

واصل بن عطا

(۸۰-۵۱۳۱/۶۹۹-۷۴۸م)

بنیان‌گذار کلام اعتزالی

دکتر محسن جهانگیری
استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران

چکیده

واصل بن عطا در مدینه طیبه به دنیا آمد. نخست در همان شهر پیش پسران محمد حنفیه، فرزند امیرالمؤمنین، علی (علیه‌السلام) درس خواند، بعد به بصره رفت و به جمع شاگردان حسن بصری پیوست. با حسن در مسأله «مرتکب معصیت کبیره» که در آن وقت از مسایل بسیار حادّ جامعه اسلامی بود، به مخالفت برخاست؛ از مجلس درس حسن کناره‌گیری کرد و معتزلی نام گرفت. او از ادیبان و مذاهب عصرش به خوبی آگاه و منظره‌ی بسیار نیرومند و چیره‌دست بود و خود عقاید و افکار خاصی داشت؛ در تبیین عقاید دینی روش عقلی برگزید و برای شناساندن روش و نشر افکارش نمایندگان و مبلغانی به اطراف و اکناف فرستاد، کتب و رسالاتی تألیف کرد، که از بین رفت و آنچه اکنون از عقایدش می‌دانیم، از نوشته‌های دیگران است. واصل مؤسس فرقه معتزله و بنیان‌گذار اصول این فرقه شناخته شده است. او علاوه بر اطلاعات وسیع و عمیق دینی و کلامی و بهره‌مندی از قدرت برتر مناظره و مباحثه، از ادیبان بسیار معروف زمانش به شمار آمده است. با اینکه شکسته‌زبان بوده و قدرت تلفظ حرف «راء» نداشته، در اثر استعداد و قریحه قوی و مهارت و اطلاع گسترده از لغات و ترکیبات زبان تازی با اسقاط «راء»، ارتجالاً فصیح‌ترین قصاید را می‌سروده است، به گونه‌ای که مورد اعجاب و تحسین شاعران نامدار عصر واقع شده است.

واژه‌های کلیدی: روش عقلی در توجیه عقاید دینی، مرتکب معصیت کبیره، مؤمن، منافق، فساق، اصول پنج‌گانه، توحید، عدل، مآثره بین‌المزلتین، وعد و وعید، امر به معروف و نهی از منکر.

برکت وجود آنها موقعیت دینی و فرهنگی ویژه‌ای داشت. او در این شهر با خانه و به اصطلاحی، با مدرسه محمد حنفیه، فرزند امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام) ارتباط یافت و پیش فرزندان محمد، ابوهاشم و حسن که اولی مؤسس مذهب اعتزال و دومی مؤسس مذهب ارجا شناسانده شده‌اند، درس خواند^{۱۷} کعبی و قاضی نوشته‌اند که او از خود محمد حنفیه نیز علم آموخته است،^{۱۸} اما به نظر درست نمی‌آید که محمد در سال ۸۱ مرده و واصل در سال ۸۰ به دنیا آمده است.

واصل از صحابه و تابعین حاضر در مدینه نیز که جامع و حافظ علوم و معارف اسلامی ناب بودند و با سیره رسول (ص) و صحابه نخستین آشنایی داشتند، چیزها آموخت و این علوم و معارف در عمل و نظر وی اثر گذاشت، که می‌بینیم با پارسایی اسلامی زندگی کرده و در مباحثات تکیه گاهش کتاب الهی و سنت نبوی بوده است. اما او در مدینه نماند و راهی بصره شد، که در آن زمان مرکز فرهنگ‌های گوناگون دینی و غیردینی و کانون عقاید و افکار مختلف اسلامی و غیراسلامی بود.

حسن بصری که از کبار و بزرگان تابعین، از اعلام دارالاسلام و از زهاد ثمانیه به شمار می‌رفت، مثل واصل در مدینه تولد یافته و به بصره هجرت کرده بود و در این شهر مجلس درس یا مدرسه‌ای داشت که محل آن مسجد جامع بصره بود و از مجامع علمی بزرگ آن عصر به شمار می‌رفت و ارباب آرا و عقاید مختلف اسلامی بدان جا رفت و آمد می‌کردند و مشکلات فکری و دینی خود را مطرح می‌ساختند و از حسن یاری می‌جستند. واصل هم به مجلس درس حسن پیوست و از وی علوم و اخبار آموخت. گویند در مجلس درس ساکت و خاموش می‌نشسته و سخن نمی‌گفته است.^{۱۹} به روایتی، او چهارسال در این مجلس نشسته و سخن نگفته است.^{۲۰} حاضران به علت طولانی بودن سکوتش گمان بردند که او گنگ است. اما در بیرون این مجلس اغلب با فرقه‌های مختلف از جمله خوارج به مناظره و مناظره می‌پرداخته است.^{۲۱} او در این شهر با برخی از سرشناسان فرهنگی زمانش از جمله ابوحرز، جهم بن صفوان راسبی، مؤسس فرقه جهیمیه (مقتول سال ۱۲۸) و بشاربن بُرد بن یرجوخ، شاعر نابینای ایرانی تبار (متوفی ۱۶۷ یا ۱۶۸) آشنا شده و با خواهر عمرو بن عبید ازدواج کرده و در پنجاه و یک سالگی بلاعقب از دنیا رفته است.^{۲۲} عبادت و زهد واصل: پیروان و موافقان واصل عبادت، زهد و پارسایی او راستوده و در

نام و شهرت: ابوحنذیفه،^۱ یا «ابوالجعد»^۲، واصل بن عطاء غزالی (ریسمان فروش، ریسمان باف) مؤسس فرقه معتزله^۳ (کلامی)، با عناوینی همچون اصل الاعتزال^۴، رأس المعتزله^۵، واصل در علم کلام^۶، رییس اول، اعجوبه این فرقه^۷، بلکه یکی از اعاجیب روزگاران^۸ و واضع اصول خمسہ یعنی اصول مورد اتفاق اهل اعتزال شناخته شده^۹ و به روایت ابو هلال عسکری، او نخستین کسی است که معتزلی نام گرفته است.^{۱۰} واصل به غزالی شهرت یافته، به احتمال قوی برای اینکه به شغل پشم فروشی اشتغال داشته است، چرا که متکلمان معتزلی اغلب به حرفه و شغلشان منتسب بوده اند، مانند علاف (علف فروش و کاه فروش)، نظام (کسی که مروارید به رشته درمی کشد)، فوطی (لنگ و فوته فروش) و اسکافی (کفش گر و کفش دوز)؛ اما برخی نوشته اند او غزالی نبوده، بلکه چون با غزالان یا با دوستش، ابو عبدالله غزالی مجالست و ملازمت داشته، غزالی نام گرفته است.^{۱۱} و به روایتی هم، در بازار غزالان می نشست تا زنان متعفف و پاکدامن را که بدان جا رفت و آمد داشتند، بشناسد و از آنان دست گیری کند، لذا به غزالی مشهور شده است.^{۱۲}

زمان ولادت: واصل در سال ۸۰ هجری (۶۹۹ یا ۷۰۰ م) در مدینه طیبه متولد شد؛ به اتفاق آرا، او برده به دنیا آمد. برخی او را برده بنی ضبّه (سوسمار)، و برخی دیگر برده بنی مخزوم و برخی برده بنی هاشم^{۱۳}، غلام محمد حنفیه معرفی کرده اند.^{۱۴} اما اینکه او تا پایان عمر برده مانده یا آزاد شده، از تواریخ چیزی قطعی به دست نیامده است. برخی احتمال آزاد شدنش را تقویت کرده اند، زیرا بعید دانسته اند برده ای بتواند آزادانه به کسب دانش و مسافرت و تأسیس یک مذهب کلامی - فلسفی و حتی به اظهار نظر در امور سیاسی و شئون اجتماعی بپردازد.^{۱۵}

تبار واصل: به احتمال قوی، او از نژاد عرب نبوده است؛ احتمال ایرانی بودنش زیاد است ولی قطعی نیست. برخی از استادان به طور قطع اما بدون ارائه سند، او را ایرانی شناخته اند.^{۱۶}

مکان تربیت: واصل از تابعین بود. نخست در زادگاهش، «مدینه الرسول»، تربیت یافت. مدینه در عهد واصل دیگر مرکز خلافت اسلامی نبود. ولی هنوز عده قلیلی از سلف ظاهر و صحابه رسول (ص) و عده کثیری از تابعین در آنجا زندگی می کردند و این شهر از

روایات استفاده می شود که او مورد توجه و مراجعه متکلمان زمانش بوده است و در حل مسایل کلامی از وی استمداد می جسته اند؛ از جمله ابن المرتضی روایت می کند که عده ای از سُنَّیَه به جهم بن صفوان گفتند که آیا جز از راه مشاعر پنج گانه چیزی معلوم می شود؟ گفت: نه. گفتند: پس از معبودت سخن بگویی، او را با کدام یک از آن مشاعر شناختی؟ گفت: با هیچ کدام. گفتند: پس مجهول و ناشناخته است.

جهم ساکت شد و موضوع را به واصل نوشت. واصل جواب داد: آنها را ملتزم به وجه ششمی می کنی و آن دلیل است، به آنها می گویی: جز از راه مشاعر و دلیل چیزی معلوم نمی شود، یعنی معلوم یا از راه مشاعر است یا دلیل؛ از آنها پرس آیا میان زنده و مرده، عاقل و دیوانه فرق می گذارید یا نه. آنها ناگزیر پاسخ خواهند داد بلی و این امر با دلیل شناخته و معلوم شده است. جهم آنها را بدین صورت پاسخ داد. آنها گفتند: این کلام تو نیست. جهم جریان را به اطلاع آنها رسانید. پس آنها پیش واصل رفتند و با وی سخن گفتند و اسلام آوردند.^{۳۵}

ابن ابی الحدید هم از ابوالعباس مبرّد نقل کرده است که واصل با تنی چند می آمدند؛ احساس کردند خوارج در راهند، واصل به دوستان و همراهانش گفت: رویارویی با ایشان کار شما نیست، کنار بروید و مرا به ایشان واگذارید. آنها از ترس مشرف به مرگ شده بودند، به او گفتند خود دانی. واصل پیش خوارج رفت. گفتند: تو و یارانت کیستید؟ گفت: ما گروهی مشرک هستیم که به شما پناهنده شده ایم؛ دوستان من می خواهند سخن خدا را بشنوند و حدود آن را بفهمند. گفتند: شما را پناه دادیم. واصل گفت: احکام را به ما بیاموزید، و آنان شروع به آموختن احکام خود به ایشان کردند. واصل گفت: من و همراهانم احکام شما را پذیرفتیم. گفتند: همگی با هم بروید، که برادران ما شدید. واصل گفت شما باید ما را به جایگاه امن خودمان برسانید، زیرا خداوند متعال می فرماید: «و اگر کسی از مشرکان از تو پناه خواست، پناهِش ده تا سخن خدا را بشنود. سپس او را به جایگاه امن خودش برسان.»^{۳۶}

گوید (ابوالعباس): خوارج برخی به برخی نگرستند و به آنان گفتند این حق برای شما محفوظ است. با جمعیت خود همراه آنها حرکت کردند و ایشان را به جایگاه امن رساندند.^{۳۷}

کتابها و رسالات: ابن الندیم در الفهرست، کتب و رسالات ذیل را به نام وی ثبت

این مقام سخن‌ها گفته‌اند؛ از جمله، عمرو بن عبید که از پیشکسوتان معتزله است، او را عابدترین و زاهدترین اهل زمان شناسانده و نوشته است: «من سی (یا بیست) سال در مصاحبتش بودم، از وی هرگز گناهی ندیدم»^{۲۳}. جاحظ گفته است: «تمام اصحاب ما اتفاق نظر دارند که واصل از کسی دینار و درهمی نگرفت و از اینجاست که در رثای وی سرودند:

ولامسّ دیناراً ولامسّ درهماً
ولاعرف الثوب الذی هو قاطعه»^{۲۴}

روایت شده است عبدالله بن عمر بن عبدالعزیز که متولی بصره بود، برای نفقه وی و خانواده‌اش هزار درهم به واصل بخشید، او نپذیرفت. عبدالله گفت این از مال خودم است، نه از مال مسلمانان؛ باز قبول نکرد.^{۲۵} همچنین، نوشته‌اند چون واصل نزد عبدالله بن عمر بن عبدالعزیز خطبه معروف خود را خواند، عبدالله عطیه‌ای به وی داد. او نپذیرفت. مضاعف کرد، باز نپذیرفت؛ گفت: «جایزه‌ات را هزینه احداث نهری کن برای اهل شهر».^{۲۶} قاضی عبدالجبار نوشته است:

«بیست هزار درهم از پدرش به وی ارث رسید، او بدان دست نزد. دستور داد در پشت در خانه‌اش نهادند تا نیازمندان هریک به اندازه نیازشان از آن بردارند».^{۲۷}

علم واصل: هم‌فکران و صاحبان او، همچنان که به برتری وی در عبادت و زهد به معاصرانش شهادت دادند، از تفوق وی در علم و دانش نیز سخن‌ها گفتند. عمرو بن عبید گفت: «والله ما رأیت أعلم من واصل بن عطا»^{۲۸} (سوگند به خدا، من کسی را داناتر از واصل بن عطا ندیدم).

سعه و گستره علم و اطلاع واصل از ادیان و مذاهب: او از عقاید ارباب ادیان و مذاهب و فرقه‌ها و تیره‌های عصر خود، از جمله زنادقه^{۲۹}، دهریه^{۳۰}، سُمیّه^{۳۱}، مانویّه^{۳۲}، مرجئه، خوارج و شیعه اطلاعات کافی و بسنده داشته و به روایتی در این زمینه‌ها داناترین فرد زمانش بوده است.^{۳۳} در آینده خواهیم گفت که او کتابی درباره مرجئه به نام اصناف المرجئه و کتابی دیگر با عنوان الألف مسألة فی الرد علی المانی نگاشته است. ابوهلال عسکری از جاحظ نقل می‌کند که پیش از کتاب‌های واصل بن عطا، کتابی در رد اصناف ملحدان، طبقات خوارج، غایبه شیعه و متشایعین (یا متتابعین) در قول حشوّه شناخته نشده است و هر اصلی که در کلام و احکام نزد علما می‌یابیم، از اوست.^{۳۴} از

اختلافات فرقه‌ای و سیاسی عصرش اشاره نکرده است. اما البته همچنان که از یک استاد معتزلی انتظار می‌رفت، در تنزیه حق تعالی حق مطلب را ادا کرده است. نکته جالب اینکه عبارت «لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ وَلَا دَافِعَ لِقَضَائِهِ» بیشتر با عقیده اصحاب الحدیث و اشاعره سازگار است تا معتزله. در عندالفرید هم مکتوبی به وی نسبت داده شده که آن را به عمرو بن عبید نوشته است^{۴۴} گفتنی است شهرستانی می‌نویسد:

«من رساله‌ای دیدم که به حسن بصری نسبت داده شده که آن پاسخ به سؤال عبدالملک بن مروان در مسأله قدر است و موافق با مذهب قدریه نگارش یافته و در آن به آیاتی از کتاب و دلایلی از عقل استدلال شده است و شاید آن از واصل بن عطا باشد، زیرا مطالب آن با عقاید واصل سازگار است، نه حسن بصری»^{۴۵}.

سخنوری واصل: در این باب، نخست، قابل ذکر می‌دانیم که عمرو بن عبید، هم فکر و هم عقیده وی، سخنوری و بلاغت او را تا حدّ توان و آمیخته به اغراق و غلو ستوده است، چنان که قاضی عبدالجبار از ابو عوانه روایت کرده که گفته است: «من عمرو بن عبید و ابو حذیفه (واصل) را دیدم، ابو حذیفه خطیب معتزله بود.» عمرو به وی گفت: ای ابو حذیفه، سخن بگوی. او سخن گفت و حق کلام را ادا کرد، سپس ساکت شد. عمرو گفت: «اگر می‌دیدید فرشته‌ای از فرشتگان یا پیامبری از پیامبران سخن می‌گفت، چیزی بر این نمی‌افزود»^{۴۶}. از این مدح و ستایش غلو آمیز عمرو که بگذریم، در منابع معتبر، او به حق «خطیب معتزله» لقب یافته و از اشخاص صاحب نظر شواهد و شهادتات کثیری در قدرت بیان و سخن دانی و سخنوری وی ثبت شده که شنیدنی و گفتنی است، که ما پس از ذکر مقدمه‌ای، به نقل برخی از آنها می‌پردازیم.

مقدمتاً باید توجه داشت که واصل اَلْتَع یعنی شکسته‌زبان بود؛ توانایی گفتن «راء» را نداشت؛ «راء» را «غین» می‌گفت. با وجود این، در اثر سلطه به زبان تازی و احاطه به لغات و کلمات و اصطلاحات و تعبیرات این زبان و قدرت بیان در خطبه‌های خود کلماتی را که خرف «راء» داشت، ساقط می‌کرد... و نمی‌گفت؛ به جای آنها کلماتی دیگر به کار می‌برد، مثلاً چون نمی‌توانست بشار، ابن برد و کافر بگوید به جای آن ملحد می‌گفت، یا چون از گفتن بُر عاجز بود، به جای آن جنطه و قح استعمال می‌کرد و همچنین، به جای مَطَر، غَیث می‌گفت و این کار را با مهارت و استادی خاصی انجام می‌داد و استوارترین،

کرده است: ۱. کتاب اصناف المرجئه ۲. کتاب التوبه ۳. کتاب المنزلة بين المنزلتين ۴. کتاب خطبه التي أخرج منها الرءاء ۵. کتاب معاني القرآن ۶. کتاب الخطب في التوحيد والعدل ۷. کتاب ماجرى بينه وبين عمرو بن عبید ۸. کتاب السبيل الى معرفة الحق ۹. کتاب في الدعوة ۱۰. کتاب طبقات اهل العلم والجهل وجز آنها^{۳۸}.

ابن خلکان همان ثبت را آورده و بر آن چیزی نیفزوده است.^{۳۹} ابن المرتضی در طبقات المعترله کتابی با عنوان الألف مسألة في الرد على المانوية وارد ساخته و از عمرو باهلی نقل کرده که گفته است: من جزء اول کتاب الالف مسألة في الرد على المانوية را برای اصل خواندم و در آن جزء هشتماد و اندی مسأله علیه مخالفانش شمردم.^{۴۰} ابن المرتضی می افزاید: گفته می شود اصل سی ساله بوده که از رد مخالفانش فراغت یافته است.^{۴۱} دریغاکه از آثار واصل جزائر خطبه التي أخرج منها الرءاء چیزی باقی نمانده است. آن در بسیاری از کتب ادب آمده و استاد عبدالسلام هارون در مجموعه ای به نام نوادر المخطوطات (مجموعه دوم، ص ۱۱۸-۱۳۶، قاهره، سال ۱۳۷۰ هـ / ۱۹۵۱ م) منتشر کرده است^{۴۲}، و دکتر عبدالحکیم بلیغ قسمتی از آن را در کتاب ادب المعترله خود آورده است و ما جهت ارائه نمونه ای از آثار واصل به ثبت آن در این مقاله می پردازیم:

«الحمد لله القديم بلاغاية، والباقي بلانهاية، الذي علا في دنوه و دنا في علوه، فلا يحويه زمان، ولا يحيط به مكان، ولا يؤده حفظ ما خلق ولم يحلقه على مثال سبق، بل انشاء ابتداعاً و عدله إصطناعاً، فأحسن كل شيء خلقه، و تم مشيئته، و أوضح حكته، فذل على ألوهيته؛ فسبحانه لا معقب لحكمه ولا دافع لقضائه، تواضع كل شيء لعظمته و ذل كل شيء لسلطانه و وسع كل شيء فضله؛ لا يعزب عنه مثقال حبة و هو السميع العليم، و أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، إلهها تقدست أسماؤه و عظمت ألوهه، علا عن صفات كل مخلوق، و تزه عن شبه كل مصنوع، فلا تبلغه الأوهام و لا تحيط به العقول و الأفهام؛ يعصى فيحلم، و يدعى فيسمع، و يقبل التوبة عن عباده و يعفو عن السيئات و يعلم ما يفعلون، و أشهد شهادة عدل و قول صدق؛ بإخلاص نية و صدق طوية أن محمد بن عبدالله عبده و نبيه و خالسته و صفيه.... الخ^{۴۳}».

واصل در این خطبه مطابق معمول خطبای آن عصر، صرفاً به حمد و تزیه حق تعالی پرداخته، به نبوت پیامبر (ص) شهادت داده و مطلب جدیدی نیاورده و حتی به

مبلغانِ واصل: واصل در نشر و پراکندن آرا و افکار خود بسیار کوشا بود. تابعان و پیروانی بسیار مخلص، باایمان، مدبر و آگاه داشت که فوق العاده تحت تأثیر و نفوذ عقاید و افکار وی بودند. او از خود ابتکار عمل نشان داد و از این موقعیت به نیکی استفاده کرد؛ پیروانش را برای تبلیغ دین اسلام و دعوت مردم به اصول خود و مجادله با اصحاب ادیان و مذاهب و فرق دیگر به اطراف و اکناف دارالاسلام فرستاد. گویا نخستین کس در عالم اسلام باشد که اقدام به این کار مهم و سازنده کرده است.

او عبدالله بن حارث را به مغرب فرستاد. عده کثیری از مردم آنجا وی را پذیرفتند. در مغرب شهری به نام «دارالبیضاء» بوده است که گویند در آن صد هزار مرد مسلح زندگی می کرده اند. اهل آنجا همه از پیروان واصل بوده و خود را «واصلیه» می نامیدند.^{۵۲} واصل در مغرب پیروانی بسیار زیاد داشته که یکی از اصحابش کتابی تحت عنوان الکتاب المشرقیین من اصحاب ابی حذیفه الی إخوانهم بالمغرب نوشته که محتوی چندین کتاب است، از جمله کتاب السبیل الی معرفة الحق^{۵۳}. قاسم بن سعدی^{۵۴} یا سعدی^{۵۵} را روانه ین کرد، ایوب^{۵۶} یا ایوب بن اوتر^{۵۷} یا اوتر^{۵۸} یا اوتن^{۵۹} را به الجزیره گسیل داشت^{۶۰}، حفص بن سالم را به خراسان فرستاد و دستور داد با جهم بن صفوان، مؤسس فرقه جهمیّه دیدار و درخصوص «ارجاء» با وی مناظره کند. حفص ملازم مسجد جامع ترمذ شد، شهرت یافت و با جهم بن صفوان سخن گفت: وی را قطع (یعنی مجاب و محکوم) کرد و او به قول حق برگشت اما چون حفص به بصره بازگشت، جهم هم به قول باطل خود بازگشت.^{۶۱} حسن بن ذکوان را که از اصحاب حسن بصری و سلیمان بن ارقم بود، به کوفه فرستاد و در کوفه مردم را به مذهب اعتزال دعوت کرد و خلق کثیری دعوتش را پذیرفتند.^{۶۲} و عثمان بن ابوعثمان الطویل، استاد ابوالهذیل را که در فضل و علم صاحب مقام و منزلت بود، به ارمینیه (ارمنستان) روانه کرد. گویند چون به عثمان دستور داد به ارمنستان برود، او گفت نصف مالم را بگیر و دیگری را به جای من بفرست. واصل گفت: ای دراز، تو برو؛ شاید خدا برایت بسازد. عثمان بزاز بود؛ گفت رفتم و از کسیم هزار درهم سود بردم و اکثر اهل ارمنستان مرا پذیرفتند.^{۶۳}

شاگردان واصل: جز افراد نام برده که از آنها با عنوان مبلغان واصل نام برده شد، در کتاب ها نام عده ای هم، از جمله بشر بن سعید، ابوعثمان زعفرانی^{۶۴} و هیاج علاء سلمی^{۶۵}،

رسانترین و زیباترین خُطب را ایراد می‌کرد، به گونه‌ای که مورد تحسین و اعجاب شاعران و خطیبان بزرگ و نام‌آور زبان تازی قرار می‌گرفت. بشار بن بُرد ابومعاذ، شاعر بلندآوازه ایرانی تبار و تازی‌گوی سده دوم که خود از شگفتی‌های روزگارش به شمار آمده، او را ستود و خطبه وی را که پیش عبدالله بن عمر بن عبدالعزیز (۱۲۶-۱۲۹)، والی عراق با اسقاط «راء»، بدیهتاً و ارتجالاً سرود، اوسع از خطبه خالد بن صفوان (متوفی ۱۳۵) و شیبیب بن شیبیه (یا «شبهه») بن عبدالله اهتم (متوفی ۱۷۰) و فضل بن عیسی بن اَبان رَقاشی که هرسه از فصحا و خطبای نامی عرب بودند، شناساند و در تفضیل وی بر آنها ابیات ذیل را انشا کرد:

أباحذيفة قد أوتيت مُعجبة
 في خطبة بدّهت من غير تقدير
 وإن قولاً يروق الخالدین معاً
 لمسكت مخرس عن كل تحبير^{۴۷}

گفتنی است که چون بشار قایل به رجعت شد و به تکفیر همه امت اسلام تجرّی کرد، واصل از وی دوری گزید و بشار نیز وی را هجو کرد ولی شایسته توجه است که هجو بشار متوجه سخن دانی و سخنوری واصل نبوده، بلکه در خصوص گردن دراز او بوده است.^{۴۸}

ابوالظروق ضبی، شاعر معتزلی هم از اطالنه خطب و اجتناب وی از حرف «راء» به گونه‌ای که گویی اصلاً در کلام نیست، با وجود کثرت تردّد آن حرف در کلام، وی را ستوده و گفته است:

علیمُ بإبدال الحروف وقامعُ
 لكل خطيب يغلب الحقّ باطله^{۴۹}
 شاعر دیگری نیز سروده است:

و يجعل البرّ قحاً في تصرفه
 و خالف الرء حتى احتال للشعر
 ولم يطبق مطراً، والقول يعجله
 فعاد بالغيث إشفاقاً من المطر^{۵۰}

در شذرات آمده است:

«به واصل رقعهای داده شد بدین مضمون: «أمر اميرالامراء الكرام أن يُخفّر بشرّ على قارعة الطريق فيشرب منه الصّادر والوارد». او در اثر اقتدار، فوراً خواند: حکم حاکم الحکام الفخام أن يُبشّ جبّ على جادة الممشى فيسقى منه الصّادى والغاوى^{۵۱}».

ظلم و ستم حاکمان ظالم و خودکامه اموی تأثیر داشته است. ما کمی بعد که از معاصران واصل سخن می‌گوییم، از آنها نام خواهیم برد.

واصل در عهد خلافت عبدالملک بن مروان دوران کودکی خود را می‌گذرانیده و به اقتضای سن اوضاع سیاسی و اجتماعی عصرش را به درستی درک نمی‌کرده است. اما در عهد خلیفه‌های دیگر اموی در سن رشد و کمال به سر می‌برده و از تحولات و دگرگونی‌های جامعه مطلع شده و مسلماً در تربیت و رشد فکری و عقیدتی وی مؤثر بوده است.

برخی از معاصران واصل:

۱. ابوهاشم، عبدالله بن محمد بن حنفیه (متوفی ۹۸)
۲. حسن بن محمد بن حنفیه (متوفی ۱۰۱)
۳. حسن بصری (۲۲-۱۱۰)
- (چنان‌که گذشت، واصل پیش این سه کس درس خوانده است).
۴. فرزדق همام بن غالب (متوفی ۱۱۰)، شاعر مشهور عرب
۵. جعد بن درهم (مقتول پیش از ۱۲۰)، از پیشوایان قدریته
۶. حماد بن سلیمان (متوفی ۱۲۰)، استاد ابوحنیفه
۷. زید بن علی بن حسین (ع) (۸۰-۱۲۲)، امام شیعه زیدیه. (چنان‌که گذشت، زید از شاگردان واصل بوده است).
۸. غیلان دمشقی (مقتول ۱۲۵)، نخستین قدری و شاگرد فقه درس حسن بصری
۹. یحیی بن زید بن علی (۹۸-۱۲۵)
۱۰. کُمیت بن زید اسدی (۶۰-۱۲۶)، شاعر بنی‌هاشم
۱۱. ابوحنیفه نعمان بن ثابت (۸۰-۱۵۰)، مؤسس فقه حنفی
۱۲. مالک بن انس (۹۳-۱۷۹)، مؤسس فقه مالکی
۱۳. ابویوسف یعقوب بن ابراهیم بن حبیب انصاری (۱۱۳-۱۸۲)، قاضی نامدار، شاگرد برازنده و حافظ آثار ابوحنیفه و یکی از بنیان‌گذاران فقه حنفی
۱۴. محمد بن حسن شیبانی (۱۳۱-۱۸۹)
۱۵. سفیان بن عیینه (۱۰۷-۱۹۸)، استاد شافعی
۱۶. مسلم بن خالد ریجی، استاد شافعی و شاگرد غیلان دمشقی

صاحبان یا شاگردان واصل ثبت شدند. طبق برخی روایات، زید بن علی (ع) نیز در اصول از واصل علم آموخته است.^{۶۶} شاگردان واصل در شهر بصره در ترویج مذهب اعتزال و بسط و گسترش آن کوشیدند و در تفکر و تعقل شهره شدند. طالبان علوم و معارف از اطراف و اکناف برای تعلّم و تلمذ به سوی آنها شتافتند، و بدین طریق، به عبارتی، مدرسه واصل را مدت‌ها پایدار و در کار نگه‌داشتند و به تعبیری دیگر، معتزله بصره را بنیان نهادند.

اوضاع سیاسی - اجتماعی عصر واصل: چنان که گذشت، واصل در سال ۸۰ هجری در عهد خلافت عبدالملک بن مروان متولد شد و دوران خلافت نه تن از خلفای اموی را به ترتیب ذیل درک کرد: عبدالملک بن مروان (۶۵-۸۶)، ولید بن عبدالملک (۸۶-۹۶)، سلیمان بن عبدالملک (۹۶-۹۹)، عمر بن عبدالعزیز (۹۹-۱۰۱)، یزید بن عبدالملک بن مروان (۱۰۱-۱۰۵)، هشام بن عبدالملک (۱۰۵-۱۲۵)، ولید بن یزید بن عبدالملک (۱۲۵-۱۲۶)، یزید بن ولید بن عبدالملک معروف به یزید ناقص پسر شاهپور دختر فیروز پسر یزدگرد (۱۲۵، پنج ماه و دوازده روز)، ابراهیم بن ولید بن عبدالملک (۱۲۶، هفت روز) و مروان بن محمد بن مروان (۱۲۶-۱۳۲) معروف به مروان حمار، آخرین خلیفه بنی امیه^{۶۷}

در این دوره که از اواخر خلافت عبدالملک بن مروان تا سال ۱۳۲ که سال انقضای حکومت بنی امیه و آغاز خلافت بنی عباس است، جامعه پهناور اسلامی دستخوش تحولات و دگرگونی‌های سیاسی و مذهبی وسیع و گسترده و در عین حال رنج‌آور و آزاردهنده بوده است. شدت تعصبات قبیله‌ای و اختلافات فرقه‌ای و آشوب‌ها و جنگ‌های داخلی که اغلب از جهل و نادانی و ظلم و جور بیش از حدّ خلفا و حکام بنی امیه نشأت می‌گرفته، امت اسلامی را شدیداً آزرده و نگران می‌ساخته است که ورود در آن از حوصله مقاله ما خارج است. خواننده علاقه‌مند می‌تواند به کتب تاریخ (برای نمونه، مروج الذهب مسعودی و تاریخ الخلفای سیوطی) مراجعه کند.^{۶۸}

البته در این دوره تاریک، عده‌ای از اعلام زندگی می‌کرده‌اند که نورانیت و روحانیت فرهنگی و مذهبی و احیاناً فعالیت سیاسی برخی از آنها در آگاهی توده‌ها، پیشرفت فرهنگی، برقراری صلح، آرامش جامعه و آسایش مردم و در جلوگیری از

لعن کنند.^{۷۷} آنجا هم که ابن راوندی از معتزله خرده می‌گیرد که آنها به برائت از عمرو و معاویه اجماع کرده‌اند، خیطاط آن را رد نمی‌کند و می‌گوید: «هذا قولٌ لأئبرء المعتزله منه و لانعتذر من القول به».^{۷۸} در مقابل، معتزله به علویان - البته علویان زبیدی - گرایش داشتند. زبیدی هم به معتزله و مخصوصاً به واصل احترام می‌گذاشتند و از وی حمایت می‌کردند. چنان‌که ابن المرتضی نوشته است:

«وقتی که واصل از بصره وارد مدینه شد، زید بن علی، پسرش یحیی بن زید، و عبدالله بن حسن و برادرانش به دیدار وی شتافتند و مقدمش را گرامی داشتند».^{۷۹}

در گذشته گفتیم که واصل استاد زید بود و زید اکثر اصول معتزله را قبول داشت. ابن المرتضی نوشته است: «زید بن علی لا یخالف المعتزله إلا فی المنزله بین المنزلتین».^{۸۰} مهم‌تر اینکه واصل در خطبه‌ای که در ملاقات زبید و حضرت صادق (علیه السلام) با وی ایراد کرد، به امامت و خلافت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) - البته در مرتبه چهارم - اعتراف کرد.^{۸۱}

انتساب به خوارج: معتزله، عموماً و واصل، خصوصاً به خوارج نسبت داده شده است. در آینده خواهیم گفت که برخی آنها را «مخانیث» خوارج نامیده‌اند. به احتمال قوی، علت این انتساب موافقت آنها با خوارج در تخلید و تأیید اصحاب کبیر در آتش است ولی حق این است که نه واصل خارجی است و نه واصلیه؛ زیرا چنان‌که در آینده خواهیم گفت، آنها برخلاف خوارج مرتکب کبیره را صریحاً تکفیر نمی‌کنند و ریختن خونس را روا نمی‌دانند، بلکه در این دنیا او را از زمره مسلمانان می‌شمارند و به سب علی (ع) جسارت نمی‌ورزند و عثمان را صریحاً خطاکار نمی‌شناسند و، خلاصه، با اینکه مانند خوارج به خلود مرتکب کبیره در آتش قایلند، خارجی نیستند. از سخنان قاضی عبدالجبار هم برمی‌آید که واصل با خوارج وحدت عقیده نداشته، با این گروه در مسایل مختلف به محاجه و مناظره می‌پرداخته و بر آنها غالب می‌آمده است.^{۸۲}

انتساب زبیدی به واصل: در گذشته گفتیم که زید بن علی بن حسین (ع)، مؤسس و امام زبیدی، از شاگردان واصل بوده است. شهرستانی نوشته است: «فاقتبس منه الاعتزال و صارت اصحابه کلهم معتزله».^{۸۳} (زید اعتزال را از واصل اقتباس کرد و تمام اصحاب زید معتزله شدند) و به روایت نشوان حمیری، معتزله هم خود را به زید منتسب می‌کرده‌اند.^{۸۴}

وضع علمی و فرهنگی جامعه اسلامی در عصر واصل: چنان که مذکور افتاد، واصل در دوره اموی زندگی کرد. جامعه اسلامی این دوره از نظر علمی و فرهنگی با عهد پیامبر (ص) و خلفای راشدین فرق چندانی نداشت. مسلمانان در این دوره جهت فهم قرآن و سنت پیامبر و استخراج و استنباط احکام عملی اسلام، به آموختن لغت، صرف و نحو و فصاحت و بلاغت زبان تازی اهتمام ورزیدند.

در این دوره، آنچه مورد توجه جامعه اسلامی و دستگاه خلافت واقع شد، علمی بود که در مقام عمل لازم و مفید باشد، البته بیشتر اعمال دینی از قبیل نماز، روزه، زکات و... و گاهی هم امور دنیایی همچون کیمیا، طب و حساب؛ چنان که خالد بن یزید (متوفی ۸۵) که حکیم آل مروان نامیده شد، از مشتقلان به فلسفه یونانی خواست تا برای وی کتاب‌هایی در صنعت کیمیا ترجمه کنند^{۶۹} و عمر بن عبدالعزیز (متوفی ۱۱۰) چون کتاب کُنَاش^{۷۰} را در طب در خزاین دولت یافت، پس از چهل روز تفکر و تدبّر و استخاره و استشاره، بالاخره به ترجمه آن دستور داد.^{۷۱} به روایتی هم در عهد هشام بن عبدالملک (متوفی ۱۲۵) کتاب الذبوان در حساب که کاربرد عملی داشت، به زبان عربی ترجمه شد. حاصل اینکه در این دوره که دوره زندگی واصل و فعالیت فرهنگی اوست، امت اسلامی به مسایل فلسفی محض احساس نیاز نمی کرده و تا آنجا که اطلاع حاصل است، در این دوره هیچ کتاب فلسفی و مابعدالطبیعی به زبان عربی برگردانده نشده و واصل از فلسفه یونانی و غیر یونانی آگاه نبوده است. شهرستانی هم نوشت که واصل از فلسفه یونان آگاهی نداشته است.^{۷۲}

نظر واصل به بنی امیه: بیشتر معتزله به بنی امیه نظر خوبی نداشتند. برابر نوشته ابن المرتضی، اکثر آنها از معاویه و عمرو بن عاص بیزاری می‌جستند.^{۷۳} حسن بصری هم که استاد واصل و به روایتی بنیان‌گذار معتزله کلامی بوده، به شدت از معاویه انتقاد می‌کرده است.^{۷۴} جاحظ هم معاویه را شایسته خلافت نمی‌دانست، او را غاصب می‌شناساند و به تکفیرش می‌پرداخت و در مقابل، امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) را مستحق خلافت و شهید راه حق می‌شناخت.^{۷۵} ابوسهل بشر بن معمر (مُعْتَمِر) هلالی که رئیس معتزله بغداد شناخته شده، از عمرو و معاویه بیزاری می‌جسته است؛^{۷۶} به روایتی، نَمَاقَه بن اشرس مُمیری (متوفی ۲۱۳) مأمون را تحریض می‌کرده است که معاویه را در منابع

نظریه شیعه امامیه دربارهٔ واصل و اصلیه: با اینکه شیعه امامیه در اغلب مسایل عقیدتی و عقلی با معتزله اتفاق نظر دارند، ولی با وجود این، به معتزله و خصوصاً به شخص واصل نظر خوبی ندارند. در برخی مسایل از جمله مسأله «مئزله بین المنزلتین» و به ویژه موضوع «امامت» با آنها به سختی مخالفند و واصل و پیروانش را ضالّ و مضلّ و مبتدع می‌شناسند. کراچکی از آنها به زشتی نام برده و عقایدشان را منافی عقول و ضد شریعت رسول دانسته و نوشته است: «اخباری در مذمت آنها از اهل بیت وارد شده و جعفر بن محمد صادق آنها را لعن کرده است»^{۹۱} و سید محمد باقر خوانساری، مؤلف روضات الجنات دربارهٔ واصل نوشته است:

«ریس اصحاب الضلال و قسیس ارباب الاعتزال واصل بن عطاء المدنی التّابعی المعتزلی المکتبی بابی حذیفه الغزال علی وزن بقال^{۹۲} گفتنی است که سید مرتضی او را متظاهر به عدل شناخته^{۹۳} ولی حاج شیخ عباس قی او را «عجوبهٔ عصرش معرفی کرده است.»^{۹۴}

رابطهٔ واصل با ائمهٔ معصوم شیعهٔ اثنا عشریه: واصل با سه تن از امامان شیعه معاصر بوده است: ۱. علی بن الحسین، زین العابدین (۳۸-۹۵) ۲. محمد بن علی، باقر العلوم (۵۷-۱۱۴) ۳. جعفر بن محمد، الصادق (۸۳-۱۴۸) علیهم السلام.

در تواریخ از نحوهٔ ارتباط واصل با این بزرگواران مطلب قابل ذکر نیست. در زمان امامت حضرت زین العابدین کودک و نوجوان بوده و آن شایستگی را نداشته است تا با وی به مصاحبه و محاوره بپردازد و از فیض محضر آن حضرت برخوردار شود. در زمان امام باقر در سن کمال بوده، و قاعدتاً باید به محضر امام رسیده باشد ولی تا آنجا که اطلاع حاصل است، این توفیق را نیافته و از نظر امام نسبت به وی اطلاعی به دست نیامده است. جز آنچه در تفسیر علی بن ابراهیم آمده است که حضرت باقر برادرش زید را ملامت کرده که چرا از واصل علم آموخته است^{۹۵}، اما در عصر حضرت صادق او در کمال شهرت بوده و پیروانی داشته است. طبق روایت ابن المرتضی در طبقات المعتزله، واصل وارد مدینه شده و حضرت صادق با یارانش به دیدن وی رفته اند اما امام او را مذمت کرده است که باعث تفریق کلمه میان مسلمانان می‌شود و بر آن طعن می‌زند و لذا وی را دعوت به توبه کرده است. او نیز به امام اسانّهٔ ادب کرده و آن حضرت را به حب دنیا متهم ساخته است.^{۹۶}

از برخی منابع هم استفاده می‌شود که زید و پسرش یحیی و سایر زیدیه عصر
 واصل به حمایت از وی برخاسته‌اند.^{۸۵} کمی بیشتر گفتیم که زید فقط در منزله بین
 المنزلتین مخالف معتزله بوده است. حاصل اینکه گرایش و انتساب زیدیه به واصل مسلم
 است اما انتساب واصل به زید یعنی شیعه زیدی بودن وی پنداری بیش نیست. زیرا
 زید و زیدیه همه با اینکه خلافت ابوبکر و عمر و حتی عثمان را «لمصلحه» قبول دارند
 ولی با وجود این، امیرالمؤمنین علی (ع) را افضل صحابه و به خلافت شایسته‌تر از
 دیگران می‌شناسند و به جواز تقدیم مفضول بر فاضل قایلند.^{۸۶} من در این مقام، نقل نصّ
 ذیل را از قاضی عبدالجبار که از اعلام زیدیه است، مناسب یافتیم:

«إعلم أنّ الامام بعد النبی صلی الله علیه علی بن ابی طالب، ثمّ الحسن، ثمّ
 الحسین، ثمّ زید بن علی، ثمّ من صار بسیرتهم و عند المعترّله أنّ الإمام بعد
 رسول الله (صلی الله علیه)، ابوبکر، ثمّ عمر، ثمّ عثمان، ثمّ علی (علیه السلام)، ثمّ
 من اختارته الامّة و عقدت له بمنّ تخلّق بأخلاقهم و سار بسیرتهم، و لهذا نراهم
 یعتقدون بامامة عمر بن عبدالعزیز لما سلك طریقهم»^{۸۷}

در صورتی که در آینده خواهیم گفت که نظر واصل و اصریه در خصوص علی (ع) و
 فرزندان آن حضرت به درستی معلوم نیست. اما با وجود این، گویا واصل از سوی برخی
 منتسب به تشیع یعنی شیعه زیدی بودن شده است.^{۸۸} جاحظ در مقام توجیه این نوع
 انتساب‌ها نوشته است:

«در صدر اول شیعی نمی‌گفتند، مگر به کسی که علی (ع) را بر عثمان مقدم
 می‌داشت و عثمانی نمی‌گفتند مگر به کسی که عثمان را بر علی (ع) مقدم
 می‌دانست».^{۸۹}

واصل بن عطا در آن زمان منسوب به تشیع شد، زیرا علی (ع) را مقدم بر
 عثمان می‌داشت.

ارتباط واصل با نصاری: گفتنی است که برخی از پژوهندگان معاصر، بدون
 ارائه سند و شاهدی مدعی شدند که واصل با نصاری ارتباط داشته است؛ آقای دکتر
 البیرنصری نادر نوشته است:

«واصل ارتباط با نصاری داشت ولی چون در سرّ ثلاث اقدس یعنی سرّ خدایی
 واحد در سه اقنوم، نوعی شرک برای خدا دریافت، با تمام نیرو به رد آن
 پرداخت تا به اندیشه خدایی رسید که در غایت بساطت بوده و منزّه و متمیز از
 تمام مخلوقات است».^{۹۰}

و تنها او را خالق و فاعل می‌شناختند و این دو صفت را مخصوص او می‌دانستند که جز او واحدی بدان صفات متصف نمی‌شود و لذا خلق را مجبور بر افعالشان می‌انگاشتند و نسبت افعال را بدان‌ها نه بر حقیقت بلکه به مجاز مانند «آسمان بارید، روز روشن شد» می‌دانستند. رأی غیلان هم اگرچه در اساس با رأی واصل یکسان (یعنی همان نفی تعدد قدما) است ولی باز اندکی متفاوت است، زیرا او تمام صفات ثبوتیه را از خداوند نفی کرده ولی واصل تنها در نفی صفاتی تأکید می‌کرده است، که مثبت معنایی زاید بر ذاتند.^{۹۸}

قاعدهٔ دوم، قول به قدر: یعنی عقیده به قدرت و استطاعت انسان و تأثیر آن در فعل و، در نهایت، اختیار انسان است. من در مقاله «قدریان نخستین» و مقاله «جبر و اختیار»، دربارهٔ قدر و قدریان سخن گفتم و واصل را از پیشوایان و بزرگان قدریه (یعنی قایلان به اختیار انسان) به شمار آوردم، زیرا او در برابر جبریان که خدا را فاعل افعال انسان‌ها می‌انگاشتند و برای انسان‌ها هیچ قدرت و استطاعتی قایل نبودند و مانند جمادات و عروسکان خیمه‌شب‌بازی می‌پنداشتند یا با قبول قدرت حادثه برای انسان، آن را مؤثر در افعال وی نمی‌دانستند، قدرت حادثه انسان را فاعل افعالش می‌شناخت و در این باره بیش از هر کس و بیش از هر چیز سخن گفت و حتی بیش از تقریر قاعدهٔ نفی صفات، به تبیین و تثبیت آن پرداخت و گفت باری تعالی حکیم عادل است و روا نیست شری و ظلمی به او نسبت داده شود، یا از بنده خلاف چیزی را بخواهد که اراده‌اش به آن تعلق گرفته است یا بروی چیزی محتوم سازد و بعد برای آن مجازاتش کند.

او بر این باور بود که خود بنده فاعل خیر و شر، ایمان و کفر و طاعت و معصیت است. انسان مسؤل افعال و اعمال خویش است و کیفر و پاداش اعمالش را می‌بیند و بر تمام افعالش قادر است و البته این قدرت را خداوند به وی داده است. او تأکید می‌کرد که تکلیف مالا یطاق محال است و ممکن نیست خداوند بنده‌ای را به فعلی امر کند که انجام آن برای وی ناممکن است و او در خود احساس قدرت بر انجام آن را ندارد. واصل در این خصوص، مدعی ضرورت بود و به آیاتی از کلام خداوند هم استدلال می‌کرد. گفتنی است که معبد و جهنی و غیلان دمشقی در قول به قدر بر واصل سبقت دارند.^{۹۹}

قاعدهٔ سوم، منزلهٔ بین المنزلتین: چنان‌که گذشت، به اتفاق مؤلفان کتب فرق و مقالات، واصل نخستین کسی است که قول به «منزلهٔ بین المنزلتین»، یعنی منزله‌ای بین

عقاید و آرای واصل بن عطا و اوصالیّه: در گذشته اشاره شد که واصل، اصل در علم کلام، رأس اعتزال و بنیان گذار کلام معتزله و رییس اول آنهاست. بنابراین، در واقع و به معنایی وسیع باید تمام معتزله را پیروان وی به شمار آورد ولی در کتب فرق و ملل و نحل تنها عده‌ای از معتزله را اوصالیّه (یعنی پیروان خاص وی) شناسانده و عقاید و قواعدی بدان‌ها نسبت داده‌اند؛ بنابر نوشته شهرستانی، اعتزال اوصالیّه مبتنی بر چهار قاعده است: قاعده اول، نفی صفات باری تعالی: علم، قدرت، اراده و حیات؛ به زعم شهرستانی، این قاعده و مقاله در آغاز ناپخته و ناسنجیده بوده، واصل بن عطا در آن بدون تأمل و بر اساس قولی سطحی و ظاهری، یعنی بر اساس اتفاق (عقلا) بر محال بودن وجود دواله قدیم، اظهار نظر کرده و گفته است که اگر کسی برای ذات کبریایی در معنی صفتی قدیم اثبات کند، اثبات دواله کرده است اما پیروان او چون به مطالعه کتب فلاسفه پرداختند، فکر و نظرشان منتهی به این شد که جمیع صفات را به علم و قدرت برگردانند و آنها را دو صفت ذاتی حق تعالی بدانند، که بنابر قول ابوعلی جبّایی (متوفی ۳۰۳)، دو اعتبار ذات قدیم است و بنابر قول ابوهاشم جبّایی (متوفی ۳۲۱)، دو حال آن ذات است. ابوالحسین بصری (متوفی ۴۳۶) هم آنها را به صفت واحده عالمیت برگردانید، و آن عین مذهب فلاسفه است.^{۱۷}

به نظر من، با اینکه شهرستانی آدم معتدلی است، در این مقام راه تعصب پیموده که جهت طرفداری از عقیده اشاعره قول واصل را در نفی صفات (یعنی صفات قدیم زاید بر ذات حق تعالی) ناسنجیده و مبنای آن را سطحی و ظاهری انگاشته است. زیرا همچنان که شهرستانی خود اشاره کرده است، آن مبنی بر نفی تعدّد آلهه یعنی تعدّد قدماست که با اصل نخستین و بنیادین معتزله - یعنی توحید - ناسازگار است؛ بنابراین، نه ناسنجیده است و نه سطحی و ظاهری.

شایسته ذکر است که در خصوص رأی واصل درباره صفات باری تعالی جز در کتاب ملل و نحل شهرستانی نصی دیده نشد. طبق برخی از اسناد و مدارک، اولین کسی که مسأله صفات را میان مسلمانان مطرح ساخت، جعد بن درهم (مقتول پیش از سال ۲۰) از پیشوایان قدریه است. پس از وی جهم بن صفوان، مؤسس فرقه جهمیّه (در زمان تابعین مرده است) و غیلان بن مسلم دمشقی (مقتول ۱۲۵) بدان پرداختند. اما رأی جعد و جهم غیر رأی غیلان و واصل است. مبنای نظر جعد و جهم، نفی مشابهت میان خدای سبحانه و خلقتش بود. آنها از خدا جمیع صفات را جز دو صفت خلق و فعل نفی می‌کردند

اتفاق نظر داشتند، ولی خوارج او را کافر و مخلد در آتش می دانستند؛ البته در استحلال قتلش اختلاف نظر یافتند. اکثر مسلمان ها از جمله اصحاب الحدیث او را به جهت ایمانش مؤمن و به علت عملش عاصی و فاسق می شناختند و می گفتند عمل خوارج و اعضا منافات با ایمان قلبی اش ندارد و فسقش منافی اسلام و ایمان نیست. مرجئه او را مؤمن و مسلم می انگاشتند و شیعه زبیدیّه او را کافر نعمت می دانستند. بنا بر نوشته بغدادی، ایاضیه خوارج هم می گفتند:

«مرتکب عملی که در آن وعید است با معرفت وی به خدا و به آنچه از جانب او آمده است، کافر نعمت است، نه کافر مشرک».

و حسن بصری منافق می شناخت، زیرا به نظر وی ایمان درست مستلزم عمل است؛^{۱۰۲} نظیر آنچه سقراط می گفت، معرفت فضیلت مستلزم عمل به آن است^{۱۰۳} این مسأله در کتب کلامی به مسأله مرتکب کبیره معروف شد.^{۱۰۴} اما واصل در این میان عقیده خاصی ظاهر ساخت که با عقاید تمام معاصرانش متفاوت بود. او روزی در مجلس درس حسن حضور داشت؛ سابیلی برخاست و در خصوص مرتکب کبیره از وی سؤال کرد و گفت:

«ای امام دین در زمان ما، جماعتی پیدا شده اند که «اصحاب کبایر» را تکفیر می کنند. به عقیده آنها کبیره کفر است و مرتکب آن از ملت یعنی دین اسلام خارج است، آنها وعیدیّه خوارجند. جماعتی دیگر حکم اصحاب کبایر را تا روز قیامت به تأخیر می اندازند و در این دنیا درباره آنها حکمی نمی کنند و به عقیده آنها با وجود ایمان معصیتی زیان نمی رساند، همچنان که با وجود کفر طاعتی سود نمی رساند؛ آنها مرجئه امتند. تو در این خصوص برای ما چه حکم می کنی؟»

شاگرد (یعنی واصل) منتظر پاسخ استاد نماند. ظاهراً از رأی و نظر استاد آگاه بود و می خواست پیش از اینکه استاد رأی خود را ظاهر سازد، رأیش را اعلان کند تا مخالفت و برخورد علنی میان شاگرد و استاد پیش نیاید. لذا، به جواب پیش دستی کرد و گفت: «هو فی منزله بین المزلتین لا مؤمن و لا کافر». سپس، برخاست و در زیر ستونی از ستون های مسجد نشست و آنچه را گفته بود، برای جماعتی از اصحابش تقریر کرد. حسن گفت: «اعتزل عتاً واصل». پس از آن، او و پیروانش معتزله نام گرفتند.^{۱۰۵}

اکثر مورخان فرق اسلامی از استدلال واصل در این مجلس به رأی خود در برابر استادش چیزی نوشته اند. گویا او تنها به اظهار رأی خود، بدون تقریر و استدلال و

منزله کفر و ایمان را اظهار کرد و تا می توانست به تبیین توجیه و دفاع از آن پرداخت. به احتمال قوی، می توان گفت که این قاعده ریشه و هسته اندیشه های کلامی واصل و گروهش، یعنی فرقه معتزله است که آنها را در برابر سایر فرق اسلامی اعم از شیعه، اصحاب الحدیث، خوارج، مرجئه، ماتریدیّه و اشاعره قرار می دهد و چنان که از اکثر منابع استفاده می شود، نقطه آغازین و سبب تسمیه آنها به معتزله همین اصل بوده و آنها بدان جهت گاهی به «منازلیه»،^{۱۰۰} یعنی اصحاب منزله بین المنزلتین، نامیده شده اند.

ما، در این مقام، برای شرح و بیان بیشتر این قول یادداشت مطالب ذیل را لازم می دانیم: در عهد رسول (ص) و خلفای راشدین مردم به سه دسته تقسیم می شدند: مؤمن، کافر و منافق؛ مؤمن کسی بود که ظاهرش موافق باطنش باشد، در قلبش اعتقاد و در اعضا و جوارحش عمل باشد. کافر کسی بود که آشکارا مخالفت با اسلام و ایمان کند و اعمال ظاهری اش موافق اعتقادات باطنی اش باشد و منافق کسی بود که ظاهرش مخالف باطنش باشد، در باطن کافر باشد و در ظاهر اظهار اسلام کند. اما برای آن عده از مؤمنین که احیاناً مرتکب معصیتی می شدند، ظاهراً اسم و عنوان خاصی نبود؛ شاید برای اینکه به ندرت اتفاق می افتاده است مؤمنی با احکام دین مسبین آشکارا مخالفت ورزد و اگر چنین اتفاقی می افتاده، طبق آیه مبارکه «وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»^{۱۰۱} (آنان که به زنان باعفت نسبت زنا دهند و چهار گواه نیاورند، آنها را هشتاد تازیانه بزنید و گواهی ایشان را هرگز نپذیرید و آن گروه ایشان فاسقانند)، فاسق خوانده می شده است اما چنان که ملاحظه می شود، این آیه مرتکب معصیت را فاسق خوانده ولی روشن نکرده که این اسم او را از جمع مؤمنین خارج ساخته است و به جمع کافران می پیوندد یا با وجود فاسق بودن، مؤمن است یا از رتبه ایمان خارج شده ولی به حَضِیضِ کُفْرِ فَرُود نیامده است. مقصود اینکه مسأله خیلی روشن نیست، بنابراین، می بینیم پس از عصر رسول (ص) و خلفای راشدین در قرن اول هجری، مسلمانان در اینکه این چنین شخصی را مؤمن فاسق یا منافق فاسق یا کافر نعمت فاسق یا کافر و فاسق بنامند، اختلاف عقیده و نظر پیدا کردند.

در عهد واصل با اینکه تمام فرق و گروه های کلامی در تسمیه مرتکب کبیره به فاسق

می‌شود)؟ اگر بگوییم او همواره خدا را می‌شناخت، دلیل تو چیست و در حالی که تو او را پیش از قذف منافق می‌نامی؟ و اگر گمان می‌کنی که معرفت هنگام قذف از قلبش بیرون رفت، ما می‌گوییم چرا با ترک قذف آن را داخل قلبش نکرد، همچنان که با قذف خارج ساخته بود؟ پس به عمرو گفت: مگر نه این است که مردم خدا را به ادله می‌شناسند و با دخول شبهه جاهل به شمار می‌آیند، پس چه شبهه‌ای بر قاذف داخل شده تا جاهل و منافق به شمار آید؟

واصل باز به ادامه سخن پرداخت و گفت: ای ابو عثمان، کدام یک از نام‌های محدث سزاوار استعمال است، آنچه همه فرق اهل قبله بدان اتفاق دارند یا آنچه در آن اختلاف کرده‌اند؟ عمرو گفت: آنچه در آن اتفاق دارند. واصل گفت: نمی‌بینی که فرق اهل قبله با وجود اختلاف، همه صاحب کبیره را فاسق می‌نامند و در اسامی دیگر اختلاف دارند؟ خوارج او را کافر فاسق، مرجئه مؤمن فاسق، شیعه کافر نعمت فاسق و حسن منافق فاسق می‌نامد، پس همه در تسمیه وی به فاسق اجماع دارند. ما «مَتَّقٌ عَلَيْهِ» را می‌گیریم و بدان نام می‌نامیم و از تسمیه وی به «مُخْتَلَفٌ فِيهِ» خودداری می‌کنیم، که آن ا شبه به اهل دین است. عمرو گفت: میان من و حق دشمنی نیست؛ قول، قول توست. من شهادت می‌دهم و قول خود را رها می‌کنم و قایل به قول ابو حذیفه واصل هستم.^{۱۱۲} ملاحظه می‌شود که واصل در محاجه با عمرو و استدلال به رأی خود سه نوع دلیل به کار می‌گیرد: اولاً، دلیل نص از قرآن کریم که با ذکر آیات مذکور بدان اشاره کرد. ثانیاً، دلیل عقلی که آن را با «أَلَسْتَ تَزْعُمُ» (آیا گمان نمی‌کنی) آغاز کرد و به «أَلَيْسَ النَّاسُ يَعْرِفُونَ اللَّهَ وَ...» به پایان رسانید. ثالثاً، اجماع که گفت ما قول «مَتَّقٌ عَلَيْهِ» یعنی آنچه را امت بدان اتفاق و اجماع کرده است، می‌پذیریم و از آنچه مورد اختلاف است، احتراز می‌جوئیم، «فَهُوَ أَشْبَهُ بِأَهْلِ الدِّينِ» که آن ا شبه به اهل دین است.

گفتنی است که واصل در مسأله مرتکب معصیت کبیره و توجیه و تبیین عقیده خود یعنی «مَنْزَلَةُ بَيْنَ الْمَنْزَلَتَيْنِ» سخن بسیار گفت و در حد توان با مخالفانش به مباحثه و محاجه پرداخت، که این مسأله از مسایل روز و مهم جامعه اسلامی در عصر واصل بود. خلاصه و حاصل سخنش این شد که حکم خداوند درباره هیچ یک از کافران و منافقان و مؤمنان به مرتکب کبیره منطبق نمی‌شود و اسم صاحب کبیره غیر اسم آنها و در نتیجه، احکام وی غیر احکام آنهاست. زیرا احکام تابع اسما است، او نه مؤمن کامل الایمان است و نه

استشهاد بسنده کرده است، اما شهرستانی پس از نقل واقعه تقریر وی را به صورت ذیل توجیه کرده است:

«او گفت ایمان عبارت است از خصلت‌های نیکو که هرگاه در کسی جمع شود، او مؤمن نامیده می‌شود، و مؤمن اسم مدح است، ولی در فاسق خصلت‌های نیکو جمع نشده، لذا مؤمن نامیده نمی‌شود. اما او کافر مطلق هم نیست، زیرا شهادت (مقصود شهادت به وحدانیت خدا و رسالت محمد (ص) است) و سایر اعمال خیر در وی موجود است و نمی‌توان آن را انکار کرد. ولی با وجود این، اگر بدون توبه از دنیا برود، از اهل آتش و مخلد در آن است. چون در آخرت فقط دو گروه هستند؛ گروهی اهل بهشت و گروهی دیگر اهل آتش. البته، در عین حال، عذابش خفیف و سبک و در که‌اش فوق دَرَکَه کفار است.»^{۱۰۶}

گفتنی است که واصل در این مسأله با دوستش، عمرو بن عبید که شخصیت دوم معتزله و بنابر قولی، مؤسس این فرقه است و از رأی حسن طرفداری می‌کرده، اختلاف نظر داشته و با وی به مناظره و محاجه پرداخته و، در نهایت، او را تسلیم رأی و عقیده خود ساخته است. این مناظره به صور مختلف از جمله صورت ذیل ثبت شده است:

واصل به عمرو گفت: ای ابوعمان (کنیه عمرو) چرا مرتکب گناه کبیره مستحق اسم نفاق است؟ عمرو پاسخ داد: به این دلیل که خدای متعال فرموده است: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْسِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَدَاءَ فَأَجْلِدوهُم ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوهُم شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»^{۱۰۷} و پس از آن، گفته است: «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»^{۱۰۸} (همانا منافقان ایشان فاسقانند). بنابراین، هر فاسق منافق است که الف و لام در باب فسق موجود است. واصل گفت: آیا خدای متعال نفرموده است: «وَمَنْ لَمْ يَخُكْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»^{۱۰۹} (و کسانی که حکم نکردند بدانچه خداوند فرستاده است، پس آنها ایشانند ستمکاران) و در آیه دیگر فرموده است: «وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ»^{۱۱۰}. در این آیه هم، «الظَّالِمُونَ» معرف به الف و لام است، همچنان‌که در «الْقَافِ» بود. در این هنگام، عمرو قانع و ساکت شد و با واصل معانقه کرد و گفت: میان من و قول حق عداوتی نیست. قول، قول توست و من پیش حاضران شهادت می‌دهم که قایل به قول ابوحنظله (واصل) هستم.^{۱۱۱}

واصل استدلالش را ادامه داد و گفت: أَلَسْتَ تَرُوعَمُ (آیا تو گمان نمی‌کنی که فاسق خدا را می‌شناسد و معرفت فقط هنگام قذف (نسبت زنا به زنان پاکدامن) از قلبش بیرون

اما خیاط در کتاب الانتصار به نصرت واصل برخاست و در پاسخ ابن راوندی، گفت واصل بن عطا قولی را که امت قایل بدان نباشد، پدید نیاورده است، تا خارج از اجماع امت باشد. و لکن او چون دید که همه امت در تسمیه مرتکب معصیت کبیره به فسق و فجور اتفاق و اجماع دارند و اختلاف در چیزی سوای آن است، او آنچه را به آن اجماع داشتند، گرفت و از آنچه اختلاف دارند، خودداری کرد. تفسیر آن این است که خوارج و پیروان حسن و مرجئه اجماع بر فسق مرتکب کبیره داشتند و همه او را فاسق می نامیدند. فقط خوارج متفرد به این قول بودند که او با وجود فسق و فجور کافر است و فقط مرجئه می گفتند که او با وجود فسق و فجور مؤمن است. حسن و پیروان وی می گفتند که او با وجود فسق و فجور منافق است.

واصل گفت شما در تسمیه مرتکب کبیره به فسق و فجور اجماع کردید و آن به دلیل اجماع شما نام درستی است و قرآن هم در آیه «قاذف» (یعنی آیه قذف) و غیر آن بدان ناطق است. پس، لازم و واجب است که او بدان نام نامیده شود. و اما آن نام هایی که هریک از شما متفرد به آن هستید، دعوایی است که جز با بیته و شاهدی از کتاب خدا یا سنت نبی او پذیرفته نمی شود. سپس، واصل به خوارج گفت: احکام کفار که مورد اجماع است و در قرآن بدان تصریح شده از مرتکب کبیره زایل و دور است، بنابراین، نام کفر هم از وی زایل می شود زیرا حکم تابع اسم است، همچنان که اسم تابع فعل است. احکام کافران که مورد اجماع و منصوص در قرآن است، بر دو قسم است؛ خدای عز و جل فرموده است:

«قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ».^{۱۱۵} (با آنان که به خدا، و روز بازپسین نمی گردند و آنچه را خدا و پیامبرش حرام کرده، حرام نمی کنند و دین حق را نمی پذیرند، از آنان که کتاب به آنها داده شده (یعنی اهل کتاب) کارزار کنید تا آنکه جزیه بدهند و در حالی که خوارند).

حکم خداوند درباره اهل کتاب این است و آن از مرتکب کبیره دور است. و

خدا فرمود:

«فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَتَمْتَهُمْ فَشَدُّوا الوَثَاقِ فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَأَمَّا فِدَاءٌ».^{۱۱۶} (پس چون کافران را ملاقات کنید، گردن هایشان را بزنید

کافری که به حد کفر رسیده و متّصف به تمام صفات کافر باشد و نه منافق است که حد نفاق بر وی صادق نیست؛ بنابراین، در دنیا در منزلتی میان منزلت ایمان و کفر است اما منزلتش در آخرت چیست؟ آیا میان بهشت و جهنم، یعنی در اعراف است یا پس از تعذیب و کیفر دیدن مناسب با معصیتش، با مؤمنین در بهشت است، یا با کفار مخلّد در آتش یا با منافقین مخلّد در درک اسفل آتش است؟ از مکتوبات خود او و همچنین از نوشته‌های موافقان و هم‌فکرانش دلیل و شاهدهی در دست نیست، ولی طبق نوشته مخالفانش، او معتقد بوده است که مرتکب کبیره اگر بدون توبه از دنیا برود، مانند کافران مخلّد در آتش خواهد بود، چنان‌که عبدالقاهر بغدادی نوشته است:

«واصل و عمرو در تأیید عقاب صاحب کبیره در آتش، با قول به اینکه او موحد است، نه مشرک و کافر، با خوارج موافقتند.»

ولذا گفته شده است که معتزله تخانیث خوارجند، زیرا خوارج چون گناه کاران را مخلّد در آتش دانستند، آنها را کافر نامیدند و با آنها جنگیدند ولی معتزله با اینکه به خلود آنها در آتش عقیده داشتند، نه جرأت و جسارت آن یافتند که آنها را کافر بنامند و نه جرأت کردند با آنها بجنگند، اسحاق بن سوید عدوی واصل و عمرو را به علت قول به تأیید عقاب گناه کاران به خوارج نسبت می‌دهد و می‌گوید:

«بَرئتُ من الخوارج لئسْتُ منهم من الغرّال منهم و ابن باب»

(مقصود از غرّال، واصل و مراد از ابن باب، عمرو بن عبید است).^{۱۱۳}

مخالفان فرقه معتزله و واصل او را به علت قول به «منزله بین المنزلین» متهم به خروج از اجماع امت کردند؛ ابن راوندی، دشمن سرسخت معتزله نوشت:

«معتزله همه به واسطه قول به «منزله بین المنزلین» از اجماع خارج شدند، زیرا پیش از ظهور این فرقه، در فساد قول کسانی که گمان می‌بردند گناه کاران مقرب به اسلام نه مؤمن هستند، نه کافر و نه منافق، اختلافی نبود و همه این قول را فاسد و نادرست می‌دانستند و مردم را در این مسأله سه قول بیش نبود: قول اول، قول خوارج بود که گناه کار مقرر کافر می‌دانستند. قول دوم، قول مرجئه بود که او را مؤمن می‌شناختند و قول سوم، قول حسن بصری بود که قایل به نفاق او بود. و چون واصل بن عطا آمد، در حالی که پیش از وی اجماع بر این بود که قول حق از این سه قول بیرون نیست، از این اقوال بیرون شد و گفت گناه کاران اهل نماز نه مؤمن هستند، نه کافر و نه منافق، لذا امت اسلامی ادعا کرد که او و همچنین جمیع معتزله در یکی از عقاید بنیادین دینشان از اجماع خارج شده‌اند.»^{۱۱۴}

از اصحاب جمل: طلحه، زبیر و عایشه و اصحاب صفین: معاویه و پیروان وی و خوارج اتفاق افتاد، سه گروه بودند:

۱. شیعه خاص علی (علیه السلام)، که او را مُصیب و گروه متخاصم و متحارب با او را محطی، فاسق و حتی کافر می‌شناختند.

۲. خوارج که هم علی (علیه السلام) را تکفیر می‌کردند و هم دشمنان او را. او را به جهت قبول حکمیت و موافقت با تحکیم و دشمنانش را به علت محاربه و جنگ با او.

۳. اهل الحدیث که هر دو گروه را مسلمان و مؤمن می‌شناختند، اما علی (علیه السلام) را مُصیب و برحق و دشمنانش را مجتهد خاطی می‌دانستند و خطای در اجتهاد را موجب فسق و کفر نمی‌انگاشتند.^{۱۲۵} ابن حزم (متوفی ۴۵۶) نوشته است: مسلمانان، در خصوص جنگ‌هایی که میان امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) و مخالفانش اتفاق افتاد، سه گروه شدند: جمیع شیعه، بعضی از مرجئه، جمهور معتزله و برخی از اهل سنت بر این عقیده شدند که علی (علیه السلام) مصیب و مخالفانش همه خطاکار بودند. واصل بن عطا، عمرو بن عبید، ابوالهذیل و طوایفی از معتزله گفتند علی (ع) در جنگ با معاویه و اهل نهر یعنی خوارج مصیب بود، ولی در جنگ با اهل جمل توقف کردند و یکی از دو گروه «لا علی التبعین» را خطاکار دانستند. خوارج گفتند علی در جنگ با اهل جمل و اهل صفین مصیب بود ولی در جنگ با اهل نهر خطا کرد. سعد بن ابی وقاص، عبدالله بن عمر و جمهور صحابه درباره علی و اهل جمل و اهل صفین توقف کردند. جمهور اهل سنت و ابوبکر بن کیسان هم بدان قول قایل شدند. جماعتی از صحابه و برگزیدگان تابعین و طوایفی از کسانی که پس از آنها آمدند، محاربان با علی (ع) را در جنگ با اصحاب جمل و اصحاب صفین، آنها که در آن دو روز جنگ حضور داشتند، تصویب کردند.^{۱۲۶}

شنیدنی است که سیف‌الدین آمدی (متوفی ۶۳۱) در الامامه، آنجا که از اختلاف مسلمانان در واقعه‌ها و فتنه‌هایی که میان صحابه رخ داده است، سخن می‌گوید، می‌نویسد:

«عده‌ای همچون هشامیه^{۱۲۷}، از فرق معتزله آن وقایع را به کلی و از اصل و ریشه انکار کردند و گفتند عثمان اصلاً به محاصره درنیامده و به غیله و خدعه کشته نشده و واقعه جمل و صفین هم اتفاق نیفتاده است. عده‌ای دیگر به وقوع آن

وقتی که ایشان را بسیار بکشید، پس بند را سخت کنید، بعد از آن مَنّت نهدید یا فدیّه بگیریید.)

این حکم خدا در خصوص مشرکین عرب و هر کافر ی سواى اهل کتاب است؛ این حکم هم از مرتکب زایل است. در سنت مورد اجماع هم آمده است که کافران از مسلمانان ارث نمى برند و در گورستان‌های اهل قبله دفن نمى شوند و این حکم هم در خصوص مرتکب معصیت کبیره اجرا نمى شود. حکم خدا درباره منافق هم این است که اگر نفاقش را پوشیده نگه دارد و کسی از آن آگاه نباشد و ظاهرش اسلام باشد، او نزد ما مسلم شناخته مى شود. آنچه به سود مسلمانان یا به زیان آنهاست، برای او هم هست و اگر کفرش را آشکار سازد، از وی مى خواهند توبه کند؛ اگر توبه کرد بر وی باکی نیست و گرنه کشته مى شود و این حکم هم از مرتکب کبیره زایل است.

حکم خداوند در حق مؤمن ولایت، محبت و وعده به بهشت است. خداوند (جلّ ذکره) فرموده است: «اللّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا»^{۱۱۷}، «وَاللّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ»^{۱۱۸}، «وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ أَنَّ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا»^{۱۱۹}، «وَعَدَّ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جُنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ»^{۱۲۰} و «يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ»^{۱۲۱} (روزی که خداوند پیامبر و گروندگان را خوار نمى کند) ولی حکم خداوند در خصوص صاحب کبیره این است که او را لعنت کرده و بیزارى جسته و عذابى عظیم برایش آماده ساخته و گفته است: «أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ»^{۱۲۲} و «إِنَّ الْقَجَارَ لَنِي جَحِيمٍ»^{۱۲۳} (همانا فاجران در دوزخند) و امثال آن. پس، واجب آمد که مرتکب کبیره مؤمن نباشد که در کتاب خدا احکام ایمان از وی زایل شده است، و کافر هم نیست زیرا احکام کفر از وی زایل شده است، منافق هم نیست که در سنت رسول، احکام منافقین از وی زایل شده است. پس، واجب آمد که او فاسق فاجر باشد که امت بر تسمیه وی به آن اجماع کرده اند و خداوند هم در کتابش او را بدان نام نامیده است. بنابراین، چگونه مى توان گفت که اصل بن عطا و معتزله به علت قول به «متزله بین المنزلتین» از اجماع امت بیرون رفته است.^{۱۲۴}

قاعده چهارم، قول و اصل در اختلاف سیاسى میان امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) و محاربان آن حضرت است: به عنوان مثال، گفته مى شود که پیش از اصل و همچنین در زمان اصل، مسلمانان در خصوص جنگ‌هایی که میان علی (علیه السلام) و مخالفانش،

سیاسی - دینی حاد که در زمان او از مسایل بسیار پیچیده و مورد اختلاف امت اسلامی بوده است، مخصوصاً با توجه به آنکه قبلاً درباره ارتباط وی با زیدیه و نظر منفی او نسبت به بنی امیه و شهادت او به امامت و خلافت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) گفته شد، بسیار سخت است و اصولاً اظهار نظر قطعی ممکن نیست. البته به احتمال می توان گفت که او مانند برخی دیگر در این مسأله دچار نوعی شک و تردید بوده و قدرت و جرأت اظهار نظر قطعی نداشته است و اصولاً او و فرقه اش یعنی معتزله کلامی با معتزله سیاسی و مرجئه ارتباط و اتصال کامل داشته اند. و ما در مقاله «مرجئه» نوشتیم که این گروه ها در مسایل سیاسی از شجاعت و قدرت تشخیص و صراحت لهجه بی بهره بودند و از نوعی سیاست انفعالی پیروی می کردند که با روح اسلام و عمل اکثر مسلمانان هرگز سازگار نیست.^{۱۳۵}

سایر عقاید و آرای واصل: اطلاعات و ابتکارات واصل محدود به لغات زبان عربی و قواعد ادبی و مسایل عقیدتی و کلامی نبوده، بلکه او در اصول فقه نیز صاحب نظر بوده و عقاید خاصی اظهار داشته است، قبلاً نوشتیم که او در عهد فقیه نامدار اهل سنت و جماعت، ابوحنیفه، و دو تن از شاگردان بزرگ وی، ابویوسف و محمد بن حسن، زندگی می کرده و زمانی که واصل در بصره بود، ابوحنیفه در کوفه می زیسته است و ما می دانیم که واصل و پیروانش از پیشتازان افعال عقل در اصول دینی، و ابوحنیفه و اتباعش از رهبران به کارگیری عقل در اصول فقهی بوده اند. ملاقات واصل با ابوحنیفه معلوم نشد ولی بعید نیست که واصل در تأسیس اصول فقه با او و پیروانش انباز باشد. جاحظ گفته است: «کلُّ اصل نجده فی ایدی العلماء فی الکلام فی الأحکام فانما هو منه».^{۱۳۶}

او نخستین کسی است که گفت: حق از چهار طریق شناخته می شود: کتاب ناطق یعنی قرآن، خبر مجمع علیه، حجت عقل و اجماع؛ حجیت کتاب در صورتی است که در آن احتمال تأویل نرود و به اصطلاح نص باشد. خبر هم در صورتی حجت است که نه حتی در آن احتمال تواطؤ (یعنی سازش بر کذب و تراسل) نرود، بلکه اتفاق و اجماع بر عدم تواطؤ نیز موجود باشد که اگر احتمال تواطؤ باشد، مطرَح یعنی دورافکننده خواهد شد.^{۱۳۷}

همچنین، اولین کسی است که آمدن اخبار و صحت و فساد آنها را به مردم آموخت و خبر را بر دو قسم عام و خاص تقسیم کرد و گفت: همچنان که خبر متباین با امر است، خبر عام هم متباین با خبر خاص است، یعنی جایز نیست کسی بگوید امیر زندانیان رازد و مقصودش برخی از آنها باشد نه همه آنها، یا برعکس کسی بگوید مثلاً فردوسی

وقایع اعتراف کردند اما در عین حال، به وحدت نظر نرسیدند. برخی ساکت شدند، نه تخطئه کردند و نه تصویب، آنها طایفه‌ای از اهل سنتند؛ اما برخی دیگر ساکت نشستند و سخن گفتند، اینها هم اختلاف کردند. بعضی همچون عمرو بن عبید هر دو گروه را تخطئه و تفسیق کردند. بعضی دیگر به تخطئه یکی از دو گروه حکم کردند، اینها هم اختلاف کردند. بعضی به تخطئه و تفسیق یکی از دو گروه عثمان و قاتلان وی و علی (ع) و مقاتلان با او، «لابعینه» قایل شدند و گفتند هر یک از دو گروه اگر به باقه بقی (دسته‌ای سبزی) شهادت دهند، شهادتشان پذیرفته نمی‌شود، زیرا احتمال می‌رود که او فاسق باشد؛ اینها واصلیه یعنی پیروان واصل بن عطاء معتزلی هستند. و بعضی دیگر به تخطئه یکی از دو گروه به عینه قایل شدند. اینها متفقاً قاتلان عثمان و مقاتلان با علی (ع) را و همچنین تمام کسانی را که بر امام متفق علیه قیام کند، خاطی شناختند اما در عین حال اختلاف کردند. بعضی مانند قاضی ابوبکر به تفسیق آنها قایل نشدند ولی بعضی دیگر همچون شیعه و کثیری از صحابه آنها را فاسق دانستند.^{۱۲۸}

از مطالب فوق استفاده شد که واصل در خصوص علی (ع) و محاربان و مقاتلان با آن حضرت قایل به توقف بوده و یکی از دو طرف را لابعینه مخطی می‌پنداشته است، اما در اینکه توقف وی فقط درباره علی و یارانش و اصحاب جمل یعنی طلحه و زبیر و عایشه بوده یا اطلاق داشته و شامل تمام متقاتلان و متحاربان از جمله اصحاب صفین و خوارج می‌شده است، به درستی معلوم نیست.

آنچه در بالا از ابن حزم نقل شد، صراحت دارد که توقف و رأی وی مخصوص اصحاب جمل است و در خصوص جنگ صفین یعنی معاویه و پیروانش و همچنین اهل نهر، یعنی خوارج امیرالمؤمنین (ع) را مصیب و مخالفانش را مخطی می‌شناخته است، اما اشعری قی^{۱۲۹} در المقالات و الفرق و نوبختی^{۱۳۰} در فرق الشیعه عقیده وی را در خصوص علی (ع) و متحاربان و متقاتلان با او مطلق نقل کرده‌اند. ظاهر عبارات اسفراینی^{۱۳۱}، بغدادی^{۱۳۲} و ظاهر کلام شریف جرجانی^{۱۳۳} نیز دلالت دارد که توقف واصل فقط در مورد متحاربان در جنگ جمل بوده و از اظهار نظر وی درباره دیگران چیزی ننوشته‌اند و شهرستانی متحاربان در جنگ صفین را هم افزوده ولی در خصوص متقاتلان جنگ نهران ساکت شده است.^{۱۳۴}

اما از آنجا که آثار واصل از بین رفته و آنچه از وی می‌دانیم، از نوشته‌های دیگران و بیشتر از مخالفان اوست، اظهار نظر قطعی درباره عقیده وی در این مسأله

شدند و عده‌ای دیگر قایل به قول دوم، اشعری در مقالات الاسلامیین، بدون آنکه نامی از اصل ببرد، می‌نویسد:

«معتزله اختلاف کردند که آیا نبوت جزا و پاداش است یا نه، برخی گفتند جزا و پاداش است و برخی دیگر گفتند جزا و پاداش نیست.»^{۱۵۰}

اما قول واصل در این مسأله به گونه‌ای دیگر است و می‌توان آن را قول سوم به شمار آورد. او گفت نبوت امانتی است که خداوند آن را بدون جبر به کسانی می‌سپارد که می‌داند آن را می‌پذیرند، بدان وفا می‌کنند و بر آن پایدار می‌مانند، که خدای تعالی فرمود: «أَلَلَّهُ أَغْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ»^{۱۵۱} (آن را قرار نمی‌دهد مگر در کسی که می‌داند به آن وفا می‌کند و می‌پذیرد) و ثوابی که خداوند بر انبیا می‌دهد، به جهت قبول رسالت و انجام آن است.^{۱۵۲}

میهن دوست بود و مقصودش همه ایرانیان باشد. بنابراین، جایز نیست خاص عام باشد که در این حال جایز می شود که عام خاص باشد، همچنین جایز می شود که کل بعض و بعض کل باشد، پس دلالت خاص مابین با دلالت عام است.

نسخ در امر و نهی است نه در اخبار: ^{۱۳۸} قابل ذکر است که مسلمانان با قبول جواز و حتی وقوع نسخ اختلاف داشتند که ممکن است نسخ در اخبار واقع شود یا نه؟ گروهی گفتند: نسخ فقط در امر و نهی است و گروهی دیگر آن را در اخبار نیز جایز دانستند. ^{۱۳۹} واصل موافق گروه اول بود و تصریح کرد که نسخ فقط در امر و نهی است و در اخبار واقع نمی شود. ^{۱۴۰} به روایت ابو هلال عسکری، واصل نخستین کسی است که قایل به این قول شده است ^{۱۴۱}. شاید واصل این قول را در برابر شیعه اظهار کرده باشد، که قایل به بدأ هستند و نسخ را در اخبار نیز روا می دانند. ^{۱۴۲}

مقصود از محکم و متشابه: معنی الفاظ محکم و متشابه که در آیه مبارکه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالزَّالِمُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» ^{۱۴۳} آمده، از مسایل مهمی است که اذهان مفسران و قرآن پژوهان به طور عام و متکلمان مسلمان را به طور خاص، از جمله معتزله، به خود مشغول داشته و درباره آن اقوال متعددی اظهار شده است. ^{۱۴۴} در کتب لغت، «محکم» به معنای استوار و «متشابه» به معنای مانده آمده است ^{۱۴۵} و در تداول علمای دین، محکم به آیه ای گفته می شود که معنایش برای هر دانای به لغت واضح و ظاهر باشد، مانند «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً» ^{۱۴۶} و متشابه به خلاف آن، مانند «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» ^{۱۴۷}.

واصل نیز مانند دیگران در این باره اندیشیده، اما برخلاف عموم از خود عقیده ویژه ای ابداع کرده و گفته است: مقصود از محکم معصیتی است که خداوند عذاب آن را اعلام کرده است، مانند «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَبِجَاوِزِهِ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَوَعَدَ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً» ^{۱۴۸} و نظایر آن، و مقصود از متشابه معصیتی است که خداوند عقاب بر آن را از بندگان پنهان داشته و بیان نفرموده است که بر آن عذاب می کند یا نه. عمرو بن عبید نیز همین عقیده را داشته است. ^{۱۴۹}

نبوت امانت الهی است: میان عالمان دین و متکلمان مورد بحث است که نبوت تفضّل الهی است بر انبیا، قسراً و جبراً، یا مکتسب به طاعت است. عده ای قایل به قول اول

۱۸. کعبی، همان. قاضی عبدالجبار، همان، ص ۲۳۴، ۲۳۵.
۱۹. همان. ابن المرتضی، همان، ص ۲۹.
۲۰. قاضی، همان، ص ۲۳۵.
۲۱. همان.
۲۲. ابن المرتضی، همان. قاضی، همان، ص ۲۳۴.
۲۳. ابن المرتضی، همان، ص ۳۱. کعبی، همان ص ۶۷. نشوان حمیری، حورالعین، تهران، ۱۹۷۳، ص ۲۰۹.
۲۴. ابن المرتضی، همان، ص ۲۹.
۲۵. قاضی، همان، ص ۲۳۸.
۲۶. ابوهلال عسکری، همان، ص ۲۵۶.
۲۷. قاضی، همان، ص ۲۳۹.
۲۸. کعبی، همان، ص ۶۷.
۲۹. زنادقه، جمع زندیق (به کسر ز، سکون نون و کسر دال) است. زندیق کسی را گویند که قایل به دو صانع است: نور و ظلمت. و نیز به کسی گویند که به خدای تعالی ایمان ندارد. تهانوی، کتف اصطلاحات الفنون، کلکته، ۱۸۶۲، ج اول، ص ۶۱۷.
۳۰. دَهْرِيَّة: فرقه‌ای از کفار که قایل به قدم دهرند و حوادث را به دهر نسبت می‌دهند. و دهر در اصل مدت عالم است، از آغاز وجودش تا پایانش. همان، ص ۴۸۰.
۳۱. سُمِّيَّة: به ضم سین و فتح میم، منسوب به سومنات. عده‌ای از بت پرستانند که قایل به تناسخند و می‌گویند راه علم فقط حس است. همان، ص ۷۰۲.
۳۲. مانویّه، اصحاب مانی بن فاتک حکیم که در زمان شاهپور بن اردشیر ظهور کرد و بهرام پسر هرمز، پسر شاهپور وی را کشت. او بعد از عیسی بن مریم (علیه السلام) بود. دینی آورد که بین مجوسیت و نصرانیت بود، نبوت مسیح را پذیرفت ولی نبوت موسی (علیه السلام) را قبول نداشت. شهرستانی، ملل و نحل، همان، ج ۲، ص ۴۹.
۳۳. قاضی عبدالجبار، طبقات المعتره، همان، ص ۲۳۴. ابن المرتضی، همان، ص ۳۰.
۳۴. ابوهلال عسکری، کتاب الأوثاق، همان، ص ۲۵۵.
۳۵. ابن المرتضی، همان، ص ۳۴.
۳۶. اشاره دارد به آیه «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْغِضْهُ مُأْمَنَهُ» سوره توبه (۹) آیه ۶.
۳۷. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، بیروت ۱۴۰۷ هـ ق - ۱۹۸۷ م، مجلد اول، ج ۲، خطبه ۳۶، ص ۲۸۱.
۳۸. ابن الندیم، الفهرست، قاهره، بیتا، ص ۲۵۱.
۳۹. ابن خلکان، همان، ص ۱۱.

یادداشت‌ها

۱. شهرستانی، ملل و نحل، قاهره، ۱۳۸۷ هـ - ۱۹۴۸ م، ج ۱، ص ۴۶. شریف، سید مرتضی، الأملی، قم ۱۴۰۳ هـ، ج ۱، ص ۱۱۳.
۲. بغدادی، الفرق بین الفرق، قاهره، بیتا، ص ۱۱۷.
۳. زهدی، حسن جارالله، المعزله، قاهره، ۱۳۶۶ هـ - ۱۹۴۷ م، ص ۱۱۳.
۴. این تعبیر از ابن‌راوندی است: ر.ک. به خیاط، الانتصار، قاهره، ۱۳۴۴ هـ - ۱۹۲۵ م، ص ۲۴۲.
۵. بغدادی، همان.
۶. قاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعزله، تونس، بیتا، ص ۲۳۴.
۷. اشعری، مقالات الاسلامیین، چاپ دوم، قاهره، ۱۳۸۹ هـ - ۱۹۶۹ م، مقدمه محمد محی‌الدین عبدالحمید، ص ۱۷.
۸. ابن‌خلکان، وفیات الاعیان، بیروت، بیتا، ج ۶، ص ۷. مبرّد، کامل، مصر، ۱۳۵۶ هـ - ۱۹۳۷ م، ج ۳، ص ۹۲۲.
۹. زهدی، حسن، همان.
۱۰. ابوهلال عسکری، الادائل، بیروت، ۱۴۰۷ هـ - ۱۹۸۷ م، ص ۲۵۵.
۱۱. ابن‌المرتضی، طبقات المعزله، بیروت، ۱۳۸۰ هـ - ۱۹۶۱ م، ص ۲۸ و ۲۹. ابوهلال، همان، ص ۲۵۷. یاقوت، معجم الادباء، ج ۱۹، مصر، بیتا، ص ۳۴۳.
۱۲. ابن‌خلکان، همان. مبرّد، همان.
۱۳. ابن‌المرتضی، همان، ص ۲۹. ابن‌خلکان، همان، ص ۱۱. یاقوت، همان.
۱۴. ابن‌المرتضی، همان، ص ۱۵ و ۱۶. بلخی‌کعبی، فضل الاعتزال و طبقات المعزله، همان، ص ۹۰.
۱۵. ر.ک. به: الفراهیدی، علی مصطفی، تاریخ الفرق الاسلامیة، مصر، طبع اول، ۱۹۴۸، ص ۶۹.
۱۶. استاد همایی، جلال، غزالی‌نامه، تهران، ۱۳۴۲، ص ۵۷. استاد مظهری، خدمات متقابل ایران و اسلام، چاپ دهم، قم، ۱۳۵۹، ص ۱۳۴.
۱۷. قاضی، همان، ص ۲۳۵. درس خواندن و اصل نزد ابوهاشم مورد اتفاق است اما در خصوص تلمذ وی نزد حسن ر.ک. به: سامی‌النشار، همان، ص ۴۸۳. طاش‌کبری‌زاده، مفتاح‌التعاده و مصباح‌التیاده، طبع اول، حیدرآباد، دکن، ج ۲، ۱۳۲۹، ص ۳۳.

۶۹. ابن الندیم، الفهرست، قاهره، بی‌تا، ص ۳۵۲.
۷۰. خلاصه، ملخص و مجموعه یادداشت‌های طبی؛ کتابی است در طب. این کتاب را ماسرجویه، طبیب اسرائیلی بصری، برای عمر بن عبدالعزیز ترجمه کرده است. قنطی، تاریخ الحکماء، لایپزیگ، ۱۹۰۳، ص ۳۲۴.
۷۱. ابن الندیم، همان، ص ۳۵۲.
۷۲. شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۴۶.
۷۳. ابن المرتضی، همان، ص ۸.
۷۴. همان، ص ۴۳.
۷۵. جاحظ، الرسائل الکلابیه، بیروت، ۱۹۸۷، ص ۲۴۱-۲۴۲. دانش‌نامه جهان اسلام، تهران ۱۳۸۴، مقاله نگارنده عقاید کلامی جاحظ، ص ۲۱۵.
۷۶. ابن المرتضی، همان، ص ۵۳.
۷۷. القرابی، علی مصطفی، تاریخ الفرق الاسلامیه، مصر، طبع اول، ۱۹۴۸، ص ۹۷ (المنیة والامل، ص ۲۰).
۷۸. خیاط، همان، ص ۱۵۳-۱۵۲.
۷۹. ابن المرتضی، همان، ص ۳۳.
۸۰. همان.
۸۱. همان.
۸۲. قاضی، همان، ص ۲۳۵.
۸۳. شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۱۵۵.
۸۴. نشوان، حمیری، همان، ص ۱۸۶.
۸۵. ابن المرتضی، همان، ص ۳۳.
۸۶. نشوان، حمیری، همان، ص ۱۸۱.
۸۷. عبدالجبار، قاضی، شرح الاصول الخمسة، چاپ دوم، قاهره، ۱۴۰۸ هـ-۱۹۸۸ م، ص ۷۵۸-۷۵۷.
۸۸. نشوان، حمیری، همان، ص ۱۸۱.
۸۹. همان، ص ۱۸۰.
۹۰. دکتر نصری، الیبر، فلسفه المعتزله، بیروت، ۱۹۵۱، ج ۱، ص ۵۴.
۹۱. کراچکی، کز الفوائد، بیروت، ۱۴۰۵ هـ-۱۹۸۵ م، ج ۱، ص ۱۲۶-۱۲۵.
۹۲. خوانساری، سید محمد باقر، روایات الجنات، قم، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۸۸.
۹۳. سید مرتضی، امالی، قم، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۱۳.
۹۴. قمی، حاج شیخ عباس، سفینه البحار، نجف، ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۶۵۸.
۹۵. دکتر شبیبی، کامل مصطفی، الفكر النبوی والنزعات الصوفیه حتی مطلع القرن الثانی عشر هجری، بغداد، طبع اول ۱۳۸۶ هـ-۱۹۹۶ م، ص ۲۲ از تفسیر علی بن ابراهیم، طبع تهران ۱۳۱۱، ص ۴۱۶ نقل

٤٠. ابن المرتضى، همان، ص ٣٥.
٤١. همان.
٤٢. بدوى، مذاهب الاسلاميين، بيروت، ١٩٧١، ج ١، ص ٨٣.
٤٣. بليغ، دكتور عبدالحكيم، ادب المعتزلة، قاهره، ١٩٥٩، ص ٢٠٨.
٤٤. ابن عبد ربّه، محمد، عقد الفريد، بيروت، بيتا، ج ٢، ص ٣٨٠، ٣٨١.
٤٥. شهرستاني، ملل و نحل، همان، ج ٢، ص ٤٧.
٤٦. قاضى، همان، ص ٢٣٥.
٤٧. همان، ص ٢٤٤. دكتور عبدالحكيم بليغ، همان، ص ١٩٩.
٤٨. ابن المرتضى، همان، ص ٣٠.
٤٩. ابن خلّكان، همان، ص ٧ و ٨ ياقوت، همان، ص ٢٤٥.
٥٠. همان.
٥١. ابن عماد حنبلى، شذرات الذهب، قاهره، ١٣٥٠، ص ١٨٣.
٥٢. نشوان، حميرى، همان، ص ٢٠٨.
٥٣. ابن النديم، تصحيح و ترجمه رضا تحمّدى، تهران، ١٣٤٣، ص ٢٩٣.
٥٤. عبدالجبار، قاضى، همان، ص ٢٢٧.
٥٥. نشوان حميرى، همان، ص ٢٠٨.
٥٦. ابن المرتضى، همان، ص ٣٢.
٥٧. الحورالعين، همان، ص ٢٠٨.
٥٨. كعبى بلخى، همان، ص ٦٨.
٥٩. عبدالجبار، قاضى، همان، ص ٢٢٧.
٦٠. همانها.
٦١. ابن المرتضى، همان، ص ٣٢. نشوان حميرى، همان، ص ٢٠٨. قاضى عبدالجبار، همان، ص ٣٤١، همان، ص ٢٥١.
٦٢. همانها.
٦٣. كعبى، همان، ص ٦٦. ابن المرتضى، همان، ص ٤٢. همانها.
٦٤. ملطى، اثيب و الزبد، قاهره، ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م، ص ٤٣.
٦٥. النشار، دكتور سامى، نشأة الفكر الفلسفة فى الاسلام، قاهره، ١٣٩٨، ص ٣٨٤.
٦٦. شهرستاني، همان، ج ١، ص ١٥٥. ابوزهره، محمد، تاريخ المذاهب الاسلاميه، قاهره، بيتا، ج ٢، ص ٤٨٤.
٦٧. مسعودى، مروج الذهب، بيروت، ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م، ج ٣، ص ٢٤١-١٦٥.
٦٨. مسعودى، همان، سيوطى، جلال الدين، تاريخ الخلفاء، بيروت، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م، ص ٢٠٠ - ٢٣٨.

۱۲۲. سورة هود (۱۱)، آیه ۲۰.
۱۲۳. سورة انفطار (۸۲)، آیه ۱۴.
۱۲۴. خیاط، همان، ص ۲۳۹.
۱۲۵. اشعری، همان، ج ۲، ص ۱۴۵. طوسی، خواجه نصیرالدین، تجرید با شرح علامه حلی، قم، ۱۴۰۷ هـ، ص ۳۹۸. ابن حزم، همان، ج ۴، ص ۱۵۳.
۱۲۶. ابن حزم، همان.
۱۲۷. فرقه‌ای از معتزله، مؤسس آن هشام بن عمرو فوطی است. این فرقه محاصره عثمان و قتل وی را به قهر و غلبه انکار کردند و مدعی شدند عده کمی او را بدون محاصره و به خدعه کشتند. عبّاد بن سلمان از این فرقه ادعا کرد که میان علی (ع) و طلحه و زبیر قتال و جنگی رخ نداده است.
۱۲۸. آمدی، سیف‌الدین، الامامة، بیروت، طبع اول، ۴۱۳ هـ - ۱۹۹۲ م، ص ۳۱۴-۳۱۳.
۱۲۹. اشعری قبی، المقالات والفرق، تهران، ۱۳۶۱، ص ۱۰.
۱۳۰. نوبختی، فرق الشیعه، نجف، ۱۳۵۵ هـ - ۱۹۳۶ م، ۱۲، ۱۳.
۱۳۱. اسفرائینی، التصیر فی الدین، بیروت، ۱۴۰۳ هـ - ۱۹۸۳ م، ص ۶۸.
۱۳۲. بغدادی، الفرق بین الفرق، قاهره، بیتا، ص ۱۲۱.
۱۳۳. جرجانی، سیدشریف، شرح موافق، مصر، ۱۳۲۵ هـ - ۱۹۰۷ م، افست قم، ج ۸، ص ۳۷۹.
۱۳۴. شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۴۹.
۱۳۵. مجله فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۸۴، ص ۱۲.
۱۳۶. النشار، دکتر سامی، همان، ص ۳۹۵.
۱۳۷. عسکری، ابوهلال، همان.
۱۳۸. قاضی عبدالجبار، طبقات، ص ۲۳۴.
۱۳۹. اشعری، همان، ج ۲، ص ۱۷۳.
۱۴۰. قاضی، همان.
۱۴۱. ابوهلال عسکری، همان، ص ۲۹۹.
۱۴۲. اشعری، همان.
۱۴۳. سورة آل عمران (۳)، آیه ۵.
۱۴۴. اشعری، همان، ج ۱، ص ۲۹۴-۲۹۳.
۱۴۵. صفی پور، عبدالرحیم، منتهی الأرب، افست تهران، ۱۳۷۷ هـ ق، ج ۱ و ۲، ص ۶۰۹-۶۶۶.
۱۴۶. سورة یونس (۱۰)، آیه ۴۴.
۱۴۷. سورة طه (۲۰)، آیه ۵. طبرسی، مجمع‌البیان، بیروت، ۱۳۷۹ هـ ق - ۱۳۳۹ هـ ش، ج اول، ص ۴۰۸.
۱۴۸. سورة نساء (۴)، آیه ۹۵.

- کرده است. من به طبع مزبور دسترسی نیافتم و در چاپ‌های دیگر هم این مطالب دیده نشد. اما ابن خلدون در تاریخ خود (بیروت، ۱۳۹۱ و ۱۹۷۱ م، ج ۳، ص ۱۷۲) آن را آورده است.
۹۶. ابن المرتضی، همان، ص ۳۳.
۹۷. شهرستانی، ملل و نعل، همان، ج ۱، ص ۴۶. المقریزی، الخطط المقریزیه، مصر، ۱۳۲۶، ج ۴، ص ۱۶۴.
۹۸. علی مصطفی الغرابی، همان، مصر، طبع اول، ۱۹۴۸، ص ۹۳-۹۲. خالد العلی، جهیم برصفوان و مکانه فی الفکر الاسلامی، بغداد، ۱۹۶۵ م، ص ۵۳ و ۵۶ و ۷۲ و ۷۳.
۹۹. جهانگیری، محسن، مجموعه مقالات، تهران، ۱۳۸۳، ص ۵۷. شهرستانی، همان، ۴۷.
۱۰۰. دکتر سامی التشار، همان، ص ۴۳۹ (قوت القلوب، ج ۱، ص ۴۸۴).
۱۰۱. سورة نور (۲۴) آیه ۴.
۱۰۲. قاضی عبدالجبار، شرح الاموال الخمسة، همان، ص ۷۲۰-۶۹۷. خیاط، همان، ص ۲۳۷. بغدادی، همان، ص ۱۱۸ الشعری، همان، ج ۱، ص ۱۸۹.
۱۰۳. کاپلستون، تاریخ فلسفه، جلد اول، قسمت اول، دکتر سیدجلال‌الدین مجتوبی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۵۵.
۱۰۴. قاضی عبدالجبار، همان، ص ۷۱۱.
۱۰۵. شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۴۸.
۱۰۶. همان.
۱۰۷. سورة نور (۲۴) آیه ۴.
۱۰۸. سورة توبه (۹) آیه ۶۹.
۱۰۹. سورة مائده (۵) آیه ۴۹.
۱۱۰. سورة بقره (۲) آیه ۲۵۶.
۱۱۱. ابن المرتضی، همان، ص ۳۶، ۳۷.
۱۱۲. همان، ص ۳۹.
۱۱۳. بغدادی، همان، ص ۱۱۹.
۱۱۴. همان.
۱۱۵. سورة توبه (۹)، آیه ۲۹.
۱۱۶. سورة محمد (۴۷)، آیه ۴.
۱۱۷. سورة بقره (۲)، آیه ۲۵۸.
۱۱۸. سورة آل عمران (۳)، آیه ۶۱.
۱۱۹. سورة احزاب (۳۳)، آیه ۴۷.
۱۲۰. سورة توبه (۹)، آیه ۷۳.
۱۲۱. سورة تحریم (۶۶)، آیه ۸.

- خیاط، الانتصار، قاهره، ۱۳۴۴ هـ - ۱۹۲۵ م.
- دانش‌نامه جهان اسلام، تهران، ۱۳۸۴، مقاله نگارنده «عقاید کلامی جاحظ».
- زهدی، حسن جارالله، المعزله، قاهره، ۱۳۶۶ هـ - ۱۹۴۷ م.
- سیوطی، جلال‌الدین، تاریخ الخلفاء، بیروت، ۱۳۹۴ هـ - ۱۹۷۴ م.
- شیبی، دکتر کامل مصطفی، الفكر الشيعي و الترعات الصوفيه حتى مطلع القرن الثاني عشر هجري، بغداد، طبع اول، ۱۳۸۶ هـ - ۱۹۹۶ م.
- شریف، سیدمرتضی، الآمالی، قم، ۱۴۰۳ هـ ق. ج ۱
- شهرستانی، ملل و نعل، قاهره، ۱۳۸۷ هـ - ۱۹۴۸ م، ج ۱
- صنی‌پور، عبدالرحیم، منتهی‌الأزب، افست تهران، ۱۳۷۷ هـ ق. ج ۱ و ۲.
- طبرسی، جمیع‌البیان، بیروت، ۱۳۷۹ هـ ق - ۱۳۳۹ هـ ش.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، تجرید یا شرح علامه حلّی، قم، ۱۴۰۷ هـ ق.
- قاضی، عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، چاپ دوم، قاهره، ۱۴۰۸ هـ - ۱۹۸۸ م.
- قاضی، عبدالجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، تونس، بی‌تا.
- قفطی، تاریخ الحکماء، لایبزیگ، ۱۹۰۳
- قمی، حاج شیخ عباس، سفینه البحار، نجف، ۱۳۵۵
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، جلد ۱، قسمت اول، دکتر سید جلال‌الدین مجتبی، تهران، ۱۳۶۲.
- کبری‌زاده، طاش، مفتاح السعادة و مصباح السیاده، طبع اول، حیدرآباد، دکن، ج ۲، ۱۳۲۹.
- کراچکی، کنز‌الغواهد، بیروت، ۱۴۰۵ هـ - ۱۹۸۵ م، ج ۱.
- کعبی بلخی، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، تونس، بی‌تا.
- مبرد، کامل، مصر، ۱۳۵۶ هـ - ۱۹۳۷ م، ج ۳.
- مجله فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۸۴.
- مسعودی، مروج‌الذهب، بیروت، ۱۳۹۳ هـ - ۱۹۷۳ م، ج ۳.
- مطهری، مرتضی، خدمات متقابل ایران و اسلام، چاپ دهم، قم، ۱۳۵۹
- مقریزی، الخطط المغریبه، ج ۴، مصر، ۱۳۲۶.
- ملطی، الشبه والرد، قاهره، ۱۳۶۸ هـ - ۱۹۴۸ م.
- نشوان حمیری، المورالین، تهران، ۱۹۷۲
- نصری، دکتر البیر، فلسفه المعتزله، بیروت، ۱۹۵۱، ج ۱.
- نوبختی، فرق‌الشیعه، نجف، ۱۳۵۵ هـ - ۱۹۳۶ م.
- هبایی، استاد جلال، غزالی‌نامه، تهران، ۱۳۴۲.
- یاقوت، معجم‌الادباء، ج ۱۹، مصر، بی‌تا.

١٤٩. اشعري، همان، ص ٢٩٤-٢٩٣.
١٥٠. اشعري، همان، ص ٢٩٧.
١٥١. سورة انعام (٦)، آية ١٢٥.
١٥٢. نشوان حميري، همان، تهران، ١٩٧٣، ص ٢٦٤.
- كتاب نامه
- آمدی، سيف الدين، الامامة، بيروت، طبع اول، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م.
- ابن ابی الحديد، شرح نهج البلاغه، بيروت، ١٤٠٧ هـ ق - ١٩٨٧ م.
- ابن خلدون، تاريخ، بيروت، ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م، ج ٣.
- ابن خلكان، وفيات الاعيان، بيروت، بيتا، ج ٦.
- ابن خلكان، تاريخ، بيروت، ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م، ج ٣.
- ابن عبدربه، محمد، عقد الفريد، بيروت، بيتا، ج ٢.
- ابن عماد حنبلي، شذرات الذهب، قاهره، ١٣٥٠.
- ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، بيروت، ١٣٨٠ هـ - ١٩٦١ م.
- ابن النديم، الفهرست، تصحيح و ترجمه رضا تجدد، تهران، ١٣٤٣.
- ابن النديم، الفهرست، قاهره، بيتا.
- ابوزهره، محمد، تاريخ المذاهب الاسلاميه، قاهره، بيتا، ج ٢.
- ابوهلال عسكري، الاوائل، بيروت، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- اسفرايني، التعبير في الدين، بيروت، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
- اشعري، مقالات الاسلاميين، طبع دوم، قاهره، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م، مقدمة محمد محي الدين عبد الحميد.
- اشعري قبي، المقالات و الفرق، تهران، ١٣٦١.
- الغرابي، علي مصطفى، تاريخ الفرق الاسلاميه، مصر، طبع اول، ١٩٤٨.
- النشأ، دكتور سامي، نشأة الفكر الفلسفة في الاسلام، قاهره، ١٣٩٨.
- امالي، سيد مرتضى، قم، ١٤٠٣، ج ١.
- بدوي، مذاهب الاسلاميين، بيروت، ١٩٧١، ج ١.
- بغدادى، الفرق بين الفرق، قاهره، بيتا.
- بليغ، دكتور عبدالحكيم، ادب المعتزله، قاهره، ١٩٥٩.
- تهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكته، ١٨٦٢، ج ١.
- جاحظ، الرسائل الكلايه، بيروت، ١٩٨٧.
- جرجاني، سيد شريف، شرح بوائف، مصر، ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧ م، افست قم، ج ٨
- جهانگيري، محسن، مجموعه مقالات، تهران، ١٣٨٣.
- خالد العلي، جهنم بن صفوان و مكانه في الفكر الاسلامي، بغداد، ١٩٦٥ م.
- خوانساري، سيد محمد باقر، روفاات الحيات، قم، بيتا، ج ٨