

نقش تفاوت‌های فردی در پیدایش فرق و مذاهب

<?xml encoding="UTF-8?">

چکیده

بازگویی مختصر از نقش پرتأثیر اختلاف روحيات و سلايق بشري در تفاوت برداشتها و روشهای مختلف فکری، موضوع این مقاله است.

سایه گسترده این عامل را اگرچه می توان در جنبه های مختلف نظری و عملی و به دیگر سخن در شکل گیری دیدگاههای مختلف کلامی، سیاسی و حقوقی و نیز بروز رفتارهای مختلف و متضاد جستجو کرد، با این همه نوشتار حاضر تنها به برخی از جنبه ها و موارد نظری آن در فرهنگ مسلمانان اشاره کرده است. نویسندگان به منظور اثبات این مهم، ابتدا نگاه قرآن و سنت به اختلاف طبایع انسانی و اذعان این دو آموزه اصیل را به وجود تفاوت مراتب و درجات فهم و درک انسان و چه بسا اراده الهی بدان، گزارش می کند و سپس به بررسی برخی از پیامدهای آن در روشها و اندیشه های مسلمانان می پردازد. نزاع همیشگی سمع و عقل و در پی آن ظهور برخی از جریان های فکری در سده نخست هجری، نظیر خارجی گری و خشوی مسلکی و استمرار این شیوه در فرهنگ مسلمانان، از جمله پیامدهای این مهم بوده که مورد اهتمام نویسندگان در این مقاله واقع شده است.

واژه های کلیدی: اختلاف افکار، طبیعت انسان، سلايق مختلف، روشهای فکری، سمع و عقل، خوارج، خشویه.

تفاوت‌های فردی انسانها در روحيات، سلیقه ها، روشها و افکار و تأثیر آن در اختلاف نظریه ها و تفاوت برداشتها از متون و ظواهر دینی، مورد تردید کسی نیست. این امر از چنان وضوح و پذیرش همگانی برخوردار است که نه تنها نیازی به ارائه شواهد و مدارک ندارد، بلکه تصور ابتدایی آن موجب تصدیق می گردد. نیم نگاه هر فردی به اطراف خود و اندک تأملی در کتاب جامعه و مشاهدۀ تفاوت‌های بنیادین بشري در دلبستگیها، بینشها، منشها و گرایشها، این نکته را به روشنی به ما می آموزد که ناموس خلقت بشري و سرشت جامعه انسانی با این تفاوتها عجین شده است. تذکر این نکته ضروری است که این مهم اگرچه پرواضح و غیرقابل انکار است، به وسعت وضوح آن، مورد غفلت و انکار عملی بسیاری از کسانی است که کانون توجه آنها اندیشه های دیگران است.

به دیگر سخن، اگر چه هر کس با اندک درنگی تصدیق خواهد کرد که حجم زیادی از اختلاف افکار و اندیشه های بشري، به هر دلیل خواه وراثتی، محیطی و غیر آن، اجتناب ناپذیر است و چه بسا بتوان گفت این طرحی است که خدا درانداخته است، اما برخی از کسانی که به این مهم اذعان دارند، به لوازم و نتایج آن پایبند نیستند. بنابراین بحث و بررسی و ارائه شواهد برای چنین عاملی تنها یاد آوری نکاتی است که وجدان عمومی همه انسانها بدان شاهد است و شاید حامل این پیام که درک این عامل بنیادین است که قضاوت ما را در برخورد با تنوع افکار و دیگر دیدگاهها واقع بینانه تر خواهد کرد.

اگر ملاحظه می کنیم خداوند در مواردی نه چندان اندک، از اختلاف مظاهر طبیعی و امور تکوینی سخن به میان

می آورد و آن را به عنوان آیات الهی برمی شمارد،¹ انسان نیز به عنوان جهانی بزرگ تر از جهان طبیعت مالا مال از اختلاف و تنوع است. اگر ملاحظه می کنیم سرانگشت هیچ انسانی با دیگر هم نوعان به یک شکل نیست، هر انسانی در افکار و روحیات و سلايق خود نیز جهانی پهناور دارد.² بدین جهت هر کوششی برای اتحاد افکار و روحیه ها و سلايق و روشهای فکری انسانها، کاری عبث و ناشی از عدم شناخت انسان و همانند تصمیم برای متحد الشکل کردن افراد بشری باشد. با توجه به این مهم می توان نظریه ها و برداشتهای مختلف فکری را که برگرفته از این اختلافات است، کم کرد و بدان جهت صحیح داد و به همدیگر نزدیک ساخت، اما ریشه کن کردن آن رویایی بیش نیست.

به تعبیر برخی پژوهشگران، ترکیب «متفکران همفکر» نه تنها متناقض و مانند کوسه ریش پهن است، بلکه اگر فردی ادعا کرد که با دیگری همفکر است، یا دروغ می گوید و یا در واقع مقلدی بیش نیست؛ چرا که نه تنها دو متفکر واقعاً دو فکر دارند، بلکه هزاران و میلیونها متفکر نیز به همین تعداد فکر دارند و در هر سری سودایی و اندیشه ای است؛ چنان که در امثال عربی آمده است: «لکل رأس رأی.»³

از نظرگاه است ای مغز وجود
اختلاف مؤمن و گبر و یهود
از نظرکه گفتشان شد مختلف
آن یکی دالش لقب داد آن الف
در کف هریک اگر شمعی بدی
اختلاف از گفتشان بیرون شدی

درست است که اختلاف روشهای فکری و تنوع برداشتها تا حدود زیادی برگرفته از ساختار و ویژگیهای خود متون دینی است، اما این سؤال همواره باقی است که چرا باید روش حجازی با عراقی تفاوت داشته باشد و باز به تعبیر شهید مطهری چرا باید فتوای مرجع تقلید دهاتی با شهری متفاوت باشد: پاسخ آن بسی روشن است و آن اینکه اصل بیشتر اختلاف دیدگاهها در قاموس انسانی، امری فطری و ناشی از تفاوتهای فردی انسانهاست و اساساً استواری زندگی و روابط اجتماعی نوع مردم جز با این تفاوتها مجال نمی یابد. می توان گفت حکمت الهی براین قرار گرفته که مردم، چه از راه اکتساب و چه از جهت سرشت، بدون تفاوتهای فردی نباشند و همگان باید در مسیر این خلقت قرار گیرند؛ «ولو شاء ربک لجعل الناس أمة واحدة ولا یزالون مختلفین» (هود: 118)⁴ البته بحث و بررسی جامعه شناختی و روان شناختی اختلاف درکها و مشربها و تفاوتهای بشری در برداشتها و میزان نقش وراثت، محیط اقلیمی، اجتماعی، تربیتی و فرهنگی در این مهم، در حوصله و رسالت این نوشتار نیست. سر بسته اینکه از دیدگاه عالمان این فن، تاریخ فلسفه و تفکر، در واقع تاریخ نزاع مزاجهای مختلف بشری است.⁵

آنچه بیشتر در اینجا بدان می پردازیم، رویکرد متون دینی به این عامل و ارائه برخی از شواهد و پیامدهای آن در میان برداشتهای افراد و گروههای اسلامی است. البته به این معنا نیست که درصدد باشیم چنین مواردی را که بدون تردید برخی از آنها آمیخته به جهل افراطی و غیرقابل اغماض و یا همراه هواهای نفسانی و غرضهای گروهی بوده، طبیعی جلوه دهیم.

اختلاف طبایع انسانی از نگاه قرآن و حدیث

1. در آینه قرآن

آیات زیادی از قرآن، به طور مستقیم، به چنین اختلافی اشاره دارد. در اینجا به مواردی از آنها که مربوط به این بحث است، اشاره می کنیم. تحقیق بیشتر آن را به تفاسیر مفسران در ذیل آیات حواله می دهیم:

الف. اختلاف؛ سنت الهی

1. «قل کل يعمل علی شاکلته فربکم أعلم بمن هو أهدی سبیلاً؛⁶ بگو هر کس بر فراخور خویش عمل می کند و پروردگارتان دانایتر است که چه کسی رهیافته تر است.»

2. «أنزل من السماء ماءً فسالت أوديةً بقدرها؛⁷ خداوند از آسمان آبی فرو فرستاد و هر رود به اندازه خویش جاری شد.»

3. قرآن مجید در تصدیق به وجود حالات و مراتب مختلف در میان انسانها می فرماید: «...و رفع بعضکم فوق بعض درجات لیبلوکم فیما آتاکم...»⁸ و رتبه بعضی از شما را بالاتر از دیگری گردانید تا شما را در این تفاوت رتبه ها بیازماید.»

خداوند در جای دیگری می فرماید: «و قد خلقکم اطواراً؛⁹ شما را به گونه های مختلف آفرید.» مفسران در تفسیر درجه درجه بودن انسانها بر آن ند که مراد از درجات، اختلاف انسانها در جنس، شکل، قیافه، نیرومندی و ناتوانی، فقر و غنا، عافیت، سلامت و جاه و مقام است که طبق مشیت الهی به گونه ای متفاوت بین افراد انسانی تقسیم شده است و نیز این مشیت الهی است که انسانها را از جهت هوش، ذکاوت، شجاعت، بلندهمتی، دانش و مال و غیرذلک متفاوت آفریده است.¹⁰

ب. اذعان به وجود تفاوت پیامبران در درجات

تفاوت درجات نه تنها در میان انسانهای معمولی، بلکه در میان انبیا نیز مورد گواهی قرآن قرار گرفته است: «تلك الرسول فضلنا بعضهم علی بعض منهم من کلم الله ورفع بعضهم درجات...»¹¹ برخی از این پیامبران را بر بعضی دیگر فضیلت و برتری دادیم. بعضی از آنها با خدا سخن گفته و بعضی دیگر بلندی مقام یافته است.» این آیه: «ولقد فضلنا بعض النبیین علی بعض»¹² بهترین شاهد بر این مدعاست. در اینجا ملاحظه می کنیم خداوند بعضی از پیامبران را بر برخی دیگر برتری داده و کمالات همه آنها را یکسان نمی داند. البته به ما دستور داده است که در ایمان و اطاعت از آنها بین آنها تفاوتی قائل نباشیم.¹³

اختلاف به تفاضل و برتری برخی از انبیا مورد تأیید قرآن است، بلکه به اختلاف آنها در داوری و فهم حکم الهی نیز اشاره شده است. از جمله این اختلافات بین انبیای الهی، اختلاف بین موسی و هارون و سرزنش هارون توسط موسی (ع)¹⁴ و اختلاف بین خضر و موسی در داوری برخی از کارهای خضر است. اینکه موسی چیزی را می داند که خضر نمی داند و خضر چیزی را می بیند که موسی نمی بیند، اختلاف کمی نیست. در هر صورت، داستان خواندنی موسی و خضر¹⁵ و اختلاف برداشت و قضاوت سلیمان و داوود حکایت از این دارد که دیدگاه، قضاوت و حکم این پیامبران آسمانی نیز یکسان نیست.¹⁶ تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل.

شاید بتوان گفت راز و رمز اصلی اینکه قرآن مجید با قاطعیت اعلام می کند اگر این قرآن از زبانی غیر از وحی صادر شده بود، در آن اختلاف زیادی رخ می نمود، در همین نکته نهفته باشد.¹⁷ از طرفی شاید روش همیشگی پیامبران در ارائه معجزات و عدم سرزنش کسانی که معجزه طلب می کردند نیز بدین جهت باشد که آنان تلاش داشتند با ارائه معجزه الهی، تعالیم خود را به گونه ای بیان کنند که بعد از آن هیچ بهانه موجهی در مخالفت با حجج الهی

وجود نداشته باشد.

ج. اراده الهی به اختلاف

از همه روشن تر آیاتی چند از قرآن مجید است که می گوید: «ولو شاء الله لجعلکم/لجعلهم امة واحدة؛ 18 اگر خداوند می خواست همه شمار ایشان را یک امت قرار می داد.» همچنین آیاتی وجود دارد که مضمون آن این است که اگر خداوند می خواست، همه مردم ایمان می آوردند. 19 از مجموع چنین آیاتی دانسته می شود که گوناگونی انسانها یک قانون و سنت الهی و ناموس خلقت انسانی است.

از جمله آیاتی که به این امر مهم اشاره کرده، آیه 118 سوره هود است: «ولو شاء ربک لجعل الناس امة واحدة ولايزالون مختلفين؛ اگر پروردگار تو خواسته بود، همه مردم را یک امت قرار می داد، ولی همواره در اختلاف خواهند بود.»

در تفاسیر روایی آمده است که معنای آیه این است که اگر خدا می خواست، می توانست همه مردم را به گونه ای بیافریند که همانند ملائکه هیچ طبیعت انسانی نداشته و معصوم از گناه و لغزش باشند و یا اگر خدا می خواست، می توانست آنها را بر مذهب واحدی گرد آورد. 20 غزالی با بهره گیری از این آیه می گوید: چگونه می توان افراد بشری را بر یک دیدگاه جمع کرد و حال آنکه ناموس خلقت انسانی بر اختلاف همیشگی بشر است و خداوند از ازل چنین حکمی کرده است. 21

مرحوم طباطبایی در ذیل این آیه می نویسد:

یک نوع از تفاوتهایی است که در عالم انسانی گریزی از آن نیست و آن تفاوت در طبیعتهای افراد است که منشأ بنیه ها می گردد. ترکیبات بدنی در افراد متفاوت است و تفاوت در ترکیبات بدنی موجب تفاوت در استعدادهای جسمی و روحی می شود و این نوع از تفاوتها به علاوه تفاوتهای ناشی از عوامل محیطی، موجب ظهور اختلاف در سلیقه ها و آرزوها و اعمال انسانها می گردد. 22

همو در جای دیگر بر آن است که چنین تفاوتهایی گریزناپذیر است و انسانها اگر چه برحسب صورت انسان اند و وحدت در صورت تا حدودی موجب وحدت در افکار و اعمال می گردد، با این حال، اختلاف در مواد موجب آن است که احساسات و ادراکات و احوال بشری متفاوت و موجب اختلاف در اهداف و آرزوها گردد و چنین اختلافاتی نیز اختلاف در اعمال بشری را در پی دارد. 23

وی با چنین تحلیلی است که درکهای متفاوت انسانها را در فهم حقایق عملی و معارف دینی طبیعی تلقی می کند. 24 از نگاه او، ویژگیهای مثبت و منفی اخلاقی و روحی و نیز تعلیم و تربیت، تأثیر بسزایی در تفاوت فهم و ادراک و استعدادها و قوای عقلانی و روحی انسانها دارد، 25 با این حال، راه رسیدن به معنای باطنی و لوازم معنای آیات قرآنی بیشتر بسته به شدت و تیزذهنی و میزان توانایی فرد در تدبر آیات الهی است و نه مربوط به تفاوت افراد از نظر تقوا و طهارت. 26 وی در مورد منحرفان از راه حق بر این عقیده است که چه بسیار کسانی هستند که انحراف آنها نه از روی بغی و سرکشی، بلکه به سبب اشتباه در تشخیص و غفلت آنان از راه حق است و طبیعی است که چنین افرادی معذورند. 27 به ویژه اینکه اگر به این نکته توجه کنیم که خداوند با دادن اختیار به انسان و از طرفی دستور به تعقل و تدبر و تفکر، به دست خود بذرهای نخستین اختلاف را در مزرعه انسانیت کاشت.

کم نیستند مفسرانی که با استناد به آیه 118-119 سوره هود: «...ولايزالون مختلفين إلامن رحم ربک و لذلک خلقهم...»، حتی فلسفه خلقت را اختلاف می دانند. از جمله سید حیدر آملی از عارفان نامدار شیعی در تفسیر این آیه می گوید:

ای و لذلك الاختلاف خلقهم و المراد بالخلق الجعل یعنی خلقهم و جعلهم مختلفین فی الصور و الاشکال و الآراء و الاعتقادات كما كانوا مختلفین فی الذوات و الهیات و الحقایق.28

وی در تفسیر عرفانی خود، ضمن اشاره به برخی از اختلافات که نتیجه بغی و پیروی از شیطان است، بر این نکته تأکید دارد که بنابر تصریح آیه شریفه «ولایزالون مختلفین»، اختلاف امری گریزناپذیر است؛ چرا که «و ما کان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا و لولا کلمة سبقت من ربک لقضى بینهم فیما فیہ یختلفون». وی می گوید: این آیه گواهی می دهد که برطرف کردن اختلاف در امور اعتقادی محال است؛ چرا که علم سابق و ازلی خداوند بدان تعلق گرفته است. برطرف کردن این اختلاف به قهر و غلبه، کاری است برخلاف علم قدیم و معلومات او و منجر به جهل شدن علم خدا می شود و چنین کاری نیز از خدا سر نمی زند.29 البته در اینجا سخن در درستی و نادرستی چنین برداشتهایی نیست، بلکه آنچه درصدد بیان آن هستیم تفتن به این نکته است که حتی برخی رفع اختلافات را با توجه به آموزه های دینی نه مشکل، بلکه ناممکن می دانند.

به این آموزه قرآنی، عالم وارسته شیعی، سیدبن طاووس، نیز اشاره می کند:

یکی از معتقدان به امامت آن بزرگوار حضرت حجت (ع) گفت: برای من در غیبت امام شبهه حاصل شده است. گفتم: آن چیست؟ گفت: آیا برای آن حضرت امکان ندارد که یکی از شیعیان خود را ملاقات کند و اختلافهایی را که در دین جدش (ص) روی داده است، از میان ببرد؟ از من خواست که پاسخ آن را بدهم، نه آن سان که در کتابها نوشته اند. چه، از آنها و از آنچه شنیده است، رفع شبهه او نشده است.

گفتم: آیا قدرت آن حضرت در رفع اختلافها بیشتر است یا توانایی خدای متعال؟ و آیا رحمت و فضل حق تعالی بیشتر است یا رحمت و فضل و عدل آن بزرگوار؟ گفت: البته قدرت و رحمت و عدل الهی. گفتم: چرا خدای ارحم الراحمین و اکرم الاکرمین این اختلافها را رفع نمی فرماید؟ و می دانیم که خدای تعالی برای این کار راهها و اسبابها در حیطة قدرت دارد که بنی آدم را آن امکان نیست. آیا در این کار حکمت و مصلحت و عدل و فضیلت نیست که او (جل جلاله) مقتضی دانسته است؟ گفت: آری. گفتم: پس عذر خلیفه و جانشین او نیز همان اقتضای کار است. چه، آنچه حضرت او کند، آن است که امر و رضای الهی است.30

شاید با توجه به چنین برداشتی از آیات باشد که برخی دانش وران نتیجه گرفته اند که اختلاف اصلی مذاهب در اسلام که ثمره طبیعی و منطقی اختلاف اصلی درکها و مشربهای افراد، اقوام و ازمه است، پیغمبر و کتابش، خود به عمد پایه گذاری کرده اند و آنان بودند که بذرهای این کشته های گوناگون و رنگارنگ را به دست خود در مزارع افکار و ارواح نشانده اند.31

2. تفاوتهای فردی از دیدگاه سنت

روایات متعددی نیز از پیامبر (ص) و امامان رسیده است که خداوند انسانها را با ظرفیتهای مختلف و درکهای متفاوت آفریده است. در اینجا با صرف نظر از بررسی سیره عملی آن بزرگان درباره افکار و عقاید مختلف دیگران، به برخی از سخنان آنها اشاره می کنیم.

1. از مجموعه روایات مختلفی که به برخورداری قرآن از بطون مختلف و تفاوت انسانها در فهم این بطون اشاره می کنند و نیز روایاتی که می گویند برخی از آیات قرآن برای اقوام ژرف نگر نازل شده و همه افراد قدرت رسیدن به بلندای فهم آن را ندارند، این نکته به دست می آید که چند لایه بودن آیات قرآنی، ربط وثیقی به چند لایه بودن فهم مخاطبان و استفاده کنندگان از آنها دارد.32

2. دسته ای دیگر از روایات به گونه ای مستقیم به دسته بندی انسانها در مراتب و درجات می پردازند و به ما می آموزند که در برخوردهای خود به چنین ویژگیهایی در قاموس خلقت انسانی توجه داشته باشیم. از جمله آنها حدیث امام صادق (ع) است که وجود تفاوتها را می پذیرد و می گوید: اگر مردم می دانستند که خداوند چگونه مردم را آفریده، هیچ کس دیگری را ملامت نمی کرد و دلیل آن را این گونه بیان می دارد که «خداوند متعال اجزایی آفرید و آنها را به چهل و نه جزو رسانید. سپس هر جزیی را ده قسمت کرد و آنها را میان انسانها تقسیم نمود و به هر فردی یک دهم جزو داد، به دیگری دو دهم تا به یک جزو کامل رسانید. آن گاه آنها را به این صورت میان مردم تقسیم کرد تا به بهترین آنها چهل و نه جزو کامل داد. پس فردی که دارای یک دهم جزو است، نمی تواند مانند فردی باشد که دو دهم جزو دارد...» و به دنبال آن باز می گوید: «لو علم الناس ان الله عزوجل خلق هذا الخلق على هذا لم يلم احداً احداً! 33 اگر مردم می دانستند که خداوند متعال مردم را به این وضع و شکل آفریده، هیچ کس دیگری را سرزنش نمی کرد.» کلینی بعد از گزارش برخی از روایات درباره تفاوت درجات انسانها در ایمان و استعداد، روایت دیگری نیز از امام صادق (ع) نقل می کند که مناسب این مقام است. در این روایت امام به یکی از اصحابش می گوید: «ما انتم والبراءة يبرا بعضكم من بعض ان المؤمنين بعضهم افضل من بعض و بعضهم اكثر صلاةً من بعض و بعضهم انفذ بصرًا من بعض و هي الدرجات.» 34

شاید با توجه به چنین تفاوتهای روحی و شخصیتی و میزان درک انسانها باشد که امام سجاد (ع) در تفاوت ابوذر و سلمان، دو یار دیرینه و پرواپیشه پیامبر (ص)، می گوید: «والله لو علم ابوذر ما في قلب سلمان لقتله؛ 35 به خدا سوگند، اگر ابوذر از آنچه در قلب سلمان می گذرد، اطلاع حاصل می کرد، او را می کشت.»

پیامبر اکرم (ص) نیز ویژگی دعوت و تبلیغ خود و دیگر انبیای الهی را با تفاوت انسانها پیوند داده و می گوید: «انا معاشر الانبياء أمرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم.» 36 همین حکایت از این دارد که نه تنها پذیرش این تفاوتها، بلکه تناسب در برخورد با آن نیز لازم بوده است. امام علی (ع) نیز در حدیثی نه تنها جلوگیری از تفاوتها، بلکه نبود چنین ویژگیهایی را برای انسان، از اسباب هلاکت می داند و می گوید: «لا يزال الناس بخير ما تفاوتو و اذا استوا اهلكوا.» 37

بنابراین بر اساس واقعیتهای موجود که به امضای آموزه های کتاب و سنت نیز رسیده و کشفهای جدید علمی نیز آن را گواهی و تایید کرد، افراد بشری به مقتضای عوامل و زمینه های روحی روانی، اقلیمی اجتماعی احساسات، روحیات، عواطف و نگرشها و دیدگاههای متفاوت و متضاد هستند، از طرف دیگر با توجه به اینکه این اختلافات لازمه حیات بشری است، نمی توان انتظار داشت که همه دارای یک ذوق و نگرش و برداشت و در برخورد با پدیده های فرهنگی و فکری و تعالیم غیبی موضع یکسانی داشته باشند: «قل كل يعمل على شاكلته.»

شاید بتوان گفت این دستور خداوند نیز برای تعلیم و تزکیه افراد بشری با توجه به چنین واقعیتی است: «ادع الى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هي احسن.» 38 در اینجا دعوت گروهی را به مقتضای دعوت با حکمت می بیند، گروه دیگری را در خور موعظه نیکو می داند، وعده ای دیگر را شایسته جدال احسن معرفی می کند. 39 چراکه هر یک از مردم بر اساس روحیات خود، به گونه ای ویژه و بر اساس روش خاص اقناع می گردند؛ یکی از راه شنیدن و وعظ و خطابه و دیگری از راه استدلال و برهان؛ چرا که انسانها نیز همانند وجود دارای مراتب حسی، و همی، عقلی و شبهی هستند. 40

بنابراین چه بسا با توجه به اختلاف عقول و افکار و تفاوتهای فردی در سطح شناخت، تا حدود زیادی به تفاوت در فهم معتقدات دینی و تفسیر تعالیم آن پی برد. تحقیقاً مادامی که این عامل پابرجاست، اختلاف هم پابرجاست.

این ویژگی اگر چه در زمان حیات بنیانگذار هر دین و مذهبی وجود داشته و بنابر علی که در جای خود ذکر شده، چندان بروز نمی کند، بعد از درگذشت مؤسس آن دین مجال بروز می یابد و تعبیر مختلف از آموزه های دینی را در پی دارد.

با عنایت به چنین واقعیتی، نمی توان، تمامی اختلاف قرائتها و برداشتهای دینی را از روی توطئه، جهل، عناد، ضعف عقل دانست و یا آن را حاصل بیگانه زدگی و یا بی توجهی به کتاب، سنت و عترت شمرد.

تردیدی نیست که همواره عوامل منفی و زیان مندی چون تعصب، هوای نفس و احیاناً لجبازیهای فرقه ای نیز نقش تعیین کننده ای در اختلاف افکنی داشته و دارد، اما تشخیص و تمیز موارد طبیعی و مثبت و غیر آن، به ویژه در مسائل فکری، کار آسانی نیست. آنچه تاکنون گفته شد، گزارش تبیین یک موضوع مورد اتفاق بود. آنچه بیشتر حائز اهمیت است، پیامدهای متنوع فکری و عملی چنین عاملی و نتایج تاریخی آن در فرهنگ اسلامی است که اکنون به پاره ای از آنها اشاره می کنیم.

پیامدهای تفاوتهای فردی در اندیشه و رفتار مسلمانان

تأثیر و جلوه های تفاوت فردی و اختلاف روحیات و سلیقه ها را به عنوان بن مایه دیگر اختلافات، می توان به روشنی در تمامی مظاهر حیات اجتماعی، سیاسی و فکری انسانها مشاهده کرد. تأثیر برجسته این عامل در ظهور و بروز تمایزات فقهی، کلامی و سیاسی مسلمانان بر کسی پوشیده نیست. علاوه بر شواهد فراوان تاریخی، وجدان عمومی و وجود شواهد زنده نیز روشن ترین دلیل بر این مدعاست. بدون تردید عامل بنیادین هوای نفس، زمینه ها و عواملی چون اختلاف برداشت از کتاب و سنت، رقابتهای سیاسی و عنصر اخذ و اقتباس در روابط اجتماعی، فرهنگی با غیرمسلمانان، در پدیده فرقه گرایی پرتأثیر بوده است.

این عوامل برجسته و نقش آفرین در جای خود سزامند بررسی است. با این همه، این عوامل نیز به نوعی تحت الشعاع تفاوت های فردی بوده است. در اینجا به منظور روشن تر شدن مدعای مورد بحث به یکی از مهم ترین مظاهر فکری این تفاوتها در فرهنگ مسلمانان اشاره می کنیم و برخی از پیامدهای فرقه ای آن را پی می گیریم.

نزاع سمع و عقل و ظهور جریانهای مختلف فکری

از اساسی ترین موارد اختلافی مسلمانان که بر دیگر اختلافات نیز سایه افکنده است، اختلاف در منابع و مجرای شناخت موضوعات و پدیده های مربوط به خدا، انسان و جهان و راه کسب و آگاهی از معارف دینی است؛ اختلافی که ریشه کن کردن آن نیز بسی ناممکن است.⁴¹ نمودهای چنین اختلافی در پیروان ادیان سابق نیز به وضوح پیداست. به عنوان نمونه تفاوت دیدگاه فریسیان و قاریان در دین یهود و یا به دینان در آیین زردشت را می توان با چنین نگاهی تحلیل کرد. عمده گروههای اسلامی نیز اگرچه کم و بیش متون دینی را به عنوان یک منبع نخست و معتبر پذیرفته اند، در ضرورت به کارگیری و تکیه بر عقل و استدلالهای عقلی تردید قابل توجهی نکرده اند. حتی اگر حشویه را به عنوان یک گروه اندک و از بین رفته استثنا کنیم، گروههایی نظیر ظاهریه، حنابله و پاره ای از اهل حدیث که به عقل ستیزی شهره شده اند نیز به نفی کلی آن نپرداخته اند.

درست است که هیچ یک از صاحبان گروههای اسلامی در اهتمام به ظواهر دینی خود را از استدلال عقلی بی نصیب ندانسته اند،⁴² با این حال، ما در نوع بهره برداری آنها از عنصر عقل و سمع⁴³ (و یا نقل) و اصالت و ترجیح هر کدام بر دیگری، با روشهای متفاوت و متضادی روبه رو هستیم. این تفاوتها را حتی می توان در میان

افراد و گروه‌های داخلی همسو با یک مذهب نیز مشاهده کرد. البته در اینجا سخن بر سر خاستگاه‌های مختلف روحی، اجتماعی و اقلیمی و دلایل گزینش روش‌های مختلف فکری توسط افراد و گروه‌های اسلامی و ارزش دآوری درباره هر یک نیست. آنچه در پی آن هستیم، گزارش این مهم است که اختلاف روش‌های فکری در کشف حقایق و نیز شیوه‌های فهم و برداشت از متون دینی، به عنوان یک نزاع دیرینه و سایه گستر مطرح بوده و تأثیر مستقیم آن را همواره در تفاوت روش‌ها و اندیشه‌های متنوع کلامی، فقهی، تفسیری، اخلاقی و عرفانی و حتی نوع رفتارها و برخوردهای سیاسی، اجتماعی شاهد بوده و هستیم.

پرواضح است که گزینش و یا ترجیح راه سمع و نقل و تکیه و تسلیم بی چون و چرا به الفاظ و مسموعات به جای تکیه و استفاده از عقل و اندیشه، پیشی گرفتن راه روایت بدون درایت، توجه به تنزیل بدون آگاهی از تأویل و یا بالعکس، هم در نوع نگاه افراد به آموزه‌های دینی و هم در چگونگی برخورد با رقبای فکری تأثیر برجسته‌ای داشته و دارد. با چنین تحلیلی است که برخی از نویسندگان اختلاف بین معتزله و اشاعره پیرامون تشبیه و تنزیه و طرز تلقی هر یک از خدا و صفات، تفاوت دیدگاه جبرگراها با طرفداران اختیار و همچنین اختلاف بر سر وجوب و امکان و استحاله نبوت و مسائل مربوط به امور مبدأ، معاد، امامت و بسیاری از مسائل و موضوعات کلامی را به تفاوت صاحبان آنها در توجه به رابطه عقل و نقل می‌دانند. 44

شهرستانی در گونه‌شناسی خود از فرقه‌ها، موضوع عقل و نقل را یکی از قواعد و محورهای چهارگانه اختلاف فرق می‌داند و اختلاف هریک از گروه‌های شیعه، خوارج، معتزله، کرامیه و اشعریه را به آن باز می‌گرداند. وی بر آن است که نه تنها اختلاف در مباحثی نظیر حسن و قبح، صلاح و اصلاح و لطف، برگرد چنین موضوعی شکل گرفته، بلکه اختلاف پیرامون امامت نیز تابعی از موضوع عقل و نقل است؛ چرا که در اینجا تکیه شیعه بر سمع و نص و مستند اهل سنت که قائل به بیعت و اختیارند، بر عقل بوده است. 45

شبلی نعمانی این مطلب را به خوبی بیان کرده است:

یک سبب عمده اختلاف مسلمانان موضوع عقل و نقل بوده است. توضیح اینکه فطرت در آدمی دو گونه طبیعت ایجاد کرده است: یکی آن است که عقل را در هر امری دخالت می‌دهد و هیچ چیز را تا به عقل او نیاید، باور نمی‌کند. دیگری آن است که در او هیچ ذوق بحث و چون و چرا نیست. هر وقت حرفی را از یک شخص مورد عقیده و اعتماد می‌شنود، هیچ از جهت و سبب سؤال نمی‌کند، بلکه سر تسلیم خم نموده، آمنا و صدقنا می‌گوید. این دو قسم سازمان مقتضای فطرت انسانی است، هیچ زمانی خالی از آنها نیست.

شما حالت صحابه را در نظر بیاورید. ابوهیرره روایت می‌کند که حضرت رسول (ص) فرمود که خدا مردگان را از گریه و ماتم زنده‌ها عذاب می‌کند، ولی عایشه که این را می‌شنود، می‌گوید همچو چیزی نمی‌شود، چه خدا خود فرموده است: «ولاترر وازرة ووزر اخری»، یعنی آنکه گناه یکی را نمی‌شود از دیگری مؤاخذه کرد. یک صحابی از آن حضرت روایت می‌کند که مردگان می‌شنوند، باز عایشه می‌گوید، خیر نمی‌توانند بشنوند؛ زیرا خداوند خودش می‌گوید: «انک لاتسمع الموتی». ابوهیرره از پیغمبر روایت می‌کند: خوردن چیزی که از آتش پخته شده، وضو را باطل می‌کند. عبدالله مسعود می‌گوید: اگر این طور باشد باید از استعمال آب گرم تجدید وضو لازم بیاید. عبدالله ابن عباس می‌فرماید: رسول اکرم در ليله معراج، خدا را مشاهده نمود، صحابی دیگر صریحاً می‌گوید، هرگز نه.

نسبت به اصحاب هیچ وقت این گمان پیدا نمی‌شود که از ارشاد و تعالیم آن حضرت می‌توانستند سرپیچی کنند یا فرموده‌های وی را انکار نمایند. پس کسانی از صحابه که حدیث‌های بالا را انکار کرده‌اند نظرشان این است

که آن حضرت نباید چیزی گفته باشد که آن مخالف با عقل است و بنابراین روات در اصل روایت فریب خورده و به اشتباه رفته اند، چنانچه حافظ جلال الدین سیوطی خصوص این رقم احادیث را در رساله ای جمع کرده که در آن عایشه اظهار داشته که ابوهریره چگونه در روایت به غلط رفته است. 46

وی در جای دیگری بعد از اشاره به این مهم، به برخی از پیامدهای کلامی آن نیز اشاره می کند: اختلاف چهارم، در اصل اختلافی است که می توان آن را اختلاف حقیقی گفت؛ چه در اینجا حدود ارباب ظاهر و اهل نظر از همدیگر متمایز و جدا می شوند. اصل الاصل این اختلاف آن است که بین عقل و نقل کدام یک را بر دیگری مزیت و رجحان است و یا اینکه حدود و عقل و نقل چیست. باید دانست که تمامی اشاعره نقل را ترجیح می دهند و معتزله عقل را و روی این عقاید تفصیلی که قائم گردیده، بعضی از آنها بدین قرار است. اشعریه: هیچ چیز فی نفسه خوب یا بد نیست، شارع هر چه را گفت خوب، خوب می شود و هر چه را بد گفت، بد می شود.

معتزله: هر شیء از نخست خوب یا بد است، شارع آن را خوب می گوید که فی نفسه خوب بوده است و آن چیزی را بد می گوید که فی الواقع بد می باشد. اشعریه: خدا می تواند حکم به امر محال بدهد و می دهد. معتزله: خدا بر امری که محال است نمی تواند حکم بدهد. اشعریه: عدل بر خدا ضروری نیست. معتزله: ضروری است.

اشعریه: خدا در عوض عبادت، می تواند عذاب بدهد و به جای گناه، انعام و اگر این طور کرد، بی انصافی نیست. معتزله: هیچ وقت چنین نتواند کرد و اگر کرد ظلم و بی انصافی است. 47

رد پای چنین تفاوتی را در زمان پیامبر (ص) و صحابه نیز می توان یافت. به عنوان نمونه بخاری و مسلم نیز روایت کرده اند که پیامبر (ص) بعد از خاتمه جنگ احزاب به اصحاب خویش فرمود: «لایصلین العصر الا فی بنی قریظه؛ نماز عصر را نخوانید مگر بعد از رسیدن به مکان بنی قریظه.» هنگامی که اصحاب آن حضرت به سوی آن مکان می رفتند، موقع نماز عصر شد. برخی گفتند نماز نمی خوانیم تا به آنجا برسیم. دلیل آنها این بود که مراد از تاکید پیامبر رسیدن به آن مکان بوده و نه نهی از نماز. در این جریان پیامبر (ص) به هیچ یک از طرفین خرده نگرفت. 48

ملاحظه می کنید با اینکه فضای قالب عصر نزول قرآن و دوران صحابه، فضای استماع و تسلیم بود، اما برخی به ظاهر سخن پیامبر تمسک بسته اند و پاره ای از ظاهر عدول کرده، به فلسفه و مراد از دستور پیامبر (ص) توجه کرده اند. در اینجا از موارد و شواهد فراوان تاریخی و موردی آن صرف نظر می کنیم. بحث درباره ربط و نسبت و تعارض یا عدم تعارض ظواهر متون دینی با یافته های عقلی و چگونگی جمع آنها با یکدیگر نیز نه در رسالت این نوشتار است و نه در توان نویسندگان. آنچه در این مقاله می گنجد، گزارش برخی از نمودهای افراطی و تفریطی این نزاع و الگوهای فرقه ای آن است.

1. خوارج و یا مارقین به عنوان نخستین گروه جامدالفکر

خوارج که از طرف پیامبر (ص) و امام علی (ع) به جهت اندیشه و رفتارشان مارقین نیز نامیده شده اند، 49 از جمله افراد و گروه هایی بودند که به سبب روحیه خشن و خشکه مقدسی و نیز نوع برداشتشان از ظواهر دینی،

زیانهای جبران ناپذیری را بر جامعه اسلامی تحمیل کردند. مورخان و محققان علم فرقه شناسی، نقطه آغازین شکل گیری خوارج را به عنوان یک جریان تاریخی و فرقه ای، موضوع تحکیم و برداشت ناصواب و شکلی آنها از آیه شریفه «ان الحكم الا لله» دانسته اند. آنان با عدم تمایز بین حکم به معنای قانون گذاری و تشریع که از شئون ذات حق است با حکم به معنای حکومت که شامل حکمیت و لزوم وجود حاکم است، به مخالفت با حکمیت پرداختند. آنان را به همین سبب «محکمه» خوانده اند.⁵⁰ فرمایش امام علی (ع) در رد خواسته و اندیشه آنان، گواه بر این مطلب است.⁵¹

با این حال این گروه را باید نمادی از یک گرایش در همه ادیان و در تمامی ازمنه دانست که قصد بازگشت به کلمه اصیل دین از طریق کتاب مقدس و اطاعت کورکورانه از قواعد و احکام آن دارند، اما از تاویل و درک درست آن بی خبرند.⁵² وجود ردپای آنها در عصر پیامبر (ص) و اشاره آن حضرت و نیز امام علی به استمرار چنین حرکتی شاهد بر این مدعاست. این گروه دینی بنا به فرمایش حضرت علی (ع) از کسانی بودند که در پی حق طلبی بودند، اما سبک مغزی و گرفتاری آنها به زیغ، اعوجاج و شبهه و تاویل بیجا موجب شد که به جنگ با آن امام پردازند⁵³ و نیز با توجه به عنصر اخلاصی که در دینداری و هدفمند بودن بیشتر آنها بود، دین و دنیا را بر خود تنگ بگیرند.

این دسته از مسلمانان که امام علی آنان را به عنوان برادر دینی نام می برد، هر گامی که برمی داشتند برگرفته از عقیده آنها بود. آنان نه تنها بر اساس معیارهای خود به ظواهر اسلام سخت پایبند بودند و دست به گناه نمی آلودند، بلکه از شدت عبادت پیشانیهایشان پینه بسته بود و از بس به عبادت ایستاده بودند، پاهایشان سفت شده بود.⁵⁴ شاید راز و رمز این مهم که امام علی دیگران را از مقاتله با آنها پرهیز داد و دفع فتنه آنان را در آن زمان به عنوان افتخار ویژه خود برشمرد، در همین نکته باشد. به هر صورت اینان عمدتاً در دینداری خود خلوص نیت داشتند و سرسختی و دلیری در مبارزه با مخالفان خود و عبادت پیشگی آنها زبانزد خاص و عام بود. در عین حال «یکی از بارزترین ممیزات خوارج، جهالت و نادانی ایشان بود و از مظاهر جهالتشان عدم تفکیک میان ظاهر و خط و جلد قرآن و معنای قرآن بود.»⁵⁵ این نبود بصیرت و نادانی آنها و جداسازی تعقل از تدین و نیز ناتوانی در تطبیق کلی بر مصداق، کار آنها را به جایی کشید که آیات قرآن را به غلط تفسیر کنند و مذهب و طریقه ای متمایز از دیگر مسلمانان به وجود آورند. مشکل مضاعف در اینجا بود که «جهالت این گونه افراد و جمعیتها بیشتر از این ناحیه است که ابزار و آلت دست زیرکها قرار می گیرند و سد راه مصالح عالیه اسلامی واقع می شوند. همیشه منافقان بی دین، مقدسان احمق را علیه مصالح اسلامی بر می انگیزند؛ اینها شمشیر می گردند در دست آنها و تیری در کمان آنها.»⁵⁶

درباره زمینه ها و عوامل خاص و عام بروز چنین طرز تفکری سخن بسیار است و در رسالت این نوشتار نمی گنجد، اما سربسته می توان گفت که بسیاری از پژوهشگران با توجه به شواهد و قرائن تاریخی به این نکته که این صحرانشینان بهره چندان از مدنیت نداشتند، اذعان کرده اند. عمده افراد این گروه بعد از شرکت در فتوحات اسلامی به کوفه و بصره آمدند. طبیعی است که خوی و رفتار افرادی با چنین بافت اجتماعی و فرهنگی، از عنصر علم و تفکر و خردورزی فاصله گرفته و آمیخته با سادگی، خشکی طبع، تعصب، ایمان سطحی و ظاهرگروری باشد. تأثیر مستقیم زندگی در بادیه و رشد و نمو در نظام قبیله ای این است که افراد آن به جای تفکر و تعمق، گوش جان به سیره و سخن شیخ قبیله بدوزند.⁵⁷ طرفه آنکه به دور نیست اگر تفاوت روحیه و سلیقه آنها را تا حدود زیادی معلول شکل زیست قبیله ای آنها از قبل بدانیم.

بنابراین خوارج تنها زاییده داستان حکمیت و فرزند جنگ صفین نیستند، بلکه این حادثه بهانه ای برای سرباز

کردن غده چرکینی شد که حتی در زمان پیامبر (ص) هم وجود داشت. آنان بدویان خشک و خشنی بودند که اساساً دین را به گونه ای دیگر می فهمیدند - فهمی برگرفته از روحیه خشک و سختگیرانه - و بر اساس همین درک و فهم بود که حتی به پیامبر (ص) هم اعتراض می کردند. 58 این داستان معروف است که روزی یکی از افراد قبیله بنی تمیم به نام ذوالخویصره که بعدها یکی از رؤسای خوارج شد و در طی جنگ جمل هم کشته شد، هنگامی که آن حضرت غنایمی را تقسیم می کرد، به آن حضرت اعتراض کرد و گفت: «ای محمد! چرا عدالت را رعایت نکردی؟» پیامبر (ص) در غضب شد و فرمود: «من رعایت نکردم! به جز نزد من عدالت در کجا توانی یافت؟» و سپس فرمود: اینان گروهی خواهند بود که از دین خارج می شوند و آن هنگام با آنان به جنگ برخیزید. 59

البته طبیعی است که باید زمانی می گذشت و حوادث و تحولاتی رخ می داد تا این گروه بدوی، کج فهم و خشن به صورت رسمی شکل می گرفت. شرایط دوران خلافت حضرت علی نیز به گونه ای شد که لحظه مناسب در آن دوران فرا رسید. 60 بهترین و جامع ترین توصیف را درباره آنان خود امام عرضه داشت. پس از پایان جنگ نهروان از امام پرسیدند که اینان چه کسانی بودند. آیا کافر بودند؟ فرمود: آنها از کفر فرار کردند. گفتند: آیا از منافقان بودند؟ فرمود: منافقان خدا را اندک یاد می کنند و اینان فراوان یاد می کردند. گفتند: پس چه بودند؟ فرمود: گروهی بودند که مبتلای به فتنه شدند. پس کور و گنگ گشتند. 61

نکته قابل ذکر اینکه چنین رویه و روحیه ای در آنها نیز خلاصه نشده و بر اساس قانون تأثیر و تاثر و نیز القای خصوصیت از موارد خاص آن، همچنان به سیر خود ادامه می دهد. 62

2. ظهور حشوی مسلکی و گروههای همسو با آن

ملل و نحل نگاران مشهور به نام برخی از گروههایی که حاصل شیوه حشوی گری و ظاهرگرایی است، اشاره کرده اند، با این حال از حشویه به عنوان یک فرقه معین نامی نبرده اند. این اصطلاح از جمله اصطلاحات و القاب ناپسندی بوده که هیچ یک از فرقه ها برای خود بر نمی تابیدند، بلکه گروههای رقیب خود را نیز به آن متهم می کردند. حقیقت این است که پدیده حشوی گری که روح و شاخصه آن برخورد ظاهری با نصوص دینی و برداشت سطحی از آن و نیز قبول و اشاعه هر چه اخبار نام دارد و حتی جعل آن است، شیوه ای نبود که در یک فرقه خاص متبلور شده باشد. ابن رشد از حشویه با عنوان گروهی گمراه یاد می کند که شاخصه اصلی روش و باور آنها تمسک افراطی به ظاهر نص، عدم دخالت عقل در شناخت امور مربوط به مبدأ و معاد و جایگزینی سمع و سخنان صاحب شرع به جای عقل است. 63 به نظر می رسد که اشاره او متوجه فرقه خاصی نیست.

پیروان این گروه را در مقایسه با دیگر گروههایی که به عقل و اجتهاد مهر چندانی ندارند، می توان از دورترین افراد به عقل و تاویل و به تبع آن نزدیک ترین افراد به دیدگاه جسم انگاری و شبیه پنداری خدا دانست. صاحب کتاب معجم الفرق الاسلامیة درباره این گروه می نویسد:

حشویه بر آن اند که تنها راه شناخت خدا، تقلید است و به همین جهت تقلید واجب است و چون و چرا و علت یابی، حرام.... آنان آیات وارد در مورد صفات را به تاویل نمی برند و تنها به ظواهر جمود می ورزند. غزالی درباره ایشان می گوید: «آن دسته از حشویه که به وجوب توقف بر تقلید و پیروی از ظواهر معتقدند، تنها به سبب ضعف عقل و بصیرت اندکشان چنین نظری داده اند.» و ابن رشد گفته: «اکثریت مسلمانان قائل به جواز قیاس عقلی اند، به جز گروه کوچکی موسوم به حشویه که تنها به ظواهر نص احتجاج می کنند. آنها تمام احادیث را یکی می شمارند و ترک کننده مستحبات را چون ترک کننده واجبات می دانند.» 64

مهم ترین پیامد پذیرش روش حشویه و اختلاف آنان را می توان به روشنی در تفاوت تلقی از خدا و صفات و نوع برداشت هر یک از گروهها و در پی آن بسیاری از تعالیم کلامی دیگر نشان داد. پیگیری مصادیق فراوان و متنوع این امر در طاقث این نوشتار نیست، اما در اینجا تذکر این نکته مفید می نماید که حتی آن دسته از افرادی که خود متهم به افراط در نقل گرایی و مخالفت با خردورزی هستند، معتقدند: «برخی از جهال اهل حدیث به گونه ای در اثبات صفات افراط کردند که سر از تشبیه درآوردند.»⁶⁵ جرجانی بعد از بیان علت نامگذاری این گروه به حشویه می گوید: «...و جمیع الحشویه یقولون بالجبر و التشبیه و توصیفه تعالی بالنفس و الید السمع و البصر.»⁶⁶

اشعری نیز نامی از این گروه نمی برد، اما از گروهی یاد می کند که برای خداوند تماس و ارتباط فیزیکی نظیر مصافحه و معانقه با انسانها قائل بوده و برآن اند که خداوند دارای جسم و خون و گوشت است.⁶⁷ بنابر گزارش شهرستانی، این دسته نه تنها چنین ویژگیهایی برای خدا قائل ند، بلکه می گویند درباره خدا «ما را از پرسش درباره ریش و فرج معاف بدارید و از مابقی آن بپرسید.» اعتقاد این دسته بنا بر برخی از گزارشها - اگر آنها را حمل بر مبالغه نکنیم - چنین است که: خداوند نه تنها به خاطر درد چشمش مورد عبادت فرشتگان واقع می شود، بلکه زلفان او نیز مجعد می نماید.⁶⁸ از این روی است که برخی از دانشمندان، خاستگاه جسم انگاری و قول به تشبیه را اساس دیدگاه حشویه و آن هم بر پایه احادیث ساختگی و احیاناً به کارگزاری صاحبان دیگر ادیان می دانند.⁶⁹ با این حال، هر چند لازمه حشوی مسلکی را لغزش در وادی تجسیم و تشبیه بدانیم، تفکر تشبیه و تجسیم صرفاً زاییده چنین پدیده ای نبوده و نیست. وجود رگه هایی از این دیدگاه در پاره ای از متکلمان عقل گرا و نیز برخی از صوفیان، دلیل بر این مدعاست.⁷⁰ تردیدی نیست که چنین پدیده ای را باید ابتدا در روایات و سلیقه های مختلف خود مسلمانان جست و جو کرد. به علاوه نمی توان حشوی گری و شکل گرایی در نصوص دینی را صرفاً معلول احادیث جعلی و یا بی توجهی به صحت و سقم آنها و کج فهمی از ظواهر و جهت صدور آنها دانست. پرواضح است که اتخاذ چنین شیوه ای نه تنها در شیوه تفسیر صاحبان آن از آیات قرآنی تأثیر گذاشت،⁷¹ بلکه ردپای آن در دیگر مسائل جزئی تر کلامی و حتی موضع گیریهای سیاسی اجتماعی نیز گزارش شده است.⁷² به هر حال، شاخصه اصلی این روش را باید در جمود بر تقلید و اتباع ظاهر به تبع آن قبول احادیث، بدون توجه به نقد و بررسی سند و دلالت آنها، دانست.⁷³ از این جهت است که نه می توان آنها را در گروه خاصی منحصر کرد و نه می توان پیامد فکری آن را ویژه موضوع خاصی شمرد. گو اینکه برخی خواسته اند این روش را در میان اهل سنت و عکس العملی در برابر افراط معتزله درباره عقل گرایی بدانند،⁷⁴ اما این دیدگاه را می توان تنها درباره شکل گیری رسمی این پدیده قابل توجیه دانست؛ چرا که ردپای چنین روشی در میان صحابه و قبل از ظهور معتزله نیز گزارش شده است.⁷⁵

اینکه حتی نقل شده که گروهی از آنها معتقد بودند مردگان در گور می خورند و می آشامند و ازدواج می کنند،⁷⁶ حکایت از این دارد که پیامد نگاه خاص آنان به نصوص دینی و جمود بر ظواهر الفاظ آن، صرفاً در قول به تجسیم و تشبیه خلاصه نمی شود، بلکه این پدیده سایه خود را بر سراسر مسائل اصول و فروع گسترده است.⁷⁷ با این همه مهم ترین تأثیر و ثمره مستقیم و روشن تر چنین طرز تفکری، در قول به تجسیم و تشبیه خلاصه می شود.⁷⁸ بدون تردید ریشه اصلی اختلاف مسلمانان در طرز تلقی از خداوند متعال، در مرحله اول در نوع نگاهشان به ظواهر دینی نهفته است. از این جهت است که دوری و نزدیکی گروههای اسلامی را به تشبیه و تنزیه خدا باید با توجه به فاصله و دوری شان از عقل گرایی و تأویل گرایی و اجتهاد و از طرف دیگر میزان پافشاری

آنها بر ظواهر نصوص دینی و یا روایت بدون درایت و ستیز آنها با عقل بررسی کرد. 79

گفته شد که حشوی گری را نمی توان ویژه نام خاصی از گروههای متمایز اسلامی دانست. پرسشی که در اینجا مطرح است اینکه چنین لقبی برای کدام یک از گروهها شایسته تر است و یا حداقل کدام یک از آنها به این روش نزدیک ترند. پاسخ به این سؤال را نمی توان از میان منابع اسلامی، به ویژه کتب مربوط به دانش فرقه شناسی، یکسان یافت؛ چرا که اطلاق این عنوان با توجه به سرزنش آمیز بودن آن، از جهت گیری های فرقه ای بی نصیب نبوده است. مهم تر از آن اینکه روشها و اندیشه های هیچ فرقه و گروه مشخص را نمی توان با توجه به دیدگاههای افراد خاصی از آن فرقه ارائه کرد. بیشتر فرقه نگاران کهن از حشویه به عنوان فرقه ای مستقل و بزرگ که دارای زیرمجموعه های فرقه ای دیگر باشد یاد کرده اند، اما به گونه ای از وجود چنین طرز تفکری در غالب اسامی دیگر و یا صنفی از اصناف دیگر فرق سخن گفته اند.

ابوحاتم رازی اهل سنت را به دو دسته بزرگ اصحاب حدیث و اصحاب رأی تقسیم کرده است. وی با اشاره به تفاوت روش و نگاه این دو گروه در برخورد با کتاب و سنت، «حشویه» را نام دیگری برای اهل حدیث می داند که هر حدیث بی پایه و نیز ضد آن را می پذیرند. نام دیگری که او برای اصحاب حدیث می آورد، «مشبهه» است که احادیث زیادی را در باب تشبیه می پذیرند و به نقل آن نیز می پردازند. 80

صاحب کتاب مسائل الامامة نیز پیروان معاویه و طغیان گرایان شامی را حشوی نامیده است. وی نیز اگر چه حشویه را فرقه ای در عرض فرقه های بزرگ نظیر شیعه، عثمانیه، مرجئه و خوارج قرار داده، اما آنان را فرقه ای می داند که از دل حوادث سیاسی جوشیدند؛ فرقه ای که از نگاه او در آغاز در قالب مرجئه خودنمایی کرد، اما با عنوان اهل حدیث شناخته شد. 81 نوبختی و اشعری قمی، مرجئه و اهل حدیث را از گروههای حشوی مسلک دانسته و تنها به ذکر موضع سیاسی آنها اکتفا کرده اند.

ملل و نحل نگاران نظیر ابوالحسن اشعری، شهرستانی، بغدادی و دیگران نیز افراد و گروههای اهل تشبیه را همان حشویه دانسته و به مصادیقی نظیر مقاتلیه، کلابیه، هشامیه، کرامیه و سالمیه اشاره می کنند. 82 تقسیم حشویه و یا مشبهه به حشویه و مشبهه اهل سنت و حشویه و مشبهه شیعه نیز مورد تأکید برخی از ملل و نحل نگاران اهل سنت است. 83 برخی از آنها نیز گویا جز گروههای شیعی شریک جرمی برای گروههای مشبهی پیدا نکرده اند. 84 پاسخ به این پرسش نیز روشن نشده که چرا شهرستانی امامیه را در موضوع صفات خدا از مشبهه می داند. 85 احمد امین غالب حنابله را از گروه حشویه دانسته 86 و نیز دکتر سامی نشار علاوه بر حنابله، وهابیت امروزی را نیز ادامه دهنده راه حشویه و کرامیه (از افراطیون اهل تشبیه) می داند. 87

در میان گروههای همسو با حشویه می توان به دو گروه حنابله و ظاهریه از همه بیشتر اشاره کرد. اهمیت این دو گروه از این جهت است که تمایز آنها با دیگر گروهها بیشتر متوجه روش فکری و نوع نگاه آنها به ظواهر کتاب و سنت است و دیگر اینکه امروزه نیز در جامعه اسلامی به حیات خود ادامه می دهند و روش خود را با نام و عنوان دیگری ترویج می کنند و روحیه عمومی و فهم عوام مردم نیز مددکار خوبی برای آنان است.

آنچه تاکنون گفته شد، اشاره به دو مورد از پیامدهای نزاع سمع و عقل بود. لازمه روشن تر شدن این نزاع و پیامدهای فکری و فرقه ای دیگر آن نیز بحث درباره موضوعات ذیل است:

الف. نزاع پیوسته درباره چگونگی صفات و افعال الهی و اختلاف در موضوع عدل الهی و حسن و قبح عقلی و شرعی.

ب. چالش عقل گرایان (متکلمان و اهل اجتهاد) و نقل گرایان (محدثان و اخباریان) در فرهنگ شیعه.

ج. ظهور و استمرار باطنی گری به عنوان یک جریان.

د. افراط معتزله در عقل گرایی و پیامدهای آن.

ذ. تفکیک حقیقت و طریقت از ظواهر شریعت نزد صوفیان.

علاوه بر آن، شناخت گونه های مختلف رفتاری این نزاع نظیر الف: جمودگرایی در برخی با اندیشه ها، ب: عزلت گزینی و قاعده گری در صحنه عمل. ج: افراط و پیشی گرفتن از پیامبر و اوصیا در دینداری نیز از بایسته های پیگیری این مبحث مهم است که در اینجا مجال گفتگو درباره آن نیست.

پی نوشت ها :

(*) . عضو هیأت علمی مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

1. نمونه هایی از این آیات را بنگرید: روم (30)، 22؛ رد (13)، 4؛ فاطر (35)، 28-27؛ حجرات (49)، 13.

2. شعر منسوب به امام علی (ع) حکایت از این دارد: اتزعم انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر.

3. مقالات همایش رقابت های سیاسی و امنیت ملی، ج 1، ص 18، تهران، 1379، مقاله محمد اسفندیاری. نویسنده در این مقاله عالمانه و به نمودهایی از اختلاف افکار اشاره کرده و علل اختلاف افکار و بینشها را بر دو دسته علل منفی و ارادی نظیر جهل و منفعت طلبی و شخصیت گرایی و علل طبیعی و غیرارادی و گریزناپذیر مانند تفاوت دانش و تفاوت منش و محیط، تقسیم می کند و بر آن است که وراثت و محیط از عوامل مؤثر در تکوین شخصیت افراد و تفاوت های فردی آنان است. وی با طبیعی و گریزناپذیر دانستن اختلاف افکار، پایبندی به لوازم و نتایج آن نظیر: 1. به رسمیت شناختن اختلاف افکار و پذیرش چندگونگی قرائت از اسلام 2. مبادله افکار و درک مشترک عقاید غیرخودی 3. نفی تعصب و نزاع و سخت گیری و اتهام به عقاید دیگران را ضروری می داند. با مطالعه این مقاله نیز می توان به زوایای این بحث آشنا شد.

4. بنگرید: طه جابر العلوانی، ادب الاختلاف فی الاسلام، ص 11؛ مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، دفتر اول، ص 273. چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی، 1377. شمس تبریزی می گوید:

«آورده اند که دو دوست مدتها با هم بودند، روزی به خدمت شیخی رسیدند، شیخ گفت: چند سال است که شما هر دو هم صحبتید؟ گفتند: چندین سال. گفت: هیچ میان شما در این مدت منازعتی بوده؟ گفتند: نی، الا موافقت. گفت: بدانید که شما به نفاق زیستید.»

5. ابوزهره، تاریخ المذاهب الاسلامیة، ص 8. برای تحقیق علمی و روان شناسی این مباحث رجوع شود به: کالین کوپر، تفاوت های فردی (نظریه و سنجش)، ترجمه حسن پاشا شریفی و جعفر نجفی زند (چاپ اول، تهران، انتشارات سخن، 1379)؛ تفاوت های فردی، آن آناستاز، ترجمه محمدجواد طهوریان، انتشارات آستان قدس؛ درآمدی بر روانشناسی انسان، علی اکبر شعاری نژاد (چ اول، تهران، 1372). درباره تأثیر وراثت و محیط بر انسان رجوع شود به: نرمال ل، جان. اصول روانشناسی، ترجمه و اقتباس محمود ساعتچی (چاپ هشتم، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1364) ج 1، ص 221-475؛ مهری جلالی، مقدمه روانشناسی (چاپ پنجم، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1357)، ج 1، ص 93-138؛ اتوکلاين برگ، روانشناسی اجتماعی، ترجمه علی محمد کاردان (چاپ دوم، تهران، نشر اندیشه و انتشارات فرانکلین، 1346)، ج 1، ص 265-307؛ ایرج ایمن، وراثت و محیط، چاپ چهارم، تهران مؤسسه مالی.

- همچنین بنگرید: دهلوی، حجت الله البالغة، ص 26..36
6. اسراء (17)، آیه 84.
7. رعد (13)، آیه 17. در اینجا قرآن یا مطلق دانش به آبی تشبیه شده که خداوند از آسمان فرو می بارد و هر کس به اندازه ظرفیت و سعه وجودی خویش از آن بهره مند می شود.
8. انعام (6)، آیه 165. همچنین بنگرید: زخرف (43)، آیه 32.
9. نوح (71)، آیه 14.
10. بنگرید: علامه طباطبایی، المیزان، ج 11، ص 6، ج 20، ص 114، ج 18، ص 104؛ فی ضلال القرآن، ج 1، ص 171، 215، ج 4، ص 2425: المنار، ج 12، ص 19، 22.
11. بقره (2)، آیه 253.
12. اسراء (17)، آیه 55.
13. بقره (2)، آیه 285.
14. اعراف (7)، آیه 15.
15. كهف (18)، آیه 59..82
16. انبياء (21)، آیه 79.
17. نساء (4)، آیه 82.
18. مائده (5)، آیه 48؛ نحل (16)، آیه 93؛ شوری (42)، آیه 8.
19. انعام (6)، آیه 35، 107؛ نحل (16)، آیه 9؛ یونس (10)، آیه 99؛ شعراء (26)، آیه 4، كهف (18)، آیه 29.
20. تفسیر علی بن ابراهیم، ج 2، ص 272؛ نورالثقلین، ج 3، ص 545؛ موارد بیشتر آن را بنگرید: میزان الحکمة، ج 3، ص 71 به بعد.
21. محمد عماره، التعدية في الاسلام، ص 26، به نقل از القسطاس المستقیم، ص 61.
22. المیزان، ج 11، ص 60. شاید سر اینکه در برخی روایات آمده پیامبر (ص) از خدا درخواست کرد که امت او دچار اختلاف نشوند، اما خداوند نخواست و با خواسته پیامبر (ص) موافقت نکرد نیز همین باشد.
23. المیزان، ج 2، ص 118.
24. علامه طباطبایی، بررسی های اسلامی، ج 1، ص 214.
25. المیزان، ج 4، ص 184، 128.
26. همان، ج 3، ص 48.
27. همان، ج 2، ص 180..181
28. سیدحیدر آملی، تفسیر المحيط الاعظم، با مقدمه و تصحیح سیدمحسن موسوی تبریزی، ج 1، ص 293.
29. همان، ص 402.
30. سیدبن طاووس، كشف المحجة، یا فانوس، ترجمه اسدالله مبشری، ص 228..229، چاپ اول، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1368؛ مقالات همایش رقابت های سیاسی، ج 1، ص 24.
31. شریعتی، مجموعه آثار، ج 28، ص 302..303
32. بنگرید: تفسیر عیاشی، ج 1، ص 10..12؛ تفسیر بیان السعادة، ج 1، ص 12..13. همچنین بنگرید: سیدحیدر آملی، تفسیر المحيط الاعظم، تحقیق محسن موسوی تبریزی، ج 1، ص 203..205؛ محمد هادی معرفت،

التفسير و المفسرون، ج 1، ص 97-112

33. اصول کافی، ج 2، ص 37. این دسته روایات را در تقسیم بندی مراتب و تفاوت انسانها بنگرید: همان، ج 2، کتاب الایمان و الکفر، باب درجات الایمان، ص 36 به بعد. همچنین بنگرید: همان، «باب المستضعف». از این قبیل روایات در کتب روایی شیعه فراوان گزارش شده است.

34. همان، ج 2، ص 38. موارد بیشتری از این دست روایات را بنگرید: بحارالانوار، ج 66، ص 154-175

35. بحارالانوار، ج 2، ص 190.

36. همان، ج 1، ص 85 و باز از این قبیل روایات بنگرید: در ج 1، ص 106، ج 2، ص 65.

37. محمدی ری شهری، موسوعة الامام علی، ج 4، ص 338.

38. نحل (16)، آیه 25.

39. شاطبی، الموافقات، ج 1، ص 34-35.

40. بنگرید: غزالی، الجام العوام عن علم الکلام، ص 294-297؛ فیصل التفرقة، ص 5-11.

41. المیزان، ج 5، ص 282. مرحوم علامه در اینجا بر آن است که برای کشف حقایق سه راه پیموده شده است: ظواهر دینی (و اصول مبانی و حیانی)، بحث عقلی (فلسفه ها)، و تصفیه نفس (ریاضت و عرفان) و هر گروهی به یکی از این سه راه رفته اند. آن گاه می فرماید: جمع میان این سه طریق ممکن نیست، مانند سه زاویه مثلث که هر چه بر مقدار یکی از آنها بیفزایی، به ناچار از دو زاویه دیگر کاسته ای. بدین گونه، عدم امکان جمع میان این سه طریق و داده های آنها را مسلم می داند، سپس می گوید: به دلیل وجود اختلاف است که شماری از عالمان و فیلسوفان کوشیدند تا این سه طریق را با هم جمع کنند. علامه این عالمان و فیلسوفان را که در صدد جمع میان طرق معرفت برآمدند به چهار دسته تقسیم می نماید:

1. کسانی که خواستند میان ظواهر دینی (آیات و اخبار) و عرفان جمع کنند، مانند ابن عربی و عبدالرزاق کاشانی و ابن فهد و شهید ثانی و فیض کاشانی.

2. کسانی که خواستند میان فلسفه و عرفان جمع کنند، مانند ابونصر فارابی و شیخ سهروردی و شیخ صائن الدین محمد ترکه.

3. کسانی که خواستند میان ظواهر دینی و فلسفه جمع کنند، مانند قاضی سعید قمی و برخی دیگر.

4. کسانی که خواستند میان همه جمع کنند، مانند ابن سینا در تفاسیر و کتب خویش، و صدرالمألهین شیرازی در کتب و رسائل خویش و برخی دیگر از متأخرین.

سپس درباره حاصل این کوششهای پیوسته می فرماید: با وجود همه این تلاش ها، اختلاف ریشه ای میان این سه طریق به حال خود باقی است و کوششهای فراوانی که برای ریشه کن کردن این اختلاف و خاموش کردن این عمل آمده است، نتیجه ای نمی دهد جز ریشه ای تر شدن اختلاف و شعله ورتر شدن آتش، به طوری که دیگر هیچ گونه درمانی برای آن یافت نمی شود (الفیت کل تمیمة لاتنفع). (المیزان، ج 5، ص 282-283).

42. حسن محمدشافعی، المدخل الی الدراسة علم الکلام، ص 145-147.

43. سمع در اصطلاح متکلمین به آنچه در قرآن و سنت وارد شده باشد، گفته می شود و «عقل» آن چیزی است که با فکر و نظر به دست می آید. معتزله می گویند: «العقل قبل ورود السمع». به این معنا که انسان به واسطه عقل خود و قبل از شنیدن از پیامبران، به معرفت خدا و تمیز خیر و شر و حسن و قبح امور نایل شود. اما اهل حدیث و اشاعره و گروههای همسو با آنها برآنند که عقل یارای دست یابی به چنین اموری را ندارد و باید منتظر

خبر شارع باشد (الكشف عن مناهج الادلة، ص 101). شایسته ذکر اینکه در اینجا مراد ایجاد تعارض بین سمع و عقل و ظواهر آیات و اخبار با تعقل نیست، بلکه گزارش از شیوه های مختلف و تبیین نزاعی است که دینداران و رجال دینی همواره با آن روبه رو بوده و موجب بسیاری از تفاوت های اندیشه ای و رفتاری در بین آنان شده است. اینکه بین راه های مختلف آگاهی ما از آدم و عالم چه ربط و نسبتی هست و یا آیا بین داده های مختلف ظواهر دینی با استنباط های عقلی و تجربیات درونی نزاعی هست یا خیر و بر فرض چنین نزاعی راه حل آن چیست، از مباحثی است که جایگاه ویژه ای می طلبد. سیر تاریخی و نمود های نزاع را می توان از نخستین دهه های ظهور اسلام در قالب مباحثی چون تدین و تعقل، تأویل و تنزیل، ظاهر و باطن، درایت و روایت، سمع و عقل، تشبیه و تنزیه، فلسفه و دین، اخباری و اصولی، تفکیک و غیرتفکیک و شاید اخیراً در سنت گرایی و محافظه کاری با روشن فکری و اصلاح طلبی (بخوانید تجدیدنظرطلبی) جست وجو کنیم.

44. دکتر حسن حنفی، بحوث فی علوم اصول الدین، ص 101.

45. ملل و نحل، ص 22.

46. تاریخ علم کلام، ص 16.

47. همان، ص 18.

48. صحیح بخاری، ج 5، ص 47، کتاب المغازی؛ صحیح مسلم، کتاب الصلوة. نمونه های بیشتر این شواهد را بنگرید: شاطبی، الموافقات، ج 2، ص 57-58؛ احمد امین، فجر الاسلام، ص 196-197؛ الاتقان، ج 1، ص 354-355، تفسیر عیاشی، ج 1، ص 244؛ تفسیر طبری، ج 2، ص 100؛ محمد حسین ذهبی، التفسیر والمفسرون، ج 1، ص 36.

49. کتاب الزینة، بخش سوم، تصحیح دکتر عبدالله سامرابی، ص 276-377؛ شهرستانی، الملل و النحل، ج 1، ص 105-106. مارقین جمع مارق و برگرفته از «مارق» به معنی «خارج شدن به سرعت از چیزی» است. «مارق من الدین» یعنی به سرعت از دین خارج شده و «مارق» یعنی کسی که به سرعت از دین خارج شد. البته به هر کسی که از دین خارج شده باشد، مارق گفته نمی شود، بلکه به کسی مارق گفته می شود که به جهت پیشی گرفتن از دین و غلو در آن، از دین خارج شده باشد. در مورد مارقین احادیثی نیز از پیامبر (ص) رسیده است که چنین معنایی را تأیید می کند (کتاب الزینة، همان، ص 276-277؛ بحار الانوار، ج 33، ص 325-326). این نکته با تأمل در احادیث دیگری که در آن کلمه مارق آمده است، دانسته می شود. امیرالمؤمنین علی (ع) می فرماید: «خلف (محمد) فینا رأیة الحق، من تقدمها مرق و من تخلف عنها زهق، و من لزمها لحق. دلیلها مکیث الکلام، بطیء القیام، سریع اذا قام (نهج البلاغه، چاپ صبحی صالح، خطبه 100)؛ محمد (ص) پرچم حق را در میان ما بر جای گذارد. کسی که از آن پیش افتد، از دین بیرون (مارق) است، و کسی که از آن پس افتد، سرنگون است، و کسی که همراهش باشد، به حق پیوسته است. راهنمای آن با درنگ سخن می گوید و با تأنی به کاری بر می خیزد، اما چون برخاست، به شتاب است.» همچنین از امام سجاد (ع) روایت شده است: «المتقدم لهم (محمد و آل محمد) مارق والمتاخر عنهم زاهق و اللازم لهم لاحق (مفاتیح الجنان، در اعمال مشترکه ماه شعبان)؛ کسی که از محمد و خاندان او (ع) پیش افتد، از دین بیرون (مارق) است و کسی که از ایشان پس افتد، سرنگون است، و کسی که همراه ایشان باشد، به حق پیوسته است.»

نظیر مضمون فوق در زیارت جامه کبیره از امام هادی (ع) روایت شده است: «فالراغب عنکم (اهل البيت) مارق و اللازم لکم لاحق و المقصر فی حقکم زاهق؛ کسی که از شما اهل بیت پیغمبر روی گرداند، از دین بیرون (مارق)

است، و کسی که همراه شماسست، به حق پیوسته است، و کسی که کوتاهی کننده در حق شماسست، سرنگون است.»

50. بنگرید، الملل و النحل، ج 1، ص 107-108؛ نصر بن مزاحم، وقعة صفین، ص 558.

51. نهج البلاغه، خطبه 40، 125، 127.

52. بنگرید: ولهاوزن، الخوارج و الشیعة، ترجمه عبدالرحمن بدوی، مقدمه مترجم، ص 13-14.

53. نهج البلاغه، خطبه 36، 122.

54. نمونه هایی از پایداری آنها در اهداف و احتیاطهای شرعی و سخت گیری در ظواهر دینی آنان را بنگرید: ابن قتیبه، الامامة و السیاسة، ج 1، ص 121؛ من لایحضره الفقیه، ج 1، ص 167؛ احمد امین، فجر الاسلام، ص 263؛ مرتضی مطهری، جاذبه و دافعه علی، بخش ممیزات خوارج؛ ابوزهره، تاریخ المذاهب الاسلامیة، ص 56-58. نویسندگان در اینجا می گویند این گروه به ظواهر دینی چسبیده بودند و گمان داشتند که در واقع این ظواهر همان دین مقدس آنها بوده و در این راه شجاعت و دفاع و حرص آنها بر اثبات عقاید از همه شدیدتر بود.

55. بنگرید: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج 16، ص 317 به بعد، فصل ممیزات خوارج.

56. همان، ص 162.

57. بنگرید: تاریخ المذاهب الاسلامیة، ص 59؛ بحوث فی الملل و النحل، ج 5، ص 64-65؛ ولهاوزن، الخوارج و الشیعة، ص 34.

58. ابوحاتم رازی، الزینه، همان، ص 277.

59. احادیث درباره خوارج را بنگرید: کنز العمال، ج 11، ص 286 به بعد؛ کتاب الزینه، ص 276-279.

60. محمد مسجدجامعی، زمینه های تفکر سیاسی در قلمرو تشیع و تسنن، ص 96-98. در زمینه های چرایی و چگونگی پیدایش خوارج و استمرار آنها، ر.ک: به کتاب عالمانه الخوارج فی العصر الاموی، نوشته نایف معروف و نیز کتاب الخوارج و الشیعة، اثر ولهاوزن، ترجمه عبدالرحمان بدوی.

61. المصنف، شماره 18656 و نیز ر.ک: قرائة جدیدة فی مواقف الخوارج و فکر وادبهم، ص 75-82.

62. شهید مطهری، همان، ص 330-333. مرحوم شهید مطهری در پایان بحث خوارج درباره پیامدها و تأثیر خوارج در فرقه های بعدی و اساساً تأثیر فرقه های اسلامی در یکدیگر بیان پرمحتوایی دارد که اشاره به آن موجب روشن تر شدن بحث خواهد شد. وی می گوید: «مطالعه در احوال خوارج از این نظر برای ما ارزنده است که بفهمیم چه قدر در تاریخ اسلامی از لحاظ سیاسی و از لحاظ عقیده و سلیقه و از لحاظ فقه و احکام اثر گذاشته اند. فرق مختلف و دسته ها هر چند در چارچوب شعارها از یکدیگر دورند، اما گاهی روح یک مذهب در یک فرقه دیگر حلول می کند و آن فرقه در عین اینکه با آن مذهب مخالف است، روح و معنای آن را پذیرفته است. طبیعت آدمی دزد است، گاهی اشخاصی پیدا می شوند که مثلاً سنی هستند اما روحاً و معنأً شیعی هستند و گاهی به عکس. گاهی شخصی طبیعتاً متشرع و ظاهری است و روحاً متصوف و گاهی برعکس. همچنین بعضی شعاراً ممکن است شیعی باشند اما روحاً و عملاً خارجی. این هم در مورد افراد صادق است و هم درباره امته و ملتها. و هنگامی که نحله ها با هم باشند، هر چند شعارها محفوظ است، اما عقاید و سلیقه ها به یکدیگر سرایت می کند، همان طوری که مثلاً قمه زنی و بلند کردن طبل و شیپور از ارتدوکسهای قفقاز به ایران سرایت کرد و چون روحیه مردم برای پذیرفتن آنها آمادگی داشت، همچون برق در همه جا دوید. بنابراین باید به روح فرقه های مختلف پی برد...فرقه ای مولود اهمیت دادن به باطن روح و تأویل باطن مثل متصوفه و فرقه ای مولود تعصب و

جمود هستند، مثل خوارج وقتی که روح فرقه ها و حوادث تاریخی اول آنها را شناختیم بهتر می توانیم قضاوت کنیم که در قرن بعد چه عقائدی از فرقه ای به فرقه دیگر رسیده و در عین حفظ شعارها و چهارچوب نامها، روح آنها را پذیرفته اند. طرز تفکر خوارج و روح اندیشه آنان - جمود فکری و انفکاک تعقل از تدین - در طول تاریخ اسلام به صورتهای گوناگونی در داخل جامعه اسلامی رخنه کرده است. هر چند سایر فرق خود را مخالف با آنان می پندارند، اما باز روح خارجی گری را در طرز اندیشه آنان می یابیم... همواره عده ای خارجی مسلک بوده و هستند که شعارشان مبارزه با هر شیء جدید است، حتی وسائل زندگی را که گفتیم هیچ وسیله مادی و شکل ظاهری در اسلام رنگ تقدس ندارد، به آن رنگ تقدس می دهند و استفاده از هر وسیله نو را کفر و زندقه می پندارند. در بین مکتبهای اعتقادی و علمی اسلامی و همچنین فقهی نیز مکتبهایی را می بینیم که مولود روح تفکیک تعقل از تدین است و درست مکتبشان جلوه گاه اندیشه خارجی گری است، عقل در راه کشف حقیقت و یا استخراج قانون فرعی به طور کلی طرد شده است، پیروی از آن را بدعت و بی دینی خوانده اند و حال اینکه قرآن در آیاتی بسیار، بشر را به سوی عقل خوانده و بصیرت انسانی را پشتوانه دعوت الهی قرار داده است. معتزله که در اوایل قرن دوم هجری به وجود آمده است و پیدایششان در اثر بحث و کاوش در تفسیر معنای کفر و ایمان بود که آیا ارتکاب کبیره موجب کفر است یا نیست و قهراً پیدایش آنان با خوارج پیوند می خورد. مردمی بودند که تا اندازه ای می خواستند، آزاد فکر کنند و یک حیات عقلی به وجود آورند، تنها آرا و نظریاتی را که به عقیده خود تحقیق و اجتهاد کرده بودند متبع می شناختند. این مردم از اول با مخالفتها و مقاومتهای اهل حدیث و ظاهرگرایان مواجه بودند، آنهایی که تنها ظواهر حدیث را حجت می دانستند و به روح و معنی قرآن و حدیث کاری نداشتند، برای حکم صریح عقل ارزشی قائل نبودند. هر چه معتزله برای اندیشه قیمت قائل بودند، آنها تنها قیمت را برای ظواهر می پنداشتند. در طول یک قرن و نیمی که از حیات مکتب عقلی اعتزال گذشت با نوسانهای عجیبی دست به گریبان بودند تا عاقبت مذهب اشعری به وجود آمد و یکباره ارزش تفکر و اندیشه های عقلی محض و محاسبات فلسفی خالص را منکر شدند. مدعی بودند که بر مسلمانان فرض است که به آنچه در ظاهر تعبیرات نقلی رسیده است متعبد باشند و در عمق معانی تدبر و تفکر نکنند، هر گونه سؤال و جواب و چون و چرایی بدعت است. امام احمد حنبل که از ائمه چهارگانه اهل سنت است سخت با طرز تفکر اعتزالی مخالفت می کرد. آن چنان که به زندان افتاد و در زیر ضربات شلاق واقع گشت و باز به مخالفت خویش ادامه می داد. بالاخره، اشعریان پیروز شدند و بساط تفکر عقلی را برچیدند و این پیروزی ضربه بزرگی بر حیات عقلی عالم اسلام وارد آورد. مکتب اخباری گری نیز - که یک مکتب فقهی شیعی است و در قرنهای یازدهم و دوازدهم هجری به اوج قدرت خود رسید و به مکتب ظاهرین و اهل حدیث در اهل سنت بسیار نزدیک است و از نظر سلوک فقهی هر دو مکتب سلوک واحدی دارند و تنها اختلافشان در احادیثی است که باید پیروی کرد - یک نوع انفکاک تعقل از تدین است. اخباریها کار عقل را به کلی تعطیل کردند و در مقام استخراج احکام اسلامی از متون آن، درک عقل را از ارزش و حجیت انداختند و پیروی از آن را حرام دانستند و در تالیفات خویش بر اصولیین - طرفداران مکتب دیگر فقهی شیعی - سخت تاختند و می گفتند فقط کتاب و سنت حجت اند، البته حجیت کتاب را نیز از راه تفسیر سنت و حدیث می گفتند و در حقیقت قرآن را نیز از حجیت انداختند و فقط ظاهر حدیث را قابل پیروی می دانستند.»

63. ابن رشد، الکشف عن مناهج الادلة، تحقیق محمد الجابری، ص 101.

64. شریف یحیی الامین، معجم الفرق الاسلامیة، ص 97.

65. ابن تیمیه، الاسماء والصفات، در ضمن مجموعه فتاوی، ج 6، ص 51. همچنین بنگرید: مقاله و موقف اهل السنة منها، ج 1، ص 343. دکتر علی سامی نشار نیز در جلد 1 کتاب نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، ص 285 به بعد، ارتباط حشویه و مجسمه و مصادیق آن را به روشنی بیان کرده است.

66. معجم الفرق الاسلامیة، ص 97.

67. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص 319.

68. الملل و النحل، ج 1، ص 96-98؛ بغدادی، الفرق بین الفرق، ص 198؛ ابن طاووس، الطوائف فی معرفة الطوائف، ص 345-357.

69. ابن عساکر، تبیین کذب المفتری، مقدمه شیخ محمد زاهد کوثری، ص 10. این استاد بلند آوازه مصری در جای دیگری ضمن پاک کردن دامن صحابه از چنین دیدگاههایی گناه اصلی چنین طرز تلقی ای از خدا و صفات را به عهده تابعان و نسل بعدی و «محدثان اهل سنت گذاشته که ذکر آن راهگشای بسیاری از تحلیلها خواهد بود. وی در مقدمه ای که بر کتاب اسماء و صفات بیهقی نوشته می گوید: «محدثان و راویان اخبار، مقام و منزلت بزرگی نزد عموم اهل علم دارند؛ اما در میان آنان افرادی بودند که از حد تجاوز کرده، کتابهایی نوشتند که به موضوع آنها جاهل بودند و اهلیت ورود به آن بحث را نداشتند... به عنوان نمونه، روایات حماد بن سلمه را در باب صفات ملاحظه کنید و ببینید که چه روایات باطل و مزخرفی را آورده است و راویان، طبقه به طبقه آنها را نقل کرده اند. این شخص بیش از یکصد زن گرفت و هیچ یک برایش فرزندی نیاوردند. این ازدواجها به شدت در اعصاب و روان او اثر گذاشت، به طوری که اختلال حواس پیدا کرد و قدرت تشخیص و تمییز را از دست داد، تا آنجا که نتوانست روایاتی را که در کتاب خودش نقل کرده بود از روایات امثال ابن ابی العموجاء و زید، معروف به ابن حماد که هر دو نفر از پسران زناش بودند و روایاتشان در کتاب او جعل شده بود تشخیص دهد، در حالی که پیش از این از بزرگ راویان بود که در لغت تبهر داشت، اما روایات او در نهایت، موجب گمراهی بسیاری از راویان ساده لوح گشت... روایات نعیم ابن حماد نیز همان بلایی را بر سر مردم آورد که روایات حماد بن سلمه آورد؛ بلکه کار را مانند استادش، مقاتل بن سلیمان به جسم انگاری رساند و قائل به جسمانیت خداوند شد. آثار گمراهی و ضرر روایات افراد مذکور، در کتابهای روایی کسانی که بدون تحقیق و شناخت و آگاهی از آنها تقلید کرده اند به طور گسترده و وسیع مشهود است نمونه هایی از آنها را برای مراجعه نام می بریم: کتاب الاستقامة، نوشته خشیش بن اصرم و کتابهایی به نام السنة که نوشته عبدالله (پسر احمد حنبل) و خلال و ابوالشیخ و عسال و ابوبکر بن عاصم و طبرانی اند و کتاب الجامع و السنة و الجماعة، نوشته حرب بن اسماعیل سیرجانی و التوحید، نوشته ابن خزیمه و التوحید نوشته ابن منده و کتاب صفات حکم بن معبد خزاعی و النقص، نوشته عثمان بن سعید دارمی و الشریعة، نوشته آجری و الابانة، نوشته ابی نصر سجزی و ابن بطه و نقض التأویلات، نوشته ابویعلی قاضی و ذم الکلام و الفارق، اثر صاحب کتاب منازل السائرین و... در کتابهای فوق، روایاتی نقل شده است که عقل و شرع بدون هیچ تأملی آنها را رد می کند؛ به ویژه در کتاب النقص، نوشته عثمان بن سعید دارمی سجزی که اولین کسی است که به شدت قائل به جسم انگاری شد، به طوری که ادعا می کرد اگر خداوند بخواهد، می تواند بر پشت پشه ای سوار شود و پشه نیز به قدرت خداوند پرواز کند، چه رسد به آنکه بر عرش بنشیند.»

70. حسن محمود شافعی، دراسات فی علم الکلام، ص 76.

71. نمونه روشن ان در برداشتهای مقاتل بن سلیمان از ظواهر آیات قرآنی و نیز دیدگاههای مسلطی به عنوان پرورده شده روش او در متاب التنبيه و الرد جست وجو کنید.

72. فرق الشیعه، ص 7؛ معجم الفرق الاسلامیة، ص 49. وی در آنجا می گوید: عده ای از حشویه گفته اند ارتکاب گناهان کبیره در هر حال برای انبیا جایز است و پیامبر اسلام (ص) نیز قبل از بعثت کافر بود؛ چرا که خداوند خود می فرماید «و وجدک ضالاً فهدی» (ضحی (93)، آیه 7).
73. ابن رشد، الكشف عن مناهج الادلة، همان، ص 101؛ غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص 69.
74. الاقتصاد فی الاعتقاد، ص 69؛ شهرستانی، الملل و النحل، ج 1، ص 95.
75. سامی نشار، نشأة الفكر الفلسفی، ج 1، ص 285.
76. ابن جوزی، نقد العلم والعلماء، ص 85.
77. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج 1، ص 73-74 و نیز بنگرید: مقدمه جلد پنجم، اصول و روش رئالیسم، از همین نویسنده؛ برخی از نمونه های آن را در فروع فقهی بنگرید: ابوزهره، تاریخ الجدل، ص 219-318.
78. ابن عساکر، تبیین کذب المفتری، مقدمه زاهد کوثری، ص 11؛ ملل و نحل، ج 1، ص 93، 105. اینکه برخی از ارباب ملل و نحل گروهی را به نام حشویه شیعه مطرح می کنند و پژوهشگران معاصر نیز این تقسیم بندی را مورد گواهی قرار داده اند، با توجه به اتهام و نسبت قول به تجسیم به برخی از اصحاب ائمه و یا دیدگاه برخی از غلات درباره مقام ائمه است که سر از تجسیم خدا درمی آورد (نشأة الفكر الفلسفی، ج 1، ص 287).
79. شبلی نعمانی، تاریخ علم کلام، ص 12-13. شبلی نعمانی ضمن اذعان به استمرار چنین روشهایی، پیامد آن را در طرز تلقی از خدا گزارش کرده و درجه بندی دیدگاه مسلمانان را از خدا و صفات این گونه ترسیم می کند.
- درجه اول: ظاهریه و مشبهه؛ خدا جسمانی است، متمکن بر عرش است، برای او دست و زبان است، خدا دستش را روی دوش پیغمبر گذارده، به طوری که پیغمبر از آن احساس خنکی نمود.
- درجه دو: عامه ارباب روایات؛ خدا جسمانی است؛ دست و پا و زبان، گوش و چشم دارد؛ اما نه به سانی که ما داریم؛ یعنی این اعضا همانند مال ما نیستند.
- درجه سوم: بعضی اشاعره؛ خدا نه جسم و جسمانی است و نه دست و زبان و گوش و چشم دارد و الفاظی هم از این قبیل که در قرآن آمده، محمول بر معنای خود نیستند، بلکه به طور مجاز و استعاره استعمال شده اند. خدا سمیع و بصیر و علیم است؛ ولی تمامی این صفات خارج از ذات اویند.
- درجه چهارم: محققین اشاعره؛ صفات خدا نه عین ذات است و نه خارج از ذات.
- درجه پنجم: معتزله فلاسفه اسلام و اکثر صوفیه؛ خدا ذات واحد محض است و در او هیچ کثرت راه ندارد و ذاتش خود کار صفات را می کند. آری همان ذات به خصوص است که هم علیم است و هم بصیر و هم سمیع است و هم قدیر.
- درجه ششم: برخی از حکما و عرفا؛ خدا هستی مطلق است؛ یعنی وجود او عین ماهیت اوست، همین مسئله صورت وحدت وجود را اختیار می کند، به اینجا که می رسد سرحد تصوف و فلسفه به هم اتصال پیدا می کند.
80. ابوحاتم رازی، کتاب الزینة، بخش سوم، ص 267.
81. ناشی اکبر، مسائل الامامة، ص 19-20، 66-68.
82. ابوالمعالی، بیان الادیان، ص 43؛ المنیة و الامل، ص 112.
83. الملل و النحل، ج 1، ص 95-97، 154، نشأة الفكر الفلسفی، ج 1، ص 286-287، ج 2، ص 168 به بعد.
84. بغدادی، الفرق بین الفرق، ص 198؛ التبصیر فی الدین، ص 111-123.
85. شهرستانی، الملل و النحل، ص 154.

86. احمد امين، ضحى الاسلام، ج 3، ص 71.

87. سامى نشار، نشأة الفكر الفلسفى، ج 1، ص 297، 310.

کتابنامه

1. آملی، حیدر بن علی، تفسیر المحيط الاعظم، تصحیح محسن موسوی تبریزی، وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، 1416ق.
2. ابن طاووس، علی بن موسی، الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف، مطبعة الخيام قم، 1400ق.
3. ابوالمعالی، محمد الحسینی العلوی، بیان الادیان در شرح ادیان و مذاهب جاهلی و اسلامی، به کوشش دکتر سید محمد دبیرسیاقی، روزنه، تهران، 1376.
4. ابوزهره، محمد، تاریخ المذاهب الاسلامیه، قاهره، دارالفکر العربی.
5. اسفراینی، ابی المظفر، التبصیر فی الدین، تحقیق کمال یوسف الحوت، عالم الکتب، بیروت.
6. اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، 1405ق.
7. امین، احمد، ضحی الاسلام، بیروت، دار الکتب العربی.
8. بغدادی، عبدالقادر، الفرق بین الفرق، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، المكتبة العصرية، بیروت، 1998م.
9. جابر، طه، ادب الاختلاف فی الاسلام، 1413ق.
10. ذهبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، بیروت، دارالقلم، 1407ق.
11. رازی، ابوحاتم، کتاب الزینة (بخش سوم) تصحیح عبدالله سلوم سامرای، قاهره، 1957م.
12. سبحانی، جعفر، بحوث فی الملل و النحل، الدارالاسلامیة، بیروت، 1411ق.
13. سلطان علی شاه، محمد بن حیدر، بیان السعادة فی مقامات العبادة، بیروت، مؤسسه الاعلمی، 1408ق.
14. سیوطی، عبدالله بن ابی بکر، الاتقان فی علوم القرآن، تصحیح مصطفی دیبالبقا، بیروت، دار ابن کثیر، 1407ق.
15. شاطبی، ابراهیم بن موسی، الموافقات فی اصول الشریعة، بیروت، دارالمعرفه، 1395ق.
16. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، تحقیق محمد بن فتح بدران، انتشارات شریف رضی، قم، چاپ سوم، 1363.
17. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، 1393ق.
18. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفة، 1409ق.
19. فخر رازی، محمد بن عمر، اساس التقدیس فی علم الکلام، تصحیح: محمد عربی، بیروت، دارالفکر اللبنانی، 1993م.
20. کلینی، محمد بن یعقوب، الاصول الکافی، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، دارصعب، بیروت، 1401ق.
21. متقی، علی بن حسام الدین، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، تصحیح بکری حیانی، بیروت، مؤسسه الرساله، 1413ق.
22. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، 1403ق.
23. ناشی اکبر، مسائل الامامة، تحقیق ناس اس، بیروت، 1971م.

24. نشار، على سامى، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام، قاهره، دارالمعارف بمصر، 1997م.
25. نوبختى، حسن بن موسى، فرق الشيعة، مكتبة مرتضويه، نجف اشرف، 1355ق.
26. نهج البلاغه، فيض الاسلام.
27. قطب، سيد محمد، فى ضلال القرآن، دارالشروق، قاهره، 1419ق.
28. شبلى نعمانى، تاريخ علم كلام، ترجمه محمدتقى فخرداعى گيلانى، تهران، 1328.