشد و ناقلان آن خبر به جعل آن متهم نباشند. در داین سخن گفته شده است که اگر خبری را جماعت فراوانی نقل کرده باشند که فاقد این شرایط باشند، از اتهام جعل و دروغ در امان نیستند؛ پس چه نیازی به شرط فراوانی است در حالی که فراوانی و عدم آن در این‌گونه خبرها یکسان است و بطلان این سخن پرواضح است.

#### ۴. <آیین مسیحیت >

۱۷. عبدالله می‌گوید: مسیحیان [دربارهٔ مبدا] همراهی نیستند. گروهی از آنان یکتاپرست و گروهی سه‌گانه‌پرست‌اند. در میان طرفداران تثلیث، گروهی پنداشته‌اند که افریدگار جهان سه «اقنوم» با یک ذات یگانه است؛ پدر، پسر و روح‌القدس، و ذات یگانه همان اقنوم‌ها به صورت مبهم و پوشیده است. آنان گمان برده‌اند که اقنوم پدر، علت افرینش اقنوم پسر و اقنوم روح [القدس]

است بدون آنکه ذاتا بر آن دو پیشی گرفته باشد؛ بلکه آن دو با او یکسان‌اند. این گروه اقنوم پسر را علم و دانش افریدگار نامیده و روح القدس را حیات و زندگانی او دانسته‌اند. این سخنان مورد اتفاق این گروه از مسیحیان است، مگر فرقه‌هایی که بر خواهیم شمرد.

۱۸. گروهی دیگر با این نظر مخالفت کرده و گفته‌اند که اقنوم پسر «کلمه» است و در انسان تام و کامل حلول کرده است، انسانی که از نسل مریم پاکدامن و بدون همبستر شدن با کسی افریده شده است. این گروه پنداشته‌اند که حلول کلمه الهی در این انسان کامل، از طریق نجوا و رازگویی است نه با حلول ذاتی و نه با ترکیب و ممزوج شدن و مخلوط گردیدن و نه با انتقال از محلی به محل دیگر؛ زیرا هیچ کدام از این سه اقنوم، متناهی و محدود نبوده و جابه‌جایی برای هیچ یک از آنها روا نیست. اینان گمان می‌کنند که اگر این انسان کامل، این خوانده می‌شود، به خاطر آن ابنی است که در او حلول کرده است؛ چنان‌که هرگاه آتش در قطعه‌ای از آهن حلول کرده [و گذاخته شده] باشد، به آن آهن آتش گفته می‌شود.

۱۹. این گروه افزوده‌اند که وقتی می‌گویی «مسیح» این کلمه، اسمی است که بر دو ذات با هم و دو شخصیت [انسان و فرزند خدا] اطلاق می‌شود نه بر یکی از آن دو و در این مسیحیت این دو شخص یک مفهوم هستند. آنان پنداشته‌اند که عملکرد این دو شخصیت یکی است و اراده هر دو یکسان است و هر آنچه را درباره مسیح گفته می‌شود، به یکی از این سه صورت توجیه می‌کنند: صورت اول اموری است که به عقیده آنان تنها شایسته انسان است و سزاوار خدا نیست؛ مانند متولد شدن، خوردن، آشامیدن، به داراویخته شدن، مردن، دفن شدن و به آسمان صعود کردن. تمامی این امور مخصوص انسان است و اگر در مورد مسیح (ع) سؤال شود که آیا مصلوب شد و مرد و مدفون گشت و می‌خورد و می‌آشامید، پاسخ می‌دهند آری عیسی (ع) از بعد ناسوتی‌اش [انسان بود]. صورت دوم اموری است که تنها شایسته خدای عزوجل است؛ چنان‌که می‌گوییم: «او ازلی است و هرگز نمی‌میرد.» پس هرگاه

اعتراض شود که مگر مسیح (ع) که مرد همان کسی نیست که هرگز نمی‌میرد و آنکه به دار اویخته شد، کسی نیست که هرگز مصلوب نمی‌گردد و کسی که پس از نبودن، حادث و افریده شده همان وجود ازلی و همیشگی نیست، پاسخ می‌دهند: اری، آنها به جهت ناسوتی عیسی (ع) است، اما او از بعد لاهوتی این چنین است.

صورت سوم اموری است که ان را شایسته خدای عز و جل و انسان هر دو پنداشته‌اند؛ مانند انجام معجزات و زنده کردن مردگان و راه رفتن بر روی آب و گمان برده‌اند که این امور کارهای خداست که [در قالب انسان و] به دست انسان انجام می‌پذیرد، درست مانند کاری که آتش به وسیله آهن [گداخته] انجام می‌دهد.

۲۰. مسیحیان همه انبیای پیشین را قبول داشته، به تورات و انجیل و کتاب‌های عهد عتیق و عهد جدید و نامه‌های پولس رسول و داستان‌های پیامبران ایمان دارند و پاداش و کیفر و محسور شدن انسان‌ها با جسم خویش (معاد جسمانی) را پذیرفته‌اند و به عدل الهی و ازادی و توان انسان قبل از انجام کار قائل هستند، به جز گروهی که از آنان یاد خواهیم کرد.

۲۱. این گروه، با عموم مسیحیان در چند مسئله مخالفت کرده‌اند: فرقه «سلیحیه» مسیحیان طرفدار ترک ازدواج‌اند، اینان هواداران خود را که پای‌بند به این امر نبودند، از ازدواج بازمی‌داشتند. این گروه در شهرها اقامت نمی‌کردند و خود را همانند حواریان می‌پنداشتند.

۲۲. فرقه دیگر «ملانکیه» بودند که اظهار می‌داشتند: ما در لباس [و مقام] ملانکه هستیم و می‌پنداشتند که فرشتگان به صورت نامرئی نزد آنان آمده و احترامشان می‌کنند.

۲۳. فرقه «نقالوسیه» نیز معتقد به ترک ازدواج بودند و مردم را به انجام کارهای نیک تشویق می‌کردند و به نیقالوس که محضر حواریان را درک کرده بود، احترام می‌گذاشتند.

۲۴. فرقه «ادمیه» کسانی بودند که همانند آدم (ع) و حوا برهنه وارد

عبادتگاه‌های خود می‌شدند و کلیساهای خود را بهشت نامیده، ازدواج را حرام می‌شمردند.

۲۵. اما فرقه «قثرونیه» اعتقاداتی همانند عقاید نسطور بدون هیچ کم و کاستی داشتند، جز آنکه اینان چنین می‌پنداشتند که هر کس مرتکب گناهی شود [باید پیش‌تر توبه کند، زیرا] پس از آمدن حضرت مسیح(ع) دیگر امرزیده نمی‌شود.

۲۶. فرقه «نفسانیه» نیز با هیچ یک از عقیده‌های نسطور مخالفی نکرده‌اند، جز آنکه پنداشته‌اند هنگامی که مرگ انسان فرا می‌رسد روح او نیز همانند جسمش می‌میرد و خداوند در روز قیامت جسم و روحش را با هم زنده می‌گرداند. این سخن مخالف عقیده مسیحیانی است که تنها به مرگ و نابودی جسم انسان‌ها قائل‌اند و به مرگ روح معتقد نیستند.

۲۷. فرقه «حیه» گروهی بودند که در کنار حضرت مسیح(ع) مار را نیز بزرگ شمرده، احترام می‌کردند.

۲۸. فرقه «دیقطنیه» تمامی کتب مقدس مورد قبول مسیحیان را قبول داشتند و ازدواج را حرام می‌شمردند و جز راهبان، بیوگان و دوشیزگان هیچ‌کس را نزد خود پناه نمی‌دادند. این گروه عقیده داشتند که کودکان به بهشت وارد نمی‌شوند، زیرا آنان کاری انجام نداده‌اند که به خاطر آن شایسته ورود به بهشت گردند.

۲۹. فرقه «مصلیانیه» [به دو گروه تقسیم شدند] یک دسته از آنان ازدواج را حرام می‌شمردند و در مورد افعال انسان [جبری بوده و] به گفته جهم عقیده داشتند و درباره حضرت ادم(ع) چنین می‌پنداشتند که چون از آن درخت [ممنوع] تناول کرد، رازی و گناهی در وجودش حلول کرد همین راز و گناه به تمامی فرزندان او سرایت کرد. [این دسته در مورد اراده انسان عقیده داشتند:] هیچ‌کس نمی‌تواند [به اختیار خود] عملی نیک یا بد انجام دهد. بنابراین پاداشی که خداوند به نیکان عنایت می‌کند به خاطر شایستگی آنان



نبوده، بلکه نعمتی است که خداوند خود به آنان ارزانی داشته است. درباره شیاطین چنین می‌پنداشتند که آنها در بدن ادمیان حلول می‌کنند و تنها به وسیله نماز است که از بدن آنان بیرون می‌روند و از همین روست که مسیحیان آنان را مصلیانیه نامیده‌اند.

دسته دوم از این فرقه معتقد بودند که ناسوت حضرت مسیح(ع) همواره نظاره‌گر لاهوت او و آموزگار اوست. اما از این گفته که «مسیح(ع) خدا و معبودی است که در قالب جسم انسانی ظهور یافته است» امتناع می‌ورزیدند و او را انسانی می‌دانستند جدای از خدای عزوجل.

۳۰. فرقه «والسیه» از مسیحیان ازدواج را حرام می‌دانستند و هر که را خواهان همراهی با آنان بود، اخته می‌کردند و در کوه‌ها سکنا می‌گزیدند و کتاب‌های مقدس مسیحیان را برخلاف عقیده عموم تاویل و توجیه می‌کردند. ۳۱. گروه دیگری از میان مسیحیان سه‌گانه پرست، فرقه «ملکیه» است که بر سه گروه بودند: دسته اول درباره اقوم همان عقیده فرقه نسطوریه را داشتند و تنها در مورد مسیح(ع) با آنان مخالف بوده و معتقد بودند که انسان [کامل] از زمانی که با کلمه [الاهی] متحد شد، از این دو، یک اقوم با دو باطن و دو عملکرد به وجود آمد. از این رو اظهار می‌داشتند که حضرت مسیح(ع) دارای دو ذات ازلی و زمانی و در عین حال یک اقوم است. اما کشته شدن و به داراویخته شدن عیسی(ع) را همانند دیگر گروه‌های مسیحی در دو بخش [ناسوت و لاهوت] تبیین می‌کردند.

۳۲. فرقه دیگر «قولورسیه» پیروان شخصی به نام قولورس بودند که می‌پنداشتند آنکه کشته شد و به دار اویخته شد، ناسوت خدای عزوجل بوده است؛ اما از تفصیل سخن درباره عیسی(ع) [و تقسیم ذات او به دو بخش ناسوت و لاهوت] امتناع ورزیده و از این سخن که یکی از دو اقوم پس از اتحاد با اقوم دیگر از او به وجود آید خودداری می‌کردند؛ زیرا این فرقه معتقد بودند که هر دو اقوم با یکدیگر ترکیب شده و از آن دو یک حقیقت به

وجود آمده است؛ همانند ترکیب نفس و بدن که از آن انسان پدید می‌آید. مسیحیان در مورد فرقه قولورسیه معتقد بودند که اینان داعیه‌داران اختلاف بوده، از دو فرقه پیشین سابقه‌دارترند.

۳۳. از دیگر گروه‌های مسیحی، فرقه‌های «غذیه» و «صلحیه» هستند که معتقد بودند حقیقت معبودیت الاهی با اقنوم‌ها متفاوت است. از این رو سه اقنوم، دارای ذاتی هستند که غیر از جوهر ذات الاهی است. مسیحیان این فرقه را «ثنویه» و دوگانه‌پرست نامیده‌اند، زیرا این گروه از نگاه آنان به جوهر ذات سه اقنوم، جوهر دیگری افزوده‌اند. این فرقه همچنین پنداشته‌اند که حضرت مسیح (ع) از مریم (س) به صورت یک انسان تمام و کامل به وجود نیامده است؛ بلکه او [از مادرش] یک روح و یک بدن دریافت کرده است. نگاه خداوند کلمه را در این روح و این جسد ترکیب کرد و عیسی (ع) به وسیله آن دو انسان شد؛ زیرا انسان از نگاه آنان تنها روح و بدن نیست. اما درباره کشته و مصلوب شدن عیسی (ع) به عقیده فرقه قولورسیه معتقد بودند و در عقاید مذهبی از آنان پیروی می‌کردند.

۳۴. از دیگر فرقه‌های مسیحیان فرقه «اسحاقیه» است که می‌پنداشتند حضرت مسیح (ع) خود دو اقنوم است؛ اما نه به این دلیل که اقنوم کلمه الاهی در حضرت مریم (س) حلول کرده، بلکه به این دلیل که اراده کلمه در وی حلول یافته است و در واقع اقنوم انسانی با اراده کلمه الاهی متحد شده است نه با خود کلمه.

۳۵. در این باره «یمانی» گفته است که باطن الاهی با انسان متحد شد، چنان‌که اسحاقیه اظهار می‌داشتند؛ ولی یمانی می‌پنداشت که کلمه الاهی و ذات او هر دو یک اقنوم‌اند و باطن کلمه همان [عیسی (ع)] است که متولد گردید، یعنی نوری بود نشست‌گرفته از نور کلمه الاهی که در نوری حلول کرده بود.

۳۶. اما فرقه «یعقوبیه» در اقنوم‌های سه گانه و مسئله جوهر ذات هیچ اختلافی با عقاید فرقه نسطوریه نداشتند، جز در مورد ذات مسیح. اینان

معتقد بودند که دو حقیقتِ پسر و انسان با یکدیگر ترکیب یافته و یک جوهر را تشکیل دادند، که آن جوهر هم ازلی و هم زمانی است و این جوهر، نزد آنان همان خداوند است که کلمه و عیسی (ع) است. آن دو دسته‌ای که از فرقهٔ ملکیه یادآور شدیم، دربارهٔ مردن و مصلوب شدن عیسی (ع) [اجمالاً] اتفاق نظر داشتند و تقسیماتی برای آن ذکر نکردند؛ بلکه هنگام تقدیس آن جوهر صراحتاً گفتند آن قدیسی که هرگز نمی‌میرد، به جای ما به دار اویخته شد.

۳۷. فرقهٔ «لولیانیه» که به لقب «آخر یغوریه» شناخته می‌شدند در تمامی عقاید خویش همانند فرقهٔ یعقوبیه بودند، جز آنکه آنان چنین می‌پنداشتند که حضرت ادم(ع) دارای دو جوهر بود، یکی جوهری که نمی‌میرد و فاسد نمی‌شود و این همان حقیقتی بود که خداوند در ابتدا آفرید. دیگری جوهری بود که وقتی نافرمانی خدا کرد، مرگ او حتمی گردید. این فرقه گمان می‌بردند آن جوهری را که خداوند از انسان‌ها دریافت کرده و خود بدان متحد گشته، همان جوهری است که الوده نشده و نافرمانی نکرده است. فرقهٔ یعقوبیه عقاید این فرقه را که اهل ارمنستان بودند، قبول نداشتند.

۳۸. اما فرقهٔ «مارونیه» به تثلیث معتقد بودند و می‌پنداشتند که همانند جریان یافتن آب از ناودان، پسر [خدا] از شکم مریم(س) جاری شد.

۳۹. اما فرقهٔ «افولنارسطیه» دربارهٔ اقنوم‌ها همان عقاید نسطوریه را اظهار می‌داشتند، جز اینکه آنان می‌پنداشتند میان سه اقنوم تفاوتی همانند تفاوت ستارگان [در نور افشانی] است، هرچند جوهر همهٔ آنها یکی باشد. آنان معتقد بودند که نمی‌توان دربارهٔ [حقیقتِ خدای] پدر سخن گفت، یا ویژگی‌های او را درک کرد؛ اما دربارهٔ [خدای] پسر و روح القدس می‌توان سخن گفت. و نیز پنداشته‌اند که پسر از مادرش مریم عذرا جسم و روح را دریافت کرده ولی ذهن را نگرفته است؛ چه اینکه انسان از دیدگاه آنان مرکب از سه جزء جسم، روح و ذهن است. این فرقه همچنین عقیده داشتند که لاهوت با ناسوت مزوج شده و در اثر این اختلاط، معبود آنان خدای انسان‌گونه شده است.

انان همچنین افزوده‌اند که در بهشت خوردنی، نوشیدنی و زناشویی وجود دارد و [قانون مربوط به روز] شنبه درانجا رعایت می‌گردد و در بهشت حیوانات [به جهت قربانی] ذبح می‌شوند.

۴۰. اما فرقه «اوطاخیه»، که پیروان شخصی به نام اوطاخ‌ی بودند، عقیده داشتند که هر سه اقنوم دارای یک جوهرند و می‌پنداشتند که حضرت مسیح (ع) همان حقیقت انسان شده است، ولی بدن او از جوهر انسانی نیست؛ بلکه این بدن با او از آسمان آورده شده است. اختلاف این فرقه، با فرقه یعقوبیه تنها در همین مسئله است.

۴۱. فرقه «والینطیه» تنها درباره بدن حضرت مسیح (ع) با فرقه اوطاخیه هم عقیده بودند که می‌گفتند عیسی (ع) با همان بدن از آسمان فرود آمده است و می‌افزودند که او افریده (و حادث) نیست.

۴۲. اما فرقه «موحده» یا یکتاپرستان مسیحی خود هفت فرقه بودند: از جمله فرقه «اریوسیه» که پیروان اریوس بودند و به توحید و انکار تثلیث و نفی اقنوم‌های سه‌گانه عقیده داشتند و می‌پنداشتند که حضرت مسیح (ع) و روح القدس دو بنده افریده خدا هستند، جز آنکه خدای بزرگ به آن دو، قدرت افرینش جهان و تدبیر شئون عالم را عنایت کرده است. از این رو انان افریدگار و مدبر جهان و فرستنده پیامبران هستند.

۴۳. عبدالله می‌گوید: مسیحیان سه‌گانه‌پرست بر دو دسته‌اند: نخست گروهی که به وسیله براهین عقلی به بحث و استدلال می‌پرداختند؛ دوم جماعتی که به ظاهر متن انجیل تمسک جست و از پیشینیان خود تقلید می‌کردند؛ گروهی که ظاهر انجیل ملاکشان بود، به سخنی از حضرت مسیح (ع) که در انجیل نقل شده تمسک می‌جستند که فرموده است: «مردم را به نام پدر و پسر و روح القدس انذار کرده، بیم دهید؛ در این سخن، هیچ توضیحی نیامده که آیا این سه قدیم‌اند یا حادث، یک جوهرند یا جز این و در انجیل هم عبارتی که بر جوهر یا اقنوم‌ها دلالت کند وجود ندارد. این عبارتی برگرفته از

فلسفه یونان بوده که به دست آنان افتاده و از آن سخن گفته‌اند.

برای کسی که به ظواهر الفاظ انجیل عقیده‌مند باشد، استدلال به ظاهر عبارات انجیل، برای اثبات اینکه تنها عیسی (ع) پسر خداست و نه دیگران، میسر نیست؛ زیرا چنان‌که در انجیل آمده حضرت عیسی (ع) فرموده است: «من به سوی پدر خود و پدر شما و پروردگار خود و پروردگار شما می‌روم.» در این سخن او خود را با مردم در هر دو مسئله (ی پدرخواندگی خدا و ربوبیت الهی) شریک دانسته است. اما آنچه در تورات آمده که اسرائیل نخستین پسر خدا نامیده شده است، هیچ راهی برای استدلال و تمسک به ظاهر این سخن وجود ندارد؛ زیرا معانی متعددی را برمی‌تابد. آنان نمی‌توانند به دلیل آنکه پیامبران آنان را بر این عبارت واقف ساخته، ادعا کنند که عیسی (ع) پسر خداست؛ زیرا آنان بیش از این عبارت انجیل، برای موضوع مورد مناقشه خویش دلیلی ندارند و کسی که از پیشینیان خود تقلید می‌کند، می‌تواند مدعی شود که تمامی اهل دیانت مسیح (ع) بر این مسئله اتفاق نظر دارند. از طرف مقابل هم هیچ‌یک از مسیحیان از کتاب مقدس یا گفته‌ی پیامبر خود به هیچ‌وجه نمی‌توانند دلیلی اقامه کنند بر اینکه عیسی (ع) پسر خداست؛ چه به نحو اتحاد جوهری ذات پدر و پسر، یا اتحاد اقنومی آن دو، یا اتحاد با بطن و یا غیر اینها. و اثبات این سخن دشوارتر از آن است که در این رابطه ادعای سخنی از پیامبران داشته باشند.

۴۴. اما اگر به دنبال استدلالی عقلی باشیم، هرگز برای این سخن آنان که انسان موجودی ازلی گردید یا ازلی به صورت انسان درآمد دلیلی نمی‌یابیم؛ زیرا اگر انسان و ازلی هر دو ذاتا ثابت و تغییرناپذیر باشند، در این صورت تبدیل و صیرورت یکی به دیگری به هیچ‌وجه تحقق نمی‌یابد و اگر ذاتا ثابت نباشد، در این صورت هر دو دگرگون شده‌اند و از نظر عقلی باطل است که خالق ازلی متحول شده، به صورت مخلوقی درآید که نبوده، سپس به وجود آمده است، یا مخلوق زمانی تغییر یافته و به صورت موجودی ازلی و

غیرحادث دراید. دلیل نادانی این جماعت آن است که آنان به این مقدار بسنده نکرده‌اند که بگویند: افریدگار با افریده در آمیخته یا با او مخلوط شده یا به او چسبیده یا او را به همراه خود فرو فرستاده است، بلکه افزوده‌اند: «خالق و مخلوق با هم متحد شده و هر دو یکی شده‌اند.» در حالی که به عقیدهٔ آنان خالق، ذاتا نمی‌تواند با اجسام ممزوج شده یا با آن مماس گردد یا با چیزهای قابل مخلوط شدن مخلوط شود. بنابراین متحد شدن خالق با چیزی به گونه‌ای که خود آن چیز بشود، به مراتب بعیدتر است.

۴۵. آن گروه از مسیحیانی که عقیده دارند، خداوند - که از آنچه دربارهٔ او می‌گویند منزّه است - مرده و مصلوب شده و مدفون گشته است، اگر مرادشان این است که آنچه از این امور بر سر خداوند آمده، با موارد مشابه در مورد دیگران متفاوت است، در این صورت گفتن این سخن به‌طور مطلق [بدون ذکر نقطهٔ تفاوت] درست نیست. اما اگر تفاوتی قائل نیستند، در این صورت شکی نیست که هر موجودی که بمیرد، بیهوده شده و کهنه می‌گردد؛ در حالی که چنین چیزی برای موجود ازلی ناممکن است.

۴۶. اما آن گروه از مسیحیانی که این سخن را مقید و محدود ساخته و می‌گویند که خداوند تنها از بعد ناسوتی می‌میرد؛ در این صورت ناچار است اعتراف کند که خداوند، خود به یکی از ابعاد وجودی‌اش مرده است و اهمیت ندارد که این جهت، همان بعد ناسوتی او باشد یا غیر آن؛ زیرا او خود خداوند است که مرده است. و ما می‌دانیم که هر چیزی که می‌میرد، از تمامی ابعاد وجودی‌اش نمی‌میرد، چه اینکه با مردن مثلا رنگش زایل نمی‌شود، جسمش در هم نمی‌ریزد و از وجوه فراوان دیگری نمی‌میرد، بلکه تنها از همان بعدی می‌میرد که فاقد آن می‌گردد. بنابراین اگر چیزی از یک جهت مرد، نفی کردن جهات دیگر از وی صحیح نیست؛ زیرا این استثنا کردن‌ها موجب نفی مردن او نمی‌گردد و اگر مراد از این سخن که خداوند مرده است این نباشد که او مرده، بلکه بدین معنا باشد که دیگری مرده است؛ در این صورت نسبت دادن

مرگ به خدا درست نیست و هیچ سخنی روشن تر از این استدلال وجود ندارد. ۴۷. اما ان گروه از مسیحیان که می‌گفتند مسیح (ع) دارای دو جوهر و دو اقنوم است و هدفشان ان بود که تقسیمی در مسیح ایجاد کنند و بگویند که او تنها از جهت ناسوتی خود مرده و از جهت لاهوتی نمرده است، این دسته نیز با این کار نمی‌توانند از آنچه دامن‌گیر دوستانشان گردیده‌ رهایی یابند؛ زیرا اگر مسیح (ع) هم خدا باشد و هم بنده، در این صورت چه دو جوهر مستقل باشند و چه با هم ترکیب شده و یک جوهر را تشکیل دهند، اگر بگویند مسیح (ع) مرده است، این سخن مستلزم ان است که حقیقت مرگ به هر دو مفهوم [خدا و بنده] با هم سرایت کرده باشد، خواه ان دو مفهوم یک حقیقت باشند و خواه دو حقیقت.

۴۸. این عقیده‌ای که مسیحیان مدعی ان هستند که از میان این سه اقنوم یکی علت پیدایش دو اقنوم دیگر است و ان دو معلول اقنوم علت‌اند و در عین حال هر سه ازلی‌اند؛ همانند چیزی است که فلاسفه دهری ادعا کرده‌اند که افریدگار جهان علت پیدایش عالم است و جهان معلول اوست ولی هیچ یک از ان دو ذاتا بر دیگری تقدم ندارد. محال بودن این سخن به لحاظ منطقی روشن است؛ زیرا هر گاه عقل، اشیا را [در مقایسه با یکدیگر] متفاوت بیابد، یا در یکی از اشیا خصوصیتی را ببیند که با ویژگی دیگر اشیا متفاوت است، در این صورت تشخیص انها از یکدیگر با مقایسه عملکرد انهاست. در این صورت یکی از انها واجد فعلی است که دیگری فاقد ان است. اما اگر عقل، اشیا را ذاتا یکسان و بدون اختلاف ببیند و هیچ‌کدام واجد ویژگی‌هایی که از یکدیگر متمایز گردند، نباشند؛ و از طرفی هیچ یک از انها به لحاظ ذات، طبیعت، مرتبه، تعدد و زمان، بر یکدیگر تقدمی نداشته باشند، در این صورت، عقل هیچ راهی ندارد که یکی از انها را علت و دیگری را معلول بیندارد و در این استدلال هیچ ابهامی وجود ندارد. مگر نه این است که مسیحیان به سه اقنوم متحد، که در ذات با هم اتحاد دارند معتقدند و اختلافی

میان آنها نیست، در ازلی بودن متحدند و هیچ یک از آنها بر دیگری تقدم ندارد، و هیچ کدام از آنها نه در ذات خود و نه در یکی از این امور [فوق] با دو اقنوم دیگر اختلافی ندارد. مسیحیان همچنان مدعی‌اند که اقنوم پدر، نه پسر است و نه روح [القدس] و اقنوم روح نه پدر است و نه پسر و اقنوم پسر، نه پدر است و نه روح. و از طرفی، اقنوم پدر علت دو اقنوم دیگر است، نه معلول آن دو و آن دو اقنوم معلول‌اند و نه علت، ولی در عین حال هیچ کدام از این سه اقنوم ذاتا با یکدیگر تفاوتی ندارند یعنی مانعی برای همانندی آنان وجود ندارد. چنان‌که در صفات هم با یکدیگر اختلافی ندارند که بتوانند هر یک با دیگری متفاوت باشند. بطلان هیچ سخنی به روشنی گفتار باطل آنان در این باره نیست.

۴۹. گروهی از مسیحیان [برای گریز از این اشکال] از سر جهل و نادانی به این استدلال پناه آورده‌اند که «اعراض می‌توانند چنین باشند، زیرا گاهی سفیدی و سیاهی در اصل رنگ بودن با هم متحدند، ولی در اینکه یکی سیاه است و دیگری سفید با هم اختلاف دارند؛ در حالی که میان آن دو چیزی نیست که موجب تفاوت آن دو گردد. این دیدگاه آنان از جهات فراوانی باطل است: اول آنکه اگر مسئله چنین باشد که آنان می‌گویند، این با دیدگاه آنان که معتقدند اگر چند جوهر در اعراض خود با هم هیچ تفاوتی نداشته باشند، در این صورت چند جوهر وجود ندارد، بلکه همه یک جوهرند. و اعراض هم گاهی با هم اختلاف دارند [و موجب تفاوت آنها با یکدیگر می‌گردد]. از این رو بر عهده آنان است که به این نکته اعتراف کنند، زیرا به آنها می‌گوییم: گیرم که مسئله چنین باشد، ولی مگر نه این است که اعراض در این باب با جواهر متفاوت‌اند؟ اگر این سه اقنوم، یک جوهرند ولی با هم متفاوت‌اند - و جوهر دیگر جز به وسیله اعراض و ویژگی‌های خاص خود با دیگر جواهر اختلافی ندارد - پس ناچار هستید اعتراف کنید که این جوهر دارای اموری جز خود است و یا باید بگویید که اعراض چنین نیستند. دلیل دوم آن است که



بر اساس این دو سخن باید اعتراف کنید که هر گاه جواهر با هم اختلاف داشته و یا متحد باشند، به ناچار بایستی هم اتحاد و هم اختلاف در ذات آنها باشد، یا ذاتا متحد باشند و در امور خارج از ذات اختلاف داشته باشند یا [به عکس]، ذاتا متفاوت و در دیگر امور متحد باشند؛ و اعراض هم چنین‌اند و بدین ترتیب، بنیادی را که نهاده بودید باطل می‌گردد. دلیل سوم آن است که این ادعای آنان که دو رنگ سیاه و سفید با هم متحد می‌شوند، این اتحاد نه در ذات آن دو است و نه در صورت آنها. و هنگامی که گفته می‌شود در رنگ بودن با هم متحدند، مراد این است که چشم، هر دوی آنها را درک می‌کند. پس در اینجا امر دیگری، آن دو را با هم جمع کرده است؛ چنان‌که گفته می‌شود دو محسوس، یعنی یکی از حواس آن دو را حس کرده است و دو معلوم، یعنی علم و دانشی به آن دو تعلق گرفته است و به خدا سوگند که جز معنا چیزی میان آن دو اتحاد ایجاد نکرده و اگر این معنا در ذات آن دو نبود، این اتحاد حاصل نمی‌شد. همچنین اگر این سه اقنوم با هم متفاوت باشند، در این صورت اتحادشان تنها به واسطه امر دیگری [خارجی] خواهد بود، چرا که این سه ذاتا با هم مختلف‌اند. و اگر این سه ذاتا با هم متحد باشند، در این صورت، میان آنان اختلافی نخواهد بود مگر به وسیله چیزی که با یکی از جهات موجود در آنها مخالف باشد؛ چنان‌که سفیدی و سیاهی، ذاتا با هم مختلف‌اند، و اگر بخواهند متحد شوند، ناچار باید امر سومی میان آن دو اتحاد ایجاد کند؛ خواه این امر به عنوان صفتی برای آن دو تلقی گردد، خواه قدر جامعی برای آن دو از خارج انتزاع شود؛ چنان‌که اگر گفته می‌شود دو محسوس، این به خاطر شخص سومی است که آن دو را حس کرده یا دو معلوم به جهت علمی است که دیگری به آن دو پیدا کرده است.

۵۰. عبدالله می‌گوید: به نظر من برهانی قاطع‌تر از این سخن وجود ندارد.

اما کسانی که قائل به تفاوت میان ذات آن دو [اقنوم پدر و پسر] شده‌اند،

این سخن دامن‌گیر آنان نیز هست؛ زیرا آن دو اگر در جوهر ذات با هم متحد

باشند، هیچ یک از آن دو بر دیگری برتری ندارد جز به لحاظ معنا؛ زیرا هر امری خارج از ذات که عامل تفاوت شود، لزوماً مخالف با ذات نیست؛ بدین ترتیب، یک اقوم بر دیگری به خاطر معنایی که در آن هست برتری دارد و همین امر موجب می‌شود که در آن دو، امر سومی دخالت داشته باشد.

۵۱. گروهی از نواندیشان مسیحی به این نظریه تمایل پیدا کرده‌اند که جهان هستی گواهی می‌دهد که سازنده‌ای دارد و آن کسی که جهان را آفریده، زنده داناست و ما اگر برای خداوند علم و حیات قائلیم، با این استدلال است که ما هیچ فعال حکیمی را مشاهده نمی‌کنیم، مگر آنکه او را زنده و دانا می‌یابیم. بر پایه این استدلال، عقیده مسیحیان و بنیاد فکری آنان [برای اثبات سه اقوم] از جهات فراوانی مخدوش است. جهت اول، به فرض آنکه ادعای آنان را بپذیریم ولی آنان هیچ فعالی را مشاهده نکرده‌اند مگر آنکه او قادر هم بوده، پس باید برای صفت قدرت نیز اقوم دیگری قائل شوند! جهت دوم: همچنان که آنان هر فعال حکیمی را که مشاهده کرده‌اند، زنده و دانا بوده است، همین طور [باید اذعان کنند که] آنان موجودی دارای حیات و علم را نیافته‌اند که خود و دانش و حیاتش یک جوهر باشند در سه اقوم. جهت سوم: آنان موجودی که دارای علم و حیات باشد و ذاتاً یا به واسطه امر دیگری با علم و حیات خویش مخالف باشد، مشاهده نکرده‌اند. جهت چهارم: آنان موجودی را دارای علم و حیات نیافته‌اند که دانش او، روح و حیات او، پسرش باشد؛ چنان که آنان کسی را که خود، علت حیات و علم خویش باشد و این دو معلول او باشند، نیافته‌اند. بلکه موجود حی، معلول حیات است و اگر حیات نباشد او حی نیست. جهت پنجم: اگر آفریدگار جهان یک جوهر در قالب سه اقوم باشد، در این صورت، لازم می‌آید که جوهر، جنس سه اقوم یا صورت آنان باشد؛ زیرا تمامی سه اقوم در ذات با یکدیگر متحد و در [تجلی] اقوم با هم متفاوت‌اند؛ درست همانند اشخاصی که در ذات وجود خویش با هم متحدند؛ ولی در امور خارج از حقیقت وجودشان با هم تفاوت دارند. در

اینکه آیا وجه اتحاد این اشخاص با هم، جنس آنان به حساب می‌آید یا صورت آنان، دیدگاه‌های متفاوتی است که از یکدیگر متمایز نمی‌گردد.

جهت پایانی آنکه اگر افریدگار هستی، جوهر است و این انسان [حضرت عیسی (ع)] نیز جوهر است، پس هر دو تحت عنوان جوهر که یا جنس است یا صورت قرار می‌گیرند؛ ولی اگر چنین نباشند، در این صورت در معنای جوهری با هم تفاوت دارند؛ یعنی یکی جوهری است که با جوهر بودن خود با جوهر دیگر اختلاف دارد! و این خود نقض ادعای آنان و در هم ریختن مبانی فکری آنان در این مسئله است. ستایش از ان خداست و سخن در رابطه با آنان، فزون‌تر و گسترده‌تر از آن است که به شمار آید و قابل جمع‌آوری باشد.

#### ۵. <اختلاف> در میان مسلمانان

۵۲. مسلمانانی که تشبیه را از خدای متعال نفی می‌کردند، در تفسیر صفات حی، قادر، عالم و قدیم با هم اختلاف نظر پیدا کردند. ضرار می‌گفت وقتی این صفات را به خدا نسبت می‌دهم، به معنای این است که مرده بودن، ناتوانی، نادانی و حادث بودن را از او نفی می‌کنم. او معتقد بود که اختلاف در این اسما در مورد نفی آنچه گفتیم از اوست، نه برای اثبات این صفات در مورد خداوند. ضرار این عقیده را در مورد دیگر اسمای الهی مانند سمیع و بصیر هم جاری می‌دانست.

۵۳. اما معتزله بغداد و دیگران معتقد بودند که وقتی این صفات را برای خدا بر می‌شماریم، یعنی او را ذاتا [نه به واسطه امر دیگر] دانا، زنده، توانا و ازلی دانسته و در عین حال، خلاف این صفات را از او نفی می‌کنیم. دیگر معتزلیان قائل بودند که ذکر این صفات، به معنای اثبات آن برای خداوند است و در عین حال بر وجود معلومی که خداوند به آن نگاه است و مقدوری که او بر آن قدرت دارد و وجود اشیای حادثی که خداوند بر آنها سبقت دارد و اینکه تمامی امور از او نشئت می‌گیرد، نگاه که خداوند آنها را اراده کند، دلالت دارد.

۵۴. ابو‌هذیل و پیروانش این سخن را روا می‌دانستند که گفته شود: خداوند علمی دارد که ان علم، خداست. او می‌گفت: «خداوند را قدرتی است که همان، خداست.» او این سخن را در دیگر صفات الهی که آنها را صفات ذات می‌شمرد نیز جاری می‌دانست.

۵۵. معتزلیان در درستی این جمله که «خداوند همواره سمیع و بصیر بوده است»، همراهی نیستند. گروهی این تعبیر را صحیح می‌دانند، ولی گروه دیگر انکار کرده، می‌گویند تنها وقتی می‌توان گفت: خداوند سمیع است که شیء مسموعی وجود داشته باشد و در مورد بصیر نیز همین‌طور؛ در صورتی که گاهی گفته می‌شود خداوند عالم است در حالی که اشیای معلومی [هنوز] وجود پیدا نکرده‌اند.

۵۶. بیشتر معتزلیان این‌گونه می‌گفتند که خداوند همواره خالق بوده است. از دید آنان جمله «لم یزل الخالق» با عبارت «لم یزل خالفا»<sup>۱</sup> متفاوت است. ولی دیگر معتزلیان این تعبیر را صحیح نمی‌دانند.

۵۷. معتزله در معنای جمله خداوند واحد است، اختلاف نظر داشتند. گروهی از آنان می‌گفتند منظور ما از این جمله آن است که او دو تا و بیشتر نیست و بیش از این توضیح نمی‌دادند. گروهی دیگر می‌گفتند مراد ما این نیست که او از نظر تعداد یکی است، یا هر گاه او با دیگری سنجیده شود او و دیگری دو تا می‌شوند، یا اینکه او یک واحد شخصی است که همواره به اجزای فراوانی تجزیه می‌شود، یا واحد جزئی باشد که تقسیم‌بردار نباشد؛ بلکه مقصود ما از صفت واحد آن است که او یکتا و بی‌مانند است و هر چه مثل و ماندنی داشته باشد، در حقیقت یکتا نیست؛ زیرا هر گاه با غیر خودش ضمیمه گردد، دو تا می‌شود و می‌توان آن را با این ویژگی که «او یکی نیست» توصیف کرد. حقیقت واحد و آن کسی که واحد است در تمامی حالات چیزی جز واحد بودن نیست و عقل برای او دومی نمی‌یابد.

۱. پیوسته خالقی بوده است.

۵۸. عبدالله می‌گوید: در میان مسلمانان، کسانی که به توحید خداوند و نفی هر گونه تشبیه از وی عقیده مند باشند، معتقدند که افریدگار جهان - نه به ذات خود و نه با صفاتش - نمی‌تواند شبیه مخلوقات خویش باشد؛ زیرا اگر افریدگار و افریده در دو ذات با هم متحد باشند، حکم هر دو ذات یکی خواهد بود. و اگر در معنا و صفتی که در آن دو وجود دارد، متحد گردند، در نتیجه باری تعالی در بردارنده صفات و هیئت‌های مختلف می‌شود، در حالی که ذات او بدون هیئت و صفت تصور می‌گردد. در این صورت، خداوند جوهری خواهد بود که قابلیت پذیرش اعراض را دارد! و اگر خداوند را چنین تصور کنیم که او به واسطه صفت و معنایی که دارد، قدیم است نه اینکه ذاتا وجود ازلی داشته باشد، یعنی اینکه هیچ چیز با او نبوده است؛ در این صورت ذات او را غیر قدیم توهم کرده‌ایم و چیزی که قدیم و ازلی نباشد، حادث است، بنابراین اگر او فی نفسه قدیم نباشد، نمی‌تواند به وسیله چیز دیگری هم قدیم باشد. همین سخن، درباره صفت حی، قادر و عالم نیز جاری است.

۵۹. اما مسلمانانی که معتقدند این صفات، نه خود خداست و نه غیر او، این‌گونه اظهار می‌دارند که اگر بگوییم خداوند صفاتی دارد که این صفات، غیر اویند، لازمه این سخن اعتقاد به این است که خدا و غیر خدا هر دو قدیم‌اند. اما اگر بگوییم صفات الهی عین ذات اوست، این محال است زیرا صفات خدا فراوان و او یکتاست. و اگر بگوییم خداوند فاقد صفات است، خطای این سخن بیشتر از گفته پیشین است؛ زیرا ما خداوند را به صفت حیات و علم و قدرت موصوف یافته‌ایم. و اگر بگوییم که معانی تمام این صفات یکی است، این سخن باطلی است؛ زیرا ما در عقل خویش می‌یابیم که هر کدام از این صفات مقتضی معنایی است که دیگر صفات فاقد آن معناست.

۶۰. مؤلف این کتاب می‌گوید: گروهی [از مسلمانان] که بر حقاوند معتقدند که خداوند حقیقتا یکتا، زنده، توانا، دانا و ازلی است. اما اطلاق این صفات بر غیر خدا مجاز است؛ زیرا هنگامی که می‌گوییم انسان واحد است،

در این صورت مایکی از افراد مجموعه انسان را اراده کرده‌ایم؛ چون حقیقت مفهوم انسان یکی است، هر چند افراد فراوانی دارد. و هنگامی که می‌گوییم کوچک‌ترین ذره، یکی است، مراد ما آن است که ذره آن قدر کوچک است که برای آن جزئی پیدا نمی‌کنیم. اما در حقیقت یکی نیست، زیرا دارای نظایر فراوان و نمونه‌هایی است که قبل از او بوده‌اند؛ و واحد حقیقی چیزی است که هیچ گونه نظیری نداشته باشد. همچنین وقتی می‌گوییم خداوند زنده است، مقصود ما از این سخن، جدا کردن او [از صفات مخلوقات] و بیان این حقیقت است که موجودات حادث و افریده به فرمان او ایجاد شده و [افرینش] برای او ناممکن نیست. و هنگامی که می‌گوییم او قدیم است، هدف ما آن است که بگوییم در حالی که هیچ چیزی با او نبوده، او وجود داشته است.

۶۱. گروهی از موحدان دچار اشتباه شده و گفته‌اند که تفاوت میان صفات ذاتی خداوند و صفات فعلی او در آن است که هر صفتی که خداوند هم به آن توصیف می‌شود و هم از وی نفی می‌گردد و هم به ضد آن متصف می‌شود، صفت فعل است و هر آنچه خداوند بدان توصیف شده به نفی آن یا ضد آن متصف نمی‌گردد، صفت ذات است. این اشتباه را معتزله مرتکب شده‌اند.

۶۲. برخی از مرجئه اظهار داشته‌اند که هر صفتی که همتایی برای آن روا باشد، صفت فعل خدا و هر صفتی که نتوان برای آن همتایی یافت صفت ذات اوست. بر اساس گفته‌ی آنان خداوند در نگاه مسلمانان، نه دارای صفت ذات است و نه صفت فعل.

۶۳. حفص و بشر [از معتزله] معتقد بودند که اراده خداوند بر دو گونه است: یکی اراده‌ای که صفت ذات الاهی است و آن اراده‌ی خداوند است برای تحقق اشیا و دیگر اراده‌ای که صفت فعل اوست که همان فرمان [تشریحی] او به طاعت است.



۶۴. مسلمانان درباره‌ی ماهیت قران و در مفهوم حکایت و آنچه [به عنوان قران] حکایت شده است، با هم اختلاف پیدا کردند و به سه دسته تقسیم

شدند: گروهی می‌پنداشتند که قران یکی از اجسام است. گروه دیگر آن را یکی از اعراض می‌شمردند و گروه سوم می‌گفتند که قران نه جسم است و نه عرض. ۶۵. از میان گروهی که معتقد بودند قران جسم است، عده‌ای می‌گفتند: دلیل ما آن است که هر آنچه غیر خداست جسم است. و عده‌ای دیگر اظهار می‌داشتند: چون قران صوتی شنیدنی است پس جسم است. اما گروهی که قران را عرض می‌دانستند، چنین استدلال می‌کردند که قران [همانند اعراض] به ذات خود قائم نیست و گروهی که عقیده داشتند قران نه جسم است و نه عرض، دلیل می‌آوردند که قران کلام خداست. پس در ردیف اجسامی که فعل خدا هستند و نیز در عداد اعراضی که صفت اجسام هستند، قرار نمی‌گیرد.

\*\*\*

۶۶. مسلمانان در [حقیقت] افعال بندگان، با هم اختلاف نظر دارند. عبدالله [= مؤلف کتاب] می‌گوید: فرقهٔ جهمیه می‌پنداشتند که تنها فاعل حقیقی افعال، خدای عزوجل است و اگر فعلی به بندگان نسبت داده می‌شود، اسناد مجازی است؛ چنان‌که می‌گویی خورشید طلوع کرد، در حالی که خداوند آن را ظاهر ساخته است. آنان چنین استدلال کرده‌اند که اگر فاعل دیگری جز خدا داشته باشیم، شبیه و همتای او خواهد بود!

۶۷. فرقهٔ مرجئه که به نظریهٔ «استطاعت انسان در هنگام انجام فعل» معتقد بودند، اظهار می‌داشتند که بندگان خدا کاری را انجام می‌دهند و کسب می‌کنند، ولی خداوند افریدگار اعمال آنان است. از این رو افعال بندگان، افریدهٔ خداست که آنان کسب کرده‌اند. آنان چنین استدلال می‌کردند که اگر بندگان خدا مورد خطاب امر و نهی الهی قرار می‌گیرند و به پاداش الهی نایل شده و یا به کیفر او گرفتار می‌گردند، پس روا نیست که خدای تعالی به آنان امر و نهی کند بدون آنکه عملی انجام بدهند. و همچنان‌که نمی‌شود بندگان بدون فعل باشند، همان‌طور، نمی‌شود آنچه انجام می‌دهند، چیزی جز افریدهٔ خدا باشد که در این صورت، عجز و ناتوانی به خدا نسبت داده

می‌شود، زیرا در جهانِ او چیزی یافت شده که افریدهٔ او نیست.

۶۸. برخی دیگر از فرقه‌ها می‌گفتند که عمل از ان بنده است، اما هیچ کس کاری را بدون آنکه قضا و قدر و ارادهٔ الاهی به آن تعلق گرفته باشد، انجام نمی‌دهد، تا بدین وسیله خداوند به ناتوانی توصیف نگردد.

۶۹. برخی دیگر چنین می‌گفتند: کارهای بندگان افریدهٔ الاهی است؛ اما افرینش خداوند به این معناست که خدا ان افعال را مشخص ساخته و به شمار آورده است؛ نه آنکه عین ان اعمال را ایجاد کرده باشد. این گروه در مقام استدلال گفته‌اند که هیچ چیز از علم خدای تعالی و شمارش و تعیین او خارج نیست. خدای متعال در این باره فرموده است: «خداوند افریدگار همه چیز است»<sup>۱</sup> و ما برای این سخن الاهی جز احاطهٔ او بر هر چیز تفسیر دیگری نمی‌یابیم؛ زیرا شایسته او نیست که عین گناهان را ایجاد کند، سپس کسی را کیفر دهد که این معاصی را برای او افریده است.

۷۰. برخی دیگر معتقدند که خداوند ایجادکنندهٔ اسباب و وسایلی است که منشا پیدایش افعال بندگان هستند. اما افعال عملکرد خود آنهاست. نه می‌توان گفت این افعال مخلوق است و نه می‌توان گفت مخلوق نیست. این سخن هشام و رافضی‌هاست.

۷۱. همچنین گفته شده است که خداوند بندگان را مجبور ساخته که افعالی انجام دهند. پس فعل از ان بندگان و اجبار، افریدهٔ پروردگار است.

۷۲. در این باره معتزلیان گفته‌اند: خداوند نه افعال بندگان را افریده و نه بدان مجبور ساخته است و گناهی که در اعمال انسان‌ها وجود دارد، خداوند بدان رضایت نداده، اراده نکرده و بدان فرمان نداده است. اما قضیه در مورد افعالی که طاعت و بندگی خداست برعکس است. آنان در مقام استدلال گفته‌اند: همچنان که روانیست خداوند بر آنچه خود به تنهایی و بدون دخالت افریدگانش افریده، کسی را کیفر دهد، چه اینکه این عمل ظلم است،



همین طور جائز نیست کسی را برکاری مؤاخذه کند که خود به گونه‌ای عهده‌دار افرینش آن بوده است؛ و همان‌گونه که مجبور کردن کسی بر گناه و سپس مجازات او از نظر عقلی نیکو نیست، همان‌طور شایسته نیست که خداوند چنین تقدیر کند یا در وی عاملی ایجاد کند که با وجود آن نتواند از آن گناه دست بشوید. [معتزله افزوده‌اند:] اگر روا باشد که خداوند خود، عهده‌دار افرینش چیزی گردد و سپس دیگران را بر آن ملامت کند؛ در حالی که این کار از نظر عقل خلاف عدالت است، چرا که عقل میان کارهای روا و ناروا فرق می‌گذارد، در این صورت برای خدا جائز است که خلف وعده کند و سخنی [دروغ] بگوید که مورد تصدیق قرار نگیرد، در حالی که این کارها نیز با عدالت عقلانی ناسازگار است.

۷۳. عبدالله می‌گوید: [عقیده] درست در این مسئله که مورد اختلاف قرار گرفته، روشن است؛ زیرا تکلیف کردن، فرمان دادن، بازداشتن، وعده [ی پاداش] دادن، تهدید [به کیفر] کردن و خبر دادن از ناحیه خداوند، یا باید براساس عدالت عقل پسند باشد، که امور جایز از کارهای ناروا متمایز گردد، یا تمامی این کارها برخلاف عدالت عقلی انجام شود و یا بخشی از آنها بر این اساس و بخش دیگر بر خلاف آن تحقق یابد. اگر همه این امور بر مبنای عدالت عقلانی انجام می‌گیرد، پس چنان‌که برای خدا جایز نیست که از وعده‌اش تخلف کند یا خبرهایی که داده مورد تصدیق واقع نشود، همچنین روا نیست که کسی را به افریدن خودش و ایجاد اجسام به وسیله خویش [بدون کمک گرفتن از غیر] فرمان دهد و اگر انجام نداد او را عذاب کرده و کیفر دهد. و چنان‌که این کار از نظر عقلی زشت است، همین‌طور پسندیده نیست که خداوند دیگری را بدون آنکه نقشی داشته باشد بر آنچه خود عهده‌دار افرینش آن بوده، سرزنش کند و بر آنچه خود تقدیر و تدبیر نموده عذاب نماید. همچنین اگر خداوند افرینش فعلی را به گونه‌ای عهده‌دار شود، نگاه دیگری را بر انجام آن کار مؤاخذه کرده و سرزنش نماید، کار ناپسندی

انجام داده است؛ زیرا عقل، این کار را هم، همانند کارهای پیشین نمی‌پسندد. اما اگر تمامی این کارها بر مبنای غیر معلومی جز عدالت عقلانی استوار باشد، چه بسا که خداوند در گفتار و وعده‌های خود راست نگوید؛ این سخن اساس دینداری را از بین می‌برد. و اگر برخی از کارهایی که برشمردیم براساس عدالت عقلی انجام پذیرد و برخی برخلاف آن، در این صورت هم [نمی‌توان گفت که] آنچه از محدوده عدالت عقلانی خارج است، از آنچه داخل آن است شایسته‌تر است.

۷۴. گروهی دیگر اظهار داشته‌اند که فعل بنده افریده خود بنده است و در این باره به این ایه استدلال کرده‌اند که خطاب به حضرت عیسی (ع) می‌فرماید: «[به یادآور] زمانی را که از گِل همانند صورت پرنندگان می‌افریدی»<sup>۱</sup> و نیز به این ایه که: «شما [بت پرستان] دروغی می‌افرینید»<sup>۲</sup> اما فرقه عدلیه گفته‌اند که این سخن نادرست است. چرا که در این صورت باید بنده را افریدگار آن اعمال دانست؛ در حالی که امت بر این اجماع دارند که جز خدا افریدگاری وجود ندارد.

۷۵. گروه دیگری گفته‌اند که خداوند بدین صورت اعمال بندگان را تدبیر کرده که آنان را بدان فرمان داده است. ولی گفته می‌شود که دیگران این سخن را نپذیرفته‌اند.

۷۶. گروهی دیگر روا دانسته‌اند که تحقق ایمان از ناحیه خدای متعال باشد و چنین استدلال کرده‌اند که خداوند [مردم را] بدان فرمان داده و بر آن یاری نموده است. اما توده مسلمانان این سخن را نپذیرفته و اظهار داشته‌اند که اگر ایمان از خدا باشد چون او مردم را بر پذیرش ایمان یاری می‌کند؛ پس کفر هم از اوست چون بر پذیرش کفر هم یاری می‌نماید.

۷۷. گروه دیگری معتقد بودند که تحقق مفهوم کفر و کافر به این است که خداوند کفر را کفر و کافر را کافر قرار داده است. آنان در مقام استدلال گفته‌اند

که اگر خدای متعال کفر را ناپسند نمی‌دانست و [مردم را] از ان باز نمی‌داشت، این عمل ذاتا کفر به‌شمار نمی‌آمد. اما گروهی این سخن را انکار کرده و اظهار داشته‌اند که [مفهوم] قرار دادن، در حقیقت یا همان تکوین و ایجاد است و یا تغییر و تحول؛ و خداوند نه ایجادکننده کفر است و نه ان را از مفهومی دیگر به این معنا متحول کرده است. از این رو آنچه بیان کردید، به خدا نسبت داده نمی‌شود.

۷۸. عبدالله می‌گوید: کسی که بدن خود را به کار می‌گیرد، اگر در حال سلامت بدن باشد مستطیع است و اگر از ان کار بازداشته شود مستطیع نیست. و تفسیر واژه مستطیع همان مقدر است.

۷۹. اما معتزلیان معتقدند که استطاعت غیر از مستطیع است. آنان استمرار استطاعت را در حین انجام کار لازم شمرده‌اند، به جز ابوهدیل که نبود استطاعت را هنگام فعل، ممکن دانسته است. تمامی کسانی که بین استطاعت و مستطیع فرق می‌گذارند، معتقدند که استطاعت پیش از فعل وجود دارد. در این باره گروهی [از معتزله] گفته‌اند که استطاعت همواره پیش از فعل است و به وجود آمدن ان همراه با فعل محال است و [در مقام استدلال] افزوده‌اند که فاعل در حین انجام کار نیازی به استطاعت ندارد؛ زیرا سبب همواره بدون هیچ فاصله‌ای پیش از مسبب قرار می‌گیرد.

۸۰. اما فرقه مرجئه بر این گمان بودند که استطاعت همواره همراه با فعل است و چنین استدلال کرده‌اند که ما برای انجام کار نیازمند استطاعت هستیم و وجود ان جدای از فعل هیچ توجیهی ندارد.

۸۱. عده‌ای دیگر نیز چنین پنداشته‌اند که استطاعت باید پیش از فعل و همراه ان وجود داشته باشد و برای اثبات ان پیش از انجام کار چنین دلیل آورده‌اند که کافر هنگامی که ایمان می‌آورد، به ناچار باید [لحظه‌ای پیش از ایمان آوردن] نسبت به آنچه بدان فرمان داده شده است، یعنی ایمان، استطاعت داشته باشد. و [برای اثبات استطاعت در حین انجام فعل گفته‌اند:]

هنگامی که ایمان می‌آورد، ناچار باید در حالی این کار را انجام دهد که نیروی انجام آن را داشته باشد، تا این فعل در حالی از او واقع شود که قدرت دارد و عاجز نیست.

۸۲ عبدالله می‌گوید: اگر انسان همان جان [ادمی] است، و او چنان‌که توضیح دادیم ذاتا مستطیع است، پس بدون شک، انسان پیش از انجام کاری که مورد استطاعت او قرار گرفته و همراه با آن استطاعت داشته است؛ زیرا هیچ فعلی از عامل ایجادکننده خودش بی‌نیاز نیست.

۸۳ اما کسانی که استطاعت را همراه با فعل لازم دانسته‌اند، گفته‌اند که استطاعت توانایی انجام دادن ضد آن فعل به نحو بدلیت است، و چنین استدلال کرده‌اند که اگر خداوند کافر را فرمان داده است تا ایمان بیاورد، در حقیقت، توانایی او بر کفر است که او را بر ایمان توانا می‌سازد.

۸۴ دیگران گفته‌اند: قدرت بر انجام یک کار با توانایی ترک آن متفاوت است، و چنین استدلال کرده‌اند که قدرت بر ایمان همان توفیق است، در حالی که توان بر کفر بریدگی و واماندگی است، و ممکن نیست آنچه موجب توفیق است، موجب واماندگی باشد.

۸۵ اما کسانی که استطاعت را پیش از انجام کار و همراه با آن لازم دانسته‌اند، گروهی از آنان، چنان‌که گذشت، به قدرت بر انجام کار و ترک آن پیش از فعل و همراه با آن به صورت علی‌البدل معتقدند؛ اما گروهی دیگر اظهار می‌دارند که پیش از انجام کار، قصه چنین است ولی همراه با فعل، تنها قدرت بر انجام آن وجود دارد نه قدرت بر ترک آن. اینان چنین استدلال کرده‌اند که در حال وجود داشتن یک فعل نمی‌توان قادر بر آن را چنین توصیف کرد که فعل از وی صادر نمی‌شود.

۸۶ دیگران گفته‌اند که قدرت ادمی نسبت به فعل به معنای ایجاد به وسیله آلات و ابزار است؛ اما نسبت به سبب آن قدرتی ندارد، و افزوده‌اند که سبب استطاعت نیست؛ بلکه تنها داعی بر انجام کار است.

۸۷ معتزله بغداد همچنین گفته‌اند که استطاعت امری است که انسان در حین انجام کار بدان نیازمند است؛ نه اینکه استطاعت مخصوص فعل باشد و یا انسان هنگام فعل بتواند به وسیله آن فعل را ایجاد کند؛ بلکه استطاعت به روح [در بدن] می‌ماند که فعل جز با وجود آن تحقق نمی‌یابد، تا فاعل از انجام کار ناتوان نباشد.

۸۸ معتزلیان افزوده‌اند که جایگاه قدرت می‌تواند با جایگاه فعل متفاوت باشد؛ مثلاً وسیله تحقق فعل دست است که با نیرویی که در قلب وجود داد کار را انجام می‌دهد، چنان‌که گاه نیرو در دست است و به فرمان قلب عمل می‌کند. اما دیگران گفته‌اند که جایگاه قرار گرفتن فعل نمی‌تواند جایی جز محل قرار داشتن قدرت باشد و گرنه امکان داشت که بتوانم به وسیله چشم خود، با قدرت شنوایی که در گوش داریم بشنویم!

۸۹ عبدالله می‌گوید: فعل اختیاری از فاعل صادر نمی‌شود، مگر آنجا که شخص فاعل وجود داشته باشد؛ و فعل طبیعی تحقق نمی‌یابد، مگر جایی که طبع شیء مانند سوزندگی آتش موجود باشد.

۹۰ گروهی اظهار می‌دارند که استطاعت حرکت است با این تفاوت که فنا و نابودی نیست. اما دیگران استطاعت را سکون می‌دانند. دسته سوم این دو نظر را انکار کرده، معتقدند که استطاعت انجام کار حرکت، و استطاعت ترک آن سکون است.

۹۱. آنان افزوده‌اند: هر عملی که بنده قدرت انجام آن را ندارد، نسبت به آن عاجز و ناتوان است. گروهی این سخن را نپذیرفته و گفته‌اند: در صورتی که انسان از انجام کاری که نمی‌تواند نسبت به آن قادر باشد، ناتوان باشد نباید به او عاجز گفت. چنان‌که در مورد خداوند، گفته نمی‌شود که او قادر است آنچه را بنده به جای می‌آورد، انجام دهد و [در عین حال] عاجز هم نامیده نمی‌شود.

۹۲. [متکلمان] گفته‌اند که قدرت در موارد بسیاری بر فعل مقدم می‌شود؛ زیرا ما همواره بر انجام آنچه ممکن است از ما صادر شود، تا وقتی که مانعی

پیش نیاید قدرت داریم، در حالی که در بسیاری از اوقات، هیچ کاری انجام نمی‌دهیم. و اگر بیکار ماندن برای ما ممکن نباشد، ما مجبور هستیم.

۹۳. گروهی پنداشته‌اند که خداوند آنچه را مصلحت بوده، به جهان افرینش عنایت کرده و آنچه را انجام نداده درست و براساس حکمت نبوده است. گروهی دیگر اظهار داشته‌اند که خداوند به صلاح خلق خود عمل کرده است، ولی هیچ صلاحی نیست جز آنکه خداوند بر انجام اصلح [= شایسته‌تر] از آن نیز توانایی دارد. دسته سوم گفته‌اند: هیچ صلاحی نیست مگر آنکه خداوند می‌تواند تا بی‌نهایت، امثال آن را انجام دهد و هیچ صلاحی از صلاح دیگر شایسته‌تر نیست. گروه چهارم معتقد بودند که خداوند آنچه را در مورد تدبیر امور خلق شایسته‌تر بوده و آنچه را استواری عالم بدان وابسته است، انجام داده است، هرچند برخی از تدبیرهای الهی گاه به زیان برخی از افریدگان اوست. و [بالاتر] دسته پنجم اعتقاد داشتند که گاهی یک صلاح از صلاح دیگر شایسته‌تر است؛ ولی خدای عزوجل بهترین را عنایت کرده است. عبدالله می‌گوید: خدای تعالی حکیم است و نسبت به افریدگان خود، تنها آنچه را مقتضای حکمت است انجام می‌دهد، نه آنکه در هر کاری آنچه را نسبت به آن کار شایسته‌ترین است، برگزیند.

۹۴. عبدالله می‌گوید: پاداش، تنها به مقدار تکلیف است، پس اگر چیزی از گرفتاری‌های کافران کاسته شود، استحقاق آن پاداشی را ندارند که اگر از گرفتاری‌هایشان کاسته نمی‌شد، مستحق آن بودند.

۹۵. [متکلمان] گفته‌اند که ترک فعل دلالت بر فعل دارد، ولی دیگران این سخن را نپذیرفته و اظهار داشته‌اند که ما از ترک انجام ندادن فعل را اراده می‌کنیم، درست همانند مرگ که از آن نفی حیات مقصود ماست. اما معتزلیان بغداد گفته‌اند: ترک کردن سکون یا طاعت، دقیقاً به معنای حرکت و نافرمانی نیست و نمی‌توان ترک یک کار را به شروع در کار دیگر تفسیر کرد؛ چنان‌که روا نیست آگاهی از یک چیز را به معنای ناآگاهی از غیر آن و خواست انجام

کاری را به مفهوم نحواستن و نپسندیدن غیر ان تلقی کنیم. ابو هذیل و دیگر همفکران وی گفته‌اند: افعالی که مانند حرکت و سکون، به وسیله اعضا و جوارح انجام می‌شوند، انجام هر یک از آنها به معنای ترک غیر ان است؛ اما اموری که مانند خواستن و نحواستن و آگاه شدن و امثال ان، از قبیل امور باطنی به شمار می‌آیند، هیچ‌یک از این افعال به معنای ترک غیر ان نیست؛ چه اینکه گاهی در یک قلب، چند عمل ضد یکدیگر با هم جمع می‌شوند ولی دو عمل مانند حرکت و سکون در یک عضو جمع نمی‌شوند.

۹۶. عبدالله می‌گوید: هنگامی که گفته شود فلانی انجام کاری را ترک کرد، این سخن اثبات نمی‌کند که او کاری انجام داده است، مگر آنکه در همان جای ترک فعل، کار دیگری انجام داده باشد؛ که در این صورت لفظ دیگری لازم است تا فعل او را ثابت نماید. گاهی انسانی را به خاطر ترک آنچه بدان دستور داده شده عاصی می‌نامیم و گاهی نیز به سبب ارتکاب کاری که از ان نهی شده است، گناهکار می‌دانیم. همچنین شخصی را که از کاری نهی شده باشد و ان را انجام ندهد، مطیع به حساب می‌آوریم، [هرچند] به جای ان، کاری را که بدان فرمان داده شده انجام نداده باشد. و گاهی هم به خاطر انجام کاری که بدان دستور داده شده، مطیع می‌دانیم. هنگامی که خداوند به بنده‌ای می‌فرماید: تکان نخور و او حرکت نمی‌کند، این شخص مطیع به شمار می‌آید؛ زیرا عملی را که مورد نهی است، انجام نداده است؛ نه به این خاطر که او کاری انجام داده که مورد فرمان الاهی بوده است؛ چه اینکه او اساساً به انجام چیزی دستور داده نشده و تنها از انجام کاری نهی شده است.

۹۷. گروهی گفته‌اند: هنگامی که انسان در مکانی قرار دارد، نمی‌تواند به سمت تمامی جهات شش‌گانه حرکت کند، چه اینکه اگر قادر بود، حتماً انجام داده بود و [از طرفی] تحقق یکباره این عمل از وی محال است. اما عبدالله می‌گوید: چنین چیزی محال نیست؛ زیرا خداوند قادر است که زنده کند، بمیراند، ایجاد کند و بازگرداند؛ ولی ممکن نیست قدرت الاهی بر تمامی این

کارها، یک‌دفعه تعلق بگیرد. همچنین خداوند بر امور بی‌نهایت قدرت دارد، ولی تحقق امور بی‌نهایت به یک مرتبه انجام نمی‌پذیرد؛ بلکه وقوع آن به تبع امکان آن است.

### کودکان [و تحمل رنج و درد]

۹۸. [متکلمان] گفته‌اند که کودکان درد نمی‌کشند، زیرا خدای تعالی جز کسی را که سزاوار کیفر باشد، عذاب نمی‌کند. و افزوده‌اند: دردی را که اطفال متحمل می‌شوند به خاطر طبیعت [انسانی] آنهاست نه به این جهت که خداوند آنان را گرفتار درد کرده است. و این درد ظلم نیست؛ زیرا از آنجا که طبع ادمی ناگزیر از درد است، از این رو وجود درد، ظلم به شمار نمی‌آید؛ چه اینکه ظلم آن چیزی است که براساس حکمت [الاهی] ناروا باشد.

۹۹. اما معتزلیان معتقدند که اطفال درد می‌کشند و این درد از ناحیه خداوند است؛ ولی آنان در برابر این درد، عوض [پاداش] داده می‌شوند. این فرقه پنداشته‌اند که سر حکمت این دردها در آن است که صاحبان بصیرت، عبرت بگیرند و پدران و مادران این کودکان از موده شوند.

۱۰۰. نظام [از معتزله] گفته است که درد کشیدن کودکان فعل خداست؛ چرا که او طبیعت ادمی را مقتضی درد قرار داده است.

۱۰۱. پیروان نظریه تناسخ گفته‌اند که کودکان و چهارپایان و انسان‌های بالغ در دنیا به خاطر گناهی که از آنان سرزده است، گرفتار درد و رنج می‌شوند، چه اینکه خداوند نخست آنان را آفرید، نگاه فرمانشان داد، ولی چون نافرمانی کردند با تناسخ روح آنان را [به این بدن‌ها] منتقل کرد. از این رو میزان درد و رنجی که متحمل می‌شوند، به اندازه همان گناهی است که پیش‌تر مرتکب شده‌اند.

عقیده پیروان تناسخ همانند دیدگاه جبری‌هاست که می‌گویند: درد و رنج کودکان فعل خداست؛ زیرا او می‌تواند هر کاری که می‌خواهد انجام دهد و با



این کار به کودکان ظلم نمی‌کند. طرفداران نظریه تناسخ نیز برای این درد و رنج‌ها، عوض [و پاداشی از جانب خدا] قرار نداده‌اند.

۱۰۲. دیگران نیز گفته‌اند که این دردها می‌تواند عوض داشته باشد یا نداشته باشد؛ زیرا لذتی که از زندگی می‌برند، چندین برابر رنج و دردی است که تحمل می‌کنند.

۱۰۳. عبدالله می‌گوید: لذت به تنهایی لطف الاهی است و درد به تنهایی ظلم به حساب می‌آید. اما ترکیب عادلانه میان آن دو عدالت است.

۱۰۴. پیروان فوطی اظهار داشته‌اند: جبران و تلافی کردن دردی که کودک کشیده، وجهی ندارد؛ زیرا اگر خداوند، در برابر دردی که به کودک داده، چیزی عوض قرار دهد، پس باید جایز باشد که در برابر لذتی که به او عنایت کرده، عذابش نماید؛ در حالی که این سخن باطل است.

۱۰۵. عدلیه معتقدند که کودکان در روز قیامت، مورد عذاب، بازخواست و آزمایش قرار نمی‌گیرند.

### حشر حیوانات [در آخرت]

۱۰۶. [متکلمان] گفته‌اند که در روز قیامت، تنها کسانی برانگیخته می‌شوند که استحقاق جزا [ی عمل خویش] را دارند؛ زیرا آخرت سرای پاداش و کیفر است نه جای شروع، و اگر امکان داشت که انسان بدون عمل به چیزی دست یابد، روا بود که خداوند آفرینش خود را در بهشت آغاز کند و اگر این کار جایز بود، دیگر وجهی نداشت که خداوند انسان‌ها را به این گرفتاری‌ها مبتلا سازد. آنان همچنین افزوده‌اند که هیچ‌یک از حیوانات [پس از مرگ] محسور نمی‌شوند؛ زیرا اگر چنین امری اتفاق بیفتد، نه جایز است که گرفتار آتش شوند و بدون ارتکاب هیچ جرمی متحمل درد و رنج گردند و نه رواست که در بهشت قرار گیرند که در نتیجه، بهشت منزل مارها، افعی‌ها، شپش‌ها و کرم‌ها شود. گروهی معتقدند که در قیامت تنها حیواناتی که تولید نسل دارند،

محشور می‌گردند، اما دیگران معتقدند که تمامی حیوانات محشور می‌شوند. حیواناتی که نیکو بوده و آزار نرسانده‌اند، نسبت به خودشان در بهشت متنعم هستند؛ اما حیوانات آزاردهنده، به جهنم برده می‌شوند و بدون آنکه درد و رنجی ببینند، اسباب شکنجه و عذاب اهل دوزخ خواهند بود.



۱۰۷. [متکلمان] در مسئله روزی و میزان عمر بر یک نظر نیستند. تمامی فرق عدلیه معتقدند که واژه رزق عنوانی است که در دو مفهوم به کار می‌رود: نخست به معنای حکم الاهی در مورد کسی که از طریق ارث یا ملک حلال برای او روزی‌ای تقدیر شده است، و دوم به معنای افرینش و بارداری است؛ چه اینکه خدای تعالی روزی مردم و اسباب زندگانی آنان را افریده است. از این رو در مورد کسی که مالی را دزدیده است، گفته نمی‌شود خداوند ان اموال را روزی او ساخته است، تا این سخن آنچه را خدای عزوجل سزاوار آن نیست، به ذهن نیاورد.

۱۰۸. [متکلمان] گفته‌اند که خداوند همواره می‌دانسته است که اگر فلان شخص کشته نشود، باقی می‌ماند و اگر کشته شود، [زنده] نمی‌ماند. اکنون اگر چنین کسی کشته نشود و باقی بماند، آنچه را خدا درباره او می‌دانسته، عوض نشده است، زیرا این امر بر اساس علم الاهی واقع شده است.

۱۰۹. همچنین اظهار داشته‌اند که امر [الاهی] بر دو قسم است: یکی امر اعلام و دیگری امر الزام. امر نخست قبل از فعل است، مانند آنکه بگوید: هنگامی که ساعت شش فرا رسید، نماز بگذار. این فرمان صرفاً اعلام است و در صورت پیش آمد مرگ یا ضرورت دیگری که پیش از وقت تعیین شده، تکلیف از میان برداشته می‌شود. امر دوم آن است که نماز را [مثلاً] در زمان معین خودش بر من واجب گرداند.

۱۱۰. عبدالله می‌گوید: خداوند هیچ بنده‌ای را بدون آنکه مطلع باشد [به

کاری] تکلیف نمی‌کند. از این رو هرگاه بنده تکلیف را انجام ندهد یا ناقص انجام دهد، مورد مؤاخذه‌الاهی قرار می‌گیرد.

۱۱۱. معتزلیان معتقدند که سخاوت و بخل ورزی [هر دو] از افعال بندگان است؛ چه اینکه آنان خود بر این کردار ستایش می‌شوند و یا مورد نکوهش قرار می‌گیرند. انسان‌ها به خاطر فعل الاهی به وسیلهٔ آنان، مدح یا مذمت نمی‌شوند؛ بلکه تنها در برابر عملکرد خویش است که مورد مدح یا ذم قرار می‌گیرند. اما دیگران معتقدند که سخاوت و یا بخل در طبیعت [انسان] نهفته است و سزاوار نیست کسی را به خاطر آن، مدح یا مذمت کنند. [زیرا] این دو با افعال بخشیدن یا امساک کردن متفاوت است؛ چه اینکه ادمی گاه سخاوتمند است، ولی نمی‌بخشد و گاه بخیل است و می‌بخشد. پیروان نظریهٔ عدل [از معتزله]، چنین استدلال کرده‌اند که ستایش و نکوهش، به دنبال دو صفت جود و بخل می‌آید، هر چند این دو غیر از بخشش و امساک هستند.

۱۱۲. عبدالله می‌گوید: بخشیدن و امساک کردن، نه هر دو با هم پسندیده‌اند و نه هر دو نکوهیده و نه هر دو در طبع [انسان] نهفته‌اند؛ چه اینکه اگر این‌گونه بود، هیچ‌گاه انسان بخیل نمی‌بخشید و یا انسان سخاوتمند بخل نمی‌ورزید. پس [باید گفت:] صفت پسندیده از میان این دو آن چیزی است که هنگام آفرینش و پیش از تربیت کردن، مطابق با مقتضای حکمت باشد و پس از تشویق و تهدید [الاهی] با اوامر [شرع] منطبق باشد.

۱۱۳. سخن دربارهٔ شجاعت و ترس که آیا از ناحیهٔ خداست یا از سوی کسی است که دارای آن است، درست همانند سخن در باب سخاوت و بخل است. بنابراین از میان شجاعت و ترس، صفتی پسندیده است که پیش از بعثت پیامبران با حق و درستی سازگار باشد و پس از آمدن پیامبران با اوامر [انان] تطبیق کند. از این رو طبع انسان شجاع یا ترسو او را بر این دو خصلت یاری نمی‌دهد، به همین خاطر، به هیچ وجه نمی‌توان گفت که این دو صفت برخاسته از طبع انسان‌اند.

۱۱۴. عبدالله دربارهٔ گرانی و ارزانی می‌گوید: ممکن است که این دو از ناحیهٔ خدای عزوجل باشند و نیز ممکن است که از بنده نشئت بگیرند؛ چه اینکه خدای سبحان هرگاه امساک کند، گرانی پیش می‌آید و هرگاه عنایت کند، ارزانی تحقق می‌یابد. از طرفی، اگر بنده [قیمت] آنچه را وجود دارد بالا ببرد، گران می‌شود و اگر پایین آورد ارزان می‌گردد. اما نرخ فعل خدا نیست، بلکه به معنای بهای شیء است. همان‌طور که گفته می‌شود: این شیء چقدر نرخ‌گذاری می‌شود، یعنی بهای آن چقدر است، که این بها نتیجهٔ عمل قیمت‌گذار است. آنان بها را مجازاً نرخ نامیده‌اند، چنان‌که محبس (زندانی) را حبس (زندانی کردن) می‌گویند، در حالی که حبس عمل شخص زندانی‌کننده است.

۱۱۵. [متکلمان] می‌گویند: نمی‌توان گفت: خداوند [کافران را] بر کفر یاری داده است و یا توان بخشیده است بدون آنکه خود کافر نقشی داشته باشد؛ هرچند خداوند نیروی انجام آنچه را تحقق می‌یابد، به او داده است. مگر نه این است که خدای عزوجل همانند انسان‌ها خود افرینندهٔ جنین است، ولی گفته نمی‌شود که خدا بستن کرده است؛ زیرا این سخن در ذهن، این معنا را ایجاد می‌کند که باردار شدن از ناحیهٔ او صورت گرفته است، به همان وجهی که از ناحیهٔ انسان واقع می‌شود. همچنین اگر گفته شود خداوند کافران را بر کفرشان کمک کرده است، این سخن موهم این معناست که او به کافر قدرتی داده است تا کافر از آن حاصل گردد.

۱۱۶. همچنین گفته‌اند که تفضل الاهی، در مقابل [عمل انسان] نیست؛ زیرا آنچه در خدا واجب است، تنها پاداش عمل است و افزون بر آن را می‌تواند انجام دهد یا ندهد. برای اثبات این سخن چنین استدلال کرده‌اند که می‌توان از خداوند خواست که تفضل کند؛ ولی روا نیست از خدا خواسته شود که به وعدهٔ خود وفا کند یا در سخن خود راست بگوید.

۱۱۷. اما دیگران اظهار داشته‌اند که تمامی افعال الاهی [بر مبنای] عدل است و از اینکه بگویند همه کارهای خدا فضل و بخشش است، امتناع ورزیده‌اند.

۱۱۸. متکلمان میان بخشش خدا و بخشش بندگان تفاوت قائل شده و گفته‌اند: هنگامی که خدا چیزی به بنده‌اش عنایت می‌کند، می‌گویند: بر او تفضل کرد، چرا که خداوند مالک آن چیزی است که به بنده عطا کرده است. اما اگر بنده چیزی به کسی داد، مالک آن نبوده است.

۱۱۹. عبدالله می‌گوید: هر گونه پاداشی از خدا فضل و بخشش است؛ اما هر فضل و عنایتی از او پاداش به شمار نمی‌آید. چه اینکه خدای تعالی ابتدا بر بندگان تفضل کرده و این فضل ابتدایی، پاداش نبوده است، اما اینکه پاداش الهی به بندگان نیز فضل و بخشش است، از آن روست که او از همان ابتدا آنان را در معرض کارهایی که موجب پاداش بوده، قرار داده است.

۱۲۰. [از میان متکلمان] کسانی که تمامی افعال الهی را [بر طبق] عدل دانسته و نپذیرفته‌اند که همه این افعال، خیر باشد، چنین استدلال کرده‌اند که خداوند گاهی عذاب می‌کند؛ ولی فعل او، نه برای کسانی که آنان را عذاب کرده و نه برای دیگران، خیر به شمار نمی‌آید. آنان افزوده‌اند که اگر عذاب الهی خیر می‌بود، روا بود که برای کافر گفته شود «جزاک الله خیرا» یعنی خدا خیرت دهد، چنان‌که گفته می‌شود «جزاک الله عدلا» یعنی خدا به مقتضای عدلش با تو رفتار کند.

عبدالله می‌گوید: گاه خدای متعال کارهایی انجام می‌دهد که نه عدل است و نه فضل و بخشش، چه اینکه اگر به فرض خداوند آتش یا زمین یا آسمانی یا جز اینها را بیافریند و کسی را که از نور آن [آتش] بهره‌مند شود یا از آن [زمین و آسمان] استفاده کند خلق ننماید، در این صورت نه می‌گوییم که خداوند با این کار تفضل فرموده و نه می‌گوییم به وسیله این افرینش نسبت به کسی با عدالت رفتار کرده است. چه اینکه عدل، از ناحیه خدا تنها به این معناست که میان درد و رنجی که به حیوان داده و لذتی که به او عنایت کرده، تعادل برقرار کند و میان وعده و وعید و پاداش و کیفر خود، به عدالت رفتار کند. اما فضل الهی تنها در مواردی است که خدای عزوجل جود و بخشش کند؛ اما هر

فضل و جودی عدل نیست. گاهی خدای متعال فعلِ خیری انجام می‌دهد یا شری را تحقق می‌بخشد؛ ولی در صورتی که هر دو کار درست و براساس حکمت باشد، با انجام کار خیر به او نیکوکار و با انجام شر او را شریر و بدکار نمی‌گویند با زیرا به کسی خیر یا شریر گفته می‌شود که در نفس خویش ذاتا چنین باشد، در حالی که عادل و مفضل کسی نیست که در نفس خود چنین باشد؛ بلکه کسی را عادل یا مفضل می‌نامند که به دیگران تفضل کرده یا به عدالت رفتار نماید.

۱۲۱. عبدالله می‌گوید: هدایت همان ایمان و ایمان به معنای تصدیق است [= عمل شرط تحقق ایمان نیست]. و دلیل این سخن آن است که هر کس به‌طور اجمال ایمان بیاورد، هدایت شده و راه یافته است و هر کس در آغاز دعوت [پیامبران] و پیش از فرود آمدن تکالیف گفته‌ی پیامبر را تصدیق کند، به اتفاق همگان مؤمن است.

۱۲۲. عبدالله می‌افزاید: هر کس به بلایی گرفتار آید به‌خاطر مصلحتی که خداوند برای او اراده کرده است، در این صورت خدا با این گرفتاری به او احسان کرده و نعمت ارزانی داشته است. و در غیر این صورت خداوند در حق او محسن و منعم به شمار نمی‌آید، چنان‌که [دربارهٔ چنین کسی] نمی‌توان گفت خداوند به او لذت بخشیده یا نعمت داده است.

۱۲۳. شکر در مورد نعمت‌های الهی است و صبر به معنای رضایت و خشنودی نفسانی است، و فرقی نمی‌کند انسان به‌آن تلفظ کند یا بر زبان نیاورد.

۱۲۴. [برخی از متکلمان] گفته‌اند که معنای توکل شناخت این نکته است که خداوند تمامی افریدگان خود را تأمین می‌کند و افزوده‌اند که توکل همان پاسداری نکردن از چیزی و تلاش نکردن برای دستیابی به سود در چیزی است؛ زیرا چنین حالتی اگر در انسان وجود داشته باشد، علامت این است که او نسبت به اینکه خداوند شر و بدی را دفع می‌کند و به او سود و منفعت می‌رساند، کم‌اعتماد است.

اما گروه دیگر گفته‌اند که توکل به معنای حفاظت نکردن یا منفعت نخواستن در مواردی که بدان مکلف شده‌ای نیست؛ بلکه مفهوم توکل آن است که قبلاً معتقد باشی که آنچه از سر تو گذشته، مقدر نبوده که به تو برسد، و آنچه به تو رسیده، مقدر نبوده که از تو بگذرد. بنابراین، همراه با طلب منافع غصه نخور و همراه با پاسداری خویش از امور ناخوشایند اندوهگین نباش؛ زیرا تو مکلف شده‌ای که خود را به هلاک نیفتی.

دسته سوم گفته‌اند که توکل اعتقاد قلبی است، اعتقاد به اینکه خدای عزوجل خود تأمین‌کننده [نیازهای] افریدگانش هست، و توکل به معنای شناخت نیست؛ زیرا شناخت به صورت جبری حاصل می‌شود [در حالی که اعتقاد، امری اختیاری است].

۱۲۵. عبدالله می‌گوید: توکل نه به معنای معرفت و شناخت تنهاست و نه به این معنا که بلا را دفع کنی و منفعت را به دست نیاوری؛ زیرا تو به این کارها موظف هستی. بلکه توکل اعتقاد قلبی توست به اینکه خدای عزوجل آنچه را تأمین آن به مصلحت توست، برآورد. نه به این معنا که خدا را همواره کفایت‌کننده خلق بدانی؛ زیرا خدای عزوجل در مواردی بندگانش را کفایت می‌کند و در مواردی آنان را به اموری می‌ازماید و کفایت و تأمین الهی با ازمون و گرفتاری جمع نمی‌شود.

۱۲۶. فرقه معتزله و عبدالله نیز گفته‌اند که دعا و حاجت خواهی از خدا بر چند قسم است: گاهی از باب تعبد و امثال فرمان است، چنان‌که خدا بگوید: فلان حاجت را درخواست کن و تو تنها به خاطر اطاعت فرمان او، آن چیز را بخواهی. و گاهی بدین صورت است که از او چیزی در خواست کنی که مورد احتیاج توست؛ مانند تقاضای تفضل و احسان از خدا.

۱۲۷. جبریان معتقدند که هر آنچه را خداوند وعده انجام آن را داده است، درخواست انجام آن کار در آن وقت از او جایز نیست؛ مگر آنکه انجام آن را موقوف به شرطی کرده باشد، چنان‌که بگوید: خطایت را خواهم بخشید، اگر

استغفار کنی. اما هر وعده‌ای که بدون شرط باشد، درخواست تحقق آن نارواست. بنابراین گفته نمی‌شود: پروردگارا وعده خود را محقق ساز! زیرا او وعده‌اش را عملی خواهد کرد. تنها انجام کاری از وی درخواست می‌شود که ممکن است عنایت کند و ممکن است محروم سازد.

۱۲۸. پیروان نظریهٔ اصلح [که معتقدند خداوند همواره شایسته‌ترین کار را انجام می‌دهد] اظهار داشته‌اند: هنگامی که می‌گویی: خداوند، فلان چیز را روزی ام گردان یا نسبت به فلانی چنین کن، در اینجا لازم است که در اندیشه و اعتقادات این‌گونه نیت کنی: اگر این کار خیر و مطابق با حکمت تو باشد.

۱۲۹. عبدالله می‌گوید: این سخن که می‌گوییم: خدا حق است، بدین جهت است که در حقیقت هیچ چیز جز او شایستگی این عنوان را ندارد. زیرا تنها او حق است و هر چیز دیگر تنها بهره‌ای از حقیقت یافته است. حق تنها گفتار نیست و اگر در مورد انسان واژهٔ محقق به کار می‌رود بدین جهت است که او از حق خبر داده است؛ نه بدان جهت که حق تنها در گفتار وجود دارد.



۱۳۰. [گروهی از متکلمان] گفته‌اند: ایمان به خدا در حقیقت، شناخت خدای عزوجل و آنچه او فرو فرستاده و اعتراف به تمامی آنها و عمل کردن به وسیلهٔ اعضا و جوارح است. اما دیگران ایمان را شناخت تنها و بدون اعتراف و عمل دانسته‌اند. دستهٔ سوم، آن را اعتراف به زبان همراه با اعتقاد قلبی در هنگام حصول معرفت و شناخت معنا کرده‌اند، اما عمل با اعضا و جوارح را مصداق طاعت و فرمان‌برداری برشمرده‌اند.

۱۳۱. دستهٔ اول [در مقام استدلال] اظهار داشته‌اند: ادمی گاه با ترک عمل به وسیلهٔ اعضا و جوارح از جرگهٔ ایمان خارج شده، فاسق و مورد نکوهش می‌گردد، و این صفات با ایمان منافات دارد، چه اینکه در هیچ کس دو اسم ستوده و نکوهیده در کنار هم جمع نمی‌شود. این بدان جهت است که گویا حقیقت ایمان چیزی است که با وجود آن نمی‌توان کسی را ناپسند شمرد یا



فاسق دانست. دسته دوم که ایمان را تنها معرفت و شناخت می‌دانند، در مقام استدلال اظهار می‌دارند که اگر [مؤمن بدون اقرار و عمل پس از معرفت] حتی برای یک لحظه زنده نماند تا به ایمان خود اعتراف کند، چنین کسی قطعاً مؤمن است. دسته سوم که ایمان را تصدیق و اعتراف بدون نیاز به معرفت و شناخت دانسته‌اند، چنین استدلال کرده‌اند: معرفت چیزی است که خدا نمی‌تواند بندگان خود را بدان مکلف سازد، زیرا مکلف شدن بندگان به شناخت خدا در حالی که [هنوز] آنان نمی‌دانند که تکلیف‌کننده‌ای دارند، سخن اشتباهی است.

۱۳۲. عبدالله می‌گوید: دلیل بر اینکه معرفت و شناخت جزئی از مفهوم ایمان نبوده، آن است که عدالت خدای تعالی اجازه نمی‌دهد که بنده‌ای را به چیزی که نسبت به آن علم ندارد، مکلف سازد، چنان‌که برای او جایز نیست که بندگان را به تکلیفی که خارج از توان و طاقت آنان است، موظف نماید. اما دلیل اینکه عمل به وسیله اعضا و جوارح، جزئی از حقیقت ایمان نیست، همان ایمان کامل کسانی است که در آغاز دعوت [پیامبر(ص)] به حضرت گرویدند و [موفق به انجام عملی نشدند. وانگهی، ایمان در لغت عرب همان تصدیق است.

۱۳۳. آنان همچنان در مورد [مراتب] گناهان که بخشی کبیره و بخشی صغیره است، با هم اختلاف نظر دارند. عبدالله می‌گوید: همچنان‌که فرمان بردن و اطاعت درجاتی دارد، گناهان نیز با هم متفاوت بوده و برخی از آنها از برخی دیگر بزرگ‌تر است.

۱۳۴. او می‌افزاید: تصمیم بر انجام گناه همانند بازگشت به سوی گناه، و این بازگشت به منزلهٔ اصرار بر گناه است.

۱۳۵. برخی گفته‌اند که توبه بر دو قسم است: یکی بازگشت از جهل و نادانی است، و این توبه همان شناخت و معرفت است؛ زیرا انسان مکلف شده که جهل را رها سازد، چنان‌که موظف شده گناه را ترک کند. دیگر توبه از

اعمال دیگری غیر از جهل و نادانی است، و این توبه همان پشیمانی است. این دو قسم توبه میان بنده و خدا واقع می‌شود. توبه قسم سومی دارد و آن به معنای بازگشت از گناهانی است که در میان بندگان رخ می‌دهد. مفهوم این توبه نیز پشیمانی و تصمیم به بازگرداندن حقوق آنان است.

عبدالله می‌گوید: خداوند هیچ‌کس را به توبه و بازگشت از جهل و نادانی فرمان نداده است؛ زیرا آدمی پیش از آنکه بداند، موظف نشده که بداند.

۱۳۶. همچنین گفته شده است که توبه، به معنای بازگشت از انگیزه و عامل گناه است، چرا که در واقع انسان مرتکب عامل نافرمانی شده است؛ نه به معنای بازگشت از سبب [مباشر] آن، مثل کشتن در حال انجام قتل.

۱۳۷. عبدالله می‌گوید: هیچ‌کس را نمی‌توان فاسق شمرد مگر به‌خاطر [ایه‌ای از] قرآن یا سنت یا اتفاق علما، زیرا فاسق دانستن کسی امری نیست که بر پایه قواعد عقلی استوار باشد، بلکه تنها با رعایت حدود و شرایط آن می‌توان کسی را تفسیق کرد.

۱۳۸. عبدالله می‌افزاید: کسی که خدا را نشناخته و به او ایمان نیاورده، کافر است. اما کسی که بعد از شناخت خدا، به اجتهاد و تاویل [احکام الهی] دست یازد، در صورتی که قصدش تقرب به خدا باشد، مطیع و فرمان‌بردار به شمار می‌آید، هر چند به خطا رود و به قصدش نایل نگردد؛ زیرا اگر به حق نرسیده، حجتی بر او نیست؛ چه اینکه او در جست‌وجوی حق بوده و تمام توانش را به کار گرفته است. تنها وقتی حجت بر ضد اوست که معلوم گردد او ایمان آورده و خدا او را به جست‌وجوی حق فرمان داده، ولی او در پی حق نرفته است.

۱۳۹. [در تفسیر مفهوم صدق] گروهی گفته‌اند: راست‌گویی آن است که شخصی از امری خبر دهد در حالی که نسبت به آنچه خبر می‌دهد، علم و آگاهی دارد. پس اگر بدون آگاهی بگوید: فردا باران می‌بارد، و باران هم بیارد، باز او در این سخن صادق نبوده است و گفته زبانی [بدون علم] کافی نیست. گروهی دیگر اظهار داشته‌اند: راست‌گویی از ناحیه بنده آن است که در مقام

پاسخ آنچه را خداوند گفتن ان را فرمان داده است، بگوید. و چنین استدلال کرده‌اند که اگر شخصی اسیری داشته که از نزد وی گریخته و اکنون می‌خواهد او را [دستگیر کرده]، بکشد، اگر از دیگری پرسد که آیا او را دیده‌ای و این شخص بگوید: خیر، در این صورت راست گفته است، هر چند او را دیده باشد؛ زیرا او وظیفه خود را در برابر آنچه خدای تبارک و تعالی به او فرمان داده [جلوگیری از کشته شدن نفس محترم]، ادا کرده است؛ در حالی که اگر چنین کسی کاذب بود، اطاعت فرمان خدا نکرده بود.

۱۴۰. دسته سوم چنین گفته‌اند: صدق به معنای خبر دادن از چیزی است ان‌چنان‌که هست. و چنین استدلال کرده‌اند که معنای صدق و راستی از جانب ما، اختلافی با صدق از ناحیه خدای عزوجل ندارد. اگر صفت صدق و همچنین وعده و وعید و امر و نهی الاهی با همین افعال از ناحیه ما متفاوت می‌بود، در این صورت برای ما معلوم نمی‌شد. شاید وقتی خداوند به ما خبر می‌دهد که فلان چیز وجود یافته است، آن چیز تحقق نیافته باشد، و این سخن خدا راست باشد! همچنین اگر کسی بگوید: من به فلان مسئله اعتقاد دارم و پیش خود به [صدق] آن گواهی می‌دهم، درحالی‌که مسئله آن‌گونه که می‌گوید نباشد، تنها گواهی او دروغ بوده، ولی سخن دروغی نگفته است!

۱۴۱. [متکلمان] گفته‌اند: نمی‌توان تمامی افعالی را که ایجاد می‌شود، به طبیعت یا سبب [دیگری] نسبت داد. اما نتایجی که از افعال ما حاصل می‌گردد، مانند فهم و ادراکی که پس از خیره شدن و عمیق نگریستن به دست می‌آید، یا سوختنی که پس از گردآوری هیزم و آتش حاصل می‌شود، خداوند آنها را ابتدائاً ایجاد می‌کند و خدا می‌تواند هیچ‌یک از اینها را ایجاد نکند. در این صورت ممکن است انسانی، دارای دید سالم و بدون عیب باشد و شیء قابل رؤیت در برابر دیدگانش قرار گیرد، ولی خداوند ادراک [دیدن] را برای او نیافریند و او نتواند ببیند.

۱۴۲. معتزلیان [در این باره] گفته‌اند: در میان افعالی که برشمردیم، هر

فعلی که پس از اینکه سبب آن را انجام دادم، حاصل گردد، آن فعل من است؛ به جز رنگ‌ها، طعم‌ها و بوها. اما هر ویژگی که پیش از تصرف من در آن چیز وجود داشته، آن فعل خداست. و هر چیزی که از فعل من متولد می‌شود، مانند: ادراک با حواس، درد، لذت، آگاهی، نادانی و تمامی دیگر اموری که بر شمردیم، در حقیقت فعل خود من است. آنان چنین استدلال کرده‌اند که جز خدای متعال، هیچ‌کس نمی‌تواند خالق اجسام و همچنین صفات موجود در آن باشد.

۱۴۳. ابو هذیل [معتزلی] افزوده است: همچنین علم و ادراکی که به وسیله حواس حاصل می‌شود و علم به [دلال]ت دلیل نیز [همانند رنگ، بو و مزه]، نمی‌تواند فعل من باشد.

۱۴۴. نظام [در این باره] گفته است: هر آنچه از افعال ما متولد می‌شود، همگی فعل خداست، چرا که طبیعت را مقتضی تحقق آن قرار داده است.  
 ۱۴۵. عبدالله می‌گوید: محال نیست کاری را که من از روی جبر انجام داده و کسب نموده‌ام، فعل دیگری به حساب آید، به گونه‌ای که نه فعل من باشد و نه کسب دیگری، درست همانند رنگ که خداوند آن را برای من آفریده است، رنگ من است اما فعل خداست و فعل من نیست.

۱۴۶. او می‌افزاید: آن کسانی که فعل طبیعت را انکار کرده‌اند، ناچار شده‌اند فعل حرکت‌ها و اعراض را بپذیرند، در حالی که اگر برای خود اجسام، فعلی قائل می‌شدند، بیشتر به مصلحت آنان بود. آنان نپذیرفتند که آتش تولید سوختن کند، ولی پنداشتند که حرکت، درد را [در بدن] ایجاد می‌کند، در حالی که در نظر آنان، حرکت به معنای زایل شدن جسم است و زوال جسم در دو زمان باقی نمی‌ماند. از این رو هر گاه درد همراه با حرکت یافت شود، در این صورت، درد و حرکت هر دو با هم وجود دارند و ایجاد شدن درد از حرکت، سزاوارتر از پیدایش حرکت از درد نیست، چون هر دو با هم از سبب اول [جسم] به وجود آمده‌اند؛ یا باید گفت حرکت در حالت بعدی که خود وجود

نداشته، درد را تولید کرده است، که در نتیجه چیزی که وجود ندارد، عامل تولید و فعل گردیده است.

۱۴۷. عبدالله می‌گوید: اگر ثابت شود که در ما نفسی وجود دارد و این نفس همان حقیقت ادراک‌کننده است، در این صورت نیازی به وجود حواس نیست تا به وسیله آنها ادراکی حاصل شود. چه اینکه حواس واسطه‌هایی هستند که نفس به وسیله آنها از محسوسات آگاه می‌شود و هر گاه این واسطه‌ها نباشند، نفس ادمی هیچ چیزی را درک نمی‌کند.

۱۴۸. عبدالله می‌افزاید: خداوند بندگان خود را به آنچه نمی‌دانند، تکلیف نمی‌کند، چنان‌که آنان را به انجام آنچه توانش را ندارند، موظف نمی‌سازد، فرقی نمی‌کند توانایی بر بلیه و گرفتاری باشد یا بر انجام کار. هر معرفت و شناختی بر دو قسم است: یا با طبع و اختیار حاصل می‌گردد و یا با جبر و اضطرار، و تا هنگامی که بنده به جبر آگاه نگردد که به چیزی مکلف شده است - هر تکلیفی که باشد - تکلیف کردن او به آن امر ساقط است. البته ما به سخن منکران ادله [وجود معارف اکتسابی] معتقد نیستیم که راه حصول علم و معرفت را اجبار می‌دانند نه تحصیل و اکتساب، بلکه می‌گوییم: چیزی نیست که کسی مرا به آن مجبور سازد، مگر آنکه برایم ممکن است آن را [پیش از اجبار] تحصیل کنم. چنان‌که اگر کسی چشم مرا باز کند و من ببینم، او مرا به این ادراک مجبور ساخته است، همچنین من می‌توانم خود، چشمم را گشوده و شناخت همان چیزی را که به آن مجبور شده بودم برای خود کسب کنم. بنابراین هر امری که کسی مرا بر آن مجبور سازد، در توان من است که بدون اجبار دیگری آن را تحصیل کنم و به عکس، هر چه را که می‌توانم با اکتساب به دست آورم، ممکن است کسی مرا بر آن مجبور سازد. حال که [از یک سو] این سخن حق است و من مجبور به معرفت و شناخت خدای متعال هستم، پس برایم امکان دارد که بر وجود او استدلال کنم [از سوی دیگر] و این معرفت، مرا به مانند آنچه خدا مرا بر آن مجبور ساخته برساند. تمامی این معرفت‌ها

بالبزورره حاصل می‌گردد، جز اینکه معرفت ابتدایی، ضرورتی بدون کسب و تحصیل است و آنچه خود، سبب ان را ایجاد کرده‌ام، ضرورتی اکتسابی است. وقتی می‌گوییم: من معرفت را تحصیل می‌کنم، به این معنا نیست که من ان را انجام می‌دهم، بلکه یعنی من ان را همانند کسب مال تحصیل می‌کنم. بنابراین کسی که معتقد است معرفت امری اضطراری و اجباری است، اقامه برهان بر وجود خدای تعالی را باطل می‌داند و کسی که ان را تحصیلی می‌داند، گمان می‌کند خداوند بندگان خود را به چیزی مکلف ساخته که نمی‌دانند. از این رو ما معتقدیم که معرفت و شناخت، در آغاز اضطرار است، تا بدین وسیله تکلیف کردن عالم، صحیح باشد. پس از ان است که ادله، تا جایی که بدانها استدلال گردد، انسان را راهنمایی می‌کنند، تا بدین وسیله، استدلال بر وجود خدای تعالی و دیگر اشیا را باطل نکرده باشیم.

۱۴۹. برخی [از متکلمان] اظهار داشته‌اند که برای هر امر مجهولی جهلی وجود دارد [و ان را خدا افریده]، و چنین استدلال کرده‌اند که چون هر امر معلومی را علمی است که [انسان‌ها] به تحصیل ان مکلف شده‌اند، پس هر مجهولی را نیز جهلی است که [انسان‌ها] از ان نهی گردیده‌اند. برخی دیگر گفته‌اند: خداوند متعال برای همه مجهولات، یک جهل مرتکب شده است؛ چرا که در معلومات نیازمند انیم که یک به یک انها را استخراج کنیم؛ اما در مجهولات تنها ترک جهل [و خروج از نادانی] مورد نیاز است. با این بیان حقیقت روشن شد.

۱۵۰. عبدالله می‌گوید: چقدر اشتباه انان در این موضوع شکفت‌انگیز است. انان می‌پندارند که انسان نسبت به تمام آنچه نمی‌داند، یک جهل دارد. اکنون اهمیت ندارد که گوینده کدام یک از این دو سخن را نادان‌تر بدانی: کسی که می‌پندارد نادانی او نسبت به بی‌نهایت، تنها به یک جهل است و هر گاه به چیزی از ان امور مجهول علم پیدا کند، همان جهل با او بوده و او تنها به قسمتی از آنچه نمی‌دانسته عالم شده است؛ و کسی که می‌پندارد در هر حال،

کار بی‌نهایت انجام می‌دهد. چنین کسی می‌خواهد در برابر هر علمی، جهلی قرار دهد، تا به اشتباه نیفتد و جهل نسبت به امری را در برابر علم به چیز دیگر قرار ندهد، بدون آنکه چیزی از اینها نیکو باشد در حالی که او نمی‌دانسته و قصد آن را هم نداشته است. این هم سخن باطلی است.

۱۵۱. عبدالله می‌افزاید: هنگامی که دانه‌گندمی می‌بینیم، نسبت به آن علم پیدا می‌کنیم. نگاه از چشم ما پنهان می‌شود و دوباره در برابر دیدگان ما قرار می‌گیرد. در این صورت ما به همان دانه‌گندم علم پیدا کرده، نسبت به آنچه قبلاً دیده بودیم جهل پیدا می‌کنیم. در این فرض، این نه علم به چیزی جز آن دانه‌گندم است، نه علم به خود آن و نه علم به حقیقت آن است و نه جهل به ماهیت آن؛ بلکه این علم به خود آن دانه‌گندم و جهل به خود آن است. آنان که پنداشته‌اند به حقیقت چیزی علم پیدا کرده‌اند، اما ماهیت آن را نمی‌دانند، در اشتباه‌اند؛ زیرا به ناچار ماهیت آنچه نسبت به آن جهل دارند، یا باید همانی باشد که به آن علم دارند، یا جز آن؛ اگر همان باشد که به آن علم پیدا کرده‌اند، پس نسبت به حقیقت آن، هم علم پیدا کرده‌اند و هم جهل؛ اما اگر تنها به ماهیت چیزی علم پیدا کرده‌اند، نه به حقیقت آن، در این صورت، آنچه را دانسته‌اند، غیر از چیزی است که ندانسته‌اند. اما کسانی که پنداشته‌اند که هر گاه نسبت به چیزی علم پیدا کنند، دیگر نسبت به آن جاهل نیست، لازمه این حرف آن است که هر گاه چیزی را مشاهده کرده و به آن علم پیدا کردند، دیگر نسبت به آن جهل پیدا نکنند در حالی که این برخلاف مشاهدات ماست. اما کسانی که می‌پندارند یک جسم از یک جهت دانسته می‌شود و از جهتی دیگر مورد جهل قرار می‌گیرد، اینان اعتراف می‌کنند که یک جسم در حقیقت، هم مورد علم و هم جهل قرار می‌گیرد، هر چند برای علم به آن، از امر دیگری باید بهره‌جست و این سخن شاهد بر این است که حقیقت یک چیز از دو جهت متفاوت، هم دانسته شده و هم مورد جهل قرار گرفته است.

۱۵۲. [متکلمان] گفته‌اند که گاهی علم‌های فراوانی، نسبت به یک معلوم

حاصل می‌گردد که عکس ان صادق نیست؛ زیرا گاه یک چیز به وسیله چند علم پیاپی معلوم می‌گردد، در حالی که به وسیله یک علم، چند معلوم پشت سر هم تحقق نمی‌یابد. ممکن است یک چیز در دو زمان متفاوت به وسیله دو علم دانسته شود، اما دو نفر نمی‌توانند یک چیز را در دو زمان مختلف به وسیله یک علم بدانند، در حالی که دو نفر ممکن است چیزی را با دو علم بدانند.

۱۵۳. دیگران گفته‌اند: برای هر معلومی علمی و برای هر علمی معلومی باید باشد. ما با دو علم به یک چیز آگاهی پیدا نمی‌کنیم، چه اینکه ما وقتی نسبت به خدا علم پیدا می‌کنیم، او را به وسیله یک علم شناخته‌ایم و همراه این علم، به علم دیگری نیاز نداریم که او را به ان بشناسیم. وقتی زید را در این لحظه شناختیم، دیگر نمی‌توانیم دوباره [با همین علم] او را عیناً در لحظه بعد بشناسیم؛ زیرا او هر لحظه در حال تغییر است...<sup>۱</sup> و علم دوم به معلومی تعلق می‌گیرد که با معلوم اول متفاوت است.

۱۵۴. گروهی دیگر چنین استدلال کرده‌اند: اگر ممکن باشد به وسیله یک علم نسبت به دو چیز علم پیدا کنیم، در این صورت جهل نسبت به یکی از آن دو معلوم مساوی با جهل نسبت به هر دوی آنهاست، زیرا علم به یکی از آن دو که همراه من است، در واقع علم به هر دو معلوم است و اگر غیر این باشد من به هیچ‌کدام علم ندارم. همین‌که امور معلومی وجود دارد [با این] که برخی از جنبه‌های دانسته شده ان مورد جهل قرار گرفته است، این عقیده را تکذیب کرده، رای و استدلال پیشینیان را تقویت می‌کند. ما نیز به همین سخن قائلیم.

۱۵۵. گفته‌اند: برخی از اراده‌ها فعل را تحقق می‌بخشد و برخی از آنها فعل را به دنبال ندارد. اراده‌ای که مراد خود را ایجاد می‌کند، با اراده تسویف و تاخیر متفاوت است، زیرا تسویف امری برخلاف عزم و تصمیم است.

۱۵۶. گروهی دیگر وجود اراده‌ای را که موجب فعل شود از اساس منکرند، زیرا اراده فعل بنده است؛ او می‌تواند اراده کند و تصمیم بگیرد ولی



برای او بدها حاصل شود. برای انسان اراده مشخصی هم وجود ندارد که گفته شود در بین اراده‌ها تنها این اراده، موجب فعل می‌شود؛ بلکه اراده، نخست از انسان سر می‌زند، سپس ممکن است آنچه را اراده کرده، به خاطر انصراف از آن، یا وجود مانعی از تحقق آن، واقع نسازد.

۱۵۷. عبدالله می‌گوید: اصولاً اراده نه موجب چیزی می‌شود و نه مانع از چیزی می‌گردد. اراده فعل بنده است که اگر از تصمیم خود منصرف شود، مراد او تحقق نمی‌یابد و اگر از تصمیمش بازنگردد واقع می‌شود؛ زیرا هر اراده‌ای که از انسان سر می‌زند، ممکن است مرادش را محقق نسازد، مثلاً خدا و یا غیر خدا او را از انجام آن باز دارد. چگونه می‌توان گفت: اراده موجب قطعی انجام فعل است، البته به این شرط که اگر مانعی از تحقق فعل فراهم شد، دیگر موجب نباشد، بطلان این سخن پر واضح است.

۱۵۸. هر دو گروه، چه کسانی که اراده پیش از فعل را، موجب تحقق آن می‌دانند و چه کسانی که به همراهی اراده با فعل معتقدند، پنداشته‌اند که اراده بر دو گونه است: اراده تسویف (تاخیر) و اراده عزم (تصمیم). نوع اول اراده‌ای است که در آن بدها پیش می‌آید و دیگری اراده‌ای است که بدها در آن راه ندارد. تمامی این سخنان باطل است؛ زیرا هیچ اراده‌ای نیست جز آنکه در آن بدها روا بوده و ممکن است از تحقق آنچه انسان اراده کرده است، جلوگیری کند.



۱۵۹. فرقه‌ای از دهریان که به وجود نفس و عقل عقیده دارند، چنین می‌پندارند که انسان موجودی مرکب از همین جسم و از نفس و عقل است. اینان چنین استدلال می‌کنند که هر چیز [قابل درکی] با نیرویی که در نفس ادراک کنندگان از جنس آن چیز وجود دارد، درک می‌شود. [مثلاً] اگر در نفس، مذاق (نیروی چشایی) وجود نداشت، نمی‌توانست چشیدنی‌ها را درک کند. رابطه دیگر حواس نیز با محسوسات خود، بر همین منوال است. بنابراین اگر ما دارای نفس نبودیم، نمی‌توانستیم نفس تولد یافته را بشناسیم و اگر عقل نداشتیم، درک معقولات برایمان ناممکن بود.

۱۶۰. نظام می‌گوید: اگر انسان فقط همین جسم باشد، این جسم گاهی با بعضی از اعضای خود، گناهی [مثل دزدی] مرتکب می‌شود و به خاطر همان، آن عضو قطع می‌شود، سپس [بقیه اعضای بدن] اطاعت فرمان خدا می‌کنند. در این صورت لازم است بگوییم که قسمتی از وجود انسان در آتش و قسمتی در بهشت باشد!

۱۶۱. او برای اثبات وجود نفس می‌گوید: ما تمامی این حواس را با یکدیگر متفاوت می‌یابیم، ولی هیچ یک از آنها، بیش از یک چیز را درک نمی‌کند، از طرفی ما در بدن انسان، عضو معینی را نمی‌بینیم که کسی بتواند مدعی شود که تمامی حواس، در آن وجود دارد یا صورت تمامی محسوسات، تنها در آن قوام می‌یابد. ولی یک نیروی تمیز دهنده وجود دارد که ادراک تمامی حواس در آن جمع شده و او آنها را از یکدیگر متمایز می‌سازد و کارکرد ضروری هر حسی را می‌داند. این علم و نیروی ممیز نمی‌تواند یکی از اعضا و اجزای جسم باشد، از این رو نتیجه می‌گیریم که از مقوله‌ای دیگر است. عبدالله می‌گوید: برای اثبات این حقیقت، هیچ بیانی محکم‌تر از این استدلال سراغ ندارم.

۱۶۲. عبدالله می‌افزاید: گاه ملاحظه می‌کنیم که چیزی رنگش تغییر می‌کند، یا بوی آن یا صدا و یا نوع لمس آن عوض می‌شود، ولی هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که آن چیز از بین رفته و چیز دیگری به جایش ایجاد شده است. درست مانند خرمایی نارسیده که اکنون رسیده است، اما هیچ یک از ویژگی‌های دوره نارسایی آن باقی نمانده است. اگر حقیقت یک جسم همین ویژگی‌هایی باشد که یادآور شدیم، باید بگوییم که جسم از میان رفته است، چون تمامی آن صفات زایل گردیده است؛ وانگهی اگر هر کدام از این خصوصیات، جسمی می‌بودند، هر یک به تنهایی می‌توانست باقی بماند. و اگر [ادعا شود که] لطافت این صفات مانع از آن می‌شود که هر یک به تنهایی جای جسم را بگیرد، در این صورت بایستی بتوان تصور کرد که از میان این

ویژگی‌ها، ان قدر بر لطافت اشیای لطیف، چیزی از جنس خودش افزوده شود تا متراکم گردیده و بتواند به تنهایی قوام یابد؛ در این صورت صدای بدون تولید کننده صوت وجود خواهد داشت و همین طور بو، مزه، گرمی، سردی، تری و خشکی [بدون هیچ ایجاد کننده‌ای]، در حالی که این سخن باطل است.

۱۶۳. صابان و بسیاری از فلاسفه معتقدند که معادی وجود ندارد و پنداشته‌اند که ستاره‌ها بر زمین فرو می‌افتند و به صورت هاله‌ای اطراف آن قرار می‌گیرند و روح شریر بدکاران، در آنجا عذاب خواهد شد.

۱۶۴. بیشتر مسیحیان معتقدند که معاد به معنای آن است که جان‌های نیکان همراه با فرشتگان الهی در نعمتی قرار می‌گیرند که از قبیل خوردن و اشامیدن و لذت جنسی و دیگر لذت‌های دنیایی نیست. همچنین بدکاران با شیاطین و اهریمنان همراه می‌شوند که در زمین گرفتار عذاب‌اند و جز آنچه گفتیم بهشت و جهنمی وجود ندارد.

۱۶۵. عبدالله می‌گوید: جسم انسان‌ها گاه دچار زیاده و نقصان می‌شود، یعنی اینکه گاهی اعضایی از آن به خاطر آنکه نافرمانی خدا کرده، بریده می‌شود در حالی که اعضایی که باقی مانده، اطاعت خدا کرده است. بنابراین در صورتی که همین بدن‌ها مورد امر و نهی قرار گرفته باشند، باید قسمتی از آن در بهشت و قسمتی در جهنم قرار گیرد. از طرفی، محسوس شدن روح‌هایی که متمایز هستند و مورد امر و نهی الهی قرار گرفته‌اند، ضروری است و این ارواح نمی‌تواند در بدن‌هایی که کم و زیاد می‌شود محسوس گردند. و از طرف دیگر، امکان ندارد که تمامی اجزای جسمی که در دنیا همراه با آن بوده، در آخرت نیز همراه آن باشند. اما [به هر حال] نفس نیازمند جسمی است که بتواند به وسیله آن [لذت] پاداش‌ها و [رنج] کیفرها را احساس کند.

## ۶. فلاسفه و مسئله قَدما

۱۶۶. فیلسوفان معتقدند که اگر اشیا به خودی خود مورد توجه قرار گیرند، به

انها جوهر، عرض، رنگ و مانند ان اطلاق نمی‌گردد تا وقتی که در نحوه وجودی آنها دقت شود. در این صورت، هر چیزی که به ذات خود وجود [مستقل] داشته باشد، جوهر شناخته می‌شود و هر چه به واسطه چیز دیگری بتواند وجود داشته باشد، عرض نامیده می‌شود. انان افزوده‌اند: هر گاه [معانی] اشیا به صورت بسیط در عقل باشد، نه عرض به حساب می‌آید و نه جوهر. و گفته‌اند: مفاهیمی وجود دارد که به وسیله ان موجود، موجود می‌شود و جوهر، جوهر و عرض، عرض می‌گردد؛ و عقل اینها را تنها به صورت اموری [جداگانه] می‌شناسد؛ اگر این مفاهیم نبود، عقل نمی‌توانست حکم هیچ یک از اینها را از دیگر امور متمایز کند.

۱۶۷. فلاسفه گفته‌اند علت بر دو قسم است: یکی علتی که همراه با معلول است و ان علت اضطرار نامیده می‌شود، مانند زدن که با درد همراه است. دیگر علتی که پیش از معلول وجود دارد که با عنوان علت اختیار شناخته می‌شود، مانند توان و نیرویی که قبل از انجام کار وجود دارد. انان [برای اثبات این سخن] به تفاوتی که میان واجب و ممکن می‌یابند، استدلال کرده، گفته‌اند: واجب حتما وجود دارد ولی ممکن می‌تواند باشد و می‌تواند نباشد.



۱۶۸. گفته شده است: خبری که تنها یک انسان عادل ناقل ان است، در مقام عمل حجت است، اما در مقام علم حجت نیست [= علم اور نیست].

۱۶۹. دهریان [در این باره] می‌گفتند: تنها به چیزی علم پیدا می‌کنیم که به ما متصل شده باشد، اما آنچه از ما غایب است نمی‌توان ان را شناخت. گروه دیگری افزوده‌اند که آنچه از ما غایب است، اساسا خیال و توهم است و قابلیت معلوم واقع شدن ندارد؛ زیرا هنگامی که شخصی را می‌بینم، به او علم پیدا می‌کنم ولی وقتی از نزد من می‌رود، نمی‌دانم که او ان‌گونه که قبلا او را دیدم، باقی مانده یا نه؛ اما توهم مانند ان است که در مورد انسانی تصور کنم که اگر نشسته باشد چگونه است و اگر ایستاده باشد چگونه؛ ولی این تصور به معنای علم به قیام او نیست.

۱۷۰. دسته‌ای گفته‌اند: هر امر معقولی باید به یکی از حواس بازگردد. دسته دیگری به عکس گفته‌اند که بازگشت هر امر محسوسی به عقل است. دسته سوم اظهار داشته‌اند که هیچ یک از این دو به دیگری باز نمی‌گردد؛ زیرا هر یک از امور معقول و محسوس گاهی ویژگی‌هایی دارند که [خود به خود] از یکدیگر دور نیستند.

۱۷۱. مؤلف می‌گوید: هر یک از این سه دسته، برای اثبات گفته خود استدلال‌هایی عقلانی اقامه می‌کنند. پس به هر حال حکم از ان عقل است.



۱۷۲. ارسطو گفته است: اگر مواد اولیه‌ای که این اشخاص محدود از آنها ترکیب یافته‌اند، بی نهایت می‌بود، بایستی این موجودات ترکیب شده از آنها نیز نامحدود باشد، زیرا جمع شدن بی نهایت در امور محدود ناممکن است. عبدالله می‌گوید: این عقیده درستی است ولی این سخنش با اعتقاد خود او که می‌گوید: جسم می‌تواند تا بی نهایت به اجزای کوچک‌تر تجزیه شود، مخالف است. بنابراین اجسام متناهی و محدودند.

۱۷۳. [فلاسفه] پنداشته‌اند که مسئله «کون و فساد»، تنها در جواهر است و زیادی و نقصان، تنها در کمیت، و جابه‌جایی و تغییر، تنها در کیفیت پیش می‌آید. آنان میان کون و فساد و دیگر امور تفاوت قائل شده و پنداشته‌اند: کون آن است که چیزی پس از آنکه پست و فرومایه بوده، به صورت یک شیء ارزشمند درآید، مثل آنکه نطفه، انسان شود و فساد آن است که چیزی پس از ارجمندی و کرامت، بی ارزش گردد مثل انسان که به خاک تبدیل می‌شود.

زیادی یعنی افزایش چیزی از ناحیه مساحت یا حجم یا تعداد، در حالی که آن چیز صورت اولیه خود را حفظ کند. و نقصان به معنای کاستی در یکی از امور ذکر شده است به طوری که آن شیء، به صورت اول خود باقی بماند. و تغییر و تحول، جابه‌جایی در کیفیت چیزی از موقعیتی به موقعیت دیگر است.

۱۷۴. اما گروهی دیگر [با انکار مسئله کون و فساد] پنداشته‌اند که [در این جهان] چیزی جز کمون [= خفا] و ظهور نیست.



۱۷۵. [در معنای محال] دانشمندان با هم اختلاف نظر دارند. گروهی اظهار می‌دارند: محال چیزی است که نه می‌تواند راست باشد و نه دروغ. چه اینکه یک سخن در صورتی صادق است که بتواند کاذب هم باشد و همین طور بالعکس. اما متکلمان گفته‌اند: هر امر محالی دروغ است؛ ولی چنین نیست که هر دروغی محال باشد، زیرا اگر کسی بگوید: جهان قدیم است و عددده نصف عدد پنج است، چنین کسی هم سخن دروغ گفته و هم امر محالی را ادعا کرده است. اما اگر بگوید: فلانی نشسته است، در حالی که او ایستاده باشد، این سخن او تنها دروغ است، ولی محال نیست؛ زیرا ایستادن برای او امکان‌پذیر است؛ از این رو محال نمی‌باشد.

۱۷۶. دانشمندان علم منطوق گفته‌اند: پرسش بر دو گونه است: یکی سؤال حجر (منع) و دیگری سؤال تفویض (واگذاری). پرسش حجر سؤالی است که پاسخ آن بخشی از خود سؤال است، مثل اینکه از کسی بپرسی: زید ایستاده است یا ایستاده نیست؟، در این صورت پاسخ آن، قسمتی از همین پرسش است؛ زیرا او به ناچار یا پاسخ می‌دهد که ایستاده است یا می‌گوید که ایستاده نیست. اما پرسش تفویض مثل این است که بگویی: انسان چیست، در این صورت، نحوه پاسخ‌گویی را به شخصی که از وی سؤال کردی، واگذار نموده‌ای تا هر طور که می‌خواهد جواب دهد.

۱۷۷. اما دیگران [غیر از منطقیان] برخلاف آنان اظهار داشته و گفته‌اند اگر کسی از من سؤال کند که زید ایستاده است یا نشسته، در واقع پاسخ را به من واگذار کرده که از جنس [الفاظ] پرسش او به خودش جواب دهم. آنان افزوده‌اند که هر پرسشی چنین نیست که بتوان آن را از جنس [الفاظ] همان سؤال، پاسخ داد. کسی که از من می‌پرسد: انسان چیست، در واقع مرا از اینکه

از جنس [الفاظ] پرسش خودش پاسخ دهم باز داشته است. همچنین ادامه داده‌اند که چنین نیست که پاسخ هر پرسشی که به دو قسمت تقسیم می‌شود، حتماً یکی از دو جزء سؤال باشد؛ زیرا اگر پرسشگری از من سؤال کند: آیا خداوند می‌تواند خودش را بیافریند یا نمی‌تواند، در این صورت سؤال او شایان هیچ پاسخی نیست؛ زیرا هر دو فرض مورد سؤال، محال و باطل است. همچنین نمی‌توان پرسید: آیا خداوند بر «الشیء» و «معدوم» قدرت دارد یا ندارد، زیرا معدوم، ذاتاً نمی‌تواند مقدور باشد؛ از این رو اساس پرسش محال است و به محال پاسخ داده نمی‌شود. بلکه به سؤال کننده اگر واقعاً پرسشگر است باید گفت: به امر محال ارجاع دادی.

۱۷۸. منطقیان گفته‌اند: شدت نفی در نفی ضد، بیشتر از اثبات خلاف آن است. اما پیروان حقیقت گفته‌اند: گاهی اثبات خلاف دارای نفی شدیدتری از نفی ضد است. چنان‌که اگر بگوییم: زید سیاه است، سپس برای اثبات خلاف آن بگوییم: زید سفید است، در این صورت نباید در او هیچ سیاهی وجود داشته باشد، در حالی که با نفی کردن سیاهی از وی، ممکن است هنوز سیاه باشد.



۱۷۹. [فلاسفه] دربارهٔ صفات ممکن اختلاف نظر دارند. افلاطون گفته است: وقتی می‌گوییم: انسان زنده است، این سخن به عنوان عام از خاص نزدیک‌تر است. اما ارسطو اظهار داشته است که این سخن دربارهٔ واجب درست است؛ ولی در مورد ممکنات، اگر بگوییم: انسان نویسنده است، این سخن، تنها برخی از انسان‌ها را شامل می‌شود. از این رو به عنوان خاص نزدیک‌تر است.

۱۸۰. هر چیزی که خود شیء نباشد یا غیر آن است یا بعض و یا صفت آن، ولی گروهی گفته‌اند که صفات خدای تعالی و ویژگی‌های هر موصوفی را نه می‌توان خود موصوفش نامید و نه غیر آن و نه بعض آن. دسته سوم اظهار داشته‌اند: هر صفتی که برای ذات خدای عزوجل بوده، نه غیر خداست نه خود

خدا و نه جزئی از خدا؛ اما صفات مخلوقات چیزی غیر از خودشان است. ۱۸۱. گروه چهارم معتقد بودند که هیچ صفتی نیست که بتوان آن را چیز دیگری شمرد مگر آنکه آن، غیر موصوف است و هر صفتی که بتوان آن را چیزی به حساب آورد، نمی‌تواند خود موصوف باشد؛ زیرا اگر ممکن بود ذات هر دو [صفت و موصوف] تحقق یابد، که عقل آن دو را از هم تمیز دهد، معلوم می‌شد که این، آن نیست.

۱۸۲. آنان افزوده‌اند که نمی‌توان عدد یک را که جزئی از عدد ده است، عدد ده به شمار آورد و از طرفی نمی‌توان آن را خارج از آن شمرد؛ زیرا عدد ده در حقیقت همان یک و نه تایی دیگر است؛ سپس چگونه می‌توان گفت عدد یک، عدد ده نیست و ادامه داده‌اند که اگر عدد یک را از ده جدا کنیم تا به نفع یا ضرر آن حکمی کنیم، در این صورت دیگر عدد دهی برای ما باقی نمی‌ماند. چه اینکه حقیقت [کلی]، با نبود یکی از اجزایش نیست می‌شود. در این صورت نمی‌توان هیچ گونه حکمی درباره آن کرد، نه می‌توان عدد ده را یک شمرد و نه می‌توان آن را غیر از یک به حساب آورد.

دسته دیگر گفته‌اند: این سخن که عدد یک، قسمتی از عدد ده است، مجاز است؛ زیرا در اینجا عدد دهی وجود ندارد که بتوان یک را نسبت به آن سنجید، و در نتیجه گفت که یک، جزئی از ده است، چنان‌که پدر را در مقایسه با پسر و مولا را نسبت به عبدش می‌سنجند. و صحیح نیست که چیزی را به چیز دیگری قیاس کرد، مگر در جایی که عین هر دو وجود داشته و هر کدام از آن دو غیر از دیگری باشد. بر این اساس اظهار داشته‌اند که نمی‌توان گفت: خاص غیر از عام است، در صورتی که عام همان خاص و [چیزهای دیگری] غیر از آن باشد. همچنین صحیح نیست که گفته شود: جزء غیر از کل است.



۱۸۳. ارسطو گفته است: آسمان عنصر پنجمی جدای از عناصر چهارگانه طبیعت است. او پنداشته است که اگر آسمان، هوا یا آتش بود بالا می‌رفت و اگر آب یا خاک بود پایین می‌افتاد.



[فلاسفه] پنداشته‌اند که ستارگان از جنس آتش‌اند و همواره در حال بالا رفتن هستند، البته بالا رفتن آنان در عالم خودشان، یعنی در جهان آتش است. گروه دیگری تصور کرده‌اند که جنس فلک سرد است و از همین رو می‌تواند در برابر گرمی خورشید و ستارگان ایستادگی کند. دسته سوم گمان کرده‌اند که ستارگان چرم گداخته‌ای هستند که نورشان بازتاب انتشار پرتو خورشید است که در این اجسام جمع می‌شود. گروه چهارم پنداشته‌اند که ستارگان، جایگاه‌هایی در فلک‌اند که انواری را که از اهل زمین ساطع شده و بالا می‌رود، دریافت می‌کنند. آنان همین سخن را دربارهٔ خورشید و ماه نیز گفته‌اند. دوگانه‌پرستان معتقدند: ستارگان، شیاطینی هستند که زیر سقف فلک به بند کشیده شده‌اند. و دیگران اظهار داشته‌اند که ستارگان [اجسامی] ترکیب یافته از عناصر مختلف‌اند. اما منجمان ستاره‌ها را به چهار دسته آتشین، هوایی، آبی و خاکی تقسیم کرده‌اند. دسته‌ای ستارگان را چسبیده به فلک دانسته‌اند و گروهی آنها را میان زمین و فلک اویزان انگاشته‌اند.

۱۸۴. [فلاسفه همچنین] پنداشته‌اند که فلک و ستارگان دارای روحی هستند که امورشان را تدبیر می‌کند و حرکت ستارگان را به این دلیل که با هم متفاوت است، اختیاری دانسته و اظهار داشته‌اند که اگر این حرکات، طبیعی [غیراختیاری] بود، باید یکسان می‌بود؛ زیرا ذات ستارگان با هم متفاوت نیست. عبدالله می‌گوید: حتی اگر حرکت ستارگان اختیاری هم بود، باز هم می‌بایست حرکاتشان یکسان باشد؛ زیرا نفوس آنها با هم متفاوت نیست؛ چرا که به عقیدهٔ آنان حرکات موجودات دارای روح، تنها در صورتی باهم متفاوت است که اجسام پذیرندهٔ آن روح‌ها با یکدیگر یکسان نباشند. برخی دیگر معتقدند روح در وجود ستارگان وقتی قوام می‌یابد که ترکیب عناصر چهارگانه در آنها به تناسب صورت گرفته باشد، در حالی که مدعیان جاندار بودن ستارگان، معتقد نیستند که ستارگان از عناصر ترکیب شده باشند؛ پس این نظریه باطل است. و اگر در ستارگان عناصری وجود داشت که از آنها ترکیب

شده بودند، تجزیه آنها ممکن بود و این سخن، ادعای آنان را باطل می‌سازد.

۱۸۵. ارسطو گفته است: فلک به طبیعت خود حرکتی ندارد و به خاطر روحی که در آن وجود دارد حرکت نمی‌کند، زیرا آنچه به طبع خود حرکت می‌کند، باید در جست‌وجوی چیزی باشد که قرارگاه اوست و هرگاه به آن رسید ساکن گردد، در حالی که فلک دائما در حرکت است. اما آنچه به وسیله نفس خود حرکت می‌کند، حرکت او برخاسته از اراده، غضب یا شهوت است؛ در این موارد با برطرف شدن شهوت و غضب شیء متحرک آرام می‌گیرد و آنچه با اراده خود حرکت می‌کند، ساکن شدن یا ترک کاری که انجام می‌داده، برایش ممکن است، در حالی که فلک این‌گونه نیست. ارسطو پنداشته است که حرکت فلک، تنها به خاطر علتی است که همواره آن را به حرکت در می‌آورد و این علت - به عقیده ارسطو - افریدگار متعال است که البته خود حرکتی ندارد. بنابراین، ضرورت ندارد که هر محرکی خود متحرک باشد؛ چه اینکه معشوق، عاشق را به حرکت وا می‌دارد ولی خودش حرکت نمی‌کند و سنگ آهنربا، آهن را حرکت می‌دهد در حالی که خودش ساکن است.

۱۸۶. برخی از کسانی که فلک را دارای نفس می‌دانند، گفته‌اند: حرکت فلک تنها به خاطر وجود افریدگار آن نیست؛ بدین صورت که فلک معلولی متصل به علتش باشد؛ بلکه این علت بدان صورت است که افریدگارش آن را به صورت اختیاری به حرکت در می‌آورد، و هرگاه بخواهد، آن را از حرکت باز می‌دارد و به همین خاطر است که حرکت فلک دائمی است، زیرا محرک آن نه یک عامل طبیعی است که در جست‌وجوی عالم خودش باشد؛ زیرا حرکت فلک...<sup>۱</sup> در جهان خودش است، عامل نفسانی نیست که خسته شود و از حرکت بازایستد و عامل شهوت و غضب هم نیست که سرانجام ملول گردد. چه اینکه اگر عامل حرکت فلک، یکی از این موارد بود، از حرکت بازمی‌ایستاد.

۱۸۷. منجمان درباره حقیقت این‌گونه درخواست‌های مردم و تاثیر

انتخاب انان با هم اختلاف دارند. برخی از انان حقیقت این دو را یک چیز شمرده استدلال کرده‌اند که اگر کسی، نزد ما منجمان آمده و از امر ازدواج سؤال کند و ما برای او در این مسئله خیری مشاهده کنیم، در این صورت برای او محال است که در غیر زمان خوب ازدواج کند؛ چه ان زمان برای او تعیین گردد و چه تعیین نشود. و افزوده‌اند که ما این نکته را تجربه کرده‌ایم و درست بوده است.

۱۸۸. اما بطلمیوس [در این باره] گفته است: در جهان [تاثیر] اختیار و درخواستی وجود ندارد. آنچه هست به ولادت و تحویل سال باز می‌گردد. هر گاه کسی به خواست خود به سفر رود یا ازدواج کند و در اساس ولادت یا تحویل سالش نحوستی در مسافرت یا ازدواج او باشد، محال است که به خاطر انتخاب یا درخواست وی، این سفر یا ازدواج به مصلحت او تمام شود، یا آنچه ولادت صحیح او برایش رقم زده تغییر یابد.

۱۸۹. دورینوس هم گفته است: محال است که در ولادت صحیح، نحسی سفر یا ازدواج باشد، اما در انتخاب شخص برعکس ان یعنی مصلحتی یافت شود.

۱۹۰. برخی دیگر از انان اظهار داشته‌اند که در جهان، چیزی به نام درخواست و انتخاب وجود ندارد. خداوند ابتدانا اشیا و ولادت‌ها را مقدر کرده و مسیر سعادت و نحوست را برای انان معین فرموده است. دلیل انان بر این سخن ان است که چون در یک زمان می‌توان خوبی و بدی، سلامتی و مرض، مرگ و زندگی، بخشیدن و گرفتن را مشاهده کرد، از این رو محال است که این زمان از ان تمامی کسانی باشد که گرفتار این امور گردیده‌اند. و [از طرفی] محال است که این زمان، تنها برای برخی از انان باشد؛ زیرا همگی در این حکم مشترک‌اند. انان افزوده‌اند که وقتی چنین امری را مشاهده می‌کنیم، می‌فهمیم که تمامی این امور پیش از آغاز [مقدر] بوده و جز هموار کردن راه برای رسیدن به سعادت یا نحوست، چیز دیگری نیست.

۱۹۱. تمامی فلاسفه، تاثیر نجوم بر روح را منکر شده و ان را باطل شمرده‌اند. اینان معتقدند که نفس، علت اصلی حرکت فلک است، از این رو حکم فلک در مورد اجسامی که دارای کون و فساد هستند، جاری نمی‌باشد.

۱۹۲. تنها نظام تاثیر نجوم را ممکن دانسته و گفته است که تاثیر ستارگان، بیانگر علم خداوند نسبت به غیب است.

\*\*\*

۱۹۳. گروهی پنداشته‌اند که رطوبت‌هایی که از زمین بالا می‌رود، خورشید، ماه و ستارگان را تغذیه می‌کند، مثل روغن چراغ که فتیله را تغذیه کرده و نگه می‌دارد. آنان چنین تصور کرده‌اند که ستارگان، بر اساس میزان پذیرش مواد غذایی که از رطوبت‌های زمین به دست می‌آورند، کوچک و بزرگ شده و نورشان کم و زیاد می‌گردد.

۱۹۴. اما بیشتر فلاسفه این سخن را نپذیرفته و گفته‌اند: خورشید، ماه و تمامی موجودات آسمانی، طبیعتاً نه گرم‌اند، نه سرد، نه تر و نه خشک. آنان پنداشته‌اند که این حرارت خورشید، در حقیقت گرمای آتشی است که در زیر فلک قرار دارد و نور خورشید ان را به ما می‌رساند.

۱۹۵. ارسطو معتقد بود که علت پیدایش رعد و برق، یک چیز است و ان برخورد داخلی ابرهاست که اول چشم‌ها ان را می‌بینند، سپس صدای ان [به گوش] می‌رسد.

۱۹۶. او همچنین عقیده داشت که عامل تفاوت یخ، برف، تکرگ، باران درشت، باران نرم و ریز و باران کم و سبک با یکدیگر، ان است که وقتی رطوبت، از آسمان به صورت ریز و پراکنده سرازیر شود، باران نرم نامیده می‌شود و اگر به صورت دانه‌های درشت باشد، باران شدید خوانده می‌شود. هنگامی که بخار آب به خاطر کمی حرارت و زیادی رطوبت، به صورت اندک بالا رود، باران سبک می‌بارد و اگر ذرات بخار پیش از آنکه به اب تبدیل شود به سرما برخورد کند، به صورت دانه‌های یخ فرو می‌ریزد. ارسطو همچنین

معتقد بود که بخار آب در صورتی که آسمان صاف نباشد، بالا نمی‌رود و ابر در شرایطی که باد بوزد، متراکم نمی‌گردد و بخار آب نمی‌تواند زیاد بالا برود، از این رو بر نوک قلّه کوه‌های بلند، تگرگ نمی‌بارد. او افزوده است که هرگاه آب در ابرها یخ بزند، برف ایجاد می‌شود و اگر بخار آب یخ ببندد، تگرگ به وجود می‌آید.



۱۹۷. برخی گفته‌اند: خداوند در میان بندگان خود، تدبیری خارج از [محدوده] عادت و طبیعت دارد، مثلاً هرگاه افریدگان خدا از او آب می‌طلبند، آنان را سیراب کرده و هرگاه مسافران دریایی از او کمک بخواهند، آنان را پناه می‌دهد.

نمونه دیگر آنکه گاه مشاهده می‌شود که خداوند، ستمگری را به خاطر سرکشی‌اش هلاک می‌گرداند و نیز امور فراوان دیگری که از جریان طبع و عادت بیرون است، اما عوام مردم در شناخت آنها و یادکردشان آنها را در ردیف امور طبیعی قرار می‌دهند. یکی از این نمونه‌ها مسئله چشم زخم است که خدای عزوجل در این مسئله نقش و تدبیر دارد. و هنگامی که انسان نسبت به چیزی اظهار شادمانی کند، انسان به وسیله آن چیز گرفتار آزمایش می‌شود.

۱۹۸. گروهی به دقت و تأمل در اخلاق آدمیان روی آوردند، آنان به حالت‌های خشنودی و غضب، شادی و اندوه و حالات دیگر دقت کردند، نگاه در چگونگی صفات انسان‌ها تأمل نمودند، پس هرکسی را دارای صفتی دیدند که انسان در بعضی از حالات آن صفت را دارا می‌شود، حکم کردند که او آن حالت را دارد. آنان به این‌گونه قیاس، پای‌بند شده و از حدود آن تجاوز نکردند. ارسطو و پیروانش نیز می‌پنداشتند که فراست و حکم به باطن انسان‌ها یکی بدین صورت، یعنی از طریق مشاهده ظاهرشان است و راه دیگر اینکه ویژگی‌های مشاهده شده را با خصوصیات حیوانات مقایسه کنند. بنابراین هرگاه انسان دارای صفت درندگی باشد، اخلاق درندگان را دارد و اگر در او

نمونه‌ای از خوی درندگی همراه با شباهت دیگری باشد، در این صورت، صفتی را که بر او غلبه دارد یافته و به همان اعتبار بر او حکم می‌کنند و همین‌طور اگر ویژگی‌های مختلف در یک نفر جمع گردد، به همین روش درباره‌ی او قضاوت می‌کنند. [برای اثبات این سخن] چنین استدلال شده است که نیروهای نفسانی به مقدار ابزار و میزان جسمی که قابلیت آن قوا را دارد، افزیده می‌شود و به همین جهت است که در مورد تفاوت توانایی نفس‌ها، بر طبق میزان نیرو و توانی که در اجسام نمودار می‌شود، حکم می‌گردد.

۱۹۹. گروهی دیگر پنداشته‌اند که هرگاه نفس در جسمی کامل گردد، تابع طبیعت می‌شود و به همین جهت، کسی که مزاجش صفراوی است، تند مزاج بوده و به سرعت غضبناک یا خشنود می‌شود و آن که سودایی است، به عکس اوست. آنان افزوده‌اند که تنها ویژگی که برای نفس منحصر به فرد است، عقل است که نمی‌توان آن را از قبیل امور طبیعی به شمار آورد. اما طبع، در دیگر امور مربوط به اخلاق و افعال نفسانی تاثیر می‌گذارد و نفس تابع آن قرار می‌گیرد و بدین صورت، می‌توان از ظاهر به باطن پی برد.

۲۰۰. گروه دیگری گفته‌اند که اخلاق امری است که با زمان‌ها، مکان‌ها، محل تولد و عادت‌ها تطبیق پیدا می‌کند و همچنان‌که برای نفس‌ها، صورت‌ها و طبیعت‌های متفاوت افزیده می‌شود، به تناسب موارد فوق نیز ایجاد می‌گردد. بنابراین با به کارگیری راه‌های ذکر شده، می‌توان از عملکرد ظاهری افراد به اخلاق باطنی آنان پی برد، به شرط آنکه دلایل کافی جمع شده و کامل گردیده باشد.



۲۰۱. [طبیعیان] گفته‌اند که تمامی مرض‌ها، در صورتی که در جسم انسان امادگی پذیرش امراض باشد، سرایت پیدا می‌کنند، چه اینکه ما مشاهده می‌کنیم، بیماری پوستی گری و امثال آن مسری بوده و غالباً به دیگران سرایت می‌کند و به ندرت اتفاق می‌افتد که عده‌ای در جامعه‌ای به این مرض مبتلا شوند ولی به بقیه‌ی آنان سرایت نکنند.

۲۰۲. برخی از فلاسفه گفته‌اند که آنچه را انسان از [عناصر چهارگانه]: اب‌ها، آتش‌ها و هواهایی که انسان می‌بیند و نیز زمین‌هایی که می‌پیماید و آنچه شبیه اینها مشاهده می‌کند، همگی از جانب طبع است، اما آنچه از مردگان، گفت‌وگو با حیوانات، و بشارت به امور پسندیده و هشدار نسبت به امور ناپسند می‌بیند، برخاسته از جانب روح‌های جداگانه‌ای است که هم جنس با این امورند. روح این موارد را برای انسان تصویر می‌کند و چون به آن علم دارد، برای انسان به نمایش می‌گذارد.

۲۰۳. گروهی از پیشینیان می‌پنداشتند که علم طب، اساساً علم باطلی است، زیرا مبتنی بر مقدار علت‌ها و چگونگی اسباب و عوامل بیماری نبوده و روی دواها و غذاهایی که این علل و عوامل را تقویت می‌کند یا باعث از بین رفتن آنها می‌گردد، تاکید ندارد؛ و اگر احیاناً مرضی به وسیله یکی از این داروها علاج شود، به صورت اتفاقی بوده است.

۲۰۴. اما گروهی دیگر گفته‌اند که علم طب تنها از طریق تجربه صحیح است، ولی از ناحیه فلسفه درست نیست؛ زیرا اگر کسی نسبت به فلسفه، از همه مردم آگاه‌تر باشد، باز هم نمی‌تواند ویژگی‌های همه افراد را به صورت جداگانه بداند، پس چگونه می‌تواند صورت‌های کلی را بشناسد! بنابراین علم طب، نخست به صورت [تجربه‌هایی] پراکنده به وجود آمد؛ سپس جمع‌آوری گردید و درباره آن بحث و گفت‌وگو شد.

انان افزوده‌اند که گیاهانی مانند سقمونیا (محموده) و شبیه آن، که به وسیله آن [امراض را] معالجه می‌کنند، به خاطر خواصی که دارد تاثیرش نسبت به طبع عامه مردم متفاوت است، و از طرفی، خواص موجود در این داروها، بی‌شمار و غیر قابل پی‌گیری است؛ از این رو، آگاهی به این امور که همان علم طب است، قابل دستیابی نیست.

۲۰۵. گروهی دیگر گفته‌اند: اینکه علم طب دست‌یافتنی نیست، نه به خاطر آن است که خواص و ویژگی داروها خارج از حد و حصر است؛ زیرا

داروها شناخته شده و محدودند و داروهایی که در معالجه به کار می‌آیند معروف‌اند و خواص هر یک را می‌توان شناخت، اما [علت این است که] علم طب به خاطر تفاوت طبع انسان‌ها با یکدیگر و اختلاف شهرهایشان بی‌نتیجه است؛ چه اینکه دارویی را که مردم کشور روم [=اروپا] با آن انس داشته و آن را علاج دردهای خود می‌بایند، درست همان چیزی است که در منطقه هند [=اسیا] تولیدکنندهٔ مرض است و ما داروهای فراوانی را مشاهده کرده‌ایم که پیشینیان از آن استفاده می‌کردند ولی [امروزه] از نظر ما این داروها در معالجه مرض‌هایی که آنان به کار می‌بردند، بی‌اثر است.

۲۰۶. گروه دیگری اظهار داشته‌اند که علم طب تنها به خاطر علم نجوم باطل و بی‌اثر است؛ زیرا اگر علم نجوم براساس ولادت یا تحویل سال، بر وجود مرض و فساد دلالت داشته باشد، علم طب هیچ فایده‌ای نمی‌بخشد و اگر بر سلامتی و صلاحی دلالت کند، علم طب به آن هیچ ضرری نخواهد رساند.

### اختلال [در قوای ادراکی]

۲۰۷. گروهی چنین معتقدند که این مسئله از اموری است که [حرکت] ماه موجب آن است؛ زیرا این بحران روزهای هفتم، چهاردهم، بیست و یکم و بیست و هشتم هر ماه پدید می‌آید؛ چه اینکه کرهٔ ماه در شب هفتم به صورت نیمه است و در شب چهاردهم به صورت کامل و در شب بیست و یکم دوباره به شکل نیمه تمام و در شب بیست و هشتم، ماه دیگر دیده نمی‌شود. همچنین در دو نیمه کردن نصف [=هفتم و بیست و یکم] همین سخن جاری است.

۲۰۸. گروهی دیگر اظهار داشته‌اند که باطل بودن این سخن به وضوح احساس می‌شود؛ زیرا اگر چنان باشد که اینان گفته‌اند، پس بنابراین بیماری که در اول ماه بیماری‌اش آشکار نشده، براساس این جدول نباید گرفتار اختلال و بحرانی باشد. در حالی که این سخن باطل است؛ زیرا گاهی اتفاق می‌افتد که در تمامی روزهای یک ماه اشخاص مختلفی بیمار هستند و تمامی آنها گرفتار

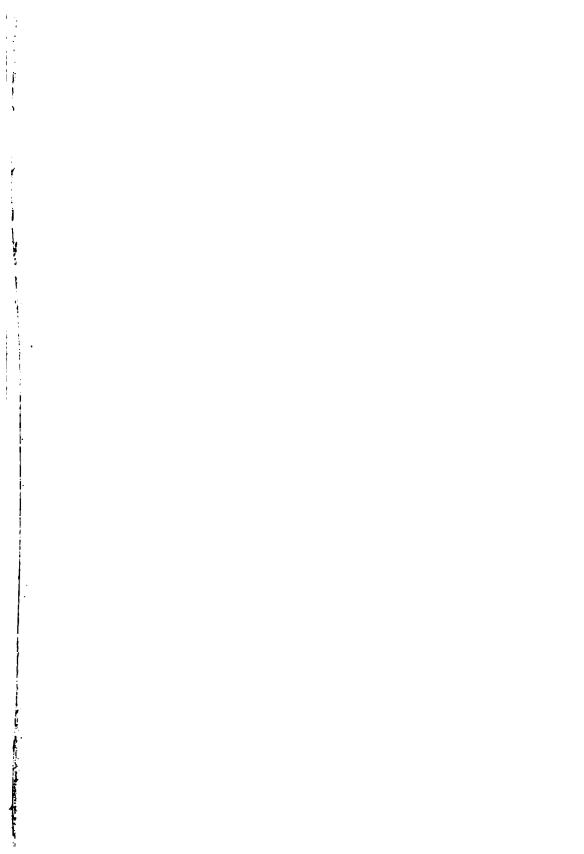


بحران‌های روحی می‌باشند، البته گاهی هم شخصی در هفتمین روز بیماری‌اش که [به گفته آنان] روز بحران اوست یا در نیمه و پایان ماه، گرفتار بحران می‌شود، ولی تحقق این بحران نه به خاطر هم‌زمان شدن با ایام ماه و گردش قمر است، بلکه به دلیل روزهای بیماری اوست.

این گروه پنداشته‌اند که میزان اختلال [در قوای ادراکی انسان]، به چگونگی ترکیب اخلاط بستگی دارد. این اخلاط چهار تا است که هر یک از آنها هنگام بیماری، فعالیت بیشتر یا کمتری پیدا می‌کنند، هنگامی که تمامی این اخلاط متعفن گردند، به نوبت هر یک از آنها را تب فرا می‌گیرد و سرانجام در روز چهارم، بحران و اختلال نمایان می‌شود؛ چه اینکه هرگاه اساس مرضی وابسته به میزان خروج هر یک از اخلاط [از حد اعتدال] باشد، در روز چهارم، مرضی تضعیف نگردیده و سلامتی حاصل نشده است؛ هر چند تنها یکی از اخلاط باقی باشد. از این رو اختلال حاصل می‌شود. و هرگاه ریشه فساد در این اخلاط پدید آید، بایستی مهلت داد تا بیماری، گردش دیگری را آغاز کند. انگاه اگر در روز هفتم، تنها خلط چهارم باقی ماند و ریشه فساد اخلاط کاهش یافت، وجود اختلال، بسته به میزان استمرار این وضعیت است.



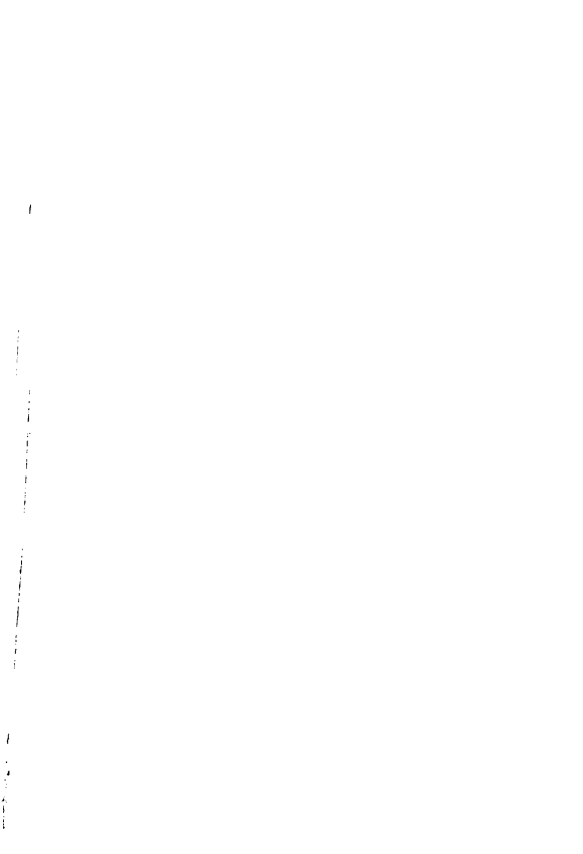
۲۰۹. برخی [فلاسفه] گفته‌اند: یک نقطه آغاز اعداد و منشا پیدایش آنهاست؛ از این رو خودش عدد نیست. اما مخالفان این گروه، اظهار داشته‌اند که اگر یک عدد نباشد، پس دو هم نمی‌تواند عدد باشد، زیرا از [ترکیب] دو یک که هیچ کدام عدد نیستند، عددی به وجود نخواهد آمد. این گروه، شماره یک را عددی مبهم پنداشته‌اند. همچنین گفته شده است که عدد یک، مصداق هیچ یک از مقولات قرار نگرفته است.



پیوست ۱

متن عربی «مسائل الإمامة»

للمناشیء الأكبر



## بسم الله الرحمن الرحيم

١ - الحمد لله [على ما أو] إلى وله الشكر على ما ابلى، وإياه نستعين [على] ثقل المحنة وصحة التمييز لما اختلفت فيه [الامة]، فإن الخير بيده و العون من عنده والثقة [فيه و] التوكل عليه. و صلى الله على محمد خاتم النبيين [ و على اله الطاهرين الاخيار.

٢ - ثم إنا ذاكرون [في] كتابنا هذا اصول النحل التي اختلفت فيها اهل [ال] الصلاة، حتى تشتتت كلمتهم وبطلت الف[ت]هم، وتباينوا في الالهواء وتضادوا في الاراء وسفكوا الدماء، واكفر بعضهم بعضا وصاروا فرقا واحزابا، ونبدا من ذكر اختلا[فهم] بما شجر بين سلف الامة والصدر الاو[ل من] اهل الملة، ثم نصل ذلك بما يتلوه من اخ[تلاف] اهل النحل مع تسمية رؤسائهم ووصف جمل [من] احتجاجهم وما يذهب إليه كل فريق منهم. وبالله [التوفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل.

\*\*\*

٣ - كان المسلمون في عصر رسول الله صلعم اهل الفة واجتماع ومودة ورهبانية، اشداء على الكفار رحماء بينهم كما وصفهم الله في كتابه، [ولما]

١. الرموز:

[ ] الإضافات للمواضع المطبوعة في المتن.  
< > الإضافات للمواضع الساقطة من المتن.

قبض رسول الله صلعم اخ[تلف]ت الامة و تشتت الكلمة و ذهبت الالفه و مرج النظام و طمع اهل الشرك في اهل الإسلام فصار الناس بعد النبي صلعم على اربع فرق:

٤- فرقة من الانصار اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة و التمسوا الشركة في الإمامة و قالوا للمهاجرين: منا امير و منكم امير! فقال لهم قوم من المهاجرين حضروا السقيفة: بل نحن الامراء و انتم الوزراء!

٥- و فرقة اعتزلوا مع علي بن ابي طالب عم في منزل فاطمة عم و قالوا: لا نبايع إلا عليا، منهم العباس بن عبدالمطلب و الزبير بن العوام و ابوسفیان بن حرب و سلمان الفارسي و جماعة من بني هاشم. و جاءت الرواية ان الزبير لما بايع الناس ابا بكر سئل سيفه و قال: لا ابايع إلا عليا! فامر عمر بن الخطاب رضى بكسره. و رووا ان ابا سفیان بن حرب قال لعلي: لم جعل الناس هذا الامر في اذل قبيلة من قريش و اقلها؟ إن شئت لا ملانها لك خيلا و [رجلا]! و ان سلمان الفارسي قال للناس لما بايعوا ابا بكر: كرديد نكرديد اي: فعلتم و لم تفعلوا جيدا.

٦- و روي عن إسماعيل بن علية عن الجريري عن ابي نصره ان عليا و الزبير ابطا عن بيعة ابي بكر. قال: فلقني ابوبكر عليا رضى الله عنهما فقال: ابطات عن بيعتي و انا اسلمت قبلك! و لقي الزبير فقال: ابطات عن بيعتي و انا اسلمت قبلك!

٧- و رووا عن علي انه لم يبايع ابا بكر إلا بعد ستة اشهر، كما حدثونا عن جماعة من رجال الليث عن الليث بن سعد عن عقيل عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة انها اخبرت ان فاطمة ارسلت إلى ابي بكر تساله ميراثها من رسول الله صلعم مما افاه الله عليه بالمدينة و فذك و ما بقي من خمس خيبر، فقال ابو بكر: إن رسول الله صلعم قال: لا نورث، ما تركناه صدقة؛ إنما ياكل ال محمد في هذا المال و اني والله لا اغير شيئا من صدقة رسول الله صلعم و لاعلمن فيها بما عمل به رسول الله صلعم! و ابي ابو بكر ان يدفع لفاطمة شيئا فوجدت فاطمة على ابي بكر فهجرته و لم تكلمه، و عاشت بعد رسول الله صلعم ستة اشهر. فلما توفيت دفنها زوجها على رضوان الله عليهما ليلا و لم يؤذن بها ابا بكر، و صلى عليها.

٨- وكان لعلي وجهه من الناس في حياة فاطمة فلما توفيت استنكر علي وجوه الناس فالتمس مصالحة ابي بكر ومبايعته ولم يكن بايع تلك الاشهر، فارسل إلى ابي بكر: ان اثبتنا ولا ياتنا معك غيرك! كراهية لمحضر عمر بن الخطاب. فقال عمر بن الخطاب لابي بكر: والله، لا تدخل عليهم وحدك! فقال ابوبكر: وما عسيتم ان يفعلوا، والله لا تينهم! فدخل عليهم ابو بكر فتشهد علي ثم قال: إنا قد عرفنا، يا ابا بكر، فضلك وما اعطاك الله ولم ننفس عليك خيرا ساقه الله إليك، ولكنك استبددت علينا بالامر وكنا نرى لنا حقا لقرابتنا من رسول الله صلعم. فلم يزل يكلم ابا بكر حتى فاضت عيناي ابي بكر بالدموع. فلما تكلم ابوبكر قال: والذي نفسي بيده، لصلة قرابة رسول الله صلعم احب الي من ان اصل قرابتي واما الذي شجر بيني و بينكم من هذه الاموال فإني لم اعدل فيها عن الحق ولم اترك امرا رايت رسول الله صلعم يصنعه فيها إلا صنعته. فقال علي: موعدك العشية للبيعة! فلما صلى ابوبكر صلاة الظهر رقى المنبر فتشهد وذكر شان علي وتخلفه عن البيعة وعذره بالذي اعتذر، ثم إنه استغفره. ثم تشهد علي فعظم حق ابي بكر وذكر انه لم يحمله على الذي صنع نفاسة على ابي بكر ولا إنكارا للذي فضله الله به وقال: ولكن كنا نرى لنا في الامر نصيبا فاستبد علينا به فوجدنا في انفسنا. فسر بذلك المسلمون وقالوا: اصبنا! وكان المسلمون إلى علي قريبا حين راجع الامر الذي اجتمعوا عليه من بيعة ابي بكر.

٩- واما الفرقة الثالثة فهم القوم الذين بايعوا ابا بكر وراوا انه احق بالإمامة واولاهم بالخلافة وتولوا عقد الإمامة في سقيفة بني ساعدة، منهم عمر بن الخطاب وهو اول من بايع ابا بكر، وابوعبيدة بن الجراح وغيرهما من المهاجرين والانصار. كما روي عن ابي معشر عن محمد بن قيس قال: بينا هم في حفرة رسول الله صلعم إذ جاء رجلا من الانصار من بني عمرو بن عوف فقالا لابي بكر: هذا باب فتنه إن لم يغلقه الله! هذا سعد بن عباد قد اجتمع له ناس من الانصار يريدون ان يبايعوه. قال: واخذ ابوبكر بيد عمر فخرج به فلقي ابا عبيدة فاستتبعاه فخرج معهما حتى جاءوا إلى سعد بن عباد، فقال ابوبكر: ما

تري، يا ابا ثابت؟ - لسعد بن عبادۃ - فقال: إنما انا رجل منكم! فقال الحباب بن المنذر بن الجموح الانصاري: يؤم رجل من المهاجرين ورجل من الانصار! إن عمل المهاجري في الانصاري شيئاً رد عليه الانصاري وإن عمل الانصاري في المهاجري شيئاً رد عليه المهاجري، انا عذيقها المرجب، انا جذيلها المحكك إن شئتم، والله كررنا الحرب جذعة! من يبارزني؟ فقال ابو عبيدة: انا ابارزك! فآراد عمر ان يتكلم فضرب ابوبكر صدره وقال: على رسلك، ستقول بعد كلامي ما شئت! فقال عمر في نفسه: اغضبك في اليوم مرتين.

١٠ - فحمد الله واثنى عليه ابوبكر، ثم قال: اما بعد، نحن عترة رسول الله صلعم التي خرج منها وبيضته التي تفقات عنه وإنما جيبت العرب عنا كما جيبت الرحا عن قطبها ونحن معشر المهاجرين اول الناس إسلاما وواسطهم دارا واصبحهم وجوها واکرمهم ولادة في العرب وامس الناس رحما برسول الله صلعم، وإن الناس لا يدينون إلا لهذا الحي من قريش، وهذا الامر إن تطاولت له الاوس لم تقصر عنه الخزرج وإن تطاولت له الخزرج لم تقصر عنه الاوس وكان بين الحيين قتل لا ينسى وجراح لا تداوى، وانتم معشر الانصار إخواننا في الإسلام وشركاؤنا في الدين، نصرتم واسيتم واويتم، فجزاكم الله خيرا، نحن الامراء وانتم الوزراء وانتم محققون ان لا تحرموا إخوانكم من المهاجرين ما ساق الله إليهم من خير. فقال الحباب بن المنذر: والله ما نحسدك انت ولا اصحابك، ولكننا نخشى ان يكون الامر في ايدي قوم ضربناهم باسيافنا - او: قد قتلناهم باسيافنا.

١١ - ثم قال ابوبكر: فإن تطيعوا امري فبايعوا احد هذين الرجلين، ابا عبيدة او عمرا - وكان ابو عبيدة عن يمينه فبدا به - فقال عمر: وانت حي، يا ابا بكر؟ ما كنا نؤخرک عن مقامک الذي اقامک له رسول الله صلعم! فبايعه عمر وبايعه اسيد بن حضير بن سِماک الانصاري وبايعه المسلمون وجعلوا يزدحمون عليه ووطئوا سعد بن عبادۃ، فقالوا: قتلتم رجلا! فقال عمر: اقتلوه، قتله الله، فإنه صاحب فتنة! ثم رجعوا إلى المسجد وقد بايعوا ابا بكر.



١٢ - فسمع علي التكبیر في المسجد فقال: ما هذا؟ فقال العباس بن عبدالمطلب: هذا ما دعوتك إليه فابيت علي! قال علي: واي شيء ذلك؟ قال: بايعوا ابابكر. فقال علي: وهل يكون ذلك؟ قال العباس: اي والله، ليكونن. فخرج علي إلى ابي بكر فقال: افتات علينا امرنا ولم تستشرنا وما رايت لنا حقاً! فقال ابوبكر: اما، والله، لقد قلدت امرا عظيما ولوددت ان اطوق هنا الامر من كان في عنقه، فخشيت ان يكون فتنة. فبايع علي والعباس والناس.

١٣ - فلما بايع اهل المدينة ابا بكر وبلغت وفاة النبي صلعم العرب اظهر اكثرهم الردة عن الإسلام. وقال قوم: لم يرتدوا ولكن امتنعوا من ان يدفعا زكوات اموالهم إلى عمال ابي بكر وقالوا: نحن احق واولى بقسمتها في فقرائنا واهل المسكنة منا! وزعموا ان دفعها إلى عمال النبي صلعم إنما كان خاصا للنبي صلعم، فلما قبض الله عز وجل نبيه عم كان الناس على زكواتهم يصنعونها حيث شاءوا من فقرائهم. وفي ذلك يقول الحطيئة العبسي:

اطعنا رسول الله ما كان بيننا      فيال عباد الله ما لابي بكر  
إذا مات بكر قام بكر مكانه      وتلكم لعمر الله قاصمة الظهر

فقال ابوبكر: لو منعوني عقالا اعطوه رسول الله صلعم قاتلتهم عليه! ووجه إليهم خالد بن الوليد المخزومي فحاربهم حتى اذعنوا وبايعوا ابابكر ودفعا زكوات اموالهم إلى عماله.

١٤ - فهذا اول فرقة حدثت في الإسلام: الانصار اصحاب السقيفة، والمهاجرون الذين بايعوا ابابكر، وبنو هاشم الذين اجتمعوا في منزل فاطمة مع علي بن ابي طالب، والعرب الذين امتنعوا من دفع الزكاة إلى عمال ابي بكر رضي الله عنه.

١٥ - ثم إن اهل الصلاة لم يزالوا على حال الفة واجتماع كلمة يبذلون في طاعة انتمهم مهج انفسهم وكرائم اموالهم على السبيل التي كانوا عليها مع نبيهم من دعاء الكفار إلى الله ومجاهدتهم في سبيله واستفراغ الجهد في طاعته، فلم يزل هذه حالة المسلمين في خلافة ابي بكر وعمر وست سنين من خلافة عثمان.

١٦ - ثم اختلفت الكلمة في عثمان وظهرت الفرقة إلى ان قدم المدينة قوم من اهل مصر وقوم من اهل العراق اذاعوا انهم انكروا عليه امورا من سيرته وسيرة عماله، فاتوه ناقلين عليه ومستعبيين له، فالان لهم القول وحذرهم الفتنة واخبرهم بعذره وعلل ما نعموا عليه من افعاله وذكر انه لم ينتهك بذلك محرما ولم يات من الذنوب كبيرا، وكان السفير بينه وبين القوم علي بن ابي طالب، فقبلوا عذره ورحلوا عنه. ثم كر المصريون راجعين عليه فقتلوه وزعموا انهم وجدوا في طريقهم وهم منصرفون إلى مصر عبدا لعثمان على بعير من ابله وكتابا معه من عثمان مختوما بخاتمه إلى عبدالله بن سعد بن ابي سرح عامله على مصر يامرهم فيه بقتلهم، فقتلوه ولم يقبلوا له عذرا.

١٧ - فلما قتل عثمان قام بالامر علي وبايعه المهاجرون والانصار من اهل المدينة وغيرها من امصار المسلمين إلا اهل الشام. وكان فيمن بايعه طلحة بن عبيدالله والزبير بن العوام، وقد اختلف الناس في بيعتهما. فقال قوم: بايعاه طائعين. وقال اخرون: بل خافا القتل فبايعا، وحكوا عنهما انهما قالا «بايعنا والسيف على رقابنا». وامتنع معاوية في اهل الشام من بيعة علي واعتل بالوقوف حتى تجتمع الامة على امام.

١٨ - ثم إن طلحة والزبير خرجا من المدينة إلى مكة واطهرا علي انهما يريدان العمرة ودعوا الناس إلى الطلب بدم عثمان، ثم اقبلا نحو البصرة ومعهما عائشة فيمن استجاب لها من قريش وغيرهم من قبائل العرب، وقالوا: إن عثمان رضي الله عنه قتل مظلوما وهو امام لم يحل عقد امامته ولا اتى كبيرة يستحق بها القتل. وقد قال النبي صلعم: «لا يجل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث خلال: رجل زنى بعد إحصانه والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة»، ولم يات عثمان من هذه الخلال واحدة يستحل بها دمه. وقالوا: إن كنا فرطنا في نصرته فلن نفرط في الطلب بدمه! فلما بلغ ذلك عليا خرج متوجها إليهما فذكرهما بيعته وناشدهما الله في امة نبيه وحذرهما ان يسفكا دماء المسلمين. فايبا إلا الطلب بدم عثمان.

١٩ - فافترقت الامة في ذلك على اربع فرق:

فرقة علوية وهم اصحاب علي.

وفرقة عثمانية وهم اصحاب طلحة والزبير وعائشة واهل الشام وغيرهم

الذين امتنعوا من بيعة علي وانحازوا مع معاوية.

وفرقة اعتزلوا الحرب وهم صنفان: صنف اعتزلوا الحرب ورووا عن النبي

صلعم انه قال: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار!» وانه

قال: «كن في الفتنة عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل!» ومن هؤلاء القوم

الذين اعتزلوا الحرب على هذه الجهة عبد الله بن عمر و سعد بن ابي وقاص

ومحمد بن مسلمة واسامة بن زيد وخلق كثير من الصحابة والتابعين ممن راي

ان القعود عن الحرب فضل ودين والدخول فيها فتنة. و هؤلاء هم اصحاب

الحديث وهم الذين ياتمون في كل عصر بمن غلب ويحرمون قتال اهل البغي

من اهل الصلاة. وكانوا في ذلك العصر يعرفون بالحليسية وذلك انهم قالوا: كن

في الفتنة جليسا من احلاس بيتك!

٢٠ - والصنف الثاني فهم الذين اعتزلوا حرب علي وطلحة والزبير وزعموا

انهم اعتزلوا الحرب لانهم لا يعلمون في الطائفتين اولى بالحق. ومن هؤلاء

القوم ابو موسى الاشعري وابوسعيد الخدري وابو مسعود الانصاري

والاحنف بن قيس التميمي في قبائل بني تميم، وقد جاءت الاخبار عنهم

بذلك. فهذا الصنف الذين اعتزلوا الحرب على هذه الجهة كانوا يسمون في

ذلك العصر المعتزلة، وإلى قولهم في حرب علي وطلحة والزبير يذهب واصل

بن عطاء وعمرو بن عبيد وهما رئيسا المعتزلة.

٢١ - وقد جعلنا لاسماء هذه الفرق رسما يدل على مبلغ عددها، وهكذا

نفعل فيما يستقبل من كتابنا عند الفراغ من حكاية طبقة طبقة من الاختلاف إن

شاء الله:

اختلفت الامة بعد قتل عثمان على اربع فرق:

فرقة علوية وهم اصحاب علي وشيعته،

و فرقه حلیسیه وهم الذین قالوا: کن فی الفتنه جلیسا من احلاس بیتک،  
و فرقه معتزله وهم الذین قالوا: نعتزل الحرب حتى نعرف المحق من المبطل،  
و فرقه عثمانیه وهم اصحاب طلحة و الزبیر و معاویه و عائشه رضي الله عنهم.  
٢٢ - ثم إن عليا نهدي إلى طلحة و الزبیر فكانت وقعة الجمل المذكورة فقتل  
طلحة في المعركة - ذكروا ان الذي قتله مروان بن الحكم، رماه بسهم فاصاب  
قلبه - و قتل الزبیر بوادی السباع بعد ان كره الحرب و انصرف عنها، و ذكر قوم  
انه اظهر التوبة من مسيره ذلك، قتله رجل من اصحاب الاحنف ابن قيس  
التميمي يقال له عمرو بن جرموز، و جاءت الاخبار بان عائشة رضي الله عنها  
اصابها سهم في راسها فخدشه.

٢٣ - فاذعن اهل البصرة لعلي و دخلوا في طاعته، فلما بلغ معاوية وهو  
بالشام ان الامه قد اختلفت و تشاجرت في الإمامة و سفكت الدماء و ان طلحة  
و الزبیر و عائشة رضي الله عنهم اظهروا الطلب بدم عثمان و ثب في طعام اهل  
الشام و قال: انا احق ان اطلب بدم عثمان لانه ابن عمي و انا احد عماله و اعوانه!  
فاجاب اهل الشام إلى ذلك، و طابقه على امره و شجعه على و ثوبه عمرو بن  
العاص بن وائل السهمي. و كانت دعوة معاوية رضي الله عنه في ذلك الوقت  
إظهار الطلب بدم عثمان و منع ما في يديه حتى تجتمع الامه كلها على إمام  
فيسلم إليه الشام.

٢٤ - و ذكر ان عليا عليه السلام هو الذي يمنع قتلة عثمان رحمة الله عليه  
و يحول بينهم و بين اوليائه و لم يظهر طلب الخلافة و لا الدعاء إلى نفسه. فلما  
تبين لعلي خلافته و جرت الرسل بينه و بينه سار علي في شيعته من اهل  
الحرمين و المصريين و اقبل معاوية في اهل الشام حتى التقوا بصفين. ثم إن  
الناس كره بعضهم بعضا لما اسرع القتل إلى الفريقين.

### التحاكم

٢٥ - فرفع اصحاب معاوية و عمرو المصاحف و دعوا عليا و اصحابه إلى

التحاكم وقالوا: بيننا وبينكم حكم القرآن! فاجابهم علي إلى ذلك فحكم معاوية عمرو بن العاص وحكم علي ابا موسى الأشعري، فاما ابو موسى فخلع عليا ودعا إلى إمامة عبدالله بن عمر واما عمرو بن العاص فخلع عليا واثبت الإمامة لمعاوية. فانكر امر الحكمين طائفة من اصحاب علي و قالوا العلي عليه السلام: كفرت - وهم الشراة - ان حكمت في دين الله الرجال وكفرنا نحن إذ اجبنناك إلى التحكيم - وقد كانوا امرؤه به و اشاروا عليه بالإجابة إليه - ونحن الان تائبون من كفرنا مقرون بانه لا حكم إلا لله ولو كره الكافرون، فإن تبث من الكفر الذي شاركنا فيه عدنا إليك و اقررنا بإمامتك و قاتلنا معك اهل الشام، وإن ابست ان تفر على نفسك بالكفر فإننا منك براء - او: نحن على حريتنا لمعاوية بعد ان نفرغ منك ومن اصحابك! وهؤلاء هم الخوارج.

٢٦ - فافتقرت الامة حينئذ على ست فرق:

فرقة علوية وهم علي وشيعته،

وفرقة عثمانية وهم اهل البصرة الذين قاتلوا عليا مع طلحة والزبير وعائشة،

وفرقة معتزلة وهم الذين اعتزلوا الحرب حتى تعلموا اي الطائفتين اولى

بالحق،

وفرقة حليسية وهم الذين قالوا: كن في الفتنة جليسا من احلاس بيتك،

وفرقة حشوية وهم طغام اهل الشام واتباع معاوية،

وفرقة محكمة: الخوارج اصحاب النهروان.

٢٧ - فلما خالفت الخوارج عليا واعتزلوا عسكره خرج إليهم فدعاهم إلى

الالفة و حذرهم الفتنة وحاجهم بالكتاب والسنة فعاد إليه اكثرهم وثبت طائفة

منهم على التحكم والخارجية واكفار اهل الدار واستعراضهم بالسيف، وقتلوا

النساء والاطفال وفقروا بطون الحوامل، وتاولوا في ذلك قول الله عز وجل:

﴿وَبِئْسَ مَا تَدْعُو عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دِيَارًا • إِنَّكَ إِذْ تَدْعُهُمْ يُضِلُّوكَ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا

كَفَّارًا﴾ [٢٧/٧١ - ٢٨] وقوله ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾

[٢٥/٥] وما اشبه هذا من القرآن. فلما بلغ عليا سيرتهم في اهل الصلاة وانتهى

إليه انهم قتلوا عبدالله بن خباب بن الارت صاحب رسول الله صلعم و فارقوا بطن امراته وكانت حاملا فاستخرجوا جنينها فذبحوه خرج إليهم فقاتلهم فقتلوا إلا شردمة يسيرة افلتت منهم.

٢٨- ثم تبعت هذه الفرق الست فرقة سابعة و قفوا في اهل الصلاة فما راوا اختلافهم و تباينهم في مذهبهم و سفكهم لدمائهم و اكفار بعضهم بعضا و ارجاوا امرهم في الثواب و العقاب إلى الله عز و جل و طمعوها في معرفته و الدخول إلى جنته و المجاورة لانبيائه و زعموا ان اهل الصلاة كلهم على اكفار بعضهم بعضا و سفك دمائهم و اختلافهم في مذاهبهم مؤمنون مستكملون لحقيقة الإيمان على إيمان جبريل و ميكايل و الملائكة المقربين و الانبياء و المرسلين. و هؤلاء هم المرجئة. و تناولوا في مذهبهم هذا قول الله عز و جل ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [١١٦/٤] و قوله ﴿مَنْ يَغْفُلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ \* وَ مَنْ يَغْفُلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [٨-٧/٩٩] قالوا: فاهل الصلاة مؤمنون بالله و رسله و كتبه و البعث و الحساب و الثواب و العقاب، و قد قال الله عز و جل: ﴿وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [١٤٣/٢].

٢٩- فصارت الامة بعد عصر علي على سبعة اصناف: الشيعة، و العثمانية و هم يضافون إلى المرجئة، و الحليسية و هم اليوم صنف يضافون إلى الحشوية، و المعتزلة و الخوارج، و المرجئة، و الحشوية. و إلى الاصناف الخمسة تؤول فرق جميع اهل القبلة. ثم يتفرعون و يختلفون حتى ينتهي بهم الاختلاف إلى ان يكملوا العدة التي جاءت بها الاخبار عن النبي صلعم كما حدثونا عن نعيم بن بشير المروزي عن عبدالله بن المبارك عن معمر عن طاوس عن ابيه عن ابن عباس قال: سمعت رسول الله صلعم يقول «تفرقت امة موسى على إحدى و سبعين فرقة واحدة منها في الجنة و البقية في النار، و تفرقت امة عيسى على اثنتين و سبعين فرقة واحدة منها في الجنة و البقية في النار، و ستفرقت امتي على ثلاث و سبعين فرقة واحدة منها في الجنة و البقية في النار». و الاصناف خمسة و الفرق زائدة على السبعين. و ذلك بين لمن تأمله

وفحص عنه لانك إذا اضفت فرق الشيع والخوارج والمعتزلة والمرجئة والحشوية بعضها إلى بعض على اختلافهم وتباين مذاهبهم كان منهم العدد الذي ذكر عن النبي صلعم.

٣٠- فهذا الاختلاف الحادث في عصر السلف. ونحن الان ذاكرون اختلاف كل صنف من هذه الاصناف الخمسة فيما بينهم والمذاهب التي تبرأ بعضهم فيها من بعض واسماء رؤسائهم وجملة من احتجاج كل فرقة منهم، ونبدأ من ذلك بذكر اختلاف الشيعة بعد قتل علي عليه السلام، ثم اختلاف الخوارج، ثم اختلاف المعتزلة، ثم اختلاف المرجئة والحشو، ونجعل كلامنا في ذلك مختصراً وجزياً يكون الغرض فيه تعريف الناظر في هذا الكتاب الفرق فيما بين هذه الاصناف من غير ان نقصد إلى احتجاج على احد منهم في كسر مذهبه إذ كنا قد الفنا في الاحتجاج على من خالفنا من فرق اهل الصلاة كتباً كثيرة فيها كفاية وبيان إن شاء الله تعالى.

### اختلاف الشيعة بعد قتل علي بن ابي طالب رضي الله عنه

٣١- ثم إن امر علي عليه السلام لم يزل بعد الحكمين يضعف واصحابه ينكثون، فمنهم من يلحق بالخوارج ومنهم من يلحق باهل الشام، وقويت اسباب معاوية واستحكمت اموره ومال الناس إليه واحبوا الدنيا وركنوا إليها وكرهوا الحب وملوها إلى ان قتل علي بن ابي طالب عليه السلام قتله رجل من الخوارج يقال له عبدالرحمان بن ملجم لعنه الله. فلما قتل علي عليه السلام اختلفت الشيعة على ثلاث فرق:

٣٢- فرقة قطعوا على موته وزعموا ان الإمام بعده الحسن بن علي وزعموا ان النبي صلعم قد نص على إمامته كما نص على إمامة ابيه، وهؤلاء هم الذين يدنون بنسق الإمامة وتواتر الوصية، يقولون: لا بد بعد كل إمام من إمام و بعد كل وصي من وصي إلى ان تغنى الدنيا. وزعموا ان النبي صلعم قد نص لعلي على كل إمام يكون بعده من ولده إلى يوم القيامة باسمائهم و صفاتهم، فالإمامة

تجری اليوم عندهم على ما نص عليه النبي صلعم. وقد حكى هذا القول جماعة من اصحاب علي عليه السلام منهم الحارث الاعور والاصيغ بن نباتة وعبد خير.

٣٣ - وفرقة زعموا ان عليا عليه السلام حي لم يموت وانه لا يموت حتى يسوق العرب بعصاه، وهؤلاء هم السبئية اصحاب عبدالله بن سبا. وكان عبدالله ابن سبا رجلا من اهل صنعاء يهوديا اسلم على يد علي وسكن المدائن. وروي عن عبدالله بن سبا انه قال للذي اتى بنعي علي إلى المدائن: والله، لو اتيتنا بدماغه في سبعين صرة ما صدقناك، ولعلمنا انه لم يموت وانه لا يموت حتى يسوق العرب بعصاه! فبلغ قوله عبدالله بن عباس فقال: لو علمنا هذا لم نقسم امواله ولم ننكح نساءه! - وروي عن رشيد الهجري وكان ممن يذهب مذاهب السبئية انه دخل على علي بعد موته وهو مسجي فسلم وقال لاصحابه: إنه ليفهم الآن الكلام ويرد السلام ويتنفس نفس الحي ويعرق تحت الدثار الوثير وانه الإمام الذي يملأ الارض عدلا وقسطا كما ملئت جورا وظلما. وزعموا ان الله عز وجل رفعه إليه كما رفع المسيح، قالوا: وإنما رفعه لغضبه على اهل الارض إذ خالفوه ولم يطيعوا امره.

٣٤ - وفرقة زعموا ان عليا عليه السلام لم ينص النبي صلعم على إمامته ولكنه إمام اجتمع المسلمون عليه كما اجتمعوا على إمامة ابي بكر وعمر رضي الله عنهما، قالوا: فكما نقاتل معه إذ كان حيا فلما قتل صرنا مالكين لامرنا ومختارين لانفسنا إماما عالما بالكتاب والسنة عاملا بهما. قالوا: ولم نجد احدا قد جمع العلم بالكتاب والسنة والعمل بهما بعد علي إلا الحسن ابنه، ففقدوا له الإمامة. وهؤلاء اصحاب حجر بن عدي وعمرو بن الحقيق وسليمان بن سرد والمسيب بن نجبة وغيرهم من اكابر اصحاب علي رضي الله عنه.

٣٥ - وإلى اقاويل هذه الفرق الثلاث ترجع جميع فرق الشيعة فهو اول اختلاف نجم منهم بعد قتل علي بن ابي طالب عليه السلام.

قول اصحاب النسق الذين زعموا ان عليا عليه السلام كان الإمام بعد النبي صلعم وان الإمامة في ولده،



وقول الغلاة اصحاب عبدالله بن سبا ورشيد الهجري،  
 وقول اصحاب الاختيار الذين زعموا انهم اختاروا عليا عليه السلام للإمامة بعد  
 قتل عثمان رضي الله عنه.

٣٦- فلما بايع اهل العراق للحسن بن علي وقد كان يرى ما يلقي علي من  
 اختلافهم وثقلهم عن قتال عدوهم دعاه ذلك إلى مصالحة معاوية رضي الله  
 عنه والدخول في بيعته. فقبلت الشيعة القائلون ان الإمامة في ولد علي إلى يوم  
 القيامة وبايعوا معاوية وزعموا ان للحسن ان يظهر التقية ويدخل في بيعة معاوية  
 إن خاف على نفسه كما اظهر علي التقية ودخل في بيعة ابي بكر وعمر وعثمان  
 رضي الله عنهم. قالوا: وليس دخول الأئمة في بيعة من غلب عليهم بمخرج لهم  
 من ان يكونوا أئمة قد نص النبي صلعم عليهم و اودعهم علم الاحكام ومعرفة  
 الحلال والحرام وجميع ما يصلح به العباد والبلاد إلى يوم القيامة.

٣٧- فلما مات مال الشيع القائلون بالنسق إلى الحسين عليه السلام وزعموا  
 انه هو الإمام بعد الحسن عليه السلام. ثم إن اهل الكوفة بعد ان هلك معاوية  
 وملك ابنه يزيد كتبوا إلى الحسين صلوات الله عليه يدعونه إلى الخروج،  
 فخرج متوجها إليهم في اهل بيته وخاصة شيعته صلوات الله عليه وافضل  
 تحياته وسلامه. فلما بلغ مسيره عبيدالله بن زياد وهو على العراق وجه إليه عمر  
 بن سعد بن ابي وقاص، فمنعه من الدخول إلى الكوفة وناجزه الحرب حتى  
 قتل بكر بلاء صلوات الله عليه.

٣٨- ثم إن الشيعة القائلين بنسق الإمامة اختلفوا بعد قتل الحسين عليه  
 السلام فصاروا فرقتين:

فرقة زعمت ان علي بن الحسين عليه السلام هو الإمام بعد الحسين لانه  
 ابنه ووارثه، وادعوا ان الحسين اوصى إليه بالإمامة، وهؤلاء هم الذين زعموا  
 ان الإمامة لا تزال باقية في ولد فاطمة عليها السلام إلى يوم القيامة.

وفرقة زعمت ان الإمام بعد الحسين محمد بن علي بن ابي طالب وهو ابن  
 الحنفية، واحتجوا بانه كان صاحب راية علي عليه السلام يوم الجمل كما كان

علي صاحب راية رسول الله صلعم يوم حنين، وزعموا ان عليا قد كان نص عليه و اشار إليه. وهؤلاء هم الكيسانية اصحاب المختار بن ابي عبيد الثقفي وانما سمتهم الشيع الكيسانية من اجل ان المختار لقبه كيسان لقبه به علي بن ابي طالب عليه السلام. وقد قال قوم: إنما سمو اصحاب المختار الكيسانية لان المختار كان قبيل التشيع من قبل كيسان مولى عرينة وكان من اكابر اصحاب علي بن ابي طالب عليه السلام و امره بالخروج والطلب بدم الحسين عليه السلام فخرج وقتل اكثر قتله. وذكر بعض الرواة ان المختار حمل إلى محمد بن <علي بن ><sup>١</sup> ابي طالب - وهو ابن حنفية، وهو محبوس بمكة في الشعب كان حبسه فيه عبدالله بن الزبير - ثمانين الف خاتم من خواتم القوم الذين قتلهم بدم الحسين عليه السلام.

اختلاف القائلين بالإمامة بعد قتل الحسين، وهم فرقتان:

الفاطمية الذين زعموا ان الإمام بعد الحسين علي بن الحسين بن علي وزعموا ان الإمامة لا تزال في ولد فاطمة إلى يوم القيامة،

والكيسانية وهم الذين زعموا ان الإمام بعد الحسين محمد بن علي بن الحنفية. ٣٩- ثم إن الفاطمية من الشيع القائلين بنسب الإمامة اختلفوا في بلوغ علي بن الحسين بعد قتل الحسين عليه السلام، فقال قوم منهم: كان بالغاً مع ذلك الوقت، وزعموا ان عبيدالله بن زياد وجهه مع حرم ابيه إلى الشام فكان حافظهم والقيم عليهم، و ذكروا ان اصحاب عمر بن سعد لم يمنعهم من قتله إلا انه كان مريضاً ليس به نهوض إلى الحرب وكان ايضاً حديث السن. وقال اخرون: بل لم يكن بلغ، وزعموا ان الله قد يحتج على عباده بالاطفال وتاولوا قول الله عز وجل ﴿وَآتَيْنَاهُ الْكُتُبَ صَبِيئًا﴾ [١٢/١٩] وقول المسيح وهو في المهد ﴿إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ [٣٠/١٩]. قالوا: فقد نبا الله المسيح وهو طفل و اتى يحيى الحكم وهو صبي، فكذلك القول في علي بن الحسين لان الله عز وجل لا يخلي الارض من حجة يحتج بها على عباده. وهؤلاء هم اصحاب ابي خالد

الكابلي، وكان من رؤساء اصحاب علي بن الحسين.

اختلاف اصحاب النسق من الفاطمية في بلوغ علي بن الحسين وهم فرقتان:  
اصحاب ابي خالد الكابلي الذين زعموا انه لم يكن بالغافي الوقت الذي قتل فيه الحسين عليه السلام،  
والفرقة الذين زعموا انه كان بالغافي ذلك الوقت.

### اختلاف الكيسانية

٤٠- ثم إن اصحاب محمد بن الحنفية - وهم الكيسانية - اختلفوا فصاروا ثلاث فرق:

فرقة قالت: محمد بن الحنفية حي لم يموت وهو في جبل رضوى بين مكة والمدينة عن يمينه اسد وعن يساره نمر مؤكلان به يحفظانه إلى اوان خروجه وقيامه، وزعموا انه قائم ال محمد والمهدي الذي بشر به النبي صلعم واخبر الناس انه يملا الارض عدلا وقسطا، ومضى على هذه المقالة بشر كثير من المذكورين منهم الكميث بن زيد الاسدي وكثير بن عبدالرحمان الخزاعي - وهو كثير عزة - وهو الذي يقول:

الا إن الأئمة من قريش	ولاة الحق اربعة سواء
موالينا الذين لهم علينا	من الله النصيحة والوفاء
علي والثلاثة من بنيه	هم الاسباط ليس بهم خفاء
فسيب سبب إيمان وبر	وسبب غيبته كربلاء
وسبب لا يدوق الموت حتى	يقود الخيل يقدمها اللواء
تغيب لا يرى عنا زمانا	برضوى عنده غسل وماء

والسيد بن محمد الجميري وهو الذي يقول:

غاب ابن خولة غيبة ما غابها	إلا ابن خولة في الحياة غريب
ولقد اقول لصاحب نادته	وجرت معائب بيننا وخطوب:
لو غاب عنا عمر نوح ايقنت	منا النفوس بانه سيؤوب

إنسي لارجوه وامله كما  
 یعنی یابن خولة محمد بن الحنفية، وذلك ان الحنفية اسمها خولة. وزعموا  
 ان محمد بن الحنفية يغيب عنهم سبعين عاما في جبل رضوى ثم يظهر فيقيم  
 لهم الملك ويقتل لهم الجبابرة من بني امية وانه في ابتداء امره وظهوره يركب  
 السحاب ويده سيف مسلول ومعه الملائكة ثم ينزل على سطح البيت الحرام  
 فيبايعه عند الحجر الاسود رجال كعدة اهل بدر، ثم إن الله عز وجل يبعث له من  
 القبور من شيعته حتى تفر عيون الشيعة بالنصر والملك ويقتل شيعة اعدائهم.  
 وفي ذلك يقول السيد الحميري وهو احد شعرائهم:

٤١- الاحي المقيم بارض رضوى  
 تحية وامتي في الله امسى  
 يبيت الليل مرتفعا إذا ما  
 وقل: يابن الوصي، فدتك نفسي  
 اضر بمعشر والوك منا  
 وعادوا فيك اهل الارض طرا  
 فإن جاورتها فكفى اهتماما  
 نرى رضوى وانت بها قريب  
 لحنانا الناس فيك وفندونا  
 وقالوا والمقال لهم عريض:  
 وظل مجاورا جدنا ورمسا  
 فاعييناهم إلا امتساكا  
 وما زدناهم في المد منا  
 وكان جوابنا لهم: كذبتم  
 لقد اضحى بمورق شعب رضوى  
 وما ذاق ابن خولة طعم موت  
 وإن له بها لمقيل صدق  
 وإن له لـرزقا من طعام

بمنزله واهد له السلاما  
 يجن لطول غيبته اهتماما  
 رخصى البالي نذل الهم ناما  
 اطلت بذلك الجبل المقاما  
 وسموك الخليفة والإماما  
 مقامك عنهم سبعين عاما  
 بذلك يابن خولة واغتاما  
 ولسنا نستطيع بها اللماما  
 وبادونا العداوة والخصاما  
 اترجون امراء لقي الجماما  
 عليه الردم اصداء وهاما  
 بحبلك يابن خولة واعتصاما  
 إليك رقابنا إلا رغاما  
 وخبتم والذي خلق الاناما  
 تراجع الملائكة الكلاما  
 ولا وارت له ارض عظاما  
 واندية تحدثه كراما  
 واشربة يعل بها الطعاما

به وعليه نحتسب التماما  
نرى راياته تترى نظاما  
تثير النقع تحسبه اياما  
ويلقى اهلها منها اثاما  
جبابرهم ويستقم انتقاما  
حواسرلا يوارين الخداما  
عليهن المجيلون السهاما  
لهم جل وما ركبوا حراما  
بعولتكن بالاسل السهاما  
تخال جيينه قمرا تماما  
يهز بكفه سيفا حساما  
كلمح البرق يجتاب الظلاما  
رجال لا يريدون الحطاما  
مقالة من نهى عنه ولاما  
٤٢- فلما مضت لابن الحنفية سبعون سنة ولم ينالوا من امانهم شيئا قال

هدانا الله إذ جرتم لرشد  
تمام مودة المهدي حتى  
نرى راياته متواليات  
فيهدم ما بنى الاحزاب فيها  
اثاما بالذي عملوا ويفني  
وذاك إذ الحواضن مبرزات  
بـخيل... دمشق منا  
يبيت المعرسون بلا مهور  
نساء بني امية، قد سقينا  
كانك يابن خولة عن قريب  
تراه الناس ليس به خفاء  
يهز دوين عين الشمس سيفا  
يبايعه كعدة اهل بدر  
بمكة بايعوه ولم يبالوا

شاعرهم:

منا النفوس بانه سيؤوب  
قد كان يامل يوسف يعقوب

لو غاب عنا عمر نوح ايقنت  
إنني لارجوه وامله كما

وقال شاعرهم في الرجعة بعد الموت:

وعلته المواشط بالخضاب  
فقل: يا بلك، بك على الشباب  
إلى احد إلى يوم الإياب  
إلى دنياهم قبل الحساب  
وما انا في النشور بذى ارتياب  
حيوا من بعد موت في الكتاب

إذا ما المرء شاب له قذال  
فقد نهبت بشاشته وولى  
فليس براجع ما فات منه  
إلى يوم يؤوب الناس فيه  
ادين بان ذاك كذاك دينا  
لان الله خبر عن رجال  
ويروى «في التراب».

٤٣ - وكان مما احتجوا به بان محمد بن الحنفية هو المهدي الذي بشر به النبي صلعم انهم قالوا: لما كان النبي صلعم قد حضر على امته ان يجمعوا بين اسمه وكنيته وكان قد قال لعلي عليه السلام «انه سيولد لك بعدي ولد وقد منحته اسمي وكنيتي»، فولد له بعد النبي صلعم ابن الحنفية فسماه محمدا وكناه ابا القاسم - وكانت الاخبار قد جاءت عن النبي صلعم انه قال: «المهدي رجل من اهل بيتي يواطى اسمه اسمي وكنيته كنيتي» - علمنا ان المهدي لو كان غير محمد بن الحنفية وكان اسمه محمدا وكنيته ابا القاسم كان المهدي<sup>١</sup> عاصيا لله ولرسوله إذ جمع بين اسمه وكنيته وقد حرم النبي صلعم الجمع بينهما، والمهدي حجة الله عز وجل على خلقه والحجة اعلم الخلق بالله عز وجل واطوعهم له، فكيف يخالف رسوله؟ فادعوا لهذه العلة ان محمد بن الحنفية هو المهدي.

٤٤ - وقالت الفرقة الثانية من الكيسانية وهم الذين اثبتوا موت محمد بن الحنفية: كان الإمام بعد محمد بن الحنفية رضي الله عنه عبدالله بن محمد بن الحنفية وهو ابو هاشم. ثم اختلفوا بعد موت ابي هاشم فصاروا فرقتين:

٤٥ - فرقة زعمت ان الإمامة <صارت> من ابي هاشم إلى عبدالله بن معاوية ابن عبدالله بن جعفر بن ابي طالب، وهؤلاء هم الحربية اصحاب عبدالله بن حرب المدائني.

٤٦ - وفرقة زعمت ان الإمامة صارت بعد ابي هاشم إلى محمد بن علي بن عبدالله بن العباس بن عبدالمطلب، وادعوا ان ابا هاشم اوصى إليه بالإمامة، وذلك انه مات عنده بارض الشراة وانه اوصى إلى محمد بن علي واوصى < محمد بن علي إلى ابنه إبراهيم بن محمد المعروف بالإمام وهو الذي وجه ابا مسلم داعية إلى خراسان، ثم اوصى إبراهيم بن محمد إلى ابي العباس السفاح عبدالله بن محمد، ثم صارت الإمامة بعده إلى ابي جعفر المنصور. فكان ابتداء الشيعة العباسية في قول هذه الفرق من محمد بن الحنفية وزعموا ان ابا مسلم

١. لعل الاصح ما على به لا من الهدى وكنه لك في التالي. ع. م.

إنما كان يدعو الناس إلى هذا المذهب. وهذه الفرق يعرف بالكيرية وهم اصحاب بكير بن ماهان داعية محمد بن علي بن عبدالله بن العباس بالعراق قبل ان تظهر الدعوة بخراسان.

اختلاف الكيسانية وهم ثلاثة اصناف:

الصنف الذين زعموا ان محمد بن الحنفية حي لم يموت وانه مقيم بجبل

رضوى،

والصنف الذين زعموا ان الإمام كان بعد ابي هاشم محمد بن علي بن

عبدالله بن العباس،

والصنف الذين اثبتوا موته وزعموا ان الإمام بعد هـ > عبدالله بن محمد المعروف

بابي هاشم، ثم صاروا بعد ابي هاشم إلى عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر.

#### اختلاف الشيعة العباسية

٤٧ - وهم صنفان من الكيسانية - كما ذكرنا امرهم - في الاصل، واصل امرهم فيما زعموا ماخوذ عن ابي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية.

والان فرقة منهم تعرف بالهريرية - وهم اصحاب ابي هريرة الروندي -

انكروا في ايام المهدي ان تكون الإمامة صارت إلى ولد العباس من قبيل ولد

علي، فزعم ابوهريرة هذا ان الإمام كان بعد النبي صلعم العباس بن عبدالمطلب

لانه عم النبي صلعم وصنو ابيه وقد قال الله تعالى ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى

بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ (٧٥/٨)، قال: فهؤلاء بمقام النبي صلعم وميراثه اولى من

علي، وذكر ان الإمام كان بعد العباس عبدالله بن العباس وبعد عبدالله علي بن

عبدالله وبعد علي بن عبدالله محمد بن علي و بعد محمد بن علي إبراهيم بن

محمد و بعد إبراهيم بن محمد ابا العباس عبدالله بن محمد و بعد ابي العباس

ابا جعفر المنصور عبدالله بن محمد.

الشيعة العباسية في الاصل صنفان:

الكيرية اصحاب بكير بن ماهان الذين زعموا ان الإمامة صارت إلى ولد

العباس من قبل ابي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية،  
والصنف الثاني الهريرية اصحاب ابي هريرة الروندي الذين يزعمون ان الإمام  
كان بعد النبي صلعم العباس.

٤٨- وللشيعة العباسية اختلاف ثانٍ، افترقوا على ثلاث فرق: فرقة يقال لهم  
المسلمية وهم اصحاب ابي مسلم الذين اقاموا على ولايته وزعموا انه حي لم  
يمت واستحلوا المحارم واسقطوا الشرائع، وزعموا ان الذي يجب على الناس  
معرفة الإمام فإذا عرفوه سقطت عنهم الفرائض بعد معرفته وكانت الاشياء  
المحرمة عليهم مباحة لهم من الاطعمة والاشربة والفروج، وقالوا: إنما ايحت  
هذه للعارفين لانها جعلت لهم ثوابا على المعرفة وحرمت على من لم يعرف  
عقوبة له على جهله وانكاره. وقالوا: إنما يجب على العباد ان يعرفوا الإمام الذي  
هو حجة الله عز وجل على خلقه والسفير بينه وبين عباده وان يوالوا من والاه  
ويعادوا من عاداه. وهؤلاء هم الخرمية على اختلافهم في الرؤساء وتباينهم في  
المذاهب غير انهم مجمعون على هذه الجملة التي حكيناها من اقاويلهم.

٤٩- وقالت الفرقة الثانية وهي صنف يعرفون بالخداشية وخذاش  
صاحبهم - وهو الذي تسميه الراوندية خادش الدين - مثل مقالة المسلمية  
اصحاب ابي مسلم في إقامة محمد بن علي بن عبدالله بن العباس بن  
عبدالمطلب إلا ان اصحاب ابي مسلم زعموا ان الإمامة انتقلت من ولد العباس  
بعد موت ابي العباس عبدالله بن محمد بن علي وصارت إلى ابي مسلم،  
والخداشية يزعمون انها انتقلت من محمد بن علي بن عبدالله بن العباس إلى  
خذاش وانها لم تجد محلا في ولد العباس وزعموا ان محمد بن علي هو الذي  
قال الله عز وجل < آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَاسْتَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ >  
(١٧٥/٧)، وسنخبر بقصتهم مع محمد بن علي. وهم يقولون بالإمامة واسقاط  
الفرائض، وإن الصوم عندهم كتمان الإمام والصلاة صلة الإمام و«الجهاد <  
سفك دماء مخالفيهم على طريق الغيلة بالخنق والشدخ واسقاء السموم واخذ



اموالهم ورفع خمسها إلى الإمام، ويقولون بالقلب وتناسخ الارواح. ولبعض شعراء الشيعة شعر يهجوهم:

وخداش هو الذي خدش الدين      بما استن من مقال الضلال  
دان بالقلب والمحرم حيناً      ويقتل النساء والاطفال  
اي شيء يكون اعجب من ذا؟      ازرقسي ورافض في حال

ومعنى القلب عندهم انهم يقولون: الله عز وجل يقدر على ان يقلب نفسه من صورة إلى صورة ويتزايى للعباد بمناظر مختلفة، ويحتجون في ذلك ان جبريل عليه السلام قد كان يقلب نفسه في الصور وذلك انه ظهر للنبي صلعم في صورة دحية الكلبي وظهر له في صورة اعرابي فساله عن الإيمان وشرايع الإسلام فقال النبي صلعم: هذا جبريل اتاكم يعلمكم شرايع دينكم.

وظهر له يوم بدر في صورة رجل راكب على فرس معتم بعمامة قد اسدل ذؤابتها بين كتفيه، وساله النبي صلعم ان يظهر له في اعظم صورة فامرته بالخروج إلى البقيع ثم نشر له جناحا من اجنحته فسد به الاق. فقالوا: فهذه صور مختلفة قد تزايا فيها جبريل للنبي صلعم ولم تبطل ذاته ولم يفسد جوهره فالخالق القديم اولى واحرى ان يوصف بالقدرة على قلب نفسه فيما احب من الصور من غير ان يبطل ذاته ولا يفسد جوهره.

٥٠- وكان محمد بن علي بن عبدالله بن العباس وجه خدasha إلى خراسان يدعو الناس إلى إمامته ورسم له رسوما من الدين، فبدل تلك الرسوم وغيرها وغلا في مذهبه، فبلغ ذلك محمد بن علي فقطع كتبه عن الشيعة وانكر عليهم قبولهم عن خدasha ما قال به من الغلو، فارسلت إليه الشيعة وشق عليهم قطع كتبه عنهم وساءت ظنونهم بخدasha، فوجه إليه محمد بن علي صحيفة سوداء مختومة وبعث إلى كل رجل من رؤساء الشيعة ونقبائهم عصا فعلموا انهم عصاة وانهم قد انسلخوا عن الدين، فكتب إليه نقيب الشيعة يسالونه ان يكتب لهم كتابا فيه الشرائع والاحكام التي بعث الله عز وجل بها محمدا صلعم، فكتب لهم كتابا وصف لهم فيه شرايع الإسلام وحدوده واحكامه واظهر فيه

لعن خدش والبراءة منه، فرجع اكثر الشيعة إلى قول محمد بن علي وثبتت طائفة منهم على قول خدش فآظهوروا البراءة من محمد بن علي.

٥١- وبلغ اسد بن عبدالله والى خراسان خبر خدش فطلبه فظفر به فساله عن امره وما يدعو الناس إليه وتهده، فاغلظ خدش لاسد في القول والمحاوراة فقطع لسانه ويديه ورجليه وسمل عينيه وضرب عنقه وصلبه على باب مدينة كابل. فوقف اصحاب خدش على إمامته وزعموا انه حي لم يقتل وان الله رفعه إلى السماء، وتاولوا قول الله عز وجل ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾ (١٥٧/٤)، قالوا: فكذلك شبه على اليهود في قتل المسيح وصلبه، وزعموا ان الإمامة انتقلت من محمد بن علي إلى خدش لان محمد بن علي خالقه وانكر عليه مذهبه، وتبرأوا من شيعة محمد واكفروهم.

٥٢- وقد زعم قوم ان ابا هاشم بكير بن ماهان الداعي هو الذي وجه خدشا إلى خراسان وكان بكير سفيرا بين الشيعة وبين محمد بن علي، فاما اصحاب خدش فزعموا ان محمد بن علي هو الذي كان وجه خدشا إلى خراسان ليذعو الناس إلى إمامته. وبخراسان خلق كثير من اصحابه وهم خرمية خراسان، فاما خرمية الجبال فهم اصحاب ابي مسلم، والخرمية كلها تزعم ان الإمامة في الاصل كانت في اهل بيت النبي صلعم فلما بدلوا وغيروا انتقلت منهم فصارت إلى امناء الناس، وائمة الخرمية اليوم اكثرهم قوم عجم، ومن كان منهم ينتمي إلى العرب فهم من غير بني هاشم.

٥٣- وقال الصنف الثالث من شيعة ولد العباسية وهم الرزامية ينسبون إلى رجل منهم يقال له رزام وهم صنف من اصحاب ابي هريرة الروندي: كان العباس بن عبدالمطلب وارث النبي صلعم واولى الناس بالإمامة من بعده، وزعم ان الامة حسدت العباس فلم توله امرها وحرفت الامر إلى ابي بكر وعمر وعثمان، قال: وذلك انهم كرهوا ان تجتمع في بني هاشم النبوة والإمامة فيذهبوا بشرف الدين والدنيا، قالوا: وقد قال عبدالله بن العباس: ما حرمت الامة منا اكثر مما حرمناه منهم، فزعموا ان العباس بن عبدالمطلب كان إماما للدين

نصبه النبي صلعم ونص عليه، وكذلك كان اولى الناس بعد النبي صلعم، وكان ابوبكر إماما للدنيا نصبه الناس. قالوا: وكذلك كان الإمام بعد العباس عبدالله بن العباس وبعد عبدالله علي بن عبدالله وبعد علي محمد بن علي وبعد محمد إبراهيم بن محمد وبعد إبراهيم عبدالله بن محمد، قالوا: فالإمامة لا تزال باقية في ولد العباس إلى يوم القيامة حتى يكون اخرهم يختم برجل يصلى خلفه المسيح وهو المهدي الذي بشر به النبي صلعم وقال للعباس: إن المهدي من ولدك يملأ الارض عدلا وقسطا كما ملئت جورا وظلما، وقال: إذا رايتم الرايات السود قد اقبلت من نحو المشرق فاتوها ولو حبوا على الثلج فإن فيها خليفة الله عز وجل المهدي. روى ذلك ثوبان عن النبي صلعم.

٥٤- وزعموا ان كل من قام بالإمامة من ولد العباس فطاعته مفترضة وإمامته ثابتة، وعلى الامة ان تسلم له وتفزع إليه إذا اختلفت في علم الدين، فإن الله يخطر الصواب ببال الإمام ويلهمه معرفته ويحسنه في قلبه حتى لا يحكم إلا به كما لهم النحل منافعها، فقال ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا﴾ [٤٨/١٦] اي: اللهم ما فيه صلاحها فلم تفعل إلا ما اللهما، فكذلك الإمام يلهم الصواب ويعصم من الخطأ فلا يقول إلا الامر الذي يلهمه، وإن كان قبل ان يفزع إليه ويسالوه ليس عنده علم ما سئل عنه. فالإمام عند هؤلاء يعلم إذا احتاج إلى العلم بان يخطر الله العلم بباله ويلهمه إياه.

فهذا الاختلاف الثاني الواقع بين شيعة ولد العباس، وهم ثلاثة أصناف كما ذكرنا: المسلمية والزمامية والخذاشية.



٥٥- قد كنا قلنا إن الكيسانية ثلاثة اصناف: صنف وقفوا على محمد بن الحنفية وزعموا انه حي ولم يموت، وصنف اثبتوا موته وزعموا ان الإمام بعده ابو هاشم وان الإمامة بعد ابي هاشم صارت إلى عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر بن ابي طالب، وصنف زعموا ان ابا هاشم اوصى عند موته بالإمامة إلى محمد بن علي بن عبدالله بن العباس، وذلك انه مات عنده بالشرأة وهو

منصرف من عند سليمان بن عبد الملك. وقد اخبرنا باختلاف فرقتين منهم، وبقيت الفرقة الثالثة وهم الذين زعموا ان الإمامة انتقلت من ابي هاشم إلى عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر ذي الجناحين الخارج بإصبهان وهو الذي قتله ابو مسلم في الحبس، وقد كان مال إليه قبل خروجه طائفة من الشيعة من اصحاب ابي هاشم وزعموا ان الإمامة انتقلت من ابي هاشم إليه، فسموا الحريية وهم اصحاب عبدالله بن حرب وكان عبدالله بن حرب رئيسا من رؤسائهم، فلما قتل عبدالله بن معاوية استولى عبدالله بن حرب على اصحابه من الشيعة واطهر القول بالغلو والاظلة والادوار.

٥٦- وزعم ان عبدالله بن معاوية حي لم يمت وانه في جبل إصبهان و هو مهدي هذه الامة الذي بشره النبي صلعم واخبر انه يملا الارض عدلا وقسطا وانه لا يموت حتى يجبي ما بين مشرق الشمس ومغربها ويقود الخيل بنواصياها وتتفق عليه الامة وتدين بدينه اهل الملل، وزعم ان عليا وولده الذين اثبت لهم الإمامة الهة وان روح القدس كانت في النبي صلعم ثم انتقلت إلى علي ثم إلى الحسن ثم إلى الحسين ثم إلى محمد بن علي ثم إلى ابي هاشم ثم إلى عبدالله بن معاوية وان روح القدس قديمة لم تزل على مذهب النصارى، واحتج بحديث قد رواه لنا اصحاب الحديث عن عبدالله بن موسى الكوفي قال: حدثني خلف الازدي عن حرملة الضبي عن جميع بن عمير قال: سألت عائشة رضي الله عنها: من كان احب الناس إلى النبي صلعم؟ فقالت: علي بن ابي طالب، وما يمنعه من ذلك وقد رايت روح النبي صلعم - او نفسه - خرجت فتلقاها علي عليه السلام فجعلها في فيه؟ فزعموا ان تلك الروح التي جعلها علي في فيه هي لاهوتية كانت في النبي صلعم وبها كان يعمل الايات ويخبر الناس بالغيوب، وزعموا انها روح القدس. وقد هجا السيد مع غلوه وإغراقه في التشيع هذا الصنف فقال:

قوم غلوا في علي لا ابا لهم      وكلفوا انفسا في حبه تعباً  
قالوا: هو الله جل الله خالقنا      من ان يكون ابن شيء او يكون ابا

الم يلد وهو مولود؟ كانكم  
 وخاله وابوه يعرفان وما  
 وكان في جحرٍ مرضعة  
 ما كان إلا وصيا عالما فطنا  
 ولا نقول له ربا ولا ملكا  
 ولا نقول رسولا فعمل من كذبا

٥٧- وهذا الصنف يزعمون ان القيامة تكون بخروج الروح من بدن إلى بدن،  
 ويزعمون ان الارواح إذا كانت مطيعة نقلت إلى ابدان طاهرة وصور حسان  
 ولذات دائمة ثم لا يزالون ينتقلون في مراتب الحسن والطهارات واللذات على  
 قدر نظافتهم حتى يصيروا ملائكة ويصيروا في ابدان صافية نورية، وإذا كانت  
 الارواح عاصية نقلت إلى ابدان نجسة وصور مشوهة ويخلق مذمومة كالكلاب  
 والقردة والخنازير والحيات والعقارب. قالوا: فالجنان والنيران هي الابدان،  
 وتاولوا قول الله عز وجل ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْخَيْرَاتُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [٢٩/٤٤].  
 قالوا: فالآخرة التي يصير الناس إليها بعد الموت إنما هي انتقال الروح من  
 حيوان إلى حيوان حتى يكون اخر ما يصيرون إليه من الابدان السود المحترقة  
 او الابدان الصافية النورية. وتاولوا قول الله عز وجل: ﴿يَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ  
 الْكُرِيمِ • الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ • فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ [٨٣/٨-٨]، قالوا:  
 فانه يركب الإنسان فيما شاء من صور الحيوان على قدر ما اكتسب من الطاعات  
 والمعاصي. وإلى هذا يذهب الخرمية وسائر غالية الشيعة.

٥٨- واما قولهم بالادوار فإنهم زعموا ان الله خلق سبعة ادميين واحدا بعد  
 واحد فمكث ادم الاول ونسله على الارض خمسين الف سنة يحيون  
 ويموتون ويطرودون وتتناسخ ارواحهم في صور بعد صور، قالوا: وذلك مقدار  
 ما يتميز اهل الطاعة من اهل المعصية، فإذا مضت خمسون الف سنة صير  
 المطيعون من جنس الملائكة ورفعوا إلى سماء الدنيا وصير العاصون خلقا لا  
 يعبا الله بهم في خلق مشوهة وانزلوا إلى تحت الارض. قالوا: ويصدق هذا قول  
 الله عز وجل: ﴿أَو لَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاجِدِهِمْ إِنَّ فِي

ذَلِكَ لآيَاتٍ أَفْلا يَشْتَمُونَ ﴿٢٦/٣٢﴾. وزعموا ان النمل والخنافس والجعلان التي تمشى في مساكنهم <هي> الذين اهلكهم الله عز وجل في الازمان السالفة والذين مسحهم الله ونسخ ارواحهم في هذه الابدان الميينة، قالوا: ثم ينشأ ادم اخر فيفعل به وينسله مثل الذي فعل بادم الاول ويرفع المطيعون من نسله إلى سماء الدنيا ويرفع الذين كانوا في سماء الدنيا قبلهم درجة إلى السماء الثانية وينزل العاصون من ولده إلى تحت الارض ويخرج الذين كانوا فيها قبلهم فيسكنون في الارض الثانية، وهكذا يفعل بكل ادم وولده وذريته حتى تتم الادوار السبعة ثم ينقطع التعبد. وتالوا قول الله عز وجل ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ \* ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ \* إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ [٤/٩٥ - ٦] وقوله عز وجل ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ [١٩/٨٤]، قالوا: فإنما عنى الله بذلك اطباق السماوات والارضين.

٥٩ - ولهذا الصنف من الشيعة عجائب كثيرة واقاويل منكورة تركنا ذكرها لتلا يطول الكتاب بها، وهم يبطلون مع قولهم هذا الشرايع ويزعمون ان العبد إذا عرف إمامه زالت عنه الفرائض. وإلى هذا المذهب يذهب اهل الغلو من اصحاب الإمامة وإن كانوا مختلفين فيمن اثبتوا له الإمامة من ولد علي، إذ عندهم مثل ابي منصور وهو اول من وضع الخنق من الشيع، واصحابه يعرفون بالمنصورية اصحاب المستير ابي منصور. وكان ممن يقول بإمامة محمد بن علي بن الحسين ثم زعم ان الإمامة انتقلت إليه بعد موت <محمد بن> علي.

٦٠ - والبيانية وهم اصحاب بيان بن سمعان، زعم بيان انه اسري به إلى السماء والله تبناه واقعهه معه على العرش ومسح راسه وقال: انطلق اي بني فبلغ عنى! وزعم انه هو «البيان» الذي قال الله عز وجل في كتابه ﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [١٣/٣]، وكان يزعم ان الله عز وجل جسم وانه يجوز على ذاته الفناء إلا وجهه، ويتلو قول الله عز وجل ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [٨٨/٢٨]. وقد هجا بيانا واصحابه بعض الشعراء الذين كانوا في زمانه فقال:

زعموا ان ربهم سوف يفنى      كله غير وجهه ذي الجلال

فلهذا وما يضارع هذا جعل الله حظهم في سفال  
 اي شيء يكون احدل من ذا؟ ازرقبي ورافض في حال!  
 وبلغ ابا <الهيثم> خالد بن عبدالله القسري ان بيانا يزعم انه يدعو الزهرة  
 فتجيبه وتنزل من السماء إليه وانه يقول إنه روح الله وكلمته وان روح القدس  
 كانت في النبي صلعم ثم في علي ثم في الحسن ثم في الحسين ثم انتقلت  
 فصارت إليه، وكان خالد بن عبدالله عامل هشام بن عبد الملك على العراق  
 فاخذة فصلبه.

٦١- والمغيرية وهم اصحاب المغيرة بن سعيد وكان المغيرة يقول بإمامة  
 محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب المقتول بالمدينة  
 عند احجار الزيت وهو المعروف بالنفس الزكية، وزعم ان الإمامة انتقلت إليه  
 من محمد بن علي بن الحسين. وكان يزعم ان محمد بن عبدالله بن الحسن بن  
 الحسن هو المهدي الذي بشر به النبي صلعم وان فيه روحا يحيي بها الموتى  
 ويبرى الاكمه والابرص ويعلم الغيوب، وزعم ان محمد بن عبدالله بن الحسن  
 اعطاه من فيه تلك الروح ما علم به التفسير والتاويل وما كان وما يكون، فوضع  
 المغيرة للقران تفسيراً سماه علم الباطن خارجاً مما عليه المسلمون وزعم ان  
 القران كله امثال ورموز وان الناس لا يعلمون من معانيه شيئاً إلا من قبله للقوة  
 التي ايده بها الإمام.

٦٢- والبشيرية وهم من الجعفرية الذين ياتمون بجعفر بن محمد وهم  
 اصحاب محمد بن بشير، وكان محمد بن بشير يدعي الربوبية ويزعم انه يعلم  
 الغيب ويحيي الموتى ويشفي الاسقام، وادعى ان الإمامة انتقلت إليه من جعفر  
 بن محمد.

٦٣- والخطابية وهم اصحاب ابي الخطاب محمد بن ابي زينب، وهو الذي  
 خرج بالكوفة في جماعة من اصحابه مهلاً بالحج ينادى «لبيك جعفر، لبيك  
 لبيك، لا شريك لك» يعنى جعفر بن محمد، فخرج إليه عيسى بن موسى عم  
 ابي جعفر المنصور فقتله وقتل اصحابه.

و مذاهب الشيعة الغالبة كثيرة غير انه نقتصر على ذكر المشهورين منهم، وهم ستة اصناف: المنصورية، والبيانية، والخرمية، والمغربية، والبشيرية، والخطابية.

### اختلاف الزيدية

٦٤- وهم في الاصل فرقتان، فرقة تقول إن النبي صلعم نص على إمامة علي ثم علي الحسن ثم علي الحسين ثم انقطع النص، وفرقة تقول إن النبي صلعم لم ينص على إمامة علي ولكن كان يجب على الامة ان تختاره في الإمامة لتقدمه في الفضل على سائر اصحاب النبي صلعم.

٦٥- ثم تختلف هاتان الفرقتان، فممن يقول بالنص على علي من الزيدية ابو الجارود وفضل الرسان وابو خالد الواسطي ومنصور بن ابي الاسود، وهؤلاء رؤساء الزيدية.

٦٦- وهؤلاء الجارودية زعموا ان النبي صلعم نص على علي ثم علي الحسن ثم علي الحسين ثم انقطع النص إلا ان الإمامة لا تخرج من ولد فاطمة، و زعموا ان ولد فاطمة شرع واحد في الإمامة كل من دعا إلى نفسه فهو إمام مفترض الطاعة على الناس إجابته، وظهروا البراءة من ابي بكر و عمر رضي الله عنهما و اكفروهما وقالوا: هما اول من تامر على علي و غصبه و قد علمنا ان رسول الله صلعم امره عليهما وجعله الخليفة من بعده. فخرجت هذه الفرقة مع زيد بن علي بن الحسين فسمتهم الشيعة الزيدية. و زعموا انه من دعا إلى نفسه بالإمامة من ولد فاطمة وهو في بيته مرخى عليه ستره فليس بإمام ولا طاعته مفروضة.

٦٧- وزعم ابو الجارود ان الحلال ما احله ال محمد والحرام ما حرموه وعندهم جميع ما يحتاج إليه الامة مما جاء به الرسول صلعم تاما كاملا عند صغيرهم وكبيرهم لا فضل لاحد منهم على صاحبه إذا بلغ الناشئ منهم وقد تكاملت فيه الفضائل. هكذا حكى جماعة من مشايخ الشيعة و علمائهم عن ابي الجارود وانه قال: لو فضلت بعض ولد فاطمة على بعض إلا من نص رسول الله صلعم على فضله - يعنى الحسن والحسين - لزماني ان اقول ان بعضهم منقوص



لا يصلح للإمامة، ولو كان هذا هكذا لم يصل الناس إلى معرفة من يستحق الإمامة منهم بعضهم على بعض في العلم وفي الأمور التي تحتاج الأمانة إلى أن يكون الإمام بها عارفاً. قال: واستخراج أفضلهم واعلمهم والمستحق للإمامة منهم - إن يكونوا مستويين في الفضل والعلم - لا يمكن لكثرتهم وصعوبة الأمر في امتحانهم، فزعم لهذه العلة أنهم يستوون في العلم والفضل فمن خرج منهم فهو إمام. وهو يقول في العلم بالإلهام، فزعم أن الإمام يلهم العلم بالأحكام في الحوادث إذا احتاج إليه.

٦٨ - وقالت فرقة من الزيدية أخرى يقال لهم البترية وهم أصحاب الحسن بن حي وكثير النواء وهارون بن سعيد العجلي: كان علي بن أبي طالب أفضل الناس بعد رسول الله صلعم وأولاهم بالإمامة، وزعموا أن بيعة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ليستا بخطأ لأن علياً بايعهما ورضي إمامتهما وترك لهما ما يجب من حق الإمامة، وكانت سبيله سبيل رجل كان له علي رجل حق فتركه له. وتولوا عثمان في الست السنين الأول من خلافته وهي السنون التي لم يطعن عليه فيها وتبرؤوا منه فيما بعد، وتسموا البترية لهذه العلة لأنهم تبرؤوا من عثمان في الست من خلافته وبترؤا. وزعموا أن الناس في العلم مشتركون: ولد علي وغيرهم من العرب والعجم، ولم يخصصوا في العلم رجالاً بعينه كما فعل أصحاب الإمامة، ولم يزعموا أن علم الحلال والحرام محظور على الأمة إلا ولد فاطمة كما قالت الجارودية.

٦٩ - وقالت فرقة أخرى من الزيدية وهم أصحاب سليمان بن جرير الرقي: كان علي أفضل الناس بعد النبي صلعم وأولاهم بالإمامة لتنبية النبي علي فضله وعلى أن الإصلاح للأمة أن توليه الخلافة من بعده لقوله: «إن وليتكموه» - ولن تفعلوا - وجدتموه هادياً مهدياً يحملكم على الحق» وفي خبر آخر: «علي المحجة البيضاء». وزعم أن السلف أخطأوا في توليتهم أبا بكر خطأ لا يكفرون به ولا يضلون لأنهم اجتهدوا آراءهم، فليعلم الاجتهاد لم يلحقهم كفر ولا ضلال. وكان سليمان يزعم أن الله قد تعبد العباد بأن يجتهدوا آراءهم فيما لم

ينص عليه، قال: فلما ان كان النبي صلعم لم ينص على إمامة علي كما نص على القبلة والصلاة ولكن رغب فيها وأشار إليها على غير سبيل النص بما دل عليه من فضل علي كان سبيل إمامته سبيل الاجتهاد، ومن اجتهد رايه فاخطا فيما لم ينص عليه فليس بعاصي ولا معتوب وتبرؤوا من عثمان. وشهد علي من حارب عليا بالكفر، وقال في العلم بمثل قول البترية اصحاب الحسن بن حي، وزعم ان الإمامة لا تصلح اليوم إلا في ولد فاطمة لقول النبي صلعم: «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله وعترتي اهل بيتي»، قال: فعترة النبي صلعم اهل بيته وهم ولد فاطمة وقد جاءت الاخبار عن النبي صلعم في قول الله عز وجل: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [٣٣/٣٣]، قال: علي وفاطمة والحسن والحسين هم «اهل بيتي» الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا، وقال: هم الذين خرج بهم النبي صلعم إلى المباهلة كما قال لنصارى نجران: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَابْنَاءَكُمْ وَبَنَاتَنَا وَبَنَاتِكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ﴾ [٦١/٣]، فخرج النبي صلعم بعلي وفاطمة والحسن والحسين. قال: ووجدت الاعناق في كل عصر تمد إليهم باكثر من مدها إلى غيرهم، فالاصح ان يختار الناس إماما من القوم الذين نمد إليهم الاعناق باكثر من غيرهم. اختلاف الزيدية في رؤسائهم ثلاث فرق: الجارودية اصحاب ابي الجارود، والسليمانية اصحاب سليمان بن جرير، والبترية اصحاب الحسن بن حي.

\*\*\*

٧٠- وقالت فرقة اخرى من الشيعة انفردوا من سائر فرق الشيعة يقال لهم الكميلية وهم اصحاب كميل بن زياد - وليس بكميل بن زياد صاحب علي بن ابي طالب عليه السلام -: كان علي بن ابي طالب وصي النبي والخليفة على امته من بعده، وزعم ان الامة كلها كفرت وارتدت بعد النبي صلعم لانها لم تسلم الإمامة لعلي ولم تقر له بالوصية وكفر علي بترك منازعتهم ومنعهم ان يعقدوا الإمامة لابي بكر.

فهذه حكاية اقاويل الشيع الذين لم يقولوا بنسب الإمامة.

## مذاهب القائلين بالنسق

٧١- واما فرقة الذين اثبتوا الإمامة لعلي بن ابي طالب بعد النبي صلعم ثم للحسن ثم للحسين > ثم لعلي بن الحسين ثم لمحمد بن علي < فإنهم اختلفوا بعد محمد فرقتين:

فرقة صارت إلى محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي المقتول بالمدينة وزعموا انه هو الإمام والمهدي القائم في اخر الزمان الذي بشر به النبي صلعم وهو عندهم حي لم يميت بجبل يقال له الطمية وهو الجبل الذي في طريق مكة بحذاء الحاجر، وكان رئيس هذه الفرقة المغيرة بن سعيد مولى خالد بن عبدالله القسري فسموا المغيرية.

٧٢- واما الفرقة الاخرى فإنهم صاروا إلى جعفر بن محمد وقالوا بإمامته، فساماهم المغيرة الراضة لانهم رفضوه ولم يخرجوا معه. - وقال قوم: بل زيد بن علي الذي سمي اصحاب الإمامة رافضة لانهم رفضوه ولم يخرجوا معه.

٧٣- ثم إن اصحاب جعفر بن محمد اختلفوا بعده على ست فرق:

فرقة منهم قالوا: جعفر بن محمد حي لم يميت لانه قائم ال محمد وهو المهدي الذي بشر به النبي صلعم، فسميت لدى الشيعة الناوسية.

٧٤- وقالت فرقة منهم: الإمام بعد جعفر بن محمد عبدالله بن جعفر لانه اكبر ولده الذين خلفهم فسموا الفطحية لان عبدالله بن جعفر كان يعرف بالافطح.

٧٥- وقالت <فرقة >: الإمام بعد جعفر بن محمد إسماعيل بن جعفر لان الوصية كانت لإسماعيل في حياة ابيه، وهؤلاء الخطابية اصحاب ابي الخطاب الذي خرج بالكوفة فقتله عيسى بن موسى بن علي العباسي.

٧٦- وفرقة زعمت ان الإمام بعد جعفر بن محمد موسى بن جعفر صاحب الواقعة.

٧٧- ثم إن اصحاب إسماعيل<sup>١</sup> اختلفوا بعد موته فرقتين: فرقة منهم قالت: الإمام محمد بن جعفر وهم السمطية.

١. في الاصل: محمد بن إسماعيل و الاصح ما اشتباه. ع. م.

٧٨- و فرقة قالت: بل هو اكبر ولد جعفر الذين خلفهم وهو عبدالله بن جعفر، فلما مات عبدالله رجع اصحابه فقالوا بإمامة موسى بن جعفر وزعموا انه وصي عبدالله بن جعفر.

٧٩- فلما مات موسى بن جعفر افتقرت اصحابه ثلاث فرق:

فرقة وقفت عليه وزعمت انه حي لم يموت وانه لا يموت حتى يملك شرق الارض وغربها، وهؤلاء هم الواقفة.

٨٠- وفرقة قطعت على موت موسى وذكرت ان الإمام بعده علي بن موسى الرضى، فسموا القطعية لانهم قطعوا على موت موسى.

٨١- وفرقة شككت في امره وقالت: لا ندرى احي هو ام ميت، ومضوا على الشك حيناً، ثم مال اكثرهم إلى علي بن موسى فقالوا بإمامته وقطعوا على موت ابيه، وصارت بقيتهم إلى الوقف على موسى وزعموا انه حي لم يموت وانه مهدي هذه الامة وقائم ال محمد صلعم الذي يملأ الارض عدلاً وقسطاً. وإلى هذا الموضوع انتهى اختلاف اصحاب الإمامة القائلين بالنسق في الوقت الذي كتبنا فيه كتابنا هذا.

وهم عشر فرق: المغيرية والجعفرية والناوسية والفظحية والخطابية والسمطية والموسائية والقطعية والواقفية والشكاكية.

### ذكر اختلاف المعتزلة في الإمامة

٨٢- المعتزلة كلها صنفان: صنف اوجبوا الإمامة وزعموا ان نصب الإمام فرض على الامة في عقد الدين، وصنف انكروا وجوب الإمامة وزعموا ان للمسلمين ان يقيموا إماماً ولهم ان لا يقيموه، وليس احد الامرين باولى من الاخر؛ وشبهوا ذلك بالصلاة بإمام وبغير إمام. قالوا: وكل ذلك حسن، اي ذلك فعله الإنسان فجانز. وزعموا ان الذي يجب على الناس ان يعلموا ما يلزمهم من الفرائض كل إنسان في خاصة نفسه، فإذا حدث امر يحتاجون فيه إلى حضور حاكم مثل قطع السارق وجلد الزاني وجهاد العدو ونظروا إلى رجل من خيارهم

فيقيموه لذلك، فإذا انقضى ذلك العرض زال حكمه ولم يكن إليه من الأمر شيء وإنما هو رجل من المسلمين؛ كالقوم الذين يقدمون الرجل يوم بهم فإذا انقضت الصلاة زالت إمامته ولم يكن له أن يعود لإمامتهم إلا برضى منهم. واصلهم في هذا أن النبي صلعم توفى ولم ينصب للناس إماما، قالوا: فلو كانت الإمامة من عقد الدين كان النبي صلعم قد نصب للناس إماما ونص عليها كما نص على القبلة والصلاة والزكاة.

٨٣- وزعموا أن حكم الإسلام مخالف لسائر حكم الأمم في إقامة الملوك واتخاذ المماليك لأن النبي صلعم لم يكن ملكا ولم يملك على أمته أحدا. قالوا: والملك يدعو إلى الغلبة والاستيثار، وفي الغلبة والاستيثار فساد الدين وإبطال أحكامه والرضى بأحكام الملوك المخالفة لحكم الكتاب والسنة. قالوا: وخلع الملك عند وقوع الأحداث منه موجب لاختلاف الأمة وانتشار الكلمة وسفك الدماء وتعطيل الأحكام، وقد أوجب الله عز وجل على المسلمين منع كل من حاول أن يغير شيئا من أحكامه والملوك غير مأمونين على التبديل والتغيير وإزالة الأحكام عن مواضعها؛ وإذا كان هذا هكذا فكلما أحدث الإمام حدثا فواجب على الأمة منعه وفي هذا تناقص الدين وفساده والاشتغال لمجاهدة الأئمة والخوف من غلبة الملوك، ولا سيما إذا كان أهل البغي والفساد شأنهم الميل إلى الملوك وتصويب أفعالهم والمحاماة عنهم والانتصار لهم. قالوا: وإذا كان هذا هكذا فالأصلح للناس أن لا يتخذوا إماما وإن اتخذوه فالفرض عليهم خلعهم متى تعمد شيئا من إزالة أحكام الدين، فإن لم يخلع نفسه جاهدوه. وهذا قول صوفية المعتزلة الذين يقولون بتحريم المكاسب، منهم أبو عمران الرقاشي وفضل الحذثي وحسين الكوفي.

وأيضا اختلاف المعتزلة في وجوب الإمام، وهم صنفان: صنف أوجبوا إقامة إمام واحد إذا أمكنهم ذلك يكون عالما بالكتاب والسنة عالما بهما، وصنف أنكروا أن يكون إقامة الإمام واجبة في عقد الدين.

### اختلاف المعتزلة القائلين بوجوب الإمام

٨٤- ثم اختلف القائلون بوجوب الإمامة من المعتزلة فصاروا فرقتين: فرقة قالت بإمامة المفضل وزعموا انه جائز ان يعقد المسلمون الإمامة لرجل وهم يعلمون ان في الامة من هو افضل منه. و فرقة قالت بإمامة الفاضل و زعموا انه لا يجوز ان يتولى مفضل على فاضل.

### مذهب القائلين بإمامة الفاضل

٨٥- واما القائلون بإمامة الفاضل فإنهم زعموا انه ليس بعد النبوة منزلة افضل من الإمامة، قالوا: فكما كان النبي صلعم افضل الناس في عصره فكذلك الإمام لا يكون إلا افضل الناس في عصره لان منزلة الإمام في الفضل هي المنزلة التي تلي منزلة النبي صلعم. واحتجوا ايضا في ذلك فقالوا: وجدنا الإمام هو الذي يؤدب الامة ويعرفها معالم دينها فلا يجوز ان يكون المؤدب إلا افضل من المؤدب. والذين يذهبون إلى هذا المذهب من المعتزلة عمرو بن عبيد و صالح بن عمرو الاسواري و ابو الهذيل العلاف و ابراهيم النظام و ضرار و حفص الفرد و من قال بقولهم.

### مذاهب القائلين بإمامة المفضل

٨٦- واما القائلون بإمامة المفضل من المعتزلة فإنهم زعموا ان النبي صلعم قد كان يولى المفضل على الفاضل في جيوشه و سراياه و انه ولى عمرو بن العاص في غزوة ذات السلاسل على جيش فيه ابوبكر و عمر و ابوعبيدة، و هؤلاء افضل من عمرو بن العاص. قالوا: وولى زيد بن حارثة في غزاة مؤتة على جعفر بن ابي طالب فقال: زيد امير الجيش، فإن اصيب فجعفر! و جعفر افضل من زيد. وولى اسامة بن زيد على جيش فيه ابوبكر و عمر و لم يعلم إلا

انه لم يزل يوصي في مرضه الذي توفي فيه ان ينفذ جيش اسامة فلم ينفذ إلا بعد ان قبضه الله عز وجل إليه. قالوا فيمن يستن بسنة رسول الله صلعم في الإمامة: إذا راينا رجلا تجمع عليه الكلمة ولم يكن ساقط العدالة وكان معه علم بالكتاب والسنة وليناه امر الامة وإن كان فيهم من هو افضل منه واوسع علما. والقائلون بهذا القول من المعتزلة واصل بن عطاء وبشر بن خالد وبشر بن المعتمر وابوموسى المرذار ومن قال بقولهم.

الذين قالوا بالإمام صنفان كما ذكرنا: صنف يقولون بإمامة الفاضل ولا يجيزون إمامة المفضول، وصنف يجيزون إمامة المفضول والفاضل جميعا.

#### اختلاف القائلين بإمامة الفاضل من المعتزلة

٨٧ - زعم ابو الهذيل وإبراهيم النظام وضرار وحفص الفرد ومن قال بقولهم من المعتزلة ان ابا بكر كان افضل الناس بعد النبي صلعم، واعتلوا في ذلك بان اصحاب النبي صلعم قدموه في الإمامة على سائر الناس. قالوا: ووجدنا المفضول لا يتولى على الفاضل إلا بإحدى خلتين، إما بان يغلب المفضول الامة على امرها ويتولى على الفاضل - والناس لذلك كارهون -، وإما بان يكون الذين يتولون اختيار الاحكام غير مناصحين للامة ولا ناظرين ولا محتاطين في حسن الاختيار لإمام يرعاها فيتصرفون عن الفاضل البارح إلى المفضول الناقص. وقالوا: كما وجدنا إمامة ابي بكر قد زال عنها هذان الامران، وذلك انه لم يستكره الامة ولم يغلبها على الإمامة - ولو كان ذلك لجاءت الاخبار به، وكان الذين عقدوا إمامته خيار الخلق والحجة وهم الذين خلفهم الرسول لادابه، وباجتماع منهم عليه وقد قال النبي صلعم: «ولم تكن امتي لتجتمع على ضلالة» - علمنا ان ابا بكر إنما عقد له المسلمون الإمامة لانه افضلهم عندهم. وقالوا مثل ذلك في عمر انه افضل الناس بعد ابي بكر، وان عثمان افضل الناس بعد عمر في الوقت الذي ولي إلى ست سنين من خلافته.

### اختلاف القائلين بإمامة الفاضل من المعتزلة في موالة عثمان

٨٨- ثم اختلفوا في موالة عثمان، فقال ابو الهذيل وإبراهيم النظام ومن قال بقولهما: قد اجمع المسلمون على ان عثمان قد كانت منه احداث. واجمعوا على ان المسلمين انكروا عليه تلك الاحداث، وقد اختلف اهل الرواية فيها ولم يصححوا عليه من طريق النقل حدثا واحدا بعينه. قلنا: اضطرت الاخبار علينا لم ندر ما تلك الاحداث اصغائر هي ام كبائر. فنحن نقف في امر عثمان في الست الاواخر من سنيه وهو الوقت الذي احدث فيه لانتولاه ولا نتبرا منه لان تلك الاحداث إن كانت صغائر فهو مؤمن وإن كانت كبائر فهو فاسق ضال.

٨٩- واثبتوا إمامة علي فقالوا: كان افضل الناس في الوقت الذي عقد له

الخلافة، ووقفوا [في الحارب التي كانت بينه وبين طلحة و الزبير و زعموا انهم اكفاء في العدالة وإن كان علي افضلهم. قالوا: وقد اختلفت الاخبار علينا في السبب الذي حاربا فيه، فقال قوم: إنما حاربا ليرد الامر شورى وزعما ان إمامته كانت عن غير شورى. وقال قوم: بل حاربا لانه ضم إليه قتلة عثمان ومنعهم من اوليائه، قالوا: وهذا حدث يجب على الامة ان تنكره على الإمام فإن رجع والا كان الفرض عليها ان تخلعه، فإن خلع نفسه واعتزل الإمامة والا كان الفرض عليهم ان يجاهدوه. و قوم زعموا انهما حاربا لانه اكرهما على بيعته، ورووا عنهما انهما قالا: بايعنا والسيف على رقابنا، والمكره لا بيعة له والمستكره للناس على ان يبايعوه ليس بإمام. وقال قوم: بل ادعوا عليه هذه الدعاوي وانكر علي دعاويهم. - وفي كل هذا قد جاءت الاخبار عنهم.

٩٠- قالوا: فلا سبيل [للقوم إلى معرفة السبب الذي عليه افضل الناس] لان ذلك يا يدرك إلا من طريق الخبر [والخبر] عنهم مضطرب مختلف فيه، فنحن نشهد [علي] بالإمامة لانه قد بايعه قوم من اصحاب النبلي رسول الله عليهم السلام تعقد بمثلهم الإمامة، ونقل في علي [وفي طلحة والزبير فلا نتولاهم جميعا ولا نتبارا منهم ولكن نتولى كل واحد منهم على الانفراد، ونعلم انه



لابد من ان يكون إحدى الطائفتين عند الله صلحاء إما طلحة والزبير واصحابهما وإما علي واصحابه. وزعموا ان سبيلهم سبيل المتلاعنين اللذين يعلم ان احدهما كاذب [والآخر ليس بكاذب واحدهما ضال والآخر ليس بضال، فيجب على الناس ان يتولوا كل واحد من المتلاعنين على الانفراد وتقبل شهادته مع [بينة] ولا يتوليان إذا اجتماعا ولا تقبل شهادتهما معا. قالوا: وكذلك لو شهد علي بن ابي طالب وطلحة على امر لم تقبل شهادتهما لانا نعلم ان احدهما غير [مقبول، ولو شهد علي وابوهريرة قبلنا شهادتهما. قالوا: ولا يجوز ان يكون رجلان يتبرا احدهما من صاحبه ويلعنه ويستحل سفك دمه مقبولين تقيين وليين لله. وإلى هذا القول يذهب [و] اصل بن عطاء وعمرو بن عبيد.

### قول الضرارية

٩١- وخالف هذه الفرقة [من المعتزلة القائلين بإمامة الفاضل ضرار وحفص الفرد ومن قال بقولهما، فرعموا انهم لا يتولون عليا ولا طلحة ولا الزبير ولا احدا ممن شهد حرب الجمل ولا يتبرؤون منهم ولا يترحمون عليهم لانهم لا يامنون ان يترحموا على رجل فاسق ضال عند الله. قال: وإنما سبيل من شهد ذلك الحرب عندنا سبيل رجلين دخلا بيتا فسمعنا احدهما يقول «الله ثالث ثلاثة» او يكفر بضرب من الكفر وقد كانا قبل ذلك مؤمنين فدخلنا البيت لننظر من القائل فوجدناهما ميتين، قالوا: فنحن لا نتولاهما ولا نتبرا منهما على الجمع ولا على الانفراد لانا نعلم ان احدهما كافر فلا نؤمن ان نتولى الكافر ونترحم عليه.

### الهشامية

٩٢- وقال هشام بن عمرو الفوطي والقاسم بن الخليل الدمشقي وهما ممن يقول بإمامة الفاضل: إن عليا وطلحة والزبير لم يتحاربوا ولم يتبرا بعضهم من

بعض وإنما اجتمعوا بالبصرة لينظروا في امر الناس لما اختلفوا فيه من قتل عثمان ومن قتلته واين هم فتسرع من احد العسكريين فنشبت الحرب بينهم وعلي وطلحة والزبير كارهون لذلك. قالوا: واصاب مروان بن الحكم من طلحة غرة وهو ينهى الناس عن القتال فرماه بسهم فقتله، وانصرف الزبير إلى منزله فلقبه عمرو بن جرموز بوادي السباع فقتله وتحاجز الناس. فهؤلاء يتولون عليا وطلحة والزبير وعائشة ولا يتبرؤون من جماعتهم.

### قول بدعية المعتزلة

٩٣- ولضرار وحفص الفرد قول في الإمامة <مختلف> من سائر الفرق. وهما ممن يقول بإمامة الفاضل. زعما انه إذا اجتمع رجلاان يصلحان للإمامة احدهما قرشي والآخر نبطي ان الفرض على المسلمين ان يولوا الإمامة النبطي لانه إن احدث ثم ارادوا خلعه لم يكن له عشيرة تمنعه، وكان ذلك امن من سفك الدماء وانتشار الامة واختلاف الكلمة كما اختلف في عثمان لما حاول الناس خلعه ووجد من ليس باهل للإمامة السبيل إلى الدعاء إلى نفسه حتى غلب الائمة على امرها وغصبتها إمامتها.

فهذا اختلاف القائلين بإمامة الفاضل من المعتزلة، وهم ثلاثة اصناف: العمرية وهم اصحاب عمرو بن عبيد وصالح بن عمرو الاسواري وابي الهذيل وإبراهيم النظام وهم الذين تولوا عليا وطلحة والزبير على الانفراد ولم يتولوهم معا، والهشامية اصحاب هشام بن عمرو وهم الذين تولوا عليا وطلحة والزبير وزعموا انهم لم يتحاربوا،

والضرارية اصحاب ضرار وحفص الذين وقفوا في امر علي وطلحة والزبير.

### اختلاف القائلين بإمامة المفضول من المعتزلة

٩٤- قال بشر بن المعتمر ومن قال بقوله: كان علي افضل الناس بعد النبي صلعم وكان ابوبكر يليه في الفضل إلا ان قريشا كانت اميل إلى ابي بكر منها إلى علي

لان عليا كان قد وتر منها وقتلها في غزوات النبي صلعم، فكره اصحاب محمد ان يولوا عليا فتختلف الكلمة، فولوا ابابكر وكان دونه في الفضل غير ان تخلفه عنه لم يكن يقعد به عن ان يكون مضطلعا بالإمامة. قالوا: وكان ابوبكر في تلك الحال اصلح للإمامة على هذه العلة.

٩٥- واحتجوا في ذلك ان عليا كان افضل الناس بعد النبي صلعم بان قالوا: إنا وجدنا الفضل في الدين إنما ينال بالعلم والعمل، فلما اعتبرنا علم اصحاب النبي صلعم وعملهم على ما تناهت به الاخبار إلينا عنهم وجدنا عليا ارجحهم علما وافضلهم عملا، وذلك انا إذا قلنا: من كان اقدم المسلمين إسلاما؟ قال قوم «علي» وقال قوم «ابو بكر» وقال قوم «زيد» وقال قوم «خبيب». فقلنا لا اقل من ان نجعل عليا واحدا من هؤلاء، فلا نقضى له بانه اقدمهم إسلاما ولا عليه بان إسلامه متاخر عنهم وإن كانت الاخبار في ان عليا كان اقدمهم إسلاما اشهر واكثر. وإذا قلنا: من كان اعظم اصحاب رسول الله صلعم جهادا واقتلهم للاكفاء واشدهم بذلا لمهجته في الحرب؟ فالقائلون «علي» و«الزبير» و«عمر» و«ابو دجانه» و«البراء بن مالك» غير انهم قد اجمعوا ان لعلي من الاكفاء والاقربان ما ليس لاحد منهم، فقلنا لا اقل من ان نجعله رجلا من هؤلاء ولا يحتسب بما له من الفضل عليهم. وإذا قلنا: من كان اعلم اصحاب رسول الله صلعم؟ قال قوم «معاذ بن جبل» و«عمر» و«عبدالله بن مسعود» و«علي» غير انهم اجمعوا ان عليا يسال ولا يسال، فقلنا لا اقل من ان نجعله كاحدهم في العلم ولا يحتسب بما جاء من الاخبار في فضله عليهم. وإذا قلنا: من كان ازهدهم في الدنيا؟ قال قوم «ابو ذر» وقال قوم «عمر» وقال قوم «سلمان» وقال قوم «ابو الدرداء» وقال قوم «علي» غير انهم قد اجمعوا ان عليا ملك رقاب العرب والعجم وبيوت الاموال فكان إذا اتى بالمال قسمه في الناس ولا يدخر شيئا منه ثم يكنس بيت المال ويرشه ويقول: «يا صفراء ويا بيضاء: غري غيري!» وكان يقول إذا قسم الاموال في الناس:

إذ كل جانٍ يده إلى فيه

هذا جنائي وخياره فيه

فقلنا لا اقل من ان يكون علي كاحدهم. قالوا: فلما راينا عليا قد شارك كل ذي فضل من اصحاب رسول الله صلعم وبان هو بفضائل لم يشركوه فيها علمنا انه افضل الناس من بعد النبي صلعم فوجب علينا ان نفضله على سائر اصحاب النبي صلعم.

٩٦- وقول بشر بن المعتمر واصحابه في الست السنين الاول من خلافة عثمان >... < و تبرؤوا منه فيما بعد ذلك للاحداث التي كانت منه وتبرؤوا من طلحة والزبير و شهدوا عليهما بالفسق والضلال وزعموا انهما ركبا وخرجا على امام المسلمين وبعيا عليه، و قد قال الله عز وجل ﴿فَقَاتِلُوا آلِي نَفِيءٍ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاتًا فَأَضْلِكُوا﴾ [٩/٤٩] فكان واجبا على المسلمين قتالهم والبراءة منهما.

### قول العامة من المعتزلة القائلين بإمامة المفضول

٩٧- زعمت هذه الفرقة انه لا يجوز ان يولى المفضول على الفاضل إلا لعلّة يخافها الناس، فاذا زالت تلك العلة وامن الذين يختارون الإمام للامة فالفرض عليهم ان يولوا الفاضل وان لا يعدلوا بالإمامة عنه إلى المفضول لانه في تلك الحال اصلح للامة من المفضول.

٩٨- ووقفوا في ابي بكر فقالوا: قد كان يجوز ان يكون افضل الناس بعد النبي صلعم، ويجوز ان يكون قد كان في الامة من هو افضل منه. وان كان افضل الامة عند اصحاب النبي صلعم فهو امام لم تعقد له الإمامة لعلّة من العلل اكبر من فضله وتقدمه على سائر اهل عصره في الامور التي يستحق بها من العلم والعمل. وان كان في الامة من هو افضل منه عندهم فصرّوا بالإمامة إلى ابي بكر- وهو المفضول - وتركوا ذلك الفاضل وإنما فعلوا ذلك لعلّة خافوها، وليس يتهم القوم لانهم الحجة واهل الدعوة والسفراء بين الرسول والامة والخطا والتبديل غير جائز عليهم إذ كانوا هم الحجة علينا بعد الرسول صلعم فيما نقلوا من شرائع الدين، والله جل ثناؤه لا يحتج بمن يجوز عليه التبديل. فاما العلة

التي انكروا ان يكون افضل اصحاب رسول الله صلعم معلوما عندنا اليوم فإنهم قالوا: إنا وجدنا معرفة الأفضل منهم لا تدرك إلا بالخبر والخبر غير المشاهدة والاختبار في تفضيل بعضهم على بعض مختلفة، فلا سبيل لنا إلى معرفة أفضلهم، ونزعم ان من افضل رجلا من اصحاب النبي صلعم على سائر الصحابة فقد قال في ذلك بغير علم.

### مذهب أبي بكر الأصم في الإمامة

٩٩- وقال عبدالرحمان بن كيسان المعروف بابي بكر الاصم وهو احد القوم الذين يرون إمامة المفضول إلا ان علته مخالفة لعلل القوم وذلك انه زعم ان الناس قد يولون الإمامة رجلا يكون افضلهم عندهم في الوقت الذي يعقد له فيه الإمامة ويجوز ان يظهر في الامة بعد ذلك من هو افضل منه، وذلك ان الناس يتلاحقون في الفضل فيكون الإنسان اليوم مفضولا وغدا فاضلا ويكون اليوم جاهلا وغدا عالما. قال: فليس للناس ان يخلعوا إمامهم لان رجلا من الامة<sup>١</sup> صار افضل منه، ولو كان هذا لهم كانوا في كل يوم يخلعون إماما ويولون اخر. قال: وإذا كان الدين مانعا من هذا فإمامة المفضول جائزة على هذا الوجه، لانه قد يجوز ان يكون الإمام اليوم افضل الامة واعلمها وان هذه <حاله > مالم يلحق به رجل فيصير افضل منه، فيكون الإمام في هذه الحال مفضولا.

١٠٠- وزعم ان ابا بكر كان افضل الناس بعد رسول الله صلعم وكذلك عمر بعد ابي بكر، ثم صار الامر شورى فكان افضلهم عبدالرحمان بن عوف. قال: وذلك انه زهد في الإمامة واخرج نفسه منها حيث لم يزه فيها بقية الشورى بقوله «انا اخرج نفسي من الإمامة، وقلدوني امركم اختار لكم رجلا منكم» ففعلوا ذلك واختار عثمان. قال: فدلنا زهده في الإمامة على انه افضلهم، ثم الذي يليه في الإمامة عثمان.

١٠١- ولم يثبت لعلي إمامة. وزعم ان بيعته كانت عن غير شورى وان اكفاءه

١. في الامل: الانمة، و الصحيح ما اشبهناه.

ونظراءه في الفضل نازعوه وابوا ان يسلموا له الإمامة فحاربهم. قال: والإمامة لا تعقد بالسيف، وإنما تعقد لمن تمد إليه الاعناق طوعا بعد النظر والتشاور ورضى الأمة واجتماع الكلمة.

١٠٢ - وصوب معاوية في محاربه علي ومنعه من الشام حتى تجتمع الامة على إمام، قال: وذلك ان معاوية ولاء الشام عمر بن الخطاب وهو إمام قد اجتمع المسلمون على إمامته، ثم اقره عليها عثمان وهو ايضا إمام مجتمع عليه، فلما قتل عثمان كان الفرض على معاوية ان لا يسلم الشام إلا إلى إمام قد اجتمع عليه الناس، فإن حاول اخر ان يغلبه عليها فالفرض عليه ان يحاربه.

١٠٣ - وحكى عن ابي بكر الاصم قول اخر وهو شيء لا يوجد في كتبه وإنما يحكيه عنه خواص من اصحابه انه كان يقول: جائز للناس ان يجتمعوا على إمام، وجائز ان يفتروا في الائمة في عصر واحد حتى يكون لاهل كل بلد إمام يختارونه وينصبونه للحكم بينهم إلا انه يجب عليهم ان يكونوا ائمة متعاونين على البر والتقوى. فكان يزعم ان هذا هو الاصل في إقامة الائمة، قال: وذلك ان النبي صلعم كان إذا ظهر على دار من دور المشركين واسلم اهلها استعمل عليها رجلا يعلمهم شرائع الإسلام ويتولى الحكم فيهم وياخذ الصدقة من اغنيائهم ويؤديها في فقرائهم ويحارب بهم عدوهم إن كان عدو بازانهم. وكان عمال النبي صلعم على البلدان امرا عليها وائمة لاهلها. قال: فلما قبض الله النبي صلعم ملك اهل الامصار من امورهم ما كان النبي صلعم يتولاه لهم من اختيار الائمة، فاهل كل بلد منهم بعد النبي صلعم <لهم> ان يختاروا لانفسهم إماما على السبيل التي كان يختار النبي صلعم.

١٠٤ - قال: ولهم ان يختاروا الاجتماع على إمام واحد إذا كان ذلك عندهم اصلح كما اجتمعوا على ابي بكر وعمر وعثمان. قال: وليس الصلاح في كل عصر ان يجتمع الناس على إمام واحد، بل الصلاح لهم في مثل هذا العصر ان يفتروا في الائمة لان إماما واحدا لا يضبطهم ولا تجتمع عليه كلمتهم ولا يمكنه ان يعرف اهل الفضل في كل بلد ومصر حتى يدنيهم منه ويشاورهم

ويستعين بهم. وزعم انه تثقل المحنة على من اراده منهم من اهل الامصار البعيدة والبلدان النازحة. قال: فالاصح لهم في مثل هذا العصر ان يفترقوا. فهذا اختلاف القائلين بإمامة المفضل من المعتزلة وهم ثلاثة اصناف: البشرية وهم اصحاب بشر بن المعتمر الذين زعموا ان عليا افضل الامة بعد النبي صلعم واجازوا إمامة المفضل.

والاصمية وهم اصحاب ابي بكر الاصم القائلين بتجويز إمامة المفضل و تفضيل ابي بكر وعمر و عبدالرحمان بن عوف و عثمان على علي و حذف علي من الإمامة، والجمهور من المعتزلة البغداديين الذين اجازوا إمامة المفضل ولم يفضلوا عليا على ابي بكر ولا ابا بكر على علي.

\*\*\*

### مذاهب المرجئة في الإمامة

١٠٥- المرجئة كلها تقول بإمامة الفاضل ولا يجيزون إمامة المفضل بوجه من الوجوه وينكرون قول من زعم انه يتولى مفضل على فاضل إذا كانت علة يخاف معها الانتشار. ويزعمون ان تلك العلة لا تخلو من ان تكون بين اهل العدالة فإن ذلك مزيل لعدالتهم إذا مالوا إلى المفضل وتركوا الفاضل، وفي هذا ما يدل على انهم غير ناصحين ولا محتاطين للامة. وان كانت العلة من اهل الفسق فعلى علماء الامة وعدولها الذين لمثلهم تعقد الإمامة ان يعظوهم ويعرفوهم ما لهم من الحظ في ولاية الفاضل وما يلحقهم من الضرر في الدنيا والدين بتولية المفضل وإيثاره بالإمامة على الفاضل، وإن ابوا ان يرجعوا ويعترفوا بما يجب عليهم امضى اهل العدالة العقد للفاضل وجاهدوا من دفع عن الإمامة. وهذا قول ينسب إلى غيلان ابي مروان وإلى ابي حنيفة النعمان بن ثابت وإلى الجهم بن صفوان، وهؤلاء اعلم المرجئة رؤسأوهم.

### اختلاف المرجئة في الإمامة

١٠٦- ثم اختلفوا فقال ابو حنيفة: لا يجوز ان يكون الإمام إلا رجلا من قریش،

واحتج بالخبر عن النبي صلعم: «الائمة من قريش»، حدثونا بذلك عن ابي اسامة قال: اخبرنا عوف عن زياد بن مخراق عن ابي كنانة عن ابي موسى الاشعري قال: قام رسول الله صلعم على باب بيت فيه نفر من قريش فاخذ بعضادتي الباب فقال: اهل في البيت إلا قرشي؟ قالوا: يا رسول الله، غير فلان ابن اختنا. فقال: ابن اخت القوم منهم! ثم قال: إن هذا الامر في قريش، ما داموا إن استرحموا رحموا، وإذا حكموا عدلوا، وإذا قسموا اقسطوا.

### مذهب الغيلانية في الإمامة<sup>١</sup>

١٠٧ - واما الغيلانية اصحاب غيلان ابي مروان الشامي فقالوا: الإمام يصلح ان يكون من قريش ومن سائر الاجناس من العرب والعجم، وانما الشريطة في الإمام ان يكون برا تقيا عالما بالكتاب والسنة عاملا بهما ويكون افضل الناس عند القوم الذين يتولون عقد الإمامة، ولم يكلف الناس ان يولوا افضلهم عند الله وانما كلفوا ان يولوا افضلهم عندهم في علمه وعمله. قالوا: وفرض الله على الفاضل ان يقبل الإمامة إذا قصد بها إليه وفرض الله على الامة ان لا يصرفوها عنه إلى غيره إذ كان افضلهم عندهم في علمه وعمله.

١٠٨ - واحتجوا في قولهم إن الإمامة تصلح ان تكون في سائر الاجناس بقول عمر بن الخطاب: «لو كان سالم مولى ابي حذيفة حيا وليته الخلافة ولم تخالجنى الشكوك في امره». قالوا: فلو كانت الإمامة لا تصلح إلا لقريش لم يكن عمر يقول هذا القول في سالم وهو مولى. وتاولوا الحديث الذي روي عن النبي صلعم في قوله «الائمة في قريش» فقالوا: إنما قال النبي صلعم «ما داموا إذا استرحموا رحموا، وإذا ما حكموا عدلوا، وإذا ما قسموا اقسطوا» وإذا لم يكونوا على ما وصف النبي صلعم فلا إمامة لهم. وقد جاء الخبر عن النبي صلعم قال: «استقيموا لقريش ما استقاموا لكم، فإذا لم يستقيموا فصفوا سيوفكم على رقابكم ثم ابعدوا حضراءهم». قالوا: فإذا تجبرت قريش

١. في الاصل مذهب الغيلانية اصحاب غيلان و المرجعة في الرجعة، و ما ادبته اهم. ع.ع.



وافسدت وانتهكت المحارم ففرض الله عز وجل على الأمة جهادهم وإخراج الإمامة منهم على ما جاء الخبر عن النبي صلعم. وإلى هذا القول يذهب أكثر المرجئة والمعتزلة.

١٠٩ - والمرجئة كلها تتولى ابابكر وعمر وعثمان وعلياً وتزعم ان ابابكر كان افضل الناس بعد النبي صلعم ويتولون طلحة والزبير ويزعمون انهما تابا قبل ان يقتلا ورجعا عن محاربة علي رضي الله عنهم اجمعين إلا ان مروان بن الحكم لما ان عرف ذلك من رايهما عاجل طلحة فقتله بسهم رماه وانصرف الزبير فتنبعه عمرو بن جرموز فقتله بوادي السباع.

فهذا اختلاف المرجئة، وهم صنفان: اصحاب ابي حنيفة القائلون ان الإمام لا يصلح ان يكون إلا من قرش، والغيلانية القائلون ان الإمام يصلح ان يكون من سائر الناس.



### مذاهب الحشوية وأصحاب الحديث في الإمامة

١١٠ - كان وكيع بن الجراح واصحاب عبدالله بن إدريس الشافعي وعبدالله ابن نعيم وابو نعيم الفضل بن دكين واكثر المشائخ الكوفية من اصحاب الحديث يزعمون ان افضل الناس بعد النبي صلعم ابوبكر ثم عمر ثم علي ثم عثمان يقدمون علياً على عثمان وهذا تشيع اصحاب الحديث من الكوفيين، ويثبتون إمامة علي ويتولون طلحة والزبير وعائشة ومعاوية بن ابي سفيان وعمرو بن العاص رضي الله عنهم ولا يتبرؤون من احد منهم ولا احد ممن صحب النبي صلعم، ويذهبون إلى الخبر الذي جاء عن النبي صلعم: «احفظوني في اصحابي» وقوله «خير امتي القرن الذين بعثت فيهم» وقوله «لا تؤذوني في احدكم، فلو ان لاحدكم مثل احد ذهباً ينفقه في سبيل الله ما ادرك مثل سعي احدكم». قالوا: فنحن نقبل وصية الرسول صلعم في الصحابة ونرد علم ما شجر بينهم من الاختلاف والحرب إلى الله تبارك وتعالى.

١١١- واما مشايخ اصحاب الحديث من البصريين والواسطيين مثل حماد بن سلمة و هشام بن بشر و حماد بن زيد و يحيى بن سعيد و عبدالرحمان بن مهدي فإنهم كانوا يجرون التفضيل في اصحاب النبي صلعم مجرى الإمامة فيقولون: افضل الامة بعد النبي صلعم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ثم يسوون بين بقية الشورى ويفضلونهم على غيرهم من اصحاب النبي صلعم كما فضلهم عمر و كما جاء الخبر عن النبي صلعم انه قال: «عشرة من قریش في الجنة: انا و ابوبكر و عمر و عثمان و علي و طلحة و الزبير و سعد بن ابي وقاص و سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل و عبدالرحمان بن عوف» و هذا خبر يرويه سعيد بن زيد عن النبي صلعم و هو احد العشرة. و كانوا يقولون: الخلافة بعد النبي صلعم ثلاثون سنة، و يذهبون في ذلك إلى الحديث الذي رواه سفينة عن النبي صلعم انه قال: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة و ما كان بعد ذلك فملك». و يتولون اصحاب النبي صلعم جميعا و لا يتبرؤون من احد منهم.

١١٢- و من مذهبهم و مذهب غيرهم من اصحاب الحديث انهم ياتمون في كل عصر بمن غلب على الدار بعد ان يكون رجلا يستحل اسم الملة، و يوجبون الصلاة خلفه و الجهاد معه و رفع الحدود إليه، و لهم في كل مذهب من هذه المذاهب اخبار كثيرة يروونها لم يمنعني من ذكرها إلا كراهة ان يطول الكتاب بها.

١١٣- واما مشايخ اصحاب الحديث من البغداديين فإنهم لا يثبتون إمامة علي، منهم ابن معين و ابو خيثمة و احمد بن حنبل كانوا يحذفون عليا من الإمامة و يزعمون ان ولايته كانت فتنة. و كان ممن يذهب هذا المذهب و يقول بهذا القول و ينصره من متكلمي الحشو رجل يعرف بإسماعيل الجوزي و عنه انتشر ببغداد و هو إمام الحشوية.

١١٤- و قالت فرقة اخرى من حشو البغداديين يعرفون بالوليدية هم اصحاب وليد الكرابيسي - و كان وليد هذا يتعاطى الكلام و يصحب المتكلمين :- الاثمة بعد النبي صلعم اربعة: ابو بكر و عمر و عثمان و علي، و كان يزعم ان

عليا وطلحة والزبير و معاوية و عمرو بن العاص لم يخطئوا في محاربة بعضهم بعضا. قال: وإنما هم قوم من اصحاب الرسول صلعم اجتهدوا اراءهم، فرأى كل فريق منهم انهم مصيبون في الشيء الذي يدعون إليه وفي محاربة من خالفهم فيه. قال: فقد ادوا فرض الله عز وجل عليهم بالاجتهاد فهم مصيبون وإنما سبيل تلك الدماء التي سفكوها في حروبهم سبيل الدماء التي سفكوها من طريق الاحكام، وذلك ان بعضهم كان يرى ان يقتل المرتد وإن تاب من كفره ويزعم ان توبته فيما بينه وبين ربه وان حده القتل وبعضهم كان يرى ان لا يقتله إذا تاب وبعضهم كان يرى ان يقتل المسلم بالمعاهد وبعضهم كان لا يرى ان يقتله به. قال: فكل قوم قد ادوا ما عليهم في الاجتهاد فكما لا نخطئ اصحاب الرسول صلعم في الدماء التي سفكوها من طريق الاحكام لانهم اجتهدوا اراءهم فيها فكذلك لا نخطئهم في الدماء التي سفكوها في حروبهم لانهم اجتهدوا اراءهم فيها.

فهذا اختلاف الحشوية واصحاب الحديث في الإمامة وهم اربع فرق: الكوفيون المقدمون عليا على عثمان، والجوزية وهم اصحاب إسماعيل الجوزي الذين لا يشتون لعلي إمامة، والوليدية اصحاب وليد الكرايسي وهم الذين قالوا باجتهاد الراي في الحرب التي كانت بين السلف، والبصريون المقدمون لعثمان على علي.

انتهى اختلاف اهل القبلة في الإمامة. وهذا

### ذكر اختلاف الخوارج

١١٥ - وإنما اخرنا حكاية مذهبهم في الإمامة لان قولهم فيها قول واحد واخرناه لذكره مع سائر المذاهب التي اختلفوا فيها إن شاء الله.

١١٦ - الخوارج اربعة اصناف: الازارقة اصحاب نافع بن الازرق، والنجدية اصحاب نجدة بن عامر الحنفي، والإباضية اصحاب عبدالله بن إباض، والصفرية اصحاب عبدالله بن صفار. ومن هذه الاصناف الاربعة تشعبت فرق

الخوارج كلها وإنما كانت هذه الاصناف اصولا لسانر فرقههم لانك لا تجد اليوم احدا من الخوارج إلا وهو يتولى احد هؤلاء الاربعة ويزعم انه يقول بقوله ويتبرا ممن يخالفه من اصحاب الخوارج. وكان ظهور هؤلاء الرؤساء الاربعة في زمان واحد إلا ان بعضهم كان اسبق في الدعاء إلى مذهبه من بعض.

### حكاية قولهم في الإمامة

١١٧ - الخوارج كلها تقول بإمامة الفاضل ولا يجيزون إمامة المفضول ويزعمون ان افضلهم من نذب نفسه للخروج ودعا الناس إلى الجهاد، فإذا ابتدا بذلك رجل منهم فهو افضلهم عندهم واحقهم بالإمامة، ويزعمون ان الإمام يصلح ان يكون من سائر الاجناس من العرب والعجم وهو عندهم سواء. ويذهبون ان الافتخار بالاجناس وتفضيل بعضها على بعض كفر وإنما التفضيل عندهم التقوى.

١١٨ - فهذا قولهم في الإمامة، ولهم مذاهب يجتمعون عليها ومذاهب يختلفون فيها، ونحن مبتدئون بحكاية اول اختلاف نجم فيهم بعد النهروان وهو اختلاف الازارقة، ثم نصل ذلك بسائر ما جرى بينهم من الاختلاف إن شاء الله تعالى.

١١٩ - لم يزل الخوارج امرها واحد من لدن فاروقا عليا إلى ان حدثت محنة ابن الزبير وهو الوقت الذي خرجت فيه الازارقة اصحاب نافع بن الازرق، وذلك ان نافعا حرم التقية وزعم ان من قعد عن الخوارج ولم يخرج يامر بالمعروف وينهى عن المنكر فهو كافر ضال حلال الدم، ودان بالاستعراض بالسيف وقتل النساء والاطفال.

### قول الخازمية من الازارقة

١٢٠ - فلم يزل الازارقة على هذا حتى انقضت حربهم ثم خرجت من بقيتهم فرقة تعرف بالخازمية حرموا الحج وزعموا انه غير مقبول مع التقية، وقالوا:

إنما يجب على الناس ان يتعاونوا على البر والتقوى وان لا يكتنموا ما انزل الله من البنات والهدى، فإذا قاموا فريضة الامر والنهي وزالت التقية عن المؤمنين وصارت الدار دار الإسلام لزمتم فريضة الحج من وجد السبيل إليه. وانكروا الرجم واباحوا نكاح المرأة على عمتها وعلى خالتها ولم يوجبوا من الشرائع إلا ما نص عليه القرآن او نقله فرق اهل الصلاة كلهم بإجماع.

### قول البدعية

١٢١- ثم خرجت من الخازمية فرقة تعرف بالبدعية زعموا ان الصلاة المفروضة في اليوم والليلة صلاتان فقط لان الله عز وجل يقول ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي الثَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ﴾ [١١٤/١١]. واكفرت البدعية الناس بصغير الذنوب وكبيرها وزعموا [انها شر]ك كلها وكبائر. وزعموا ان الانبياء قد اشركت بما اقترفت من الذنوب وان من لقي الله بذنب كاننا ما كان خلده بذلك الذنب اطباق النيران وعذبه عذاب عبدة الاوثان، وتاولوا قول الله عز وجل ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [١٤/٤] وقوله ﴿لَا يَضَلَّهَا إِلَّا الْأَشْقَى \* الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ [١٥/٩٢ - ١٦] وما اشبه هذا من الاي. وحرموا اكل السمك حيا حتى يذكى بالذبح.

فهذا اختلاف الأزارقة وهم ثلاث فرق: الأزارقة الأول أصحاب نافع بن الأزرق،

و البدعية، و الخازمية.

### قول النجدية

١٢٢- ثم حدثت فيهم بعد الازارقة فرقة تعرف بالنجدية وهم اصحاب نجدة ابن عامر الحنفي الخارج باليمامة، خرج على ما كانت تخرج عليه الخوارج من محاربة بني امية وانكار ما هم عليه، فكثرت جمعه وغزا المدينة وسبى بنتا لعثمان بن عفان فطالت ايامه واجتمعت عنده اموال كثيرة فادالها بين اصحابه واعطى مالك بن مسمع مائة الف درهم...

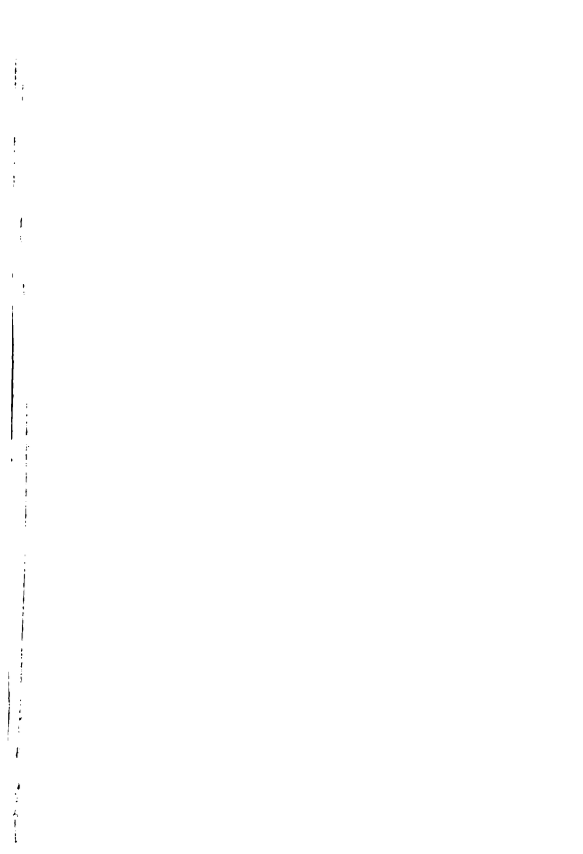


پیوست ۲

متن عربی «مقتطفات من الكتاب

الأوسط في المقالات»

للناشيء الأكبر





## بسم الله الرحمن الرحيم

١- فاختصر على تعليقه من كتاب عبدالله الناشي في المقالات وهو الكتاب الاوسط كلمات متصدقة.

### <الثنوية >

٢- واما الذين راوا منهم ان العالم محدث فقالوا: لا يصح ان يكون الباري عز وجل علة لصورته دون ان يكون علة لطيبته، لان الصانع متى لم يتقدم فيصنع الطينة على ما يريد ان تكون الصورة عليه لم يكن في الطين ان يتها لقبول صورته على ما اراد.

٣- وقالت المرقونية قولا ولدته من قول المنانية فزعمت ان الاصول ثلاثة: خير وشر ومعدل بهيته وذاته <... > بان المسيح ابن النور بعثه ليستنقذ الناس من الضلال فوثب عليه الشيطان فقتله فاخذه الله بدم ابنه فاصطلحا على ان يدعوا جميعا الناس، فمن اتبع واحدا منهما فهو من حزبه.

٤- والصياميون قالوا بقول المنانية غير انهم صاموا الدهر وساحوا في القفر.

٥- واختلف المحدثون من الثنوية في القصاص. فقال بعض بالعفو وقال

بعض بالقصاص والقتل لئلا يبطل - زعموا - دينهم وتباح دماؤهم.

٦- وفي الاستطاعة قال بعضهم: استطاع الاخذ والترك، وبعضهم قالوا:

استطاع الاخذ ولا استطاع الترك.

٧- وفيما يحل من الطعام والشراب قال بعضهم بحل ما لا بد منه، واخرون بإباحته على اللذة. ومن اختلافهم في هذا الباب جعلوا من الذنوب كبائر وصغائر.

\*\*\*

#### <المجوس>

٨- اصل مقالات المجوس ان العالم شيثان <غير متما<سين: نور وظلمة كما قالت المنائية، وزعموا ان بينهما فضاء لاجله لم يكونا متماسين.  
٩- واختلفوا في الفضاء. فقال قوم: لا نهاية له، واخرون: إنه متناه. و: إنه معنى واصل ثالث، و: إنه ليس بمعنى.

١٠- وفي الشيطان، فزعمت الاوائل منهم انه لم يزل ولا يزال ثابت العين ولكن قوته تبطل، واخرون: بل ونفسه تبطل ولا يجوز ان تبطل قواه وهو باق.

\*\*\*

#### <اليهود>

١١- واختلف اليهود في شرائعهم من قبيل تاويلات كتبهم.  
١٢- قال عبدالله: فمن اقر من اليهود بان الشرائع تفسخ فالحجة عليه ظاهرة في ان يوجب فسح شرائع التوراة بالإنجيل وغيره. ومن انكر منهم ان تكون الشرائع تفسخ فإنه يعتل بان الله جل ثناؤه لا يشرع إلا ما يعلم انه صلاح لخلقه وانه لا صلاح اصلح لهم منه فلذلك لا يجوز له فسح ما شرع. ولا اعلم القائل بهذا إلا ظاهر النقص لاصله لانه إن لم يكن عنده هو معرفة ما يجوز له ان يشرعه مما لا يجوز له في عقله وانما يتكل على العلم بان الله حكيم فلا يشرع إلا ما هو اصلح واصوب فما يدريه ان الاصوب هو ان يفسخ ما قد كان يشرع في وقت بما هو في غيره اصلح؟ وإذا كنا لا نعلم ان ما يشرعه الله هو افضل لانا لا نميز قبل شرعه الافضل من غيره فليس لنا ان نحكم انه لا يفسخ ما شرع لانا

لا ندرى لعل الذي فسخره به هو افضل في وقت مما شرعه، ولو كنا نعلم انه لا يجوز إلا هذا الامر بعينه في هذا الوقت دون هذا الاخر لكانا نعلم قبل ان يشرع شريعة ما يجوز له ان يشرعه فيها مما لا يجوز.

١٣ - وقد ظن قوم منهم انه لو شرع شريعة ثم فسخرها لكان قد بدا له فيها والله تبارك وتعالى لا يبدو له. وليس ما ظنوا من قدره. اولم يروا انه قد يميت عبدا بعد ان احياه ويفقره بعدما اغناه ويجذم نبيا بعد ان ارسله وينقض تركيب العالم بعد ان نظمه واحكمه؟ افتراه عز وجل بدا له في الامر الذي كان احكمه حين ينقضه؟

١٤ - قال بعض اغبيائهم: البداء إنما يكون في الامر ولا يكون في الفعل، فتحكم بجهله وافسد ما عليه التعارف من ان البداء إنما يوصف به من عزم على فعل ثم بدا له فيه وكان في فعل فتركه إلى غيره، واوجز السبل هي معارضته والقول إن البداء إنما هو في الفعل لا في الامر.

١٥ - ولا اعلم المفند بجواز نسخ الشرائع من اليهود إلا داخلا في العناد والمكابرة، لانه لا يدفع ان الله عز وجل اخرج بني إسرائيل إلى التيه وامرهم بالمقام ببابل ثم الرجوع منها إلى بيت المقدس، ولا يدفع ان كثيرا مما كان عليه بنو إسرائيل في ايام موسى عليه السلام فليس هو لها الان لازما من تقريب القرابين وذبح الذبائح وغير ذلك وان الفروض تسقط لعلة الموانع والحوادث والاحوال وكذلك تفسخ بهذه العلل، فما جواز سقوطها للعلل والاحوال إلا كجواز نسخها وتبديلها كذلك.

١٦ - وزعموا ان الخبر الصحيح هو الذي تجيء به الجماعات الكثيرة التي لا يحصيها عدد، ولا يكون مما تجر به في القياس ولا يكون محمولا عليه ناقلوه. فقيل لهم: افليس إن لم تكن هذه الشرائع في الجماعة الكثيرة لم يؤمن عليها الكذب في ذلك؟ فما الحاجة إلى اشتراط الكثرة، والكثرة <وعدمها > في ذلك سواء؟ وهذا بين الفساد.

## &lt;النصاری&gt;

١٧ - قال عبدالله: وقد اختلفت النصاری، فمنها الموحد ومنها المثلث. فاما المثلثة فقوم منهم زعموا ان الباری ثلاثة اقنومات جوهر واحد: اب وابن وروح قدس، فالجوهر هو الاقنيم مغموما، وزعموا ان الاب منها علة الابن والروح من غير ان يتقدمها بالذات بل هما معه سواء، وسموا الابن علم الباری والروح حياته. فهذا ما اتفقت عليه الجماعة إلا من نحن ذاكروه.

١٨ - ثم اختلفوا فقالت الجماعة إن الابن هو الكلمة وانه حل في إنسان تام كامل خلق من زرع مريم العذراء بلا جماع. وزعموا ان حلول الكلمة في ذلك الإنسان إنما هو بالمسرة لا بالجوهر ولا التركيب ولا الامتزاج ولا الاختلاط ولا الانتقال من مكان إلى مكان لان كل واحد من الثلاثة القائمة غير محدود ولا جائز عليه النقلة. وزعموا ان ذلك الإنسان إنما دعي ابنا لمكان الابن الذي حله كما يدعى الحديد نارا إذا حلته النار.

١٩ - قالوا: فقولك «المسيح» اسم واقع على الجوهرين جميعا والشخصين جميعا لا على احدهما، والشخصان معنى واحد في المسيحية. وزعموا ان فعلهما واحد ومسرتهما واحدة، وصرفوا كل ما قيل في المسيح على ثلاث جهات إحداها زعموا ان تليق بالإنسان خاصة ولا تليق بالله كالولادة والاكل والشرب والصلب والموت والدفن والصعود إلى السماء، فقالت: هذا كله للإنسان خاصة، فإذا سئلت عن المسيح امات وصلب ودفن واكل وشرب قالوا: نعم، بجهة ناسوته. قالوا: والثانية تليق بالله عز وجل كقولنا «الازل الذي لا يموت»، فإذا قيل لها: اوليس المسيح الذي مات هو الذي لم يموت والذي صلب هو الذي لم يصلب والذي حدث بعد ان لم يكن هو الذي لم يزل كذلك؟ قالوا: نعم، من جهة ناسوته وهو هكذا بجهة لاهوته. والثالثة زعموا انها بالله عز وجل وبالإنسان جميعا مثل فعل الايات وإحياء الموتى والمشي على الماء، فزعموا ان هذه افاعيل الله بالإنسان كالنار بالحديد.

٢٠- واقرت بالانبياء المقدمين كلهم والتوراة والإنجيل والكتب العتيقة والحديثة وكتاب السليح بولس واقاصيص الرسل والثواب والعقاب وبعث الاجساد. وقالت بالعدل والاستطاعة قبل الفعل إلا قوما سنذكرهم.

٢١- فإنهم خالفوا الجماعة في اشياء. ثم اختلفوا فقالت السليحية منها بترك التزويج والنكاح ومنعوا < من معهم ممن لم يقل ذلك، ولم يسكنوا المدن وزعموا انهم مثل الحواريين.

٢٢- وقالت الملائكية: إننا نحن في زي الملائكة، وزعموا ان الملائكة ياتونهم في السر فيكرمونهم.

٢٣- وقالت النقالوسية منهم بترك التزويج وحثوا على المعروف وعظموا نيقالوس حاضر الحواريين.

٢٤- واما الادمية فإنهم يدخلون إلى بيعهم عراة مثل ادم وحواء ويسمون بيعهم الجنة ويحرمون النكاح.

٢٥- واما القثرونية فقولهم قول نسطور لا يترك منه شيء، إلا انهم يزعمون ان من اذنب لم يغفر له بعد مجيء المسيح.

٢٦- والنفسانية لا تحرم من قول نسطور شيئا، إلا انهم يزعمون ان الإنسان إذا مات ماتت نفسه كما يموت جسده ويحييهم الله جميعا يوم القيامة. وذلك خلاف ما تقوله النصارى لانها توجب دثور الاجساد دون النفوس.

٢٧- واما الحبية فيعظمون الحية مع المسيح.

٢٨- واما الديقطنانية فإنهم يقرون بجميع الكتب التي تقر بها النصارى ويحرمون التزويج والنكاح ولا يايؤ عندهم إلا الرهبان والارامل والعداري. وقالوا: إن الاطفال لا يدخلون الجنة لانهم لم يعملوا عملا يستحقون به ذلك.

٢٩- فاما المصلبانية ففرقة منهم حرمت التزويج وقالت بقول الجهم في الافعال وقد زعمت ان ادم عليه السلام لما اكل من الشجرة حل السر في بطنه وتلك الخطيئة، فالسر حال في جميع ولده، وليس لاحد استطاعة يفعل بها خيرا ولا شرا فليس الثواب من الله للصالحين بصلاحهم ولكن نعمة من الله

عليهم. وزعموا ان الشياطين حالة في ابدان الناس وانما تذهب عنهم بالصلاة  
فلذلك سمتهم النصارى المصليانية. - وقالت فرقة اخرى من المصليانية: ان  
ناسوت المسيح ينظر إلى اللاهوت ويعلمه. وابت ان تقول «ان المسيح إله  
تجسد» بل زعمت انه إنسان ليس هو الله عزوجل.

٣٠- والوالسية منهم حرموا النكاح و اخصوا كل من طلب الكون معهم  
وسكنوا الجبال وتاولوا الكتب على خلاف قول الجماعة.

٣١- ومن المثلة الملكية وهم ثلاثة اصناف، قال الصنف الاول كما قالت  
النسطورية فى القنومات، وخالفها في المسيح فزعمت ان الإنسان مذ اتحد  
بالكلمة صار منهما قنوم واحد ومسرتان اثنتان وفعالان اثنان، فلذلك قالت:  
المسيح جوهران ازلي وزمني وقنوم واحد. وقسم هؤلاء الكلام على القتل  
والصلب وغير ذلك كما قسمت الجماعة.

٣٢- ومنهم القولورسية اصحاب قولورس، زعموا ان المقتول المصلوب  
هو إله عزوجل بناسوته، وامتنعت من ان تقسم القول عليه وان تصير واحد  
القنومين عن صاحبه بعد الاتحاد لانها زعمت ان القنومين مركبان فصار منهما  
واحد كالنفس والبدن اللذين يصير منهما إنسان. وزعمت النصارى ان هذه  
الفرقة كانت داعية إلى الاختلاف و هي اقدم من الفرقتين الاولتين.

٣٣- ومنهم الغديه والصلحية، زعموا ان جوهر معبوديته غير اقانيمه  
فالثلاثة القنومات هي الجوهر فاما الجوهر فغيرها. والنصارى يسمونهم ثنوية  
لانهم عندهم قد زادوا إلى الجوهر الذي هو ثلاثة قنومات جوهر اخر.  
وزعموا ان المسيح لم ياخذ من مريم إنسانا تاما وانما اخذ نفسا وجسدا فركب  
الله الكلمة في قنوم تلك النفس وذلك الجسد فصار هو بهما إنسانا لان الإنسان  
عندهم ليس هو النفس والجسد فقط. و قالت في القتل والصلب مثل ما قالت  
القولورسية ووافقتها في مذاهبها.

٣٤- ومن النصارى الإسحاقية، زعمت ان المسيح إنما هو قنومان ليس لان  
قنوم الكلمة حل في مريم لكن لان إرادة الكلمة حلت فيها وانما اتحد قنوم  
الإنسان بإرادة الكلمة دون الكلمة.

٣٥- وقال اليماني: إنما اتحدت المسرة بالإنسان كما قالت الإسحاقية إلا انه زعم ان الكلمة ومسرتها قنوم واحد، وزعم ان مسرة الكلمة هي التي ولدت اي نور من نور الكلمة حالة في نور.

٣٦- فاما اليعقوبية فلا خلاف بينها وبين النسطورية في الثلاثة القنومات والجوهر غير انها خالفتها في المسيح، فزعمت ان الابن والإنسان تركيبا فصارا جوهرًا واحدًا هو الازلّي وهو الزمنّي وهو الله عندهم الذي هو الكلمة وهو عيسى، ووافقت الفريقين اللذين ذكرنا من الملكية في الصلب والموت ولم تفصل القول بل صرحت في تقديسها بالقول إن القديس الذي لا يموت هو صلب بدلنا.

٣٧- وقالت اللوليانية وهم الملقبون بالآخر يغورية كما قالت اليعقوبية في جميع مذاهبها خلا انها زعمت ان لادم = عليه السلام جوهرين، جوهرًا لا يموت ولا يفسد وهو الذي خلقه الله اولا وجوهرًا ثانيًا وجب عليه الموت حين عصى الله. وزعمت ان الجوهر الذي اخذه الله من البشر فاتحد به هو الجوهر الذي لم يتدنس ولم يعص، وهذا لا تقوله اليعقوبية. وهؤلاء اهل ارمينية.

٣٨- فاما المارونية فقالت بالثلاثية وزعمت ان الابن جرى من بطن مريم كجري الماء من الميزاب.

٣٩- واما الافولنارسطية فقالت في القنومات بقول النسطورية، ولكن زعمت ان القنومات تتفاضل كتفاضل الكواكب وان كانت من جوهر واحد. وزعمت ان الاب لا يتكلم عليه ولا تدرك صفته، فاما الابن والروح فيتكلم عليهما.

وزعمت ان الابن اخذ من مريم العذراء جسدا ونفسا ولم ياخذ منها ذهنا، لان الإنسان عندهم من ثلاثة اجزاء: من جسد ونفس وذهن. وزعمت ان اللاهوت امتزج بالناسوت فصار معبودهم متانسا. وذكرت ان في الجنة طعاما وشرابا ونكاحا وان السبت يحفظ فيها ويذبح فيها الذبائح.

٤٠- واما الاوطاخية اصحاب اوطاخية فقالت: ثلاثة قنومات جوهرًا واحدًا،

وزعمت ان المسيح هو الجوهر المتانس غير ان جسده ليس من جوهر الانسان وإنما اتى به معه من السماء. ولم تخالف اليعقوبية في شيء غير هذه اللفظة.

٤١- الوالينطية قالت في جسد المسيح خاصة مثل الاوطاخية انه نزل به من السماء، وقالت: إنه غير مخلوق.

٤٢- واما الموحدة فمنها سبع فرق. منها الاروسية اصحاب اريوس، قالت بالتوحيد و نفى التثليث والقنومات وزعمت ان المسيح وروح القدس عبدان مخلوقان إلا ان الله جل ثناؤه اقدرهما على خلق العالم وتدييره فهما خالفاه ومدبراه والمرسلان الرسل.

٤٣- قال عبدالله: فاما مثلثو النصارى فعلى ضربين: قوم يجادلون بالمقاييس العقلية، وقوم يذهبون إلى ظاهر الإنجيل وإلى التقليد لاسلافهم. فاما من ذهب إلى ظاهر الإنجيل فإنما تعلق بقول يحكى في الإنجيل عن المسيح انه قال «انذروا الناس باسم الاب والابن وروح القدس»، ليس فيه بيان انها قديمة ولا محدثة ولا انها جوهر واحد ولا غير ذلك ولا في الإنجيل لفظة تدل على جوهر ولا قنومات، وهذا لفظة فلسفية يونانية سقطت إلى القوم فتكلموا بها. وليس يتها لمن ذهب إلى لفظ الإنجيل ان يقيم فيه برهانا ان عيسى ابن الله دون غيره لان عيسى قد ذكر في الإنجيل انه قال «إني اذهب إلى ابي وابيكم وربي وربكم» واشرك بينه وبينهم في الامرين جميعا، وفي التوراة تسمية إسرائيل ابنا بكر، فهذا ما لا سبيل إلى إقامة البرهان فيه على ظاهره لاحتماله الوجوه. وليس يمكنهم ان يدعوا ان عيسى ابن الله من قبل توقيف النبي إياهم على ذلك إذ ليس عندهم اكثر من لفظ الإنجيل للذى ينازعونه فيمكن من قلد ان يدعي إطباق اهل الملة على ذلك. ولا مع احد من القوم برهان من كتاب ولا توقيف على اي جهة هو ابن الله: اعلى اتحاده به بالجوهريّة ام بالقنومية ام بالمسرة ام بغير ذلك، وذلك ابعد من ان يدعوا في ذلك توقيفا.

٤٤- فإن صرنا إلى حجة العقل لم نجد لقولهم ان الانسان صار ازليا والازلّي صار إنسانا وجهها البتة لانهما إن كانا ثابتين على ذاتهما غير مستحيلين فليس



يصير هذا هو هذا بجهة من الجهات، وإن لم يكونا ثابتين على ذاتهما فقد استحالا، وفسد في العقل ان يستحيل البارى الازلى فيصير محدثا لم يكن فكان ويستحيل المحدث الزمنى فيصير ازليا لم يحدث. ومن جهل القوم انهم لم يرضوا يقولون «خالط البارى المحدث» او «مازجه» او «لصق به» او «نزله معه» حتى قالوا «اتحد به فصار هو هو»، والبارى عندهم لا يجوز على ذاته مازجة الاجرام ولا مماسة الاجسام ولا مخالطة الاشياء التي يجوز عليها الخلط فهو عن ان يتحد بشيء يكون هو إياه ابعده.

٤٥ - والذين زعموا ان البارى - جل عما قالوا - مات وصلب ودفن إن لم يدلوا بهذا القول على ان البارى قد ناله من ذلك ما ينال من فعل به مثل ذلك فلا وجه لإطلاق القول، وإن دلوا على ذلك فغير مشكوك في ان مات فقد بطل ودثر والازلي لا يجوز عليه ذلك.

٤٦ - ومن استثنى منهم القول فقال «بجهة ناسوته» فلا بد له ان يكون افاد بهذا القول ان البارى نفسه قد مات بجهة من الجهات، فما يبالي اكانت تلك الجهة جهة ناسوته او غير جهة ناسوته إذ كان هو نفسه الذى مات، وقد نعلم ان جميع ما يموت فليس يموت من كل جهة لانه ليس يموت بان يذهب لونه ولا بان ينتقض جسمه، من وجوه كثيرة لا يموت وإنما يموت من الجهة التي يفقد منها، فليس لاستثناء الجهات في الشيء إذا مات وجه إذ كان ذلك ليس بمزيل عنه ان يكون قد مات. او لا يكون القول إن البارى قد مات مفيدا انه مات بل غيره، فليس لذكره في الموت وجه. ولا شيء ابين من هذا.

٤٧ - والذين قالوا إن المسيح جوهران وقتومان ليقسموا كلامهم فيقولون «مات من جهة ناسوته ولم يموت من جهة لاهوته» لا يخرجون بما فعلوه مما يلزم اصحابهم لانه إذا كان المسيح هو البارى والعبد جميعا فسواء كانا جوهرين او تركبا جوهرًا واحدا إذا قيل إن المسيح قد مات لان ذلك يوجب انهما جميعا اللذان لحقهما الموت إن شاء كانا واحدا وإن شاء كانا اثنين.

٤٨ - والذي ادعته النصارى من ان ثلاثة قنومات احدها علة لصحاحيه

وهما معلولان له وكلها لم تزل كالذي ادعته دهرية الفلاسفة من ان البارى علة للعالم والعالم معلول له وانهما لم يسبقا بالذاتين، وذلك بين الاستحالة حدا من قيل ان الاشياء إنما تتميز في الفعل حتى يكون للواحد منها ما ليس للآخر إذا وجدها العقل مختلفة في انفسها او وجد للواحد منها ما خالف بينه وبين الآخر. فاما إذا وجدها متفقة لا تختلف بانفسها وليس فيها امور تختلف بها وليس منها شيء يقدم صاحبه بذات ولا طبيعة ولا مرتبة ولا كثرة ولا زمان فليست له سبيل إلى ان يزعم ان واحدا منهما علة والآخر معلول، ولا شيء ابين مما قلنا. الا ترى ان القوم قالوا: ثلاثة قنومات متفقات، متفقة في الجوهر لا اختلاف بينها، متفقة في القدم لا يتقدم شيء منها شيئاً، وليس فيها خلاف في انفسها ولا في شيء منها يخالف به صاحبيه. ثم ادعوا ان هذا اب ليس بابن ولا روح وهذا روح ليس باب ولا ابن وهذا ابن ليس باب ولا روح وان هذا علة هذين ليس بمعلول وهذين معلولان ليسا بعلة ولا هي مختلفة بانفسها فيصح ان كل واحد منها ليس هو كالآخر ولا هي مختلفة بامور فيها فيصح ذلك ايضاً. فلا شيء ابين من فساد قولهم في ذلك.

٤٩- وقد جهل قوم منهم فلعجوا إلى ان قالوا: إن الاعراض كذلك، وذلك ان البياض والسواد قد يتفقا بانهما لوانان و يختلفان بانهما سواد وبياض وليس بينهما شيء يخالف بينهما. والذي ظنوه فاسد من وجوه كثيرة احدها ان الامر لو كان كما قالوا وهم يعتقدون ان الجواهر ان لم تخالف الاعراض بينها لم تختلف وكانت واحدا وان الاعراض قد تختلف بانفسها لكان هذا واجبا عليهم بعد، وذلك انه يقال لهم: هب الامر كذلك، افليست الاعراض مخالفة الجواهر في هذا الباب؟ فنحن نلزمكم ان الثلاثة القنومات إذا كانت جوهرها واحدا وكانت مختلفة وكان الجوهر الآخر لا يختلف إلا بالاعراض واشياء تخالف من اقسامه - ان يكون فيه اشياء غيره، او ان الاعراض ليست كذلك. والوجه الآخر: يلزمكم منهما جميعا ان الجواهر إذا اختلفت وانفقت فلا بد من ان تكون متفقة بانفسها مختلفة بانفسها او متفقة بانفسها مختلفة بسواها او

مختلفة بانفسها متفقة بسواها وكذلك الاعراض، لتفسد ما اصلتم. والوجه الاخر ان الذي ادعوه من اتفاق اللونين السواد والبياض ليس هو اتفاقا في انفسهما ولا في صور فيهما وإنما قيل «اتفقا بانهما لونان» يراد ان البصر ادركهما فهاهنا شيء بعد قد جمعتهما كما يقال «محسوسان» يراد ان حسا يقع عليهما و «معلومان» يراد ان علما يلحقهما، فلعمري ما وفق بينهما إلا المعنى فإن لم يكن ذلك المعنى في ذاتهما حتم يتفقا، وكذلك يجب إذا كانت القنومات مختلفة «انها» لا تتفق إلا لشيء اخر وفق بينهما إذ هي مختلفة في انفسها او تكون متفقة في انفسها فلا تختلف إلا بشيء خالف شيئا بينهما كما ان البياض والسواد لما كانا مختلفين بانفسهما كان لا بد، إذا اتفقا، من شيء وفق بينهما إن شاء حملا فكان صفة لهما وإن شاء كان جامعا لهما من خارج كما قيل «محسوسان» من اجل حس غيرهما و«معلومان» من اجل علم غيرهما.

٥٠- قال عبدالله: اما انا فلا اعلم كلاما الزم من هذا. فاما الذين فاضلوا بينهما في انفسهما فالكلام لهم لازم ايضا انها إذا اتفقت في الجوهر فليس يكون منها ما هو افضل إلا بمعنى إذ ليس ما فضل بذاته فيكون مخالفا «بمخالف» لما فضله بذاته، فإنما هو إذا افضل بمعنى فيه، وذلك يوجب ان فيهما سواهما.

٥١- وقد ذهب قوم من محدثيهم إلى ان قالوا: قد دل العالم على ان له صنعا ودل على ان الذي صنعه عالم حي فاثبتنا له حياة وعلما قياسا على ان لم نشاهد فعلا حكيمًا إلا وهو عالم حي. فانتقض قولهم وما اصلوا على هذا الاستدلال من وجوه كثيرة: احدها انه لو سلم لهم ما ادعوا فإنهم لم يشاهدوا ايضا فعلا إلا وهو قادر فينبغي ان يثبتوا للقدرة قنوما اخر. والوجه الاخر انه إنما كما انهم لم يشاهدوا فعلا حكيمًا إلا وهو حي عالم فإنهم لم يشاهدوا من له حياة و علم هو وحياته و علمه جوهر واحد ثلاثة قنومات. والوجه الاخر انهم لم يشاهدوا من له حياة و علم لا هو مخالف حياته و علمه بنفسه ولا بغيره. والوجه الاخر انهم لم يشاهدوا من له حياة و علم احدهما ابنه والاخر روحه ولا وجدوا من له حياة و علم هو علتها وهما معلولاه بل الحي معلول بالحياة لولاها لم يكن

حیا. والوجه الاخر انه إن كان البارى ثلاثة قنومات جوهرًا واحدًا فقد وجب ان يكون الجوهر جنسًا للتثلیث او صورة لانها جميعًا متفقة في الجوهر ومختلفة في القنومات، فسیبیلها سبیل الاشخاص المتفقة في إنها المختلفة في غير ذلك في ان ما اتفقت فيه جنس لها او صورة، على مذاهب فلا تفهم.

والوجه الاخر ان البارى إن كان جوهرًا وكان هذا الإنسان جوهرًا فقد اتفقا من باب جوهر فصارا تحت جنس او صورة، فإن لم يكونا كذلك فهما مختلفان في معنى جوهر فقد صار جوهر يخالف جوهرًا بانه جوهر وذلك نقض ما يدعون و نقض اصولهم في هذا، والحمد لله. والكلام عليهم اكثر واوسع من ان يحصى و يضبط.

### <اختلاف> المسلمین

٥٢ - واختلف من نفى التشبيه عن الله تعالى في معنى القول «حي» و «قادر» و «عالم» و «قديم». فقال ضرار: قولی هذا نفی عنه ان يكون ميتًا وعاجزًا وجاهلًا ومحدثًا، وزعم ان هذه الاسماء إنما اختلف عليه لنفي تلك عنه لا لإثبات هذه فيه، وامضى هذا القول في «سمیع» و «بصیر» وغير ذلك.

٥٣ - وقالت المعتزلة البغداديون وغيرهم: بل قولنا هذا إثبات له عالما بنفسه حيا قادرا قديما بنفسه مع نفينا عنه لما ينفي. وقال اخرون منهم: بل قولنا هذا إثبات له ودلالة على ان معلوما يعلمه ومقدورا يقدر عليه ومحدثا يكون هو تعالى متقدما له وان الاشياء تكون منه إذا ارادها.

٥٤ - واطلق ابو الهذيل وقومه ان يقال: إن لله علما «هو الله»، وقال: ولله قدرة هي الله، وامضى هذا فيما هو عنده صفات ذات.

٥٥ - واختلفوا في القول «لم يزل سميعا بصيرا»، فقال ذلك بعضهم واباه اخرون وزعموا انه لا يقال «إنه سمیع» إلا والشیء المسموع وكذلك «بصیر»، وقد يقال إنه عالم وليس الشیء المعلوم موجودا.

٥٦ - وقال اكثر المعتزلة: لم يزل الخالق، وراوا انه مفارق لقولهم «لم يزل خالقا». وامتنع من إطلاقه اخرون.

٥٧ - واختلفوا في القول «إن الله واحد» ما يعنون به. فقال قوم: نريد انه ليس باثنين ولا اكثر من ذلك، ولم يفسروا. وقوم: ولسنا نريد انه واحد في العدد، ولا انه واحد إذا اضيف إلى غيره كان هو وغيره اثنين، ولا واحد هو شخص يتجزأ ابدا اجزاء كثيرة، ولا واحد هو جزء لا ينقسم، وإنما نريد بقولنا «واحد» لا مثل له، وكل ما له مثل فليس بواحد في الحقيقة لانه إذا ضم إلى غيره صار هو وهو اثنين فدخل في صفة «ليس انه واحد»، والواحد والذي هو الواحد لا يكون على كل الاحوال إلا واحدا لا يجد العقل له ثانيا.

٥٨ - قال عبدالله: فالذين قد ذهبوا همهم إلى توحيد الله ونفي التشبيه عنه راوا ان الخالق بذاته لا يجوز ان يكون موافقا بها ولا بشيء فيه لمخلوقاته لانهما لو اتفقا في الذاتين لكان حكمهما واحدا ولو اتفقا فيه وفيهم لكان البارى يحمل الصفات والهيئات - وتتوهم ذاته خالية منها - فيصير جوهرها قابلا للاعراض، ولو توهمنا انه إنما هو قديم بمعنى له ولا نتوهمه في نفسه قديما موجودا ولا شيء معه لكان قد توهمناه في نفسه لا قديما، وما هو لا هو قديم فهو محدث فلم يجوز ان يكون قديما بشيء لولاه لم يكن في نفسه قديما. وكذلك «حي» و«قادر» و«عالم».

٥٩ - والذين ذهبوا إلى ان الصفات ليست إياه ولا غيره قالوا: لو قلنا «إن له صفات هي غيره» لزمنا ان يكون الله وغيره قديما، ولو قلنا «إن له < صفات هي هو» لكان هذا محالا إذ كانت صفاته كثيرة وهو واحد، ولو قلنا «ليس له صفات» كان هذا خطأ لان هذا قد وجدناه موصوفا بانه حي وبانه قادر وبانه عالم، ولو قلنا «إن معنى هذه كلها واحد» كان ذلك فاسدا لان كل واحد من هذه الاسماء والصفات نجده في عقولنا يقتضي ما لا يقتضيه الاخر.

٦٠ - وقال مصنف هذا الكتاب: قال اهل الحق: الله واحد حي قادر عالم قديم في الحقيقة، وغير الله فهذا له بالمجاز. وذلك انا إذا قلنا «الإنسان واحد» فإنما نريد واحدا من حيث «انه < جمع لانه في حقيقته واحد إذا كان اشياء كثيرة، وإذا قلنا «الجزء الاقل واحد» إنما نريد انه قليل قل حتى لم نجد له جزءا

وليس هو واحدا لان له اشباها كثيرة ونظائر تقدمته، وإنما الواحد في الحقيقة ما لا نظير له. وكذلك إذا قلنا «إن الله حي» فإنما نريد بذلك الإبانة والدلالة على ان الاحداث و المبدعات متاتية له غير متعذرة. وإذا قلنا «إنه قديم» فإنما نذهب إلى إثباته لا شيء معه.

٦١ - وقد غلط قوم من الموحدة فقالوا: الفرق بين صفات الله في ذاته وبين صفاته في فعله ان ما يوصف به وبنيه وضده فتلك صفات فعل، وكل ما يوصف به ولا يوصف بنيه ولا ضده فتلك صفات ذات. وهذا غلط من المعتزلة.

٦٢ - وقال بعض المرجئة: ما جاز سواء له فهو صفة فعل، وما لا يجوز سواء له فصفة ذاته. وليس عند القوم لله صفة عن قولهم ولا صفة فعل.

٦٣ - قال حفص وبشر: الإرادة من الله على ضربين، إرادة هي صفة في ذاته و هي إرادته لكل شيء ان يكون وإرادة هي صفة في فعله و هي « امره بالطاعة.

٦٤ - واختلف الناس في القرآن ما هو و في الحكاية والمحكي. فكانوا في الاصل ثلاث فرق: فرقة زعمت ان القرآن جسم من الاجسام، وفرقة: عرض من الاعراض، وفرقة قالت: ليس بجسم ولا عرض.

٦٥ - فمن قال «إنه جسم» منهم من قال: لانه ليس شيء غير الله إلا جسما، ومنهم من قال: إنه لما كان صوتا مسموعا كان جسما. ومن قال «إنه عرض» قال: لانه ليس بقائم بذاته. ومن قال «إنه ليس بجسم ولا عرض» قال: لانه كلام الله فليس بمعنى الاجسام التي هي فعل الله ولا هو في معنى الاعراض التي هي صفات الاجسام.

٦٦ - واختلف الناس في افعال العباد. قال عبدالله: زعمت الجهمية انه ليس لاحد فعل في الحقيقة غير الله عز وجل وإنما ينسب إلى العباد مجازا كقولك «طلعت الشمس» والله اطلعها، واعتلوا بانها لو كان فاعل غير الله كان لله مشبها.

٦٧ - وقالت المرجئة اصحاب الاستطاعة مع الفعل: العباد يفعلون ويكتسبون ولكن الله خالق اعمالهم فهي لله خلقا وللعباد كسبا. واعتلوا بانهم وجدوا العباد مامورين منهيين مثابين معاقبين فلم يجز ان يكون الله تعالى امرا

ناها لهم من غير عمل يعملونه، وكما لم يجوز ان لا يكون لهم فعل فكذلك لا يجوز ان يكون ما فعلوه غير خلق الله فيلحق بالله عز وجل العجز إذ كان في عالمه شيء ليس من خلقه.

٦٨ - وقال اخرون: اما العباد فعاملون ولكن لا يفعل احد شيئا إلا بقضاء وقدر وإرادة من الله لذلك الفعل لئلا يلحق بالله العجز.

٦٩ - وقال اخرون: افعال العباد هي مخلوقة وإنما خلق الله لها انه سماها واحصاها لا انه وضع اعيانها. واعتلوا في ذلك بانه لا شيء يخرج عن علم الله تعالى وإحصائه وتسميته، وقد قال تعالى ﴿الله خالق كل شيء﴾ [٦٢/٣٩]. فلم نجد لقوله ذلك تاويلا إلا إحاطته بكل شيء إذ كان لا يليق به ان يخترع اعيان المعاصي ويؤاخذ بها من هو خلقها له.

٧٠ - وقال اخرون: اما الاسباب التي تكون عنها افعال العباد فالله جل ثناؤه يأتي بها، واما افعال العباد فهي لهم، ولا يقال «هي مخلوقة» ولا «غير مخلوقة». وهذا قول هشام والروافض.

٧١ - وقيل: الله اجبر العباد على ما فعلوا فالفعل لهم والإجبار خلق الله.

٧٢ - وقالت المعتزلة: افعال العباد لم يخلقها الله ولم يضطر إليها، وما كان منها من معصية فلم يرضها ولم يردها ولم يشاها ولم يامر بها، وما كان منها من طاعة فبضد ذلك. واعتلوا بما انه كما لم يجوز ان يؤاخذ على ما خلقه مفردا دون خلقه لان ذلك ظلم فكذلك لا يجوز ان يؤاخذ على ما تولى خلقه بجهة من الجهات، وكما لا يحسن في العقول إجباره على الذنب واخذه به فكذلك لا يحسن ان يقضيه قضاءهما او يأتي بسبب لا يمتنع معه منه، ولو جاز ان يتولى الله خلق شيء فيلوم عليه ويكون ذلك على خلاف عدالة العقول وما يجوز فيها مما لا يجوز لجاز ان يخلف وعده ولا يصدق خبره ويكون ذلك على خلاف عدالة العقول.

٧٣ - قال عبدالله: والحق فيما اختلفوا فيه واضح وذلك ان التكليف والامر والنهي والوعد والوعيد والإجبار لا بد ان يكون إما من الله تعالى على عدالة

العقول وما يجوز فيها مما لا يجوز او يكون كلها على خلاف ذلك او يكون منها ما هو على ذلك ومنها ما ليس هو على ذلك. فإن كانت على عدالة العقول فكما لا يجوز ان يخلف الله وعده ولا يصدق إخباره فكذلك لا يجوز ان يامر احدا بخلق نفسه واختراع الاجرام بذاته فمتى لم يفعل عذبه وعاقبه، وفتح ذلك في العقول قبح ان يلوم فيما تولى خلقه ويعذب على ما قضاه وديره دون مكتسب له، وكما قبح ذلك فيها قبح ان يتولى خلق فعل على جهة من الجهات فيؤاخذ به ويلوم عليه لان هذا نمط واحد تنكره العقول. وإن كانت هذه كلها على غير عدالة العقول لم يدر لعله لا يصدق في وعده وإخباره، وذلك مفسد لعقد الديانة. وإن كان بعض ما وصفنا على عدالة العقول والبعض ليس كذلك لم يكن الخارج منها اولى من الداخل فيها.

٧٤- وقال قوم: فعل العبد مخلوق للعبد، واحتجوا بالقول لعيسى: ﴿وَإِذ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ [١١٠/٥] وبالقول ﴿وَتَخْلُقُونَ أَفْكَاءَ﴾ [١٧/٢٩]. وقال اهل العدل: ينفي قول ذلك، وإلا كان العبد خالقا له والإجماع انه لا خالق إلا الله.

٧٥- وقال قوم: الله دبر اعمال العباد بان امرهم بها. يقال: واباه اخرون.  
٧٦- واجازت طائفة ان الإيمان من الله تعالى، واعتلوا فيه بانه قد اعان عليه وامر به. وابتدأ ذلك جمهورهم وقالوا: لو كان الإيمان منه لانه اعان عليه لكان الكفر منه لانه اعان عليه.

٧٧- وقال قوم: إن الله جعل الكفر كفرا والكافر كافرا بان سماها، واعتلوا بانه تعالى لو لم يكره الكفر وبنه عنه لم يكن في نفسه كفرا. واباه قوم وقالوا: جعل الشيء في الحقيقة إنما هو تكوينه او تغييره وليس الله مكون الكفر ولا مغيره من معنى لا كفر، ولا يطلق عليه ما وصفتم.

٧٨- قال عبدالله: المستعمل للبدن هو المستطيع إذ كانت السلامة، فإذا منع لم يكن مستطيعا، وتاويل قولنا «مستطيع» «مقدر».

٧٩- وقالت المعتزلة: الاستطاعة غير المستطيع واجبوا بقاءها إلا ابو الهذيل فإنه جوز فناءها في حال الفعل. وكل من قال إن الاستطاعة غير المستطيع فهي



عنده قبل الفعل. فقال قوم: هي ابدا قبل الفعل ومحال ان يكون معه، قالوا: لانه لا يحتاج إليها في حال الفعل لان السبب قبل المسبب بلا فضل.

٨٠- والمرجئة زعمت انها ابدا مع الفعل، واحتجوا بانها إنما يحتاج إليها للفعل فليس لوجودها متعطلة من الفعل وجه.

٨١- وزعم اخرون انها للفعل قبله ومعها، واعتلوا في تقدمها بانه لا بد للكافر إذا امن من ان يكون مستطيعا لما امر به من الإيمان، ثم لا بد إذا فعل من ان يفعل وقوته موجودة ليقع فعله وهو قوي غير عاجز.

٨٢- قال عبدالله: إذا كان الإنسان هو النفس وكان مستطيعا بذاته كما بينا فلا شك انه قبل الفعل المستطاع ومعها في حاله لان الفعل لا يستغنى عن الشيء الموجد له.

٨٣- ومن قال إن الاستطاعة مع الفعل قال: هي استطاعة لصد الفعل على البدل، واعتل بان الله قد امر الكافر ان يؤمن فالقدرة على الكفر هو يقدر بها على الإيمان.

٨٤- قال اخرون: القدرة على الشيء غير القدرة على تركه، واعتلوا بان القدرة على الإيمان توفيق والقدرة على الكفر خذلان ولا يجوز ان يكون ما به يكون التوفيق به يكون الخذلان.

٨٥- والذين قالوا: الاستطاعة قبل الفعل ومعها فمنهم من قال بالقدرة على الفعل والتترك قبل ومع كما تقدم على البدل. ومنهم من قال: الامر كذلك قبل الفعل فاما معه فإنما القدرة عليه لا على تركه، واعتلوا بان الموجود لا يجوز وصف القادر على ان لا يكون منه في حال كونه.

٨٦- وقال اخرون: الإنسان قادر على الفعل الذي اوجده بالالات دون السبب وعلى تركه ايضا. وقالوا: السبب ليس باستطاعة وإنما هو داع إلى الفعل.

٨٧- وقال البغداديون من المعتزلة ايضا: الاستطاعة يحتاج إليها في حال الفعل لا على انها للفعل ولا على ان الإنسان قادر بها في تلك الحال على ما

اوجد ولكن سبيلها سبيل الروح الذي لا يقع الفعل إلا وهو موجود لثلاثا يكون الفاعل عاجزا.

٨٨ - قالوا: يمكن ان يكون محل القدرة غير محل الفعل فمحل الفعل في اليد بقدرة في القلب، فإنه قد يكون في اليد بإرادة في القلب. وقال اخرون: لا يجوز ان يكون محل الفعل إلا محل القدرة، ولو جاز ذلك جاز ان اسمع بعيني بسمع في اذني.

٨٩ - قال عبدالله: الفعل الاختياري لا يكون من الفاعل إلا حيث تكون نفسه، والفعل الطبيعي لا يكون إلا حيث يكون طبع الشيء كإحراق النار.

٩٠ - وقال قوم: الاستطاعة حركة إلا انها ليست زوالا. وقال اخرون: هي سكون. وانكر القولين اخرون وقالوا: استطاعة الاخذ حركة واستطاعة الترك سكون.

٩١ - وقالوا: كل ما لا يقدر العبد عليه فهو يعجز عنه. وابه قوم وقالوا: لا يقال إنه عاجز عما لا يجوز ان يكون قادرا عليه كما لا يقال بان الله قادر ان يفعل كما يفعل إن يتفعل العبد وليس يقال إنه عاجز.

٩٢ - قالوا: القدرة تتقدم المقدور عليه باوقات كثيرة لانا نقدر ابداء على ما يجوز ان يكون منا ما لم يمنع، وقد نبقي اوقانا كثيرة لا نفعل شيئا، ولو كان ذلك لا يمكننا لكننا مضطرين.

٩٣ - زعمت فرقة ان الله اعطى الخلق ما لا صلاح إلا هو وان كل ما ترك الله ان يفعله فليس بصواب ولا حكمة. واخرون: قد اعطى الله الخلق صلاحا، ولا صلاح إلا وهو يقدر على ما هو اصلح منه. واخرون: لا صلاح إلا وهو يقدر على امثاله إلى ما لا نهاية له، وليس صلاح اصلح من صلاح.

واخرون: قد فعل الله بخلقه ما هو اصلح في التدبير وما لم يكن العالم مبني على الحكمة إلا به وان كان قد يوافق بعض التدبير ان يكون مضررة على بعض الخلق. واخرون: قد يكون صلاح اصلح من صلاح ولكن الله عزوجل اعطى الافضل. قال عبدالله: إنه تعالى حكيم ولا يفعل بالخلق إلا «ما» هو حكمة لا ما هو اصلح لكل امر في نفسه.

٩٤ - قال عبدالله: الثواب على قدر التكليف، فاذا خفت عن الكفار المحن لم يستحقوا من الثواب ما يستحقونه إذا لم تخفف عنهم.

٩٥ - قالوا: «ترك» يدل على فعل. و اخرون ابوه وقالوا: «ترك» إنما نريد به نفي الفعل مثل «موت» إنما نريد به نفي الحياة. قال المعتزلة البغداديون: تركي للسكون والطاعة شيء غير الحركة والمعصية، ولا يجوز ان يكون الترك للشيء اخذاً لغيره كما لا يجوز ان يكون علمي بالشيء جهلاً بغيره وإرادتي للشيء كراهية لغيره. وقال ابو الهذيل ومن قال بقوله: اما ما كان بالجوارح مثل الحركة والسكون فالشيء من ذلك هو ترك غيره، واما ما كان من افعال القلوب كالإرادة والكراهة والعلم وغير ذلك فليس شيء من ذلك هو الترك لغيره، فالاضداد قد تجمع في القلب الواحد ولا تجمع في الجارحة الواحدة كالحركة والسكون.

٩٦ - قال عبدالله: إن القول «ترك فلان ان يفعل» ليس بمثبت لفلان فعلاً إلا ان يكون قد فعل فعلاً مكان ما ترك ان يفعل فيدل عليه بلفظ اخر يثبت فعله، وقد يسمى الإنسان عاصياً إذا لم يفعل ما امر به وقد يسمى عاصياً إذا فعل شيئاً قد نهى عنه ويسمى مطيعاً إذا نهى عن شيء فلم يفعله ولم يفعل مكانه شيئاً اخر امر به ويسمى مطيعاً إذا فعل شيئاً قد امر به، وإذا قال الله لعبده «لا تتحرك» فلم يتحرك فهو مطيع إذ لم يفعل ما نهاه الله عن فعله وليس انه مطيع بمعنى انه قد فعل شيئاً امر به لانه لم يؤمر بشيء بته وإنما نهى عن شيء ان يفعله.

٩٧ - قال قوم: إذا كان الإنسان في مكان لا يقدر على الذهاب في الجهات الست لانه لو قدر على ذلك لوقع منه ووقوعه دفعة محال. قال عبدالله: ليس بمحال لان الله قادر ان يحيي ويميت ويبدي ويعيد ولا يجوز ان يقدر على هذا دفعة واحدة، ويقدر على ما لا نهاية له ولا يوقع على ما لا نهاية له في حال واحدة، وإنما يوقع ذلك على ما يجوز.

٩٨ - قالوا: لا تالم لان الله تعالى لا يؤلم إلا مستحقاً للعقوبة. وقالوا: تالم بالطبيعة لا بان الله يتبدي فيها الالم وليس المها ظلماً لانه لما لم يكن بد في

الطباع من الالم لم يكن ظلما ان يكون وإنما الظلم ما ليس بجائز في الحكمة.  
 ٩٩ - قال المعتزلة: الاطفال تالم والمها فعل الله وهي تعوض على ذلك، و  
 زعموا ان وجه الحكمة في المها ان يعتبر بذلك اولو البصائر ويمتحن اباؤها  
 وامهاتها.

١٠٠ - قال النظام: هو فعل الله بإيجاب الطبيعة له.

١٠١ - قال اصحاب التناسخ: الاطفال والبهائم والبالغون يالمون في الدنيا  
 لذنوب كانت منهم، لان الله خلقهم ابتداء ثم امرهم فعصوا فتناسخ ارواحهم فما  
 اصابهم من الالم فقدر تلك الذنوب التي اسلفوها، كالمجيرة القائلة إن الام  
 الاطفال فعل الله لان له ان يفعل ما يشاء ولا يظلمها في ذلك، واصحاب التناسخ  
 لم تجعل لها تعويضا.

١٠٢ - وقال اخرون: جائز ان يعوض وان لا يعوض لان ما معها من اللذة  
 بالحياة اضعاف المها.

١٠٣ - قال عبدالله: اللذة المفردة طول والالم المفرد جور، والاعتدال بين  
 ذلك عدل.

١٠٤ - واصحاب الفوطي قالوا: لا يجوز ان يعوض الطفل عن المة ولو  
 عوضه بما المة لجاز ان يعذبه بما اللذة وهو فاسد.

١٠٥ - وقال العدليون: الاطفال لا تعذب ولا تؤخذ يوم القيامة ولا تمتحن.

١٠٦ - قالوا: لا يبعث يوم القيامة إلا من استحق الجزاء لان الآخرة إنما هي  
 دار جزاء لا دار ابتداء، ولو جاز ان يصير إلى شيء بغير عمل لجاز ان يبتدى الله  
 خلقه في الجنة، ولو جاز ذلك لم يكن لا ابتلاء الله إياهم بهذه المحن وجه.  
 وايضا: لا يعاد شيء من الحيوان لانه لا يجوز ان اعيد ذلك ان تكون في النار  
 فتالم على غير جرم ولا ان تكون في الجنة فيكون فيها افاع وحيات وقمل  
 ودود. وقالوا: المتناسل يعاد فقط. وقال اخرون: الحيوان كله يعاد، فما كان منه  
 حسنا غير مؤذ يتنعم بالنظر إليه كان في الجنة، وما كان منه قبيحا كان في النار  
 عذابا على اهلها من غير ان يالم.

١٠٧ - واختلفوا في الارزاق والاجال. فقالت العدلية كلها: قولنا «الرزق» اسم يقع على معنيين احدهما الحكم من الله لمن حكم له شيء من الامور المرزوقة في إرث او ملك حلال، والاخر الخلق والحيل فإن الله تعالى خلق الارزاق والمعاش، فلا يقال لمن سرق ما لا إن الله رزقه إياه لثلاث يوهم ما لا يليق بالله عزوجل من ذلك.

١٠٨ - قالوا: الله لم يزل يعلم ان هذا العبد إن لم يقتل بقى وإن قتل لم يبق. فلو لم يقتل فبقى لم يفسد ما علم الله من ذلك لانه كما علمه.

١٠٩ - وقالوا: الامر على ضريين، امر إعلام وامر إلام. فالاول قبل الفعل كما يقال «إذا جاءت السادسة فصل» فهذا إعلام لا يلزم فيه الفعل بجواز الموت او لضرورة اخرى قاطعة قبل الوقت المعين، والثاني يلزم في الوقت المعين الصلاة.

١١٠ - قال عبدالله: الله لا يكلف عبدا من حيث لا يعلم انه مكلف فمتى ضيع او ترك كان محجوجا.

١١١ - قالت المعتزلة: السخاء والبخل من افعال العباد لانهم يحمدون ويذمون على ذلك ولا يحمدون و يذمون على فعل الله بهم بل على فعلهم خاصة. وقال اخرون: السخاء والبخل في الطبع لا ينبغي الذم والحمد عليهما، وليس هما الإعطاء والمنع لان الإنسان قد يكون سخيا و يمنع و بخيلا و يعطي. واعتل اهل العدل بان المدح والذم قد لحقهما وإن كانا ليسا بالإعطاء والمنع.

١١٢ - قال عبدالله: العطاء والمنع ليسا بمحمودين جميعا ولا بمذمومين جميعا ولا هما جميعا في الطبع فلو كانا طباعا لم يعط بخيل ولم يمنع سخيا، فالمحمود فيهما جميعا ما وافق الحكمة عند الخلق قبل التاديب وما وافق الاوامر عند الترغيب والترهيب.

١١٣. والكلام في الشجاعة والجبن من عند الله ومن يقدمه كما قيل في السخاء والبخل، فالمحمود منهما ما وافق الصواب قبل مجيء الرسل وما وافق الاوامر عند مجيئهم. والشجاعة والجبن فلا تعين عليهما الطباع القادم فليسا ايضا من الطباع على الإرسال.

١١٤ - قال عبدالله: اما الغلاء والرخص فقد يجوز ان يكونا من الله عزوجل وقد يجوز ان يكونا من العبد، لان الله جل ثناؤه إن منع وقع الغلاء وإن بسط وقع الرخص، والشيء الموجود إن اغلاه العبد كان غاليا وإن ارخصه كان رخيصا. واما السعر فليس هو فعل الله، وهو الثمن كما قيل إن القائل يقول «ما يسعر هذا؟» اى «ما ثمنه؟» وإنما هو فعل المسعر، وإنما يسمى الثمن شعرا مجازا كما سمي المحبس حبسا والمحبس إنما هو فعل المحابس.

١١٥. قالوا: ليس يجوز ان يقال «إن الله اعان على الكفر» ولا «قوى عليه» مفردا وإن كان قد اعطى القوة التي بها يكون. الا ترى ان الله جل وعز هو خالق الجبل كالإنسان ولا يقال إنه محبل لان في ذلك إيهاما انه الذي كان منه الجبل كالإنسان؟ وفي ذلك إيهاما انه اعطى الكافر قوة ليكون منه الكفر.

١١٦ - قالوا: الفضل من الله ليس بجزء لان الجزاء واجب ان يفعله والفضل فله ان يفعله وان لا يفعله. واعتلوا بان الدعاء إنما هو بان يتفضل الله، ولا يجوز ان يدعى بان يفى بوعده او يصدق في خبره.

١١٧ - وقال اخرون: افعال الله كلها عدل، وابوا ان يقولوا: كلها فضل.

١١٨ - وفرقوا بين ما اعطاه الله وبين ما اعطاه العباد فقالوا: إذا اعطى الله عبدا شيئا قيل «تفضل عليه» من قبل ان الله مالك لما اعطاه، وإذا العبد اعطى شيئا فليس بمالك لما اعطاه.

١١٩ - قال عبدالله: كل جزاء من الله فضل وليس كل فضل منه جزاء. لانه تعالى قد ابتدا فتفضل على العباد ولم يجازهم، فاما مجازاته إياهم ففضل إذ اعرضهم في الابتداء لما كانت المجازاة معه.

١٢٠ - والذين قالوا: افعال الله كلها عدل وابوا ان يقولوا: كلها خير، اعتلوا بانه قد يفعل العذاب ولا يقال «ذلك خير» للذين فعل ذلك بهم ولا لغيرهم. وقالوا: لو كان خيرا لجاز ان يقال للكافر «جزاك الله خيرا» كما يقال «جزاك الله عدلا». قال عبدالله: الله تعالى قد يفعل ما ليس بعدل ولا فضل لانه لو خلق نارا مفردة او ارضا او سماء او غيرها ولم يخلق من يستضيء بذلك ولا من يستنفع

به لم نقل «انه تفضل به» ولا «عدل على احد فيه»، والعدل من الله إنما هو في العدالة بين إيلام الحيوان والذاده وبين وعده ووعيده ومجازاته فقط، والفضل فيما جاد به الله عزوجل وليس كل جود عدلا. وقد يفعل الله الخير والشر ولا يقال له بفعل الخير خير ولا بفعل الشر شر إذا كانا جميعا صوابا وحكمة لان الخير والشرير إنما يسمى بهما من كان في نفسه كذلك والعدل والمتفضل ليس من كان في نفسه كذلك بل من عدل وافضل على غيره.

١٢١ - قال عبدالله: الهدى هو الإيمان والإيمان هو التصديق، والدليل على ذلك ان كل من امن في الجملة فقد اهتدى ومن صدق في ابتداء الدعوة قبل نزول الفرائض مؤمن بإجماع.

١٢٢ - قال عبدالله: كل من ابتلى يكون لصلاح يريده الله به فهو محسن في ذلك إليه ومنعم عليه وإلا فلا، كما لا يقال «الذه» ولا «نعمه».

١٢٣ - الشكر يكون على النعم، والصبر الرضى بما ياتي في النفس تلفظ بذلك او لم يتلفظ به.

١٢٤ - قالوا: التوكل هو المعرفة بان الله هو الكافي للخلق جميعا، وقالوا: هو ترك الاحتراس من شيء والعمل بجلب النفع في شيء لان ذلك، إن لم يكن، دل على قلة الثقة بان الله يدفع الشر وياتي بالنفع. واخرون: التوكل ليس ان لا تحترس او تجتلب النفع إذ كنت مامورا بذلك ولكن هو ان تعتقد في نفسك ان ما اخطاك لم يكن ليصيبك وما اصابك لم يكن ليخطئك فلا تهتم مع جلبك للمنافع ولا تغتم مع احتراسك من المكاره لانك قد امرت ان لا تلقي نفسك في التهلكة. اخرون: التوكل هو الاعتقاد بالقلوب ان الله جل وعز هو الكافي للخلق لا المعرفة لان المعرفة تكون بالاضطرار.

١٢٥ - قال عبدالله: التوكل ليس ان تعرف فقط ولا ان لا تفعل شيئا تدفع به عن نفسك و تجتلب به مصالحها لانك مامور بذلك ولكن التوكل عقدك بقلبك ان الله عزوجل سيكفيك ما في كفايته صلاح لك، وليس هو ان تعريف ان الله كافي الخلق فقط لانه عزوجل يكفي الخلق اشياء وقد يمتحنهم باشياء ولا تقع الكفاية مع المحنة.

١٢٦ - قالت المعتزلة وبه قال عبدالله: الدعاء والرغبة إلى الله على وجوه، فبعضها على سبيل التعبد كقوله «سل كذا» فسالت ذلك طاعة لامر فقط وبعضها جرى على ان يسال ما له منعة كمسالة التفضل والإحسان.

١٢٧ - وقالت المجبرة: كل امر قال الله «افعله» لا يجوز سؤاله ان يفعله في ذلك الوقت إلا شريطة وهو ان يقول لك «اغفره لك إن استغفرتني». فاما ما كان من وعد على غير شريطة فلا يجوز سؤاله، ولا يقال «يا رب انجز ما وعدت» لانه لا يخلف الميعاد. وإنما يسال ما يجوز ان يعطيه وان يحرمه.

١٢٨ - وقالوا اصحاب الاصلح: إذا قلت «اللهم ارزقني كذا» او «افعل لفلان كذا» فعليك ان تستثني في عقلك و في عقدك «إن كان ذلك خيرا وكان من حكمك».

١٢٩ - قال عبدالله: اما قولنا «الله حق» فإنه لا يستحقه في الحقيقة شيء غيره لانه هو الحق وكل شيء فإنما هو محقق. وليس الحق هو القول، وإنما يقال للإنسان «محقق» لانه يخبر عن حق لا لانه لا حق إلا قول.

١٣٠ - قالوا: الإيمان به هو المعرفة بالله عز وجل وبما جاء من عنده والإقرار بذلك اجمع وعمل الجوارح. واخرون: هو المعرفة فقط دون الإقرار والعمل. واخرون: هو الإقرار باللسان مع عقد القلب عند المعرفة فاما عمل الجوارح فهو طاعة.

١٣١ - والاولون قالوا: لانه قد يخرج بترك عمل الجوارح إلى ان يكون مشتوما فاسقا وهذا مضاد للإيمان لانه لا يجتمع في احد اسم مدح واسم ذم، ذلك كان الإيمان هو ما لم يمكن معه شتم ولا تفسيق! والذين جعلوا الإيمان المعرفة فقط قالوا: لو لم يبق إلى حال ثانية يقر فيها بل مات فلم يخل من ان يكون مؤمنا. والذين جعلوا ان الإيمان هو التصديق دون المعرفة قالوا: المعرفة لا يجوز ان يكلفها الله خلقه لان تكليفه إياهم ان يعرفوه وهم لا يعلمون ان لهم مكلفا خطأ من القول.

١٣٢ - قال عبدالله: اما المعرفة فالدليل على انها ليست من الإيمان انه تعالى لا يجوز في عدله ان يامر عبدا من حيث لا يعلم كما لا يجوز ان يامر به بما لا يطيق.



واما اعمال الجوارح فالدليل على انها ليست من الإيمان استكمال من كان في اول الدعوة للإيمان من غير عمل. والإيمان في اللغة العربية هو التصديق.

١٣٣ - واختلفوا في الذنوب هل منها صغائر وكبائر. قال عبدالله: الطاعات تفاضل والذنوب تتفاضل فشيء منها اعظم من شيء.

١٣٤ - قال عبدالله: القصد إلى الذنب كالمعاودة له والمعاودة له كالإصرار.

١٣٥ - قال قائلون: التوبة تويتان، توبة من الجهل وهي المعرفة لانه مأمور بان يدع الجهل كما هو مأمور بترك المعصية، وتوبة من الافعال التي ليست بجهل وهي الندم، فهاتان فيما بين العبد وبين الله، وتوبة ثالثة هي من الذنوب التي بين العباد وهذه فيها الندم والعزم على تادية الحقوق. وقال عبدالله: الجهل لم يامر الله احدا ان يتوب منه لانه قبل ان يعلم ليس عليه ان يعلم.

١٣٦ - ويقال: التوبة من سبب المعصية لانه الذي يفعله العبد، لا من السبب الذي هو القتل مثلا في حال القتل.

١٣٧ - قال عبدالله: ليس يلزم احدا تفسيق إلا بكتاب ان سنة او إجماع لان التفسيق لم يجز على القياس في العقول وإنما هو بعد الحدود المحدودة في ذلك.

١٣٨ - قال عبدالله: اما من لم يعرف الله ويا من به فهو كافر. واما من تاول بعد معرفة الله وكان قصده التقرب إلى الله فهو مطيع وإن اخطأ فلم يصب قصده، لانه لا حجة عليه إذ لم يصب الحق وهو له طالب يجتهد قدرته، وإنما الحجة تكون عليه لو علم انه قد امن وامره بطلب الحق فلم يطلبه.

١٣٩ - قال قوم: الصدق هو الإخبار بالشيء مع علم المخبر بما اخبر عنه. فلو قال قائل «غدا يكون مطر» بلا علم فكان مطر لم يكن هو صادقا، ولا يفيد قول اللسان. وقال اخرون: الصدق من العبد هو الجواب الذي امران يقوله، واعتلوا بان رجلا لو ساله رجل عن سبي قد هرب منه ليقته «هل رايت» فقال «لا» كان صادقا وإن كان راه لانه قد ادى إلى الله تبارك وتعالى ما امره به، ولو كان كاذبا لم يكن اطاع الله.

١٤٠ - وقال اخرون: الصدق هو الإخبار بالشيء على ما هو به. واعتلوا بان الصدق منا لا يخالف الصدق من الله عز وجل، ولو كان الصدق منه خلاف

الصدق منا وكذلك الوعد والوعيد والامر والنهي كل ذلك منه خلاف ما هو منا لم ندر لعله إذا أخبرنا بان شيئاً قد كان فذلك الشيء لم يكن وقد صدق. وايضاً: فقد كذب من قال «انا اعتقد كذا واشهد به في نفسي» ولم يكن الامر كما قال، في شهادته لا في قوله.

١٤١ - قالوا: كل ما يحدث من الافاعيل فلا يجوز ان يكون بطبيعة ولا سبب، واما ما تولد من افاعيلنا مثل الإدراك بعد التحديق والإحراق بعد جمع النار والحلقة فيحدثه الله ابتداءً، ويقدر الله الا يحدث من ذلك شيئاً فيكون الإنسان صحيح البصر لا افة به والشيء المبصر بين يديه ولا يحدث الله له الإدراك فلا يدركه.

١٤٢ - وقالت المعتزلة: كل فعل اتيت بسببه فوجد بعد السبب من جميع ما وصفنا <فهو فعلي> خلا الالوان والطعوم والروائح، وما يكون صفة لجسم قبل إحداثي فيه ما أحدثته فهو فعل الله. فاما جميع ما تولد من فعلي من إدراك الحواس والم ولذة وعلم وجهل وغير ذلك من جميع ما ذكرنا فهو فعلي على الحقيقة. واعتلوا بان الاجسام لا يجوز لاحد ان يخلقها إلا الله تعالى، وكذلك صفاتها الموجودة فيها.

١٤٣ - وزاد ابو الهذيل فقال: وخلا علم الحواس والعلم بالدليل.

١٤٤ - وقال النظام: كل ما تولد عن افعالنا فهو فعل الله بإيجاب الطبيعة له.

١٤٥ - قال عبدالله: ليس يستحيل ان يكون فعلي انا الذي هو اكتسابي اضطراراً لغيري لا لي ولا كسباً له، كما يكون اللون الذي خلقه الله لي لونا لي وفعلاً له لا فعلاً لي.

١٤٦ - وقال: قد اضطر من دفع فعل الطبايع إلى ان اوجب فعل الحركات والاعراض، ولئن كانوا يوجبون للاجسام افعالاً كان اصلح لهم. انكروا ان تولد النار إحراقاً وزعموا ان الحركة ولدت الالم، والحركة نفسها إنما هي زوال الجسم عندهم وزواله لا يبقى وقتين، فمتى ولد الالم في وجوده فهما معاً فليس هذا بان يتولد من ذلك باولى من ذلك ان يتولد من هذا وقد وقعا معاً عن السبب الاول، او ولدت الالم في الحال الثانية وهي حال عدمها فقد صار المعدوم يولد ويفعل.

١٤٧ - قال عبدالله: إذا اثبت ان فينا نفسا وانها هي المدركة فليست حاجة بالحس إلى ان يقوم بالحواس، وانما الحواس طرق تتطلع منها النفس إلى المحسوسات فإذا استدت تلك الطرق لم تدرك النفس شيئا.

١٤٨ - قال عبدالله: لا يكلف الله عباده من حيث لا يعلمون كما لا يكلفهم ما لا يطبقونه إطاعة بلية ولا إطاعة قوة. والمعارف كلها بالطباع تكون وبالاضطرار، ومتى لم يضطر العبد إلى انه مأمور بالشيء إلى اي شيء كان فقد سقط تكليفه إياه. ولا نقول كما قال مبطلو الادلة ان المعارف اضطرار لا اكتساب البتة، ولكننا نقول إنه ليس من شيء اضطرني إليه مضطر إلا وقد يجوز ان اكتسبه كما ان فاتح لو فتح عيني فادركت فاضطرني إلى الإدراك لامكنني ان افتح انا عيني فاكسب معرفة الشيء الذي كان اضطرني إليه، فكل ما اضطرني إليه مضطر امكنني ان اكتسبه من غير اضطرار مضطر، وكذلك كل ما جاز ان اكتسبه فجاز ان يضطرني إليه مضطر. فلما كان ذلك حقا واضطرت إلى معرفة الله تعالى جاز ايضا ان استدل عليه فيقودني من معرفته إلى مثل ما اضطرني إليه هو. وكل ذلك يقع ضرورة، إلا ان ما ابتدئ به فهو ضرورة من غير كسب وما اتيت بسببه فهو ضرورة عن كسب، وليس قولي «إني اكتسب المعرفة» اني افعلاها ولكن اقول «اكتسبها» كما اقول «اكتسب المال». فمن قال «المعرفة اضطرار» افسد الاستدلال على الله تعالى، ومن قال «هي اكتساب» زعم ان الله يكلف عباده من حيث لا يعلمون. فقلنا نحن: إن المعرفة اضطرار الابتداء ليصح التكليف للعارفين.

وقلت: إن الادلة من بعد تدل ما استدل بها لثلا نبطل الاستدلال على الله تعالى وعلى جميع الاشياء.

١٤٩ - قال بعضهم: يقع لكل مجهول جهل، واعتلوا في ذلك بانه لما كان لكل معلوم علم قد امر به كان لكل مجهول جهل قد نهى عنه. وقال اخرون: يفعل تعالى جهلا واحدا لجميع المجهولات من قبل ان يحتاج <فى > المعلومات إلى ان يستخرج واحدا واحدا منها وليس يحتاج في الجهل إلا إلى ترك ذلك فقط، تبين الحق من ذلك.

١٥٠ - قال عبدالله: ما اعجب غلطهم في هذا الباب انهم يزعمون ان الإنسان

يفعل في حال واحدة الجهل بكل شيء لا يعلمه! فما يبالي اي القولين قلت ان قائله اجهل! امن زعم انه يجهل ما لا نهاية له بجهل واحد؟ وكلما علم منها شيئا كان ذلك الجهل معه وقد علم بعض ما كان جهل. والزاعم انه في كل حال يفعل ما لا يتناهى فهو يريد ان يضع بإزاء كل علم بها جهلا بها حتى لا يغلط فيضع جهلا لشيء بإزاء علم بغيره من غير ان يحسن شيء من ذلك ولا يعلمه ولا يقصده، وهذا فاسد.

١٥١ - قال عبدالله: إنا قد نرى الحبة من الحنطة فنعلمها ثم تغيب عنا وتحضر بعد ذلك فنعلمها بعينها و نجعل التي كنا رايناها، فليس هذا علم بغيرها ولا علم بها حولا علم بإنها > و جهل بما هي بل هو علم بها بعينها و جهل بها بعينها. والذين قد زعموا انهم يعلمون إن الشيء و يجهلون ما هو مخطئون، وذلك ان ما هو الذي جهلوه لا بد من ان يكون هو الذي علموه او لا، فإن كان هو الذي علموا فقد علموا إنه و جهلوا إنه، وإن كان ما < هو > وليس هو إنه فالذي علموه ليس هو الذي جهلوا. والذين زعموا انهم يعلمون الشيء الواحد فلا يجهلونه البتة يجب عليهم إذا راوا شيئا فعلموه الا يجهلوا البتة الذي كانوا علموا، وهذا يدفع العيان. والذين زعموا ان الجسم هو الذي يعلم من وجه و يجهل من غيره قد اقرؤا انه هو بعينه بجهل و يعلم وإن استفيد في العلم به امر غيره، فذلك شاهد على انه قد علم إنه و جهل إنه من وجهين مختلفين.

١٥٢ - قالوا: وقد يكون علوم كثيرة بمعلوم واحد لا ينعكس لان الشيء قد يعلم بعلم بعد علم ولا يجوز ان يكون معلومات بعد معلومات بعلم واحد، وقد يجوز ان يعلم الشيء الواحد في وقتين بعلمين ولا يجوز ان يعلمه اثنان في وقتين بعلم واحد وقد يكونان اثنان يعلمان شيئا بعلمين.

١٥٣ - وقال اخرون: لا معلوم إلا وله علم ولا علم إلا وله معلوم، ولا نعلم شيئا واحدا بعلمين لانا إذا علمنا الله فإنما نعلمه بعلم واحد ولا يحتاج معه إلى علم اخر نعلمه به غير الاول، وإذا علمنا زيدا في هذه الحال فليس يجوز ان نعلمه بعينه في الحال الثانية لانه في كل حال يتغير ويتنقل < ... > بالعلم الثاني بمعلوم ليس هو الاول.

١٥٤ - واعتل قوم فقالوا: لو جاز ان نعلم شيئين بعلم واحد لم يجز ان نجهد احدهما البتة دون ان يجهدا جميعا لان العلم بهذا ان كان معي فهو علم بهما والا فليس هو معي، وفي وجود الاشياء المعلومة بجهل بعض ما علم منها اكذاب هذا تقوية لرأي المتقدمين عند من اعتل به، وبه تقول.

١٥٥ - قالوا: من الإرادات ما يوجب الفعل ومنها ما لا يوجبه، وفرق بين إرادة تكون مرادها وإرادة التسوية لان التسوية موجود خلاف العزم.

١٥٦ - وقال اخرون: ليست ههنا إرادة موجبة لان الإرادة إنما هي فعل العبد وقد يجوز ان يريد ويعزم فيبدو له، وليست له إرادة معلومة يقال إن هذه هي الموجبة دون غيرها بل الإرادة كانت منه اولا فقد يجوز الا يوقع مرادها بامتناع منه او بمنع مانع له من ذلك.

١٥٧ - قال عبدالله: الإرادة لا توجب شيئا ولا تمنع منه، وإنما هي فعل العبد إن بدا له لم يكن له مراد وإن لم يبد له فكان المراد، إذ ليس من إرادة كانت من عبد إلا وجائز ان يمتنع من فعل مراد بان يمنعه الله او غير الله منه، وكيف تكون موجبة إلا على شريطة أنها إن منع من الفعل لم تكن له موجبة؟ وهذا بين الفساد.

١٥٨ - والفريقان جميعا الموجبها قبل الفعل والقائلون «هي معه» قد زعموا ان الإرادة إرادتان: إرادة تسوية وإرادة عزم فأرادة التسوية ما وقع له البداء وإرادة العزم ما لم يقع له البداء. وهذا كله خطأ. ليس من إرادة إلا والبداء جائز لها وجائز ان تمنع من مرادها في الاختلاف في الإنسان.

١٥٩ - وفرقة من اثبت النفس والعقل من الدهرية تزعم ان الإنسان مركب من هذا الجرم ومن النفس والعقل، وتعتل بان الاشياء إنما تدرك بما في انفس المدركين لها من اجناسها وانه لو لا ان فيها مذاقات لم تعرف المذوقات وكذلك حكم باقي الحواس مع المحسوسات. وعلى هذا لو لا ان لنا نفوسا لم نعرف المنفوس ولو لا ان لنا عقولا لم نعرف المعقول.

١٦٠ - قال النظام: لو كان الإنسان هو هذا الجسم وهذا الجسم قد يعصي الله ببعض جوارحه ثم يقطع فيطبع لكان يجب ان يكون بعض الإنسان في النار و بعضه في الجنة.

١٦١ - قال النظام في إثبات النفس: وجدنا هذه الحواس مختلفة لا يزيد كل واحد منها على ان يدرك شيئا ما ولم نجد في البدن جزءا واحدا يمكن احدا ان يقول إن جميع الحواس فيه تكون وإن صور المحسوسات فيه وحده تقوم. وقد وجد مميز قد اجتمع إدراك الحواس كلها له فميزها و علم من كل حاسة ما ادته ضرورة، وقد فسد ان يكون ذلك شيئا من اجزاء الجسم، فقد صح انه معنى اخر. قال عبدالله: لا اعلم شيئا اشد بيانا في إثبات هذا المعنى من هذا.

١٦٢ - قال عبدالله: وقد نجد الشيء يتغير لونه ورائحته وصوته ومجسه ولا يستطيع احد ان يقول إنه قد بطل وحدث غيره كهذه البلحة التي صارت تمرة فلم يبق من صفاتها شيء و هي بلحة إلا وقد زال، فلو كان الجسم هو هذه الاشياء المذكورة كان قد زال إذ كانت جميعها قد زالت، ولو كانت هذه الاشياء اجساما لم يستحل ان يقوم كل واحد منها بنفسه، ولو كانت إنما يمنعها من قيامها بنفسها لطافتها لم ينكر ان يتوهم ان اللطيف منها قد زيد فيه ما هو من جنسه حتى كثف فقام بنفسه فتقوم صوت لالمصوت وكذلك الرائحة والطعم والحر والبرد والرطوبة واليبوسة، وهو فاسد.

١٦٣ - قالت الصابئة وكثير من الفلاسفة: ليس معاد، وزعموا ان النجوم تسقط الارض فتكون حولها كالدائرة وتكون النفوس الشريرة هناك تعذب بها.

١٦٤ - وقال اكثر النصارى: إن المعاد إنما هو خلوص نفوس الابرار مع الملائكة في النعيم الذي ليس هو اكلا ولا شربا ولا نكاحا ولا شيئا من هذه الملاذ الدنيائية و خلوص نفوس الاشرار مع الشياطين والابالسة في الارض في العذاب، من غير جنة ولا نار.

١٦٥ - قال عبدالله: هذه الاجرام قد تزيد وتنقص ويقطع منها اعضاء قد عصى الله فيها وتبقى منها اعضاء قد اطيع الله بها، فلو كان المأمور المنهي هو الجرم لكان بعضه في الجنة وبعضه في النار، ولا بد من حشر النفوس المميزة المأمورة المنهية ولا تحشر في الابدان التي قلت وكثرت، ومحال ان يكون كل جزء جسم كان معها الدنيا فهو معها في الآخرة، ولا بد للنفس من جرم تنال منه الإدراك لثوابها وعقابها.

١٦٦ - قالت الفلاسفة: الاشياء في انفسها إذا علمت لم يقل إنها جواهر ولا اعراض ولا الوان ولا غير ذلك حتى تتامل من نحو الوجود، فما كان منها قائما بنفسه علم جوهرًا وما كان منها قائما بغيره علم عرضًا. قالوا: وإذا انبسط في العقل لم يعلم عرضًا ولا جوهرًا. قالوا: فلو لا ان معاني بها يكون الموجود موجودًا والجوهر جوهرًا والعرض عرضًا فكان العقل إنما يعلمها افرادًا فقط لم يميز في العقل حكم شيء منها من حكم غيره.

١٦٧ - قالوا: العلة علتان، علة مع المعلول وهي علة الاضطراب كالضرب مع الالم وعلة قبل المعلول وهي علة الاختيار كالقوة التي هي قبل الفعل. واعتلوا بما يجدونه من الفرق ما بين الواجب ان يكون وبين الممكن ان يكون وان لا يكون.

١٦٨ - قيل: خبر الواحد العدل حجة في العمل وليس بحجة في العلم.  
١٦٩ - قالت الدهرية: إنما علمنا ما علمناه باتصاله بنا، وما غاب عنا لا نعلمه. وقال اخرون: اما ما غاب عنا فهو غير معلوم، وذلك اني إذا رايت شخصًا علمته فإذا غاب فلست ادري اهو كما رايت أم لا، والتوهم كتوهمي إنسانًا لو كان قاعدًا كيف كان يكون لو كان قائمًا وليس هذا علما بأنه قائم.

١٧٠ - قال صنف: كل معقول فهو مردود إلى الحسن. وصنف قالوا: كل محسوس فهو مردود إلى العقل. وصنف قالوا: لا يحكم احد هذين على الاخر لانه قد يقع في كل واحد منهما ما لا يبعد عن صاحبه.

١٧١ - قال عبدالله: كل يحاول إقامة ما يقول من طريق المعقول، فالحكم للعقل.

١٧٢ - قال ارسطو: لو كانت الاشياء التي تركيبت منها هذه الاشخاص الفريدة لا نهاية لها لكانت هذه التركيبات منها لا نهاية لها إذ لا يجوز ان يكون ما لا نهاية له مجتمعًا فيما تناهى. قال عبدالله: قد صدق في هذا، وهو نقض قوله ان الاجرام يمكن ان تتجزأ بما لا نهاية له فتكون متناهية.

١٧٣ - زعموا ان الكون والفساد في الجوهر، والزيادة والنقصان في الكمية، والتنقل والتغير في الكيفية. فرقوا بين الكون والفساد والاخر فزعموا ان الكون

هو ان يصير الشيء بصورة كريمة بعد ان كان خسيسا ككون الشيء إنسانا بعد ان كان نطفة، والفساد ان يصير خسيسا بعد ان كان كريما كفساد الإنسان حين يصير ترابا. والزيادات هي زيادات الشيء في مساحته او زيه او عدده وهو ثابت على صورته، والنقصان هو نقصانه في هذا وهو ثابت على صورته، والتغير انتقال كفيته من مكان إلى مكان.

١٧٤ - وزعم قوم انه ليس إلا الكمون والظهور.

١٧٥ - واختلفوا فقالوا: المحال الا يكون كذبا ولا صدقا، وإنما يجوز ان يكون القول صدقا إذا جاز ان يكون كذبا وبالعكس. وقال المتكلمون: كل محال كذب وليس كل كذب محالا لان قائلوا قال «العالم قديم» و«العشرة نصف الخمسة» لكان قد احوال وكذب ولو قال «فلان قاعد» وكان قائما لكان القول كذبا وليس بمحال إذ القيام ممكن منه فلا يكون محالا.

١٧٦ - قال المنطقيون: المسألة مسالتان، مسألة حجر ومسألة تفويض، فمسألة الحجر جوابها جزء منها كقولك «ازيد قائم او ليس بقائم؟» فجواب هذا جزء منها لانه لا بد من الجواب بانه قائم ام لا، ومسألة التفويض كقولك «ما الإنسان؟» فقد فوضت إلى المسؤول ان يجيبك بما احب.

١٧٧ - وقال اخرون: بل الذي قال لي «ازيد قائم او قاعد؟» فقد فوض إلي ان اجيبه بعين جنسه. وايضا: فليس كل مسألة بما اجيب منهما، والذي قال لي «ما الإنسان؟» فقد حجر علي ان اجيبه بعين جنسه. وايضا: فليس كل مسألة قسمت قسمين بواجب ان يكون احد قسميها جزءا منها لان سائلوا سألني «ايقدر ربك ان يخلق نفسه ام لا؟» لم يستحق جوابا لان كلا الجزئين محال وليس بشيء، ولا يقال «ايقدر على لا شيء ام لا يقدر عليه» إذ ليس بمقدور في نفسه فالسؤال محال والمحال لا يجاب عنه، إنما يقال لصاحبه «احلت» إذ كان سائلا.

١٧٨ - قال المنطقيون: نفي الضد اشد مضادة من إثبات خلاف له. وقال (اهل) الحق: من إثبات الخلاف ما هو اشد مضادة من النفي، كما إذا قلت «زيد اسود» ثم قلت «زيد ابيض» في إثبات خلافه لم يجز ان يكون فيه سواد ومع النفي يجوز.



١٧٩ - واختلفوا في الممكن . قال افلاطن: قولنا «الإنسان حي» اقرب إلى العام من الخاص. وقال ارسطو: ذلك في الواجب، فاما في الممكن فلو قلت «الإنسان كاتب» لم يحصر قولني إلا بعض الناس فهو إلى الخاص اقرب.

١٨٠ - كل ما ليس هو الشيء فهو غيره او بعضه او صفته. وقال قوم: صفات الله تعالى وكل موصوف لا يقال إنها لموصوفها ولا غيره ولا بعضه. وقال اخرون: كل صفة كانت لله عز وجل في ذاته فليست غيره ولا بعضه ولا هي هو، فاما صفات الخلق فهي غيرهم.

١٨١ - وقال اخرون: ليس من شيء قيل إنه اخر إلا وهو غيره، ولا شيء قيل إنه شيء إلا وليس هو إياه لانه إذا حصلت ذاتهما حتى يميزهما العقل علم ان هذا ليس هذا.

١٨٢ - وقالوا: الواحد الذي هو جزء العشرة لا يقال «إنه العشرة» ولا يقال «ليس هو هي»، لان العشرة هي نفسها الواحد والتسعة فكيف يقال «ليس هو هي»؟ وايضا: فإذا ميز الواحد من العشرة ليحكم له وعليه فلا يبقى معنا عشرة البتة لان الحقيقة تعدم بعدم واحد من اجزائها فلا يحكم عليها إذا بحكم لا بانها هو ولا بانها غيره. وقال اخرون: «الواحد بعض العشرة» قول مجاز لانه ليست هاهنا عشرة يضاف إليها الواحد فيقال إنه بعضها كما يضاف الاب إلى الابن والسيد إلى العبد وليس يصح ان يضاف شيء إلى شيء اخر إلا وعيناها ثابتتان كل واحد منهما غير صاحبها. وقالوا على هذا: لا يصح ان يقال «الخاص غير العام» إذا كان العام هو الخاص وغيره، ولا «الجزء غير الكل».

١٨٣ - قال ارسطو: السماء جرم خامس ليس من الطبائع الاربع، وزعم انها لو كانت نارا او هواء لكانت تعلقو ولو كانت ماء او ارضا لهبطت. وزعموا ان النجوم نارية وانها إنما تتحرك إلى علو إلا انها في عالمها وهو عالم النار. وزعم اخرون ان الفلك بارد ومن اجل ذلك يقاوم حرارة الكواكب والشمس. وزعم اخرون ان النجوم كوى في الفلك وإنما ضوءها لان شعاع الشمس ينتشر فيجمع في تلك الكوى. وزعم اخرون ان النجوم إنما هي مواضع من الفلك يجتمع إليها ما يرتفع من الارضيين من الانوار فتقبلها، وكذلك قالوا في

الشمس والقمر. وقالت الثنوية: النجوم شياطين موثقة تحت الفلك. وقال اخرون: النجوم مركبة من الطبايع. فاما المنجمون فجعلوا منها نارية ومنها هوائية ومنها مائية ومنها ارضية. وقال قوم: هي لاصقة بالفلك، واخرون: بل هي معلقة بين الفلك والارض.

١٨٤ - زعموا ان للفلك والنجوم انفسا تدبرها وان حركات النجوم اختيارية لانها مختلفة، قالوا: حركاتها لو كانت طبيعية لم تختلف إذ كان جوهرها غير مختلف.

قال عبدالله: لو كانت ايضا نفسية لوجب ان لا تختلف حركاتها إذ هي غير مختلفة لان ذوات الانفس إنما اختلفت حركاتها عندهم لاختلاف الاجرام التي قبلتها. وقيل: النفس لا تقوم هاهنا إلا بمعادلة الاخلاط وليست في الفلك ولا نجومه اخلاط عند مدعي هذا، فهذا فاسد. ولو كانت في نجومه اخلاط وهي منها مركبات لجاز عليه الانحلال، وهذا يفسد ما ادعوه.

١٨٥ - قال ارسطو: الفلك لا يتحرك بطبعه ولا يتحرك من قبل نفسه التي فيه، لان المتحرك بطبعه إنما يطلب شيئا واحدا وهو مستقره فإذا وصل إليه سكن < هو > الفلك يتحرك دائما، والذي يتحرك بنفسه إنما يتحرك لإرادة او غضب او شهوة والمتحرك للغضب او للشهوة إذا انقضى سكن والمتحرك لإرادة يجوز منه السكون والترك لما كان فيه من الفعل وليس الفلك كذلك. وزعم ان الفلك يتحرك من اجل علته التي تحركه دائما وهو الباري عنده وهو تعالى لا يتحرك البتة، فليس بالضرورة كل محرك متحركا، فإن المعشوق يحرك العاشق ولا يتحرك هو وحجر المغناطيس يحرك الحديد ولا يتحرك هو.

١٨٦ - وقال بعض المليين: ليست حركته من اجل وجود الباري فقط على انه معلول متصل بعلمته لكن على انه يحركه حركة اختيار متى اراد ابطالها، ومن اجل ذلك دام تحرك الفلك إذ ليس يحركه طبيعي فيطلب عالمه لانه < ... > في عالمه ولا نفس فيسام ولا غضبي ولا شهواني فيمل، ولو كان شيئا من ذلك لاقتضى سكونه.

١٨٧ - واختلف المنجمون في المسائل والاختيارات. فقال بعضهم: هي

شيء واحد، والدليل على ذلك انه لو جاء رجل يسأل عن تزويج فراينا له في ذلك التزويج خيرا كان محالا ان لا يتزوج ذلك ابدا إلا في وقت جيد اختير له او لم يختر. قال: وقد جربنا ذلك فصح.

١٨٨ - وقال بطليموس: ليس في العالم اختيارات ولا مسائل وإنما هي المواليذ وتحويل السنين، فمحال إن خرج رجل في سفر باختيار او تزوج وكان له في اصل مولده وتحويل سنه رداءة السفر والتزويج ان يصلح ذلك لمكان الاختيار والمسألة او يبطل ما دل عليه المولد الصحيح.

١٨٩ - وقال دورينوس: محال ان يكون في المولد الصحيح رداءة السفر والتزويج ويكون في الاختيار ضد ذلك اعني صالحا.

١٩٠ - وقال بعضهم: ليس في العالم شيء من المسائل والاختيارات، وإنما يصح ابتداء الأشياء والمواليذ وتسييرها إلى السعود والنحوس. ودليله على ذلك انه لما رأى في زمن واحد خيرا وشرا وصحة وسقما وحياة وموتا واخذوا وعطاء كان محالا ان يكون ذلك الوقت لجميع من اصابه ذلك، ولو كان لواحد منهم دون الاخر كان ذلك محالا لان حكم كل واحد حكم صاحبه. قال: فلما راينا ذلك علمنا انه من قبل المبتدا وانه ليس إلا التسيير إلى السعود والنحوس.

١٩١ - وانكرت الفلاسفة جميعا احكام النجوم على النفوس وابطلتها وزعمت ان النفس هي علة حركة الفلك فلا يجري احكام الفلك على الاجرام ذوات الكون والفساد.

١٩٢ - والنظام جوز احكام النجوم و قال: فيه دلالة على علم الله بالغيوب.

١٩٣ - وزعم قوم ان رطوبات الارضيين المتصاعدة تغذو الشمس والقمر والنجوم بمنزلة ما يغذو الدهن الفتيلة فتبقى. زعموا ان النجوم إنما تعظم وتصغر ويقل نورها ويكثر بقدر قبولها ما يغذوها من رطوبات الارض.

١٩٤ - وانكر اكثر الفلاسفة ذلك وقالوا: الشمس والقمر حو > الاشخاص السماوية كلها ليست بطبيعة لا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة، وزعموا ان هذه الحرارة التي نجدها من الشمس إنما هي حرارة النار التي تحت الفلك يوصلها شعاع الشمس إلينا.

١٩٥ - قال ارسطو: البرق والرعد علتها واحدة و هي انقذاح السحاب بنفسه والعيون تدرك ما فيه قبل صوته ثم ياتي الصوت.

١٩٦ - وقال: العلة في اختلاف الجليد والتلج والبرد والقطر والرذاذ والطل ان الرطوبة إذا انحدرت منقطعة سمي ذلك رذاذا، وإذا انقطعت قطعاً كبيراً كان القطر، وإذا لم يرتفع البخار كثيراً لقله حرارته التي ترتفع وكثرة رطوبته فهو الطل، فإذا كان هذا الطل قد اصابه البرد قبل ان يصير ماء فهو جليد.

وزعم ان البخار لا يصعد إذا لم يكن صحو ولا يكتف إذا كان ريح وانه لا يعلو كثيراً فلا يكون في رؤوس الجبال العالية جليد. وقال: السحاب إذا جمد فيه الماء كان ثلجاً والبخار إذا جمد صار جليداً.

١٩٧ - وقيل: لله في عباده تدبير خارج عن العادة والطبيعة. من ذلك ما نجده من إسقائه الخلق إذا استسقوه والجائه اهل البحر إذا استغاثوا به وما يشهد حيناً من إهلاكه صاحب البغي ببغيه. واشياء كثيرة تخرج عن الطبع والعادة قد جرت عند العوام مجرى الطبايع في معرفتهم بها وإشادتهم بذكرها، والإصابة بالعين من ذلك لان الله عزوجل له في ذلك تدبير، فإذا فرح عنه شيء امتحن به.

١٩٨ - قوم لم يتعدوا افتراس اخلاق الناس فتاملوا حال الغضب والرضى والفرح والحزن وغير ذلك من الاحوال ثم نظروا إلى الخلق كيف يكون فيما راوه على مثال من الامثلة التي يكون الإنسان عليها إذا كان على بعض تلك الاحوال فقضوا عليه بمثل ذلك فلزموا هذا القياس ولم يتعدوه. وارسطو واصحابه زعموا ان الفراسة تكون في الناس على هذا السبيل. وتكون ايضاً على تقريب اشياء من اشياء الحيوانات، فإذا كان الإنسان على صفة السبع كانت فيه اخلاق السبع، وإذا كان فيه من السبع شبهة ومن غيره نظروا إلى اغلب الشبهين عليه فقضوا من هناك. ثم إذا اختلطت الاشياء كان القضاء على حسب ذلك. واعتل بان قوى النفس إنما تختلق على قدر الالات والاجرام القابلة لها، ولهذا قضي على اختلاف النفس بقدر ما يظهر في الاجرام من قواها.

١٩٩ - وزعم اخرون ان النفس إذا كملت في الجرم فهي تتبع الطبيعة، وذلك ان صاحب الصفراء فيه حدة وسرعة غضب ورضى وصاحب السوداء على

خلاف ذلك. قالوا: فالشيء الذى تتفرد به النفس هو العقل فلا تقضى به من نحو الطباع، فاما ما دونه من الاخلاق والافعال النفسية فإن الطباع تؤثر فيه فيكون تبعاله فتهيأ فيه حينئذ الفراسة.

٢٠٠- وقال اخرون: الاخلاق تتفق للازمان والبلدان والمناشى والعادات وتختلف ذلك كما تختلف النفوس والصور والطباع، فالفراسة تصح من هذه الطرق كلها على اجتماع الدلائل وتكاملها.

٢٠١- قالوا: الامراض كلها تعدي إذا صادفت من الاجسام تهيؤا لقبولها. وذلك انا نرى ان الجرب وغيره لا يكاد ان يخلف إعداءه، وقلما نرى قوما مرض فيهم جماعة إلا نالهم بهم المرض.

٢٠٢- قال بعض الفلاسفة: ما يراه الإنسان من المياه والنيران والاهوية والارضين التي يسلكها وما اشبه ذلك فمن قبل الطباع، وما يراه من الموتى وكلامه للحيوان والبشارات بالامور المحبوبة والإنذارات بالامور المكروهة فمن قبل الارواح المفردة المجانسة له تتخيل له فتريه ذلك كله لعلمها به.

٢٠٣- وزعم قوم من الاوائل ان الطب باطل إذ لا يوقف على كميات العلل وكيفياتها ولا ما يصلحها ويفسدها من الادوية والاغذية. فإن وقع صلاح شيء من الادوية فهو على الاتفاق.

٢٠٤- وقال قوم: الطب يصح من قبل التجربة، فاما من قبل الفلسفة الاولى فلا. وذلك ان الإنسان لو كان اعلم الناس بالفلسفة لم يكن يعلم خواص الاشخاص في صورة صورة، فكيف وهو لا يحيط معرفة بالصور الكية! فالطب إنما وقع ملتقطا ثم جمع وتكلم عليه. وقالوا: فإذا كانت الاشياء كالكسومونيا وغيرها التي يعالجون بها إنهما تخالف على الطباع العام بخواص فيها وكان ما في الاشياء من الخواص لا يلحق كان العلم بذلك لا يلحق وهو الطب.

٢٠٥- وقال اخرون: ليس كونه لا يلحق من قبل ان خواص الادوية لا تلحق لان الادوية محصورة معروفة وما هو منها مستعمل فهو معروف فيجوز ان تعرف خاصته، لكن علم الطب يفسد من قبل اختلاف طبائع الخلق وبلدانهم. فإن الشيء الذي تالفه الروم فيجدونه مصلحا لهم هو الذى يكون بالهند

مفسدا، وقد راينا اشياء كثيرة كان الاوائل تستعملها وقد بطلت عندنا في مثل العلل التي كانوا يتخذونها لها.

٢٠٦- وقال اخرون: إنما يبطل الطب من جهة علم النجوم لانه إذا كانت الدلالة في اصل المولد وتحويل السنة تدل على فساد لم ينفع الطب وإن دلت على صلاح لم يضر هذا الطب.

٢٠٧- زعم قوم ان ذلك يدل عليه القمر لان البحران في اليوم السابع والرابع عشر والحادي والعشرين والثامن والعشرين، لان القمر في سبع ليال في شكل النصف وفي الرابع عشر في شكل التمام وفي الحادي والعشرين في شكل النصف عن التمام وفي الثامن والعشرين شكل المحاق، ويصح ايضا في تنصيف تنصيف.

٢٠٨- و قال اخرون: بطلان هذا ظاهر للحس لانه لو كان الامر كما قالوا لكان العليل إن لم تبد علته في اول الشهر لم يصح له على هذا النظام بحران، وذلك باطل لانه قد يعتل في الشهر الواحد في كل يوم من ايامه عليل ويكون لهم جميعا بحرانات. وقد يقع اليوم السابع من علة العليل - وهو يوم بحرانه - صحيحا وفي اوسطه وفي اخره، فيكون بحرانا صحيحا لا لعله ايام الشهر والقمر بل لا يام العلة. وزعم هؤلاء ان البحرانات على قدر الاخلاط، والاخلاط اربعة ولكل واحد منها هيج عند العلة وسكون، فإذا عفنت جميعا دارت الحمى لكل خلط منها دورا، ففي اليوم الرابع تبين البحران لان العلة إن كانت مادتها بمقدار ما اخرج كل خلط ما فيه ففي اليوم الرابع ما ضعفت العلة - حو - إن لم يبق إلا الخلط الواحد - وما صوبت الصحة فيصير البحران هناك، فإن كان في الاخلاط مادة فساد تنظر بذلك ان تدور العلة دورا اخر ففي اليوم السابع إذا لم يبق إلا الخلط الرابع ونقصت مادة فساد الاخلاط يكون البحران بما يمتد الامر على هذا.

٢٠٩- قال بعضهم: الواحد هو اول العدد ومبدؤه، فليس بعدد. و قال خصماء هؤلاء: إن كان الواحد ليس بعدد فالاثان ليس بعدد لانه لا ياتي من لا عدد ولا عدد عدد، وزعموا انه عدد ما. وقيل: إنه لم يدخل تحت المقولات.

## نمایه

ابودرداء، ۸۴	ادم(ع)، ۶۳، ۶۴، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۵
ابوذر، ۸۴	ادمیه، ۱۱۱
ابوسعید خدری، ۳۴	اسمان دنیا، ۶۳، ۶۴
ابوسفیان بن حرب، ۲۵، ۲۶	اسمان دوم، ۶۴
ابوعبیده جراح، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۷۸	اباضیه، ۹۹
ابوعمران رقاشی، ۷۶	ابراهیم عباسی، ۵۳، ۵۴، ۵۹
ابوکنانه، ۹۲	ابن شهاب، ۲۶
ابومسعود انصاری، ۳۴	ابن عباس، ۴۰
ابومسلم خراسانی، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۸، ۶۱	ابوالخطاب، ۶۶، ۷۲
ابومعشر، ۲۸	ابوالعباس، ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۵۴، ۵۵
ابومنصور عجلی، ۶۴	ابوبکر، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۴۳
ابوموسی اشعری، ۳۴، ۳۷، ۹۲	۴۴، ۵۸، ۵۹، ۶۷، ۶۸، ۷۱، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹
ابوموسی مردار، ۷۸	۸۳، ۸۴، ۸۶، ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۹۳، ۹۵، ۹۶، ۹۷
ابونضره، ۲۶	ابوبکر اصم، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰
ابونعیم فضل بن دکنم، ۹۵	ابوجارود، ۶۷، ۶۸، ۷۰
ابوهاشم عبدالله فرزند محمد بن حنیفه، ۵۲	ابوحنیفه، ۹۱، ۹۲، ۹۳
۵۳، ۵۴، ۵۸، ۶۰، ۶۱	ابوخالد کابلی، ۴۶
ابوهذیل علاف، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۳، ۱۲۴	ابوخالد واسطی، ۶۷
۱۳۱، ۱۳۵، ۱۴۸	ابوخیشمه، ۹۶
ابوهزیره روندی، ۵۴، ۵۸، ۸۱	ابودجانه، ۸۴

اجتهاد، ۶۹، ۹۷، ۹۸، ۱۴۶	اصلاح، ۱۳۴، ۱۴۴، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۲۶
احد، ۹۵	۲۴۲، ۲۵۰
احمد بن حنبل، ۹۶	اصمیه، ۹۰
احنف بن قیس تمیمی، ۳۴، ۳۵	اظله، ۶۱
اخریغوریه، ۱۱۵	افطح، ۷۲
اخلاق، ۶۸، ۱۶۵، ۱۶۶	افعال بندکان، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۹
ادوار، ۶۳، ۶۱	افلاطون، ۱۵۹
اراده، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۲۳، ۱۲۶	افولنارسطیه، ۱۱۵
۱۲۸، ۱۳۴، ۱۴۲، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۶۲	اقنوم، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶
ارسطو، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۵	۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲
ارمنستان، ۱۱۵	امام باقر، ۶۴، ۶۵
اریوس، ۱۱۶	امامت، ۷، ۸، ۱۴، ۱۵، ۱۹، ۲۸، ۳۵، ۳۷، ۴۱
اریوسیّه، ۱۱۶	۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۷
ازارقه، ۵۶، ۶۵، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱	۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹
اسامه بن زید، ۳۴، ۷۸	۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰
استطاعت، ۱۰۶، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳	۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳
اسحاقیه، ۱۱۴	۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱
اسد بن عبدالله، ۵۷	امامت فاضل، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۸۲، ۸۳
اسماعیل بن جعفر، ۷۲	۹۱، ۹۹
اسماعیل بن علیه، ۲۶	امامت مفضول، ۷۷، ۸۳، ۸۶، ۸۷، ۸۹، ۹۰
اسماعیل جوزی، ۹۷، ۹۸	۹۱، ۹۹
اسید بن حضیر، ۳۰	امر به معروف، ۱۰۰
اصبغ بن نباته، ۴۲	انجیل، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۱۶، ۱۱۷
اصحاب حدیث، ۱۴، ۱۵، ۳۴، ۶۱، ۹۵، ۹۷	انصار، ۲۵، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲
اصحاب حدیث بصره، ۹۶	اوسیان، ۲۹
اصحاب حدیث بغداد، ۹۶	اوطاخیه، ۱۱۶
اصحاب نسق، ۴۳	اهل بیت، ۴۵، ۴۸، ۷۰
اصفهان، ۶۱	ایمان، ۲۰، ۳۹، ۴۰، ۴۷، ۵۶، ۶۴، ۱۱۱



بهبشت، ۳۹، ۴۰، ۴۲، ۹۶، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۳۷،	۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶،
۱۳۸، ۱۵۴، ۱۵۵	۱۵۳
بیان بن سیمان، ۶۵	بابل، ۱۰۹
بیانیه، ۶۵، ۶۶	بتریه، ۶۸، ۶۹، ۷۰
بیت المقدس، ۱۰۹	بداء، ۱۰۸، ۱۵۳
پولس، ۱۱۱	بدعت، ۷۶
پیامبر(ص)، ۱۹، ۲۶، ۳۱، ۳۳، ۳۴، ۴۱، ۴۲،	بدعیه، ۱۰۱
۴۳، ۴۴، ۴۷، ۴۸، ۵۲، ۵۴، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۱،	براء بن مالک، ۸۴
۶۲، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۵،	بشر بن خالد، ۷۸
۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷،	بشر بن معتمر، ۷۸، ۸۳، ۸۵، ۸۹، ۱۲۶
۸۹، ۹۲، ۹۳، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۱۴۵	بشریه، ۸۹
تابعین، ۳۴	بشیریه، ۶۶
تاویل، ۳۸، ۳۹، ۴۶، ۵۸، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۶،	بصره، ۱۷، ۱۸، ۳۳، ۳۵، ۳۸، ۸۲، ۹۶
۹۳، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۱۳، ۱۴۶، ۲۴۰	بظلموس، ۱۶۳
تثلیث، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۱۶	بعد لاهوتی، ۱۱۱
تسویف، ۱۵۲، ۱۵۳، ۲۵۳	بعد ناسوتی، ۱۱۰، ۱۱۸
تشبیه، ۱۲۳، ۱۲۵	بغداد، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۹۰
تقیه، ۴۴، ۱۰۰	۹۶، ۹۷، ۱۲۳، ۱۳۳، ۱۳۴
تناسخ، ۵۶، ۶۳، ۱۳۶، ۱۳۷	بغی، ۸۵
توبه، ۳۵، ۳۷، ۹۳، ۹۷، ۱۱۲، ۱۴۵، ۱۴۶،	بقیع، ۵۶
تورات، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۱۷	بکیر بن ماهان، ۵۳، ۵۴، ۵۸
ثنویه، ۱۰۵، ۱۱۴	بکیریه، ۵۳، ۵۴
ثویان، ۵۹	بنی اسرائیل، ۱۰۹
جارودیه، ۶۷، ۶۹، ۷۰	بنی امیه، ۴۸، ۵۰، ۱۰۲
جبر، ۱۱، ۱۱۲، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۳، ۱۴۸،	بنی تمیم، ۳۴
۱۴۹	بنی عباس، ۵۸، ۶۰
جبرئیل، ۳۹، ۵۶	بنی عمرو بن عوف، ۲۸
جبریان، ۱۴۳	بنی هاشم، ۲۶، ۳۱، ۵۸، ۵۹

حدیث ثقلین، ۷۰	جریری، ۲۶
حریه، ۵۳، ۶۱	جعفر بن ابی طالب (ع)، ۷۸
حرمله ضبی، ۶۱	جعفر بن محمد (ع)، ۶۶، ۷۱، ۷۲
حسن بن حی، ۶۸، ۷۰	جعفریه، ۶۶، ۷۳
حسن بن [امام] حسن مجتبی، ۶۵	جمل، ۳۵، ۴۵، ۸۰، ۸۱
حسن (ع)، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۶۱، ۶۷، ۶۸	جمع بن عمیر، ۶۱
حسین (ع)، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۶۱، ۶۵، ۶۷، ۶۸	جنس فلک، ۱۶۱
۷۰	جنگ بدر، ۴۸، ۵۱، ۵۶
حسین کوفی، ۷۶	جنگ جمل، ۸۰، ۸۱
حشویه، ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۹۷	جنگ حنین، ۴۵
حطیه عبی، ۳۱	جنگ ذات السلاسل، ۷۷
حفص الفرد، ۷۷، ۷۸، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۱۲۶	جنگ موته، ۷۸
حکمیت، ۳۷، ۴۱	جنگ نهروان، ۱۰۰
حلول، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴	جوزیه، ۹۸
حلیسه، ۳۴، ۳۵، ۳۸، ۴۰	جوهر، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰
حماد بن زید، ۹۶	۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۵۶، ۱۹۳، ۲۲۸
حماد بن سلمه، ۹۶	۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶
حمیری، ۴۷	۲۳۷، ۲۵۵، ۲۵۸
حوا، ۱۸، ۳۸، ۶۸، ۱۰۰، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۲۱	جهاد، ۳۲، ۵۵، ۸۴، ۹۱، ۹۶، ۹۹، ۲۰۴، ۲۱۱
۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۵۸، ۲۲۱، ۲۲۵	۲۱۷
۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۷، ۲۶۰	جهنم بن صفوان، ۹۱، ۱۱۲
حیه، ۱۱۲	جهمی، ۱۲۷
خازمیه، ۱۰۰، ۱۰۱	جهنم، ۳۴، ۴۰، ۶۲، ۱۰۱، ۱۳۸، ۱۵۵
خالد بن عبدالله قسری، ۶۵، ۷۱	حارث اعور، ۴۲
خالد بن ولید، ۳۱	حباب بن منذر بن جموح، ۲۹، ۳۰
خباب بن ارت، ۳۹، ۸۴	حجر الاسود، ۴۸
خداش، ۵۵، ۵۷، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴	حجر بن عدی، ۴۳
خداشیه، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۶۰	حدوث عالم، ۱۰۶

۹۷	خراسان، ۵۳، ۵۷، ۵۸، ۱۹۰، ۱۹۳، ۱۹۴
زکات، ۳۱، ۷۶	خرم دینان، ۵۸
زیاد بن مخراق، ۹۲	خرمیه، ۵۵، ۵۸، ۵۳، ۶۶
زید بن حارثه، ۷۸	خزرجیان، ۲۹
زید بن علی، ۷، ۱۹، ۲۷، ۳۰، ۳۲، ۳۴، ۴۷، ۵۸، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۷، ۷۱، ۷۸، ۸۴، ۹۶، ۹۹، ۱۵۲، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۷۹، ۱۸۷، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۱۱، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۵۶	خطابی، ۵۶، ۷۲، ۷۳
زیدیه، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۷۰	خلافت، ۱۴، ۱۵، ۱۹، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۲
سالم غلام ابوحنیفه، ۹۳	۳۶، ۴۰، ۵۴، ۵۸، ۵۹، ۸۵، ۸۸، ۹۳، ۹۶
سبئی، ۴۲	خلف ازدی، ۶۱
سعد بن ابی وقاص، ۳۴، ۴۴، ۹۶	خوارج، ۱۳، ۱۴، ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۵۶، ۹۹
سعد بن عباد، ۲۸، ۳۰	۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲
سعید بن زید، ۹۶	دحیه کلیبی، ۵۶
سفینه، ۹۶، ۲۱۸	دمشق، ۵۰
سقیفه بنی ساعده، ۲۵، ۲۸، ۳۰، ۳۱	دورینوس، ۱۶۳
سلمان فارسی، ۲۶، ۸۴	دهریان، ۱۵۳، ۱۵۶
سلیحیه، ۱۱۱	دیقطنیه، ۱۱۲
سلیمان بن جریر، ۷۰	رافضی، ۵۶، ۵۷، ۷۱، ۱۲۸
سلیمان بن سرد، ۴۳	راوندیه، ۵۵
سلیمان بن عبدالملک، ۶۰	راهبان، ۱۱۲
سلیمانیه، ۷۰	رجعت، ۵۱، ۵۲
سمطیه، ۷۳، ۷۲	رزامیه، ۵۸، ۶۰
سید حمیری، ۴۸، ۶۲	رشید هجری، ۴۲، ۴۳
شام، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۴۵، ۸۸	رضوی، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۳، ۱۸۷، ۱۸۸
شراه، ۳۷، ۵۳، ۶۰	۱۹۱
شکاکیه، ۷۳	روح القدس، ۶۱، ۶۲، ۶۵، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۱۶
شیطان، ۱۰۵، ۱۰۷	۱۲۰
	روم، ۱۱۷، ۱۶۸
	زبیر بن عوام، ۲۵، ۲۶، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۸
	۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۹۳، ۹۵، ۹۶

عبدالرحمن بن مهدی، ۹۶	شیعه، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۵
عبدالله بن اباض، ۹۹	۵۶، ۵۷، ۶۰، ۶۳، ۶۴، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۷۱
عبدالله بن ادريس شافعی، ۹۵	۷۲
عبدالله بن جعفر، ۵۳، ۶۰، ۷۲	شیعیان، ۷، ۳۸، ۴۴، ۴۶، ۴۸، ۵۳، ۵۴، ۵۷
عبدالله بن حرب، ۵۳، ۶۱	۵۸، ۶۰، ۶۱
عبدالله بن خباب بن ارت، ۳۹	صابان، ۱۵۵
عبدالله بن زبیر، ۴۵، ۱۰۰	صالح بن عمرو اسواری، ۸۳، ۷۷
عبدالله بن سبا، ۴۲، ۴۳	صحابه، ۳۴، ۸۴، ۸۵، ۸۷، ۹۸
عبدالله بن سعد بن ابی سرح، ۳۲	صفات ذات، ۱۲۴، ۱۲۶
عبدالله بن صفار، ۹۹	صفات فعلی، ۱۲۶
عبدالله بن عباس، ۴۰، ۴۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۷	صفات ممکن، ۱۵۹
۵۹، ۶۰	صفریه، ۱۳، ۹۹
عبدالله بن عمر، ۳۴، ۳۷	صفین، ۳۶
عبدالله بن مبارک، ۴۰	صلحیه، ۱۱۴
عبدالله بن مسعود، ۸۴	صنعا، ۴۲، ۱۸۴
عبدالله بن معاویه، ۵۳، ۶۰، ۶۱	صوفیان معتزله، ۷۶
عبدالله بن موسای کوفی، ۶۱	صیامیون، ۱۰۵
عبدالله بن نعیم، ۹۵	ضرار، ۷۷، ۷۸، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۱۲۳
عبدخیر، ۴۲	ضراریه، ۸۳
عبدالله بن زیاد، ۴۴، ۴۵	طاووس، ۴۰
عثمان بن عفان، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۴۳، ۴۴	طلحه بن عبیدالله، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۸، ۸۰
۵۸، ۶۸، ۶۹، ۷۹، ۸۰، ۸۲، ۸۳، ۸۵، ۸۸، ۸۹	۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۶، ۸۷، ۹۳، ۹۵، ۹۶، ۹۷
۹۰، ۹۳، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۱۰۲	عایشه، ۲۶، ۳۳، ۳۵، ۳۸، ۶۱، ۸۲، ۹۵
عثمانیه، ۱۵، ۳۳، ۳۵، ۳۸، ۴۰	عباس، ۳۰، ۴۰، ۴۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۵۸
عجم، ۵۸، ۶۹، ۸۵، ۹۲، ۱۰۰	۵۹، ۶۰، ۱۸۲، ۱۸۴
عدلیه، ۱۳۰، ۱۳۷، ۱۳۸	عبدالرحمن بن عوف، ۸۷، ۹۰، ۹۶
عراق، ۱۰، ۳۶، ۴۳، ۴۴، ۵۳	عبدالرحمن بن کیسان، ۸۷
عراقیان، ۳۲	عبدالرحمن بن ملجم، ۴۱

عهد عتیق، ۱۱۱	عرض، ۱۲۷، ۱۵۶
عیسی بن موسی، ۶۶، ۷۲	عرض، ۲۳۸
عیسی (ع)، ۴۰، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴	عروه بن زبیر، ۲۶
۱۱۶، ۱۱۷، ۱۳۰	عرینه، ۴۵
غالیان، ۶۰، ۶۳، ۶۴، ۶۶	عقیل، ۲۶، ۱۷۴
غدیه، ۱۱۴	علم طب، ۱۶۷، ۱۶۸
غلو، ۴۳، ۵۷، ۶۱، ۶۲	علویه، ۳۳، ۳۵، ۳۸
غیلان دمشقی، ۹۱، ۹۲	علی بن ابی طالب (ع)، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۳۰
غیلاتیه، ۹۲، ۹۳	۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۱
فاسق، ۷۹، ۸۱، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۲۰۸، ۲۰۹	۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۵۲، ۵۴، ۵۶، ۵۷، ۵۸
فاطمه (س)، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۴۸	۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸
۶۹، ۷۰	۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۸، ۹۰، ۹۳، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸
فاطمیان، ۴۵	۱۰۰
فدک، ۲۶	علی بن الحسین (ع)، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۷۱
فرشته، ۴۸، ۴۹، ۶۲، ۱۱۱، ۱۵۵	علی بن موسی الرضا (ع)، ۷۳
فسخ، ۱۰۷، ۱۰۸، ۲۲۶	عمر بن خطاب، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۲
فضل حدثی، ۷۶	۳۳، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۴۸، ۵۸، ۵۹
فضیل رسان، ۶۷	۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۶۷
فطحیه، ۷۲، ۷۳	عمر بن سعد، ۴۴، ۴۶
فعل متولد، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۴۸	عمرو بن جرmoz، ۳۵، ۸۲، ۹۳
فلاسفه، ۱۱۹، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱	عمرو بن حقیق، ۴۳
۱۶۴، ۱۶۷، ۱۶۹	عمرو بن عاص، ۳۶، ۷۷، ۹۵
فلسفه یونان، ۱۱۷	عمرو بن عبید، ۳۴، ۷۷، ۸۱، ۸۳
فلک، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴	عمرویه، ۸۳
فوطی، ۱۶، ۸۲، ۱۳۷	عناصر چهارگانه، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۷
قاسم بن خلیل دمشقی، ۸۲	عوف، ۲۸، ۸۷، ۹۰، ۹۲، ۹۶، ۱۷۵، ۲۱۳
قثرونیه، ۱۱۲	۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۸
قران، ۱۸، ۲۵، ۳۷، ۳۹، ۴۳، ۵۴، ۵۹، ۶۲	عهد جدید، ۱۱۱

لیث بن سعد، ۲۶	۱۴۶، ۱۲۷، ۱۲۶، ۱۰۱، ۸۵، ۶۶
مارونیه، ۱۱۵	قریش، ۲۶، ۲۹، ۳۳، ۴۷، ۴۳، ۸۳، ۹۲، ۹۳، ۹۶
مالک بن مسمع، ۱۰۲	۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۷، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷
مباهله، ۷۰	۲۱۸
مجوس، ۱۹، ۱۰۶، ۱۰۷	قضا و قدر، ۱۲۸
محکمه، ۳۸	قطعه، ۷۳
محمد بن اسماعیل، ۷۲	قولورس، ۱۱۳، ۲۳۰
محمد بن یثیر، ۶۶	قولورسیه، ۱۱۳، ۱۱۴
محمد بن جعفر، ۷۲	قیامت، ۴۰، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۵۱، ۵۹، ۶۲
محمد بن حنفیه، ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۵۱، ۵۲، ۵۳	۱۱۲، ۱۳۷
۶۰، ۵۴	کابل، ۵۷
محمد بن عبدالله، ۶۵، ۶۶، ۷۱	کثیر النواء، ۶۸
محمد بن علی، ۴۵، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۵۸	کثیر بن عبدالرحمان خزاعی، ۴۷
۵۹، ۶۰، ۶۱	کثیر عزة، ۴۷، ۱۸۷
محمد بن قیس، ۲۸	کربلا، ۴۴، ۴۷
محمد بن مسلمه، ۳۴	کسب، ۸۷، ۱۲۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰
مختار، ۴۵	کمون، ۱۵۸
مدائن، ۴۲	کمیت بن زید اسدی، ۴۷
مدینه، ۲۶، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۶، ۴۴، ۴۷، ۶۵	کمیل بن زیاد، ۷۱
۱۰۲، ۷۱	کمیلیه، ۷۱
مرتد، ۳۱، ۷۱، ۹۷	کوفه، ۴۴، ۶۶، ۷۲، ۹۵
مرجئه، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۱۲۶	کون و فساد، ۲۰، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۴
۱۲۷، ۱۳۱	کیسان، ۴۵
مرقونیه، ۱۰۵	کیسانیه، ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۵۲، ۵۳، ۶۰
مروان بن حکم، ۳۵، ۸۲، ۹۳	لاهورت، ۱۱۳، ۱۱۵
مریم (س)، ۴۶، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۵	لاهورتی، ۶۲، ۱۱۱، ۱۱۹
مسجد الحرام، ۴۸	لطف، ۱۳۷
مسلمیه، ۵۴، ۵۵، ۶۰	لویانیه، ۱۱۵

- مسیب بن نجبه، ۴۳  
 ملائکه، ۳۹، ۶۳، ۱۱۱  
 مسیح(ع)، ۴۲، ۴۶، ۵۸، ۵۹، ۱۰۵، ۱۱۰  
 ملائکه، ۱۱۱  
 ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹  
 ملکیه، ۱۱۳، ۱۱۵  
 مسیحیان، ۶۱، ۷۰، ۸۱، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱  
 ممکن، ۲۷، ۳۰، ۵۲، ۶۵، ۸۶، ۸۷، ۱۰۸  
 ۱۱۸، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵،  
 ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۶  
 مسیحیان نجران، ۷۰  
 ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۶، ۲۵۶  
 منایه، ۱۰۵، ۱۰۶  
 مشرق، ۵۹، ۱۹۶  
 منجمان، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳  
 مشرکان، ۲۵، ۸۹  
 منصور بن ابی اسود، ۶۷  
 مصر، ۱۲، ۳۲، ۳۶، ۳۸، ۱۰۹  
 منصور دوانیقی، ۵۳، ۵۴، ۶۶  
 مصریان، ۳۲  
 منصوریه، ۶۴، ۶۶  
 مصلیانیه، ۱۱۲، ۱۱۳  
 موحده، ۱۱۶  
 معاد، ۲۰، ۱۱۱، ۱۵۵  
 موسائیه، ۷۳  
 معاذ بن جبل، ۸۴  
 موسی بن جعفر(ع)، ۷۲  
 معارف اکتسابی، ۱۴۹  
 موسی(ع)، ۱۰۹  
 معاویه بن ابی سفیان، ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸،  
 مهاجران، ۲۵، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۹۷، ۹۵، ۸۸، ۶۱، ۴۴، ۴۳، ۴۱  
 مهدی، ۱۵، ۴۷، ۵۰، ۵۲، ۵۹، ۶۱، ۶۶، ۷۱  
 معتزله، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۳۴، ۳۵  
 ۷۲، ۷۳  
 ۴۰، ۴۱، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۸۲  
 مهدی [عباسی]، ۵۴  
 ۸۳، ۸۹، ۹۰، ۹۳، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۸،  
 میکائیل، ۳۹  
 ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۷  
 ناسوت، ۱۱۳، ۱۱۵  
 معتزله بغداد، ۹۰، ۱۲۳، ۱۳۳، ۱۳۴  
 نافع بن ازرق، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱  
 معدوم، ۱۵۹  
 ناووسیه، ۷۲، ۷۳  
 معراج، ۶۵  
 نبطی، ۸۲  
 معمر، ۴۰، ۱۸۲  
 نبوت، ۵۷، ۵۸، ۷۷  
 مغیره بن سعید، ۶۵، ۷۱  
 نجدة بن عامر حنفی، ۹۹، ۱۰۲  
 مغیره، ۶۵، ۶۶، ۷۱، ۷۳  
 نجدیه، ۱۳، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۲  
 مکه، ۳۳، ۳۶، ۴۵، ۴۷، ۵۱، ۷۱

واقفیه، ۱۵، ۷۲، ۷۳	نسخ، ۱۰۷، ۱۰۹
والیه، ۱۱۳	نسطور، ۱۱۲
والینطیه، ۱۱۶	نسطوریه، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵
وحی، ۶۰، ۶۱، ۶۶، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۵	نسق، ۴۳، ۴۴
وکیع بن جراح، ۹۵	نص، ۴۲، ۴۷، ۶۹
ولید کرابیسی، ۹۷، ۹۸	نظام، ۱۵، ۱۶، ۲۶، ۳۴، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۳
ولیدیه، ۹۷، ۹۸	۱۳۶، ۱۴۸، ۱۵۴، ۱۶۴
هارون بن سعید عجللی، ۶۸	نظریه اصلح، ۱۴۴
هریریه، ۵۴	نمیم بن بشیر، ۴۰
هشام بن بشر، ۹۶	نفس، ۲۰، ۴۲، ۱۱۴، ۱۴۲، ۱۴۷، ۱۴۹
هشام بن عبدالملک، ۶۵	۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۸۴
هشام بن عمرو فوطی، ۸۲، ۸۳	۲۳۱، ۲۵۳، ۲۵۸
هشامیه، ۸۲، ۸۳	نفسانیه، ۱۱۲
هفتاد و سه فرقه، ۴۰	نفس زکیه، ۶۵، ۶۶، ۷۱
هند، ۱۶۸	نقالوسیه، ۱۱۱
یحیی بن سعید، ۹۶	نواندیشان مسیحی، ۱۲۲
یحیی بن معین، ۹۶	نوح (ع)، ۴۸، ۵۱
یحیی (ع)، ۴۶	نهروان، ۳۸، ۱۰۰
یزید، ۴۴، ۱۸۵، ۲۵۴	نهی از منکر، ۱۰۰
یعقوب (ع)، ۴۸، ۵۱	نیقالوس، ۱۱۱
یعقوبیه، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶	واجب، ۷، ۵۵، ۵۹، ۶۷، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۸۰
یمامه، ۱۰۲	۸۲، ۸۶، ۸۸، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۱
یمانی، ۱۱۴	۱۳۸، ۱۴۰، ۱۵۶، ۱۵۹، ۲۴۶
یوسف، ۴۸، ۵۱	وادی سباع، ۸۲، ۹۳
یهود، ۱۹، ۴۲، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹	واسط، ۱۶، ۹۶
	واصل بن عطا، ۳۴، ۷۸، ۸۱