

واگرایی و همگرایی باورهای اعتقادی و کلامی امامیه و خوارج در عصر حضور معصومان علیهم‌السلام

محمد مهدی مطهری^۱

سید حسن طالقانی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۰۵

چکیده

امامیه و خوارج از نخستین گروه‌ها و جریان‌های فکری در سده نخست اسلامی بودند که از همان آغاز، تقابلات روشنی در عرصه فکر و اندیشه داشته و هر یک در زمینه فرهنگ در میان هواداران خویش و رقبای فکری نقش آفرین بوده‌اند. از آنجا که برای نشان دادن تاریخ فکر و سرگذشت اندیشه، نیازمند مقایسه میان افکار و آراء متکلمان می‌باشیم، در تحقیق پیشرو در پی بازخوانی همگرایی و یا واگرایی فکری و اعتقادی میان امامیه و آموزه‌های خوارج پیرامون مسائل اعتقادی و کلامی، با روش تاریخ کلام و از طریق مقایسه مهم‌ترین مؤلفه‌های فکری و اصول اعتقادی در زمینه خداشناسی، راهنماشناسی و انسان‌شناسی، در عصر حضور معصومان علیهم‌السلام هستیم. در مقاله حاضر از داده‌های تاریخی و فرقه‌نگاری و حدیثی در بازه زمانی عصر حضور معصومان، استفاده شده و سعی شده است که به منابع دست اول آن دوره ارجاع داده شود. حاصل جستجو و مقایسه میان اندیشه صاحب امامیه و خوارج، در مباحث خداشناسی همگرایی و در دو محور دیگر واگرایی می‌باشد.

واژگان کلیدی: امامیه، خوارج، باورهای کلامی، واگرایی و همگرایی فرهنگی

۱. دانش آموخته سطح سه حوزه علمی قم و پژوهشگر تاریخ کلام بنیاد فرهنگ جعفری، «نویسنده مسئول». mohamadmahdi7.motahari@gmail.com

۲. استادیار پژوهشگاه قرآن و حدیث و عضو پیوسته انجمن کلام اسلامی حوزه. Taleghani.h@riqh.ac.ir

مقدمه

به نظر می‌رسد پشتوانه فکری گروهی که بعد از جنگ صفین به نام «خوارج» مشهور شدند را می‌توان از دوران رسول خدا ﷺ پی جویی نمود؛ اما غالباً ظهور و بروز رسمی این گروه، از جنگ صفین و حوادث حکمیت مورد بررسی قرار گرفته است. (دینوری، ۱۹۶۰م: ۲۰۸؛ ابن ابی الحدید، ۱۹۵۹م: ۲۳۸/۲) گروه مذکور بعد از اصرار بر توقف جنگ در صفین و پافشاری بر حکمیت میان سپاه کوفه و شام و پذیرش آن از سوی امام علی علیه السلام، دست از خواسته خود برداشتند و امام علی علیه السلام را نیز به توبه دعوت کردند؛ (نصرین مزاحم، ۱۴۰۴ق: ۴۸۴؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۱۱۱/۳-۱۱۲) اما هنگامی که با مخالفت امیرالمومنین امام علی علیه السلام مواجه شدند، (نصرین مزاحم، ۱۴۰۴ق: ۵۱۳-۵۱۴؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۱۱۴/۳-۱۲۲؛ طبری، بی‌تا: ۷۸، ۷۲، ۶۳/۵؛ مسعودی، بی‌تا: ۱۴۴/۳) از سپاه امام علی علیه السلام جدا شده و در نزدیکی کوفه در منطقه حرورا تجمع کردند (نصرین مزاحم، ۱۴۰۴ق: ۵۱۳-۵۱۴؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۱۱۴/۳-۱۲۲؛ طبری، بی‌تا: ۷۸، ۷۲، ۶۳/۵؛ مسعودی، بی‌تا: ۱۴۴/۳؛ دینوری، ۱۹۶۰م: ۲۰۸) که نام‌های مختلفی برای آن‌ها ذکر شده از جمله مُحَكِّمَه، حروریه، شرآت یا مارقه. (بلخی، ۲۰۱۸م: ۱۵۳)

خوارج در نیمه سده اول هجری بر اثر اختلافات درونی به فرقه‌های کوچک‌تری تقسیم شدند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۸۶) که بیشتر فعالیت آنان در آن زمان، سیاسی - اجتماعی بود. اما در سده دوم، فرقه‌های خوارج همانند سایر جریان‌های فکری، به مسائل کلامی توجه بیشتری نشان دادند. خوارج در کنار معتزله و دیگر گروه‌های کلامی در تاریخ تفکر اسلامی سده‌های اول و دوم، نقش آفرین بودند. از آنجا که امامیه نیز به عنوان یکی از مهم‌ترین جریان‌های فکری در دوران شکل‌گیری اندیشه‌های کلامی حضور جدی دارد؛ لذا بازخوانی و واکاوی ارتباط و مناسبات اعتقادی و کلامی امامیه و خوارج برای شناسایی زوایای پنهان تاریخ تفکر امامیه ضروری می‌نماید. این پژوهش در پی آن است تا به این پرسش پاسخ دهد که ارتباط این دو گروه در عرصه فرهنگ و اندیشه چگونه بوده است و در ساحت عقاید و کلام چه همگرایی‌ها و واگرایی‌هایی داشته‌اند؟

بیشتر دکتر احمد پاکتچی در مقاله‌ای با عنوان «تحلیلی بر داده‌های شیخ مفید درباره خوارج»^۱ به بررسی مؤلفه‌های کلامی خوارج در آثار شیخ مفید پرداخته است که فقط

۱. پاکتچی، کنگره شیخ مفید، ۱۰۸/۲.

بخشی از آراء و نظرات خوارج را منعکس نموده است و بسیاری از داده‌های کلامی خوارج بازتاب داده نشده است و البته با دیدگاه‌های امامیه نخستین نیز مورد مقایسه قرار نگرفته است. از این رو می‌توان گفت بقیه آثاری که در حوزه خوارج نگاشته شده است ارتباطی با بررسی و نسبت‌سنجی فکری و فرهنگی امامیه و خوارج ندارد. در ادامه ذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که با توجه به حجم فراوان موضوعات اعتقادی، بررسی و تحلیل و مقایسه میان همه آن‌ها کاری گسترده‌تر از یک مقاله را می‌طلبد. لذا در این مقاله، با مطالعه منابعی که بازتاب‌دهنده افکار و عقاید امامیه و خارجیان در دو قرن نخست هجری می‌باشد، به مهم‌ترین مؤلفه‌های اعتقادی خوارج و امامیه دوران حضور ائمه علیهم السلام اشاره شده است که بتوان مقایسه‌ای میان آن‌ها انجام داد. موضوعات مطرح شده در سه محور مرتبط با خداشناسی، راهنماشناسی و انسان‌شناسی قابل تقسیم‌بندی است که این سه محور از موضوعات اصلی مسائل کلامی می‌باشد. همچنین در هر یک از این موضوعات به تفکیک آراء و نظرات هر دو گروه بیان شده و واگرایی و یا همگرایی آنان بیان خواهد شد. همچنین از آنجا که محدوده زمانی مورد مطالعه، عصر حضور معصومان علیهم السلام می‌باشد، به جهت فقدان گزارش و کتب خوارج در مقطع تاریخی مذکور، از کتاب‌ها و مقالات و فرقه‌نگاری، جهت انعکاس دیدگاه‌های خوارج دو قرن اول استفاده شده است.

۱. خداشناسی

یکی از مهم‌ترین حوزه‌های کلامی مورد توجه متکلمان، مبحث خداشناسی اعم از شناخت اوصاف و افعال الهی و مسائل پیرامونی آن می‌باشد که در این بخش به برخی از آن‌ها اشاره خواهیم کرد.

۱-۱. اسماء و صفات باری تعالی

متکلمان نوعاً، صفات و اسماء خداوند را از دو جنبه وجودشناسی و معناشناسی مورد بررسی قرار داده‌اند؛ جنبه وجودشناسی، ارتباط میان صفات و ذات الهی را بررسی می‌نماید و از عینیت، یا غیریت و یا نیابت صفات و ذات سخن به میان می‌آورد (ولفسن، ۱۳۶۸ ش: ۲۲۳) اما جنبه معناشناختی صفات الهی در حقیقت صحبت از چگونگی تلقی درست از صفات خداوند است.

در مبحث وجودشناسی صفات الهی، خوارج معتقدند علم، قدرت و حیات، صفات زائد بر ذات نیست و اطلاق علم و قدرت بر خدا یعنی که او عالم و قادر است؛ (اشعری، ۱۴۰۰: اق: ۱۶۴؛ بلخی، ۲۰۱۸: م: ۲۴۹) اما در مابقی صفات مانند حیات، سمع و بصر معتقد به نفی صفات هستند و صفات زائد بر ذات را نفی می‌کنند، (اشعری، ۱۴۰۰: اق: ۱۶۴-۱۶۵) در گزارش دیگری خوارج، علاوه بر علم، قدرت و حیات، سمع و بصر ازلی را نیز برای خداوند معتقد هستند (اشعری، ۱۴۰۰: اق: ۱۷۳) و این در حالی است که اباضیان مغرب بر خلاف اباضیان مشرق، صفات خدا را عین ذات خدا می‌پندارند. (جیطالی، ۱۴۰۳: اق: ۲۳۱/۱-۲۳۲) همچنین خوارج معتقد بودند که اسماء، چیزی بیشتر از الفاظ نیستند و به عبارتی وصف الواصف هستند و منافاتی با نفی صفت ندارد. در واقع این اسماء، وجودی در کنار خدا نیست بلکه حقیقت وجودی، فقط برای خداست و اسماء الله، تنها الفاظی است که ما به کار می‌بریم. (اشعری، ۱۴۰۰: اق: ۱۷۲)

اصحاب امامیه در دوران حضور در جنبه وجودشناختی صفات الهی، براساس برخی آموزه‌هایی که از اهل بیت علیهم‌السلام فراگرفته بودند، (کلینی، ۱۴۰۷: اق: ۸۵/۱، ۸۶، ۷۸، ۸۸، ۱۳۸، ۱۰۴) جنبه تنزیهی اسماء و صفات را مورد توجه قرار داده و نه تنها نسبت دادن هرگونه صفات زائد بر ذات را منافی شناخت حقیقی پروردگار می‌پنداشتند؛ بلکه کمال معرفت را در نفی صفات از خدا می‌دانستند. (ابن بابویه، ۱۳۹۸: اق: ۲۳)

البته در منابع فرقه‌نگاری از اصحاب امامیه اقوال مختلف و گاه متناقضی در مبحث اسماء و صفات الهی نقل شده است. بنابر برخی گزارش‌ها زراره معتقد بود صفات الهی حادث است (سمعانی، ۱۳۸۲: اق: ۲۷۸/۶) و خداوند قبل از خلق صفات، واجد آن‌ها نبوده است (شهرستانی، ۱۴۱۵: اق: ۲۱۸/۱) و از دیدگاه این منابع، زراره منکر اثبات هرگونه صفت برای ذات بوده است؛ (بغدادی، ۱۴۰۸: اق: ۵۲) اما با توجه به گزارشی که کلینی آن را منعکس نموده است، (کلینی، ۱۴۰۷: اق: ۱۰۷/۱) می‌توان گفت اختلاف زراره بر سر زمان اطلاق صفات بر خداوند بود نه آنچنان که فرقه‌نگاران گمان کرده‌اند نسبت نقص به خداوند و نفی کمال از ساحت ربوبی باشد. بنابراین می‌توان ادعا کرد که منشأ اشتباه فرقه‌شناسان، عدم آشنایی آن‌ها نسبت به مبانی امامیه در حوزه مباحث اسماء و صفات بوده است. (کلینی، ۱۴۰۷: اق: ۱۴۷/۱؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸: اق: ۱۳۸-۱۳۹) در واقع زراره هم به علم ذاتی (علم مکنون و

مختص به خدا) و هم به علم مخلوق خدا (علمی که به انبیاء و ائمه اعطاء نموده است) باور داشته است (برقی، ۱۳۷۱ق: ۲۴۳) و احتمالاً عبارات نقل شده از زراره در مورد علم خداوند، ناظر به معنای دوم از علم خدا (که همان علم مخلوق و فعلی خداوند است) منشأ خطاء و تحلیل نادرست فرقه‌نگاران شده است. از طرفی اعتقاد زراره به علم ذاتی برای خداوند مستلزم اثبات صفت زاید برای ذات نیست تا بتوان زراره را در زمره صفاتی محسوب نمود. بنابراین می‌توان زراره را از جمله قائلین به نفی صفات برشمرد. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۸۲/۱، ح ۴) مؤمن طاق از دیگر متکلمان امامیه در دوران حضور نیز معتقد بود ذات خداوند صفت ندارد و این باور بسیاری از شیعیان نیز محسوب می‌شده است؛ (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۷، ۴۹۳ شهرستانی، ۱۴۱۵ق: ۲۱۹/۱) مؤمن طاق مانند زراره و دیگر متکلمان امامی برای خداوند دو مرتبه از علم تصور کرده و مراد از تعبیر سلبی و تنزیهی او، علم ذاتی خداوند است، نه علم فعلی. بنابراین اکثر امامیه در دوران حضور با توجه به آموزه‌های اهل بیت علیهم السلام از توصیف ذات خداوند به صفات گوناگون خودداری کرده و برای تعبیر از ذات الهی از عبارات تنزیهی و سلبی استفاده می‌کردند. همچنین بنابر گزارشات فرقه‌نگاران، هشام بن حکم عقیده‌ای متفاوت در تعبیر صفات الهی داشت و معتقد بود که صفات الهی نه خدا هستند و نه جدای از خدا؛ بلکه معنایی میان این دو تصور می‌شود. (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۷، ۴۱، ۴۹۳؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۴۹؛ شهرستانی، ۱۴۱۵ق: ۲۱۷/۱) به نظر می‌رسد همان گونه که دیگران نیز اشاره نموده‌اند شاید این اندیشه‌ها اشاره‌ای به موضوع اجتناب از دو حد تعطیل و تشبیه باشد و ناهمخوانی زبان کلامی هشام با متکلمان معتزلی و غیر آنها، چه در واژگان اصطلاحی و چه در زاویه نگرش به مطلب، دلیل اتهام مکتب هشام به تجسیم بوده است. (صفایی، ۱۳۹۴ش: ۳۹-۴۰، ۷۹-۹۱) همچنین عدم آشنایی فرقه‌نگاران به تفاوت میان علم ذاتی و علم فعلی موجب شده است که هشام را جزو منکرین علم الهی قبل از خلق اشیاء قرار دهند؛ در حالی که بر طبق شواهد روایی (طبرسی، ۱۴۰۳ق: ۳۳۸-۳۳۹) هشام علم ذاتی خدا را منکر نبوده است. از طرفی هشام بن حکم نظریه عینیت ذات و صفات را باطل می‌دانسته است. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۸۳/۱ - ۲۷۱؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۳۷-۱۳۸) به عبارت دیگر تعبیر هشام از ذات الهی تنها برای تنزیه و نفی هرگونه نقص از خداوند است. بنابراین اصحاب امامیه از حیث وجودشناسی در نفی صفت از ذات خداوند اتفاق نظر داشتند و از

حیث معناشناسی، اسماء و صفات منتسب به ذات الهی را به شکل سلبی معنا می‌نمودند تا دچار تشبیه نشوند.^۱

ادامه این تفکر را می‌توان در متکلمین نص‌گرای مدرسه کلامی قم و متکلمین مدرسه بغداد نیز مشاهده نمود. صدوق صفات الهی را به دو قسم صفات ذات و صفات فعل تقسیم نموده است و تصریح کرده است که مراد از اثبات صفتی برای خداوند، نفی ضد آن از خداوند می‌باشد. (ابن بابویه، ۱۳۷۱ش: ۲۷) بنابراین با توجه به اینکه خوارج جز در مورد علم و قدرت که اطلاق آن را بر ذات خدا می‌پذیرند، در مابقی صفات الهی معتقد به نفی صفات از خداوند متعال هستند، به نظر می‌رسد هر دو گروه امامیه و خوارج در بحث صفات الهی معتقد به نفی صفات از ذات باری تعالی هستند و همگرایی در این موضوع مشهود است.

۲-۱. اراده باری تعالی

اراده الهی در کلام اسلامی به عنوان یکی از صفات خداوند معرفی شده است. بدین گونه آراء فرق مختلف کلامی در باب اراده، تابع دیدگاه‌های کلی هریک از آن‌ها درباره صفات الهی است. از سوی دیگر در مسئله اراده، ارتباط میان خدا و جمیع مخلوقات مورد بحث قرار گرفته است که در اینجا بحث کلامی اراده با موضوعات دیگری چون قضا و قدر، جبر و اختیار و علم الهی مطرح می‌شود.

خوارج به غیر از اباضیه در مسئله اراده باری تعالی، معتقدند خداوند متعال اراده‌ای در معاصی و شرور ندارد (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۸۰؛ شهرستانی، ۱۴۱۵ق: ۱/۱۴۹) و از نظر عقلی نمی‌تواند آن را اراده نماید و همچنین اراده خداوند فقط بر اشیائی تعلق می‌گیرد که در عالم موجود می‌باشند و اراده خدا به معدومات تعلق نمی‌گیرد (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱۲، ۹۴؛ فخررازی، ۱۴۱۳ق: ۲۳؛ بصری، ۱۴۰۸ق: ۸۰/۱)؛ اما اباضیه که بنابر نقل فرقه‌نویسان شاخه‌ای از خوارج هستند، معتقد به قدم اراده خدای متعال هستند که در مرتبه ذات قرار خواهد گرفت و خداوند آنچه که در عالم واقع بشود یا نشود، از قدیم آن را اراده کرده است. همچنین علاوه بر اباضیه، گروه بزرگی از عجارده به نام «خازمیه» که شاخه‌ای از خوارج می‌باشند،

۱. برای مطالعه بیشتر ر. ک عبدالهادی اعتصامی، مقاله رابطه ذات و صفات الهی از منظر اصحاب امامیه.

معتقدند خداوند در معاصی و شرور نیز اراده دارد. (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۰۸، ۱۲۴، اسفرائینی، بی تا: ۴۶، شهرستانی، ۱۴۱۵: ۱/۱۵۱)

براساس گزارشات فرقه‌نگاران، عموم متکلمان امامیه در دوره حضور، اراده خداوند را نه جزو ذات الهی بلکه از افعال الهی می‌پنداشتند (سبحانی، ۱۳۹۶: ۳۰۲). اگرچه اختلافاتی نیز میان ایشان در تبیین فعل الهی وجود داشت (مباینت یا عدم مباینت کامل اراده و فعل الهی از ذات). بنابر گزارش اشعری، محور اصلی نظریه امامیه نخستین در مدرسه کوفه بر پایه تعبیر اراده به «حرکت» بوده که از آن به «معنا» تعبیر نموده‌اند و معنا فعل الهی و مخلوق و حادث است. بنابر نقل قول‌هایی که از نظریه هشام موجود است (لا هی هو و لا هی غیره) او اراده را جزو صفات ذات الهی قرار نداده است و آن را مخلوق و حادث شمرده است؛ اما رتبه آن فوق دیگر مخلوقات است و ویژگی آن‌ها را ندارد. اما برخی از شاگردان هشام بن حکم مانند ابومالک حضرمی و علی بن میثم اگرچه در تبیین اراده با نظریه هشام هم‌نظر بودند اما اراده را در تبیین کامل از ذات الهی معرفی می‌کردند. (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۲) همچنین مؤمن الطاق نیز در تفسیر اراده، آن را به حرکت و صفت فعل الهی تعبیر نموده است (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۲۰؛ شهرستانی، ۱۴۱۵: ۱/۲۱۹) اما معتقد بود که فعل الهی که اراده نیز جزو آن است، مخلوق و مباین تام با ذات الهی است. اشعری این اعتقاد مؤمن الطاق را به اکثریت شیعیان در دوران حضور نسبت می‌دهد. (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۱-۴۲)

شاید بتوان گفت بن‌مایه نظریه اراده الهی در برخی اصحاب امامیه، برگرفته از روایات اهل بیت علیهم السلام در زمینه خلق و حادث بودن اراده و مشیت باشد. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۰۹-۱۱۰، ح ۳ و ۴؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۳۸، ح ۵، ۱۴۷، ح ۱۷) در این گزارش‌ها گستره اراده الهی تمام اشیاء اعم از خیر و شر را در بر می‌گیرد.^۱ شیخ صدوق نیز معتقد است جمیع اشیاء متعلق اراده و مشیت الهی می‌باشند و اراده خداوند به همه آن‌ها تعلق گرفته است و در توضیح این گزاره چنین گفته است که «گاهی این اراده همراه با رضایت و گاهی همراه با سخط و غضب الهی است». (ابن بابویه، ۱۳۷۱: ۳۰-۳۳؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۳۹)^۲

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک: به کرباسی اراده الهی در اندیشه امامیان نخستین.

۲. برای مطالعه بیشتر ر.ک: سبحانی و نعیم آبادی، مبانی فراموش شده امامیه نخستین درباره اراده الهی، کرباسی اراده الهی در اندیشه امامیه نخستین و طالقانی، ۱۳۸۴: ۱۵۱.

بنابراین می‌توان گفت در مبحث اراده، امامیه با برخی از خوارج و اگرای و با برخی دیگر از آنان همگرایی داشتند؛ زیرا خوارج به غیر از اباضیه و خازمیّه، اراده را در مرتبه ذات قرار نداده و به عقیده آنان شرور و معاصی را نیز در بر نمی‌گیرد. اما اصحاب امامیه در دوره حضور اراده را از افعال الهی می‌پنداشتند و تمام اشیاء اعم از خیر و شر و معصیت را نیز در بر می‌گرفته است.

۳-۱. تشبیه باری تعالی

تشبیه، مصدر باب تفعیل است که در لغت «مانند کردن چیزی به چیزی» و در اصطلاح متکلمان «مانند کردن خداوند به خلق و بیشتر به انسان» است. تجسیم معمولاً در کنار تشبیه به کار رفته، و با آن قرابت معنایی دارد. خوارج مانند معتزله، تجسیم در مورد خداوند را منکر هستند؛ اما از میان آنان شیبتیه - گروهی از عجارده و اصحاب شیان بن سلمه که جزو خوارج محسوب می‌شوند. (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۹۸) - معتقد به تجسیم و تشبیه خدا به مخلوقات می‌باشند. (بلخی، ۲۰۱۸م: ۲۴۱؛ اشعری، ۱۴۰۰ق: ۹۹، بغدادی، ۱۹۹۲ق: ۷۴)

فرقه‌نگارانی مانند اشعری، بلخی و بغدادی، برخی از اصحاب ائمه علیهم‌السلام مانند هشام بن حکم و هشام بن سالم را به تشبیه و تجسیم متهم نموده و معتقدند امامیه نخستین، خداوند را دارای جسم و شبیه برخی از مخلوقات می‌شمردند. (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۱-۳۵؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۴۸-۴۹) اما با توجه به شواهد پیش رو، به نظر می‌رسد انتساب تشبیه و تجسیم به اصحاب امامیه غیردقیق بلکه نادرست است. شهرستانی مدعی است که هشام عبارت «جسم لا کالاجسام» را در مقام مناظره با علاف بیان نموده و قصد او، بیان لازمه فاسد سخن علاف بوده است و نه بیان اعتقادات خویش. (شهرستانی، ۱۴۱۵ق: ۲۱۸/۱) همچنین هشام در گزارشی هر نوع تشبیه خداوند به مخلوقات را منکر بود. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۹۹/۱-۱۰۰) این درحالی است که اشعری خود در کتاب خویش (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۰۸، ۳۰۴، ۵۲۱) به نقل از هشام بن حکم، معانی دیگری مانند «موجود» و «شیء» و «قائم بنفسه» را برای جسم نقل می‌کند، بنابراین و براساس معانی مختلفی که اشعری و دیگر فرقه‌نگاران (مقدسی، بی‌تا: ۳۹/۱) برای کلمه «جسم» از هشام نقل نموده است - در صورتی که بپذیریم این عبارت از هشام صادر شده است - منظور او از عبارت «جسم لا کالاجسام»، همان «شیء لا کالاشیاء» و یا «موجود لا کالموجودات» می‌باشد. همچنین بلخی گزارش کرده که هشام هر گونه

شبهات میان اجسام و خداوند را منکر بوده است (بلخی، ۲۰۱۸م: ۲۴۱)، در گزارشی دیگر (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۸۳/۱، ح ۶) هشام بن حکم کاملاً بطلان جسمانیت و لوازم فاسد آن را اطلاع داشته و به آن معتقد بوده است. به نظر می‌رسد که باید به تفصیل فرقه‌نگاران در زمینه معتقدات امامیه در دوران حضور، به دیده شک و تردید نگریست. خصوصاً اینکه آن اتهامات با نقل خود فرقه‌نگاران در آثارشان متفاوت و در تناقض می‌باشد.^۱ از طرفی شیخ صدوق تمام اخباری که صفات مخلوقات را به خداوند نسبت می‌دهد، جعلی دانسته است (صدوق، ۱۳۷۱ش: ۲۱-۲۲) از این رو صدوق یکی از علل نگارش کتاب *التوحید* را نفی شبهه تشبیه از اندیشه امامیه ذکر کرده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: مقدمه). همو در کتاب *التوحید*، فصول متعددی برای نفی جسمانیت، نفی رؤیت، نفی صورت و... از خدا اختصاص داده است. (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۸۱) لذا با توجه به وجود قرائن موجود در گزارشات حدیثی و تاریخی، به نظر می‌رسد اصحاب امامیه در دوره حضور، جزو مشبهه نبودند، امامیه و اکثر خوارج در موضوع نفی تشبیه همگرایی داشته‌اند.

۴-۱. رویت خداوند متعال

از دیرباز در میان متکلمان اسلامی چالشی پُر دامنه مطرح بوده است که سبب گفتگوها و مجادلات بسیاری شده است. و آن اینکه آیا خداوند را با چشم سر می‌توان دید یا دیدن خدا از محالات است. گروه‌های مختلف اسلامی از جمله خوارج و امامیه نیز در این زمینه به بیان دیدگاه‌های خویش پرداخته‌اند. خوارج مانند معتزله بر این باورند که خداوند متعال نه در دنیا و نه در آخرت دیده نمی‌شود و عقلاً چنین چیزی محال است. (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۱۶؛ بلخی، ۲۰۱۸م: ۲۴۷)

بنابر روایاتی که در کتاب *التوحید* (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۰۷) گزارش شده است، امامیه در دوران حضور معتقد به نفی رؤیت باری تعالی با چشم بوده‌اند و آنچه که در برخی روایات دلالت بر رؤیت خداوند می‌کند، به معنای شهود قلبی و معرفت فطری نسبت به پروردگار می‌باشد و از قبیل رؤیت با چشم سر نیست (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۲۰). بنابراین امامیه و خوارج، منکر رؤیت خداوند بوده و با یکدیگر در این مسئله همگرایی داشتند.

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک به مقاله محمدجعفر رضایی، امتداد جریان فکری هشام، مجله نقد و نظر، ش ۶۵، ص ۹۴-۹۵.

۲. راهنما شناسی

یکی از ضروریات در فرهنگ اسلامی، اعتقاد به وجود راهنمایی از جانب خداوند است که پیامبران و امامان، راهنمایان بشر از سوی خداوند متعال می‌باشند. لذا موضوعات پیرامونی امامان علیهم‌السلام را در بخش راهنماشناسی بررسی نموده‌ایم.

۲-۱. شرائط امام

برخی از خوارج معتقدند که مسلمین احتیاجی به امام ندارند و خالی بودن عصر و زمان از وجود امام ممکن است و مانعی ندارد (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۲؛ اشعری، ۱۳۶۰ش: ۸؛ نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۱۰؛ شریف مرتضی، ۱۴۰۷ق: ۱۴۶؛ آمدی، ۱۴۲۳ق: ۷۳/۵، شهرستانی، ۱۴۱۵ق: ۱/۱۳۴؛ متوکل علی الله، ۱۴۲۴ق: ۴۷۵) و مردم باید کتاب خدا را در میان اجتماع اقامه نمایند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۲۵؛ اشعری، ۱۳۶۰ش، ۱۰؛ نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۱۰)؛ در حالی که می‌توان گفت همه امامیه زمین را خالی از امام نمی‌دانند و معتقدند که در زمین همیشه حجت الهی وجود دارد. شیخ صدوق در این رابطه معتقد است همان دلائلی که ما را نیازمند به پیامبران الهی می‌داند، نیاز به امام بعد از ختم رسالت را نیز ثابت می‌نماید. (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش: ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۰۱، ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ۲۰۳-۲۰۴) حداقل می‌توان گفت که امامیه با برخی از خوارج در زمینه خالی بودن زمین از حجت الهی واگرایی دارند.

خوارج قریشی بودن را شرط امامت نمی‌دانند و معتقدند هر فرد قریشی و غیر قریشی (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۶۱، اشعری، ۱۳۶۰ش: ۱۰؛ نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۱۰؛ بغدادی، ۲۰۰۳م: ۲۱۹؛ آمدی، ۱۴۲۳ق: ۷۳/۵؛ شهرستانی، ۱۴۱۵ق: ۱/۱۳۴، متوکل علی الله، ۱۴۲۴ق: ۵۲۸) به شرط اینکه برای به دست آوردن امامت قیام نماید و مستحق امامت نیز باشد، می‌تواند متصدی امر امامت امت شود. (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۲۵؛ نوبختی، ۱۳۶۰ش: ۱۰؛ بغدادی، ۲۰۰۳م: ۲۱۹؛ نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۱۰؛ ناشی اکبر، ۱۳۸۶ش: ۲۲۰؛ آمدی، ۱۴۲۳ق: ۷۳/۵، شهرستانی، ۱۴۱۵ق: ۱/۱۳۴) اما امامیه معتقد است اصلی‌ترین شرط امام، تنصیف او از سوی خدا و رسول می‌باشد. در واقع وجه تمایز امامیه از دیگر فرق، منصوص بودن امام می‌باشد (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶-۱۷) که در این جهت امامیه و خوارج واگرایی داشته و عقایدی متفاوت از یکدیگر دارند.

از طرف دیگر اصحاب امامیه یکی از شرائط امام را علم و دانش او در امور دینی مردم برمی‌شمارد و عده‌ای دیگر معتقدند امام نه تنها به دین و شریعت علم دارد؛ بلکه امام هر

آنچه که واقع شده و واقع خواهد شد را می‌داند و گستره علم امام هم شامل امر دین و هم شامل امر دنیای مردم می‌شود. (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۰؛ ابن بابویه، ۱۴۰۶ق: ۱۲۰، مفید، ۱۴۱۴ق: ۶۷) این در حالی است که هیچ‌یک از گروه‌های خوارج، وجود علم دین را برای امام قائل نیستند و آگاهی و گستره آگاهی امام به دین و احکام جزو شرائط امام نیست. بنابراین اصحاب امامیه در دوران حضور نیز با خوارج در این مورد واگرایی و تباین فکری داشتند.

۲-۲. جایگاه امیرالمؤمنین علیه السلام

بنابر گزارش‌های تاریخی از عقایدی که همه خوارج در آن اشتراک نظر دارند، تکفیر امیرالمؤمنین علیه السلام به دلیل پذیرش حکمیت می‌باشد (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۵۵؛ نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۶، ۱۰) اما در اینکه کفر او شرک است یا خیر اختلاف دارند. (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۸۶، ۴۵۳، ۴۵۴؛ اسفراینی، بی‌تا: ۴۵؛ شهرستانی، ۱۴۱۵ق: ۱۱۵/۱؛ بغدادی، ۲۰۰۳م: ۲۳۱) البته چنین نقل شده است که گروهی از خوارج نیز که حازمیه نامیده شده‌اند در مورد ایمان یا کفر امیرالمؤمنین علیه السلام توقف نمودند و از او تبری نمی‌جویند. (شهرستانی، ۱۴۱۵ق: ۱۵۱/۱)

اشعری گزارش می‌کند که جمیع شیعیان امیرالمؤمنین علیه السلام را در جنگ‌هایش بر حق می‌دانند و دشمنان او را خطاکار و گنه‌کار می‌پندارند. هشام بن حکم که از بزرگترین متکلمان اصحاب امام صادق علیه السلام بود و کتاب‌های قابل توجهی در زمینه‌های اعتقادی از خود برجای گذاشته است نیز مانند مؤمن الطاق در رد بر اعتقاد خوارج در مورد حکمین، کتابی به اسم «کتاب الحکمین» نوشته است. (بغدادی، بی‌تا: ۲۲۴)

یمان بن رثاب، متکلم سرشناس خارجیان، که در نقد جریان‌های کلامی فعال بوده، در این زمینه آثاری از خود برجای گذاشته است (بغدادی، بی‌تا: ۲۳۳) او برخلاف نظر گاه امامیه کتابی در تأیید خلافت ابوبکر به نام «اثبات امامه ابی‌بکر» تألیف کرده بود. (بغدادی، بی‌تا: ۲۳۳) شاید سبب نگاشتن کتاب «الوصیه والامامه» برادر شیعی اش علی بن رثاب، واکنشی در برابر همین اثر بوده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۲۵۰) یا برعکس. پس از دوران حضور نیز در عصر غیبت هم عالمان امامیه در نقد افکار خوارج فعال بوده‌اند که کتاب «النقض علی سعید بن هارون خارجی فی الحکمین» (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۴۸-۴۹) ابوعلی نهانندی از متکلمان امامیه^۱ یکی از آن نمونه‌هاست. از جمله افرادی که در دوران غیبت به تألیف ردیه

۱. درباره ابوعلی نهانندی نک: موسوی تنیانی، متکلمان ناشناخته.

بر علیه خوارج همت گماشت، ابو محمد نوبختی بود که کتاب «الواضح فی الخارجین علی امیرالمؤمنین علیه السلام فی الحروب الثلاثه» را تألیف نمود که به نقد عقائد خارجیان و دفاع از اندیشه تشیع در باب جنگ‌های امیرالمؤمنین علیه السلام پرداخته است.

اما شیعیان در حکم دشمنان حضرت علی علیه السلام دو دسته شدند. برخی مخالفین و کسانی که به جنگ امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام آمدند و همچنین کسانی که بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله به یاری او نیامده و امام مسلمین قرار ندادند را کافر و برخی دیگر آن‌ها را فاسق می‌دانند. (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۶) احتمالاً منظور اشعری از گروه دوم، نوبختیان می‌باشد که مخالفین حضرت علی را فاسق و خطاکار می‌دانست اما کافر نمی‌دانست. (نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۱۳) واگرایی امامیه و خوارج در این موضوع کاملاً مشهود است.

۳-۲. عثمان و اصحاب جمل، صفین و حکمین و هر کسی که راضی به حکم حکمین شود.

اعتقاد به کفر عثمان (ملطی، ۱۴۱۳ق: ۵۰؛ شهرستانی، ۱۴۱۵ق: ۱۱۵/۱) طلحه و زبیر، (شهرستانی، ۱۴۱۵ق: ۱/۱۲۱)، معاویه، ابوموسی اشعری و عمرو عاص (نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۱۶-۱۵؛ اشعری، ۱۴۰۰ق: ۸۷؛ بغدادی، ۲۰۰۳م: ۲۳۱؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۵۵؛ اسفراینی، بی‌تا: ۴۵؛ شهرستانی، ۱۴۱۵ق: ۱/۱۲۱) از اصولی‌ترین اعتقادات خوارج می‌باشد.

شیخ مفید یکی از مسائل مورد اتفاق شیعیان را کفر و گمراهی کسانی دانسته است که به جنگ امیرالمؤمنین علیه السلام رفتند که به همین سبب در جهنم مغلّد می‌باشند. (مفید، ۱۴۱۴ق: ۴۲-۴۳) ابوالحسن اشعری، نوبختی و سعد اشعری نیز جمیع شیعیان را در مسئله حکمیت هم‌رأی معرفی نموده است و گفته است که شیعیان، امیرالمؤمنین علیه السلام را در مسئله حکمیت برحق می‌دانستند. (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۶، نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۱۵-۱۶؛ اشعری، ۱۳۶۰ش: ۱۳) بنابراین یکی از همگرایی‌های میان خوارج و امامیه مسئله کفر عثمان و اصحاب جمل و صفین می‌باشد اگرچه در نوع کفر آنان در میان دو گروه اختلاف بوده است.

۴-۲. خروج بر امام جائز

از دیگر اصول اعتقادی خوارج، وجوب قیام به شمشیر برای از بین بردن ظلم و جور حاکم می‌باشد؛ (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۵۵؛ اسفراینی، بی‌تا: ۴۵؛ اشعری، ۱۳۶۰ش: ۱۲) گرچه اباضیه وجوب رفع ظلم و جور حاکمان را منحصر در قیام به سیف نمی‌دانند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۳)

(۱۲۵)؛ اما به گواه فرقه‌نگاران، شیعیان و امامیه خروج و قیام را بدون اذن امام باطل می‌دانند. (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۸) یکی دیگر از موارد واگرایی میان این دو گروه، خروج بر امام جائر می‌باشد.

۳. انسان‌شناسی

۱-۳. قضا و قدر و خلق اعمال و ارتباط آن با اختیار انسان

اختلاف فرق اسلامی در مبحث قضا و قدر تنها در معنا و گستره و شمول آن می‌باشد. گروهی با تأکید بر فراگیر بودن و عمومیت قضا و قدر الهی بر همه اشیاء از جمله افعال انسان زمینه جبرگرایی را پدید آوردند. در مقابل، عده‌ای دیگر با تأکید بر ناسازگاری پذیرش شمول قضا و قدر در عرصه افعال اختیاری انسان با عدل خدا، قضا و قدر را به امور تکوینی و غیر اختیاری محدود نمودند و زمینه‌ساز تفکر تفویض شدند. بنابر گزارش فرقه‌نگاران، گروهی از خوارج قول اول و گروهی دیگر قول دوم را در این مسئله برگزیدند و خوارج در این مسئله هم‌رأی و نظر نبودند.

اباضیه که گروه مهمی از خوارج را تشکیل می‌دادند، معتقد به عمومیت مشیت و قضا و قدر الهی بودند. (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۰۸) عجارده، شعیبیه، بیهسیه، خازمیه، خلفیه و مجهولیه نیز معتقد بودند که اعمال بندگان یکسره مخلوق خداوند متعال است و هیچ شخصی فعلی از او مگر به خواست و اراده خدا سر نمی‌زند. (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۹۳، ۹۴، ۹۶، ۹۷، ۱۱۶؛ شهرستانی، ۱۴۱۵ق: ۱۵۱/۱؛ فخررازی، ۱۴۱۳ق: ۲۶؛ بغدادی، ۱۹۹۲ق: ۶۹-۷۱، اسفراینی، بی‌تا: ۴۶)

اما گروه‌های دیگری از خوارج مانند میمونیه (اسفراینی، بی‌تا: ۱۱۷؛ شهرستانی، ۱۴۱۵ق: ۱۴۹/۱)، معلومیه (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۹۶)، خازمیه (اسفراینی، بی‌تا: ۴۷؛ اشعری، ۱۴۰۰ق: ۹۳-۹۴، بغدادی، ۱۹۹۲ق: ۷۱؛ اسفراینی، بی‌تا: ۷؛ شهرستانی، ۱۴۱۵ق: ۱۵۰/۱)، حمزیه - حمزویه - (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۹۴-۹۳؛ بغدادی، ۱۹۹۲ق: ۷۱؛ اسفراینی، بی‌تا: ۴۷؛ شهرستانی، ۱۴۱۵ق: ۱۵۰/۱) و حارثیه (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۵۸-۱۰۴، اسفراینی، بی‌تا: ۴۹؛ بغدادی، ۱۹۹۲ق: ۷۸) به مانند معتزله، منکر قضا و قدر الهی در اعمال بندگان شده و دست کم معاصی بندگان را ساخته و مخلوق خود افراد دانستند و اراده و قدر الهی را در اعمال اختیاری انسان‌ها دخیل ندانستند. اصحاب امامیه با بهره‌گیری از آموزه‌های امامان در عین تأکید بر قضا و قدر الهی، فاعلیت حقیقی انسان را نیز به رسمیت شمرده‌اند. گزارشات روایی و تاریخی از اصحاب

امامیه مانند هشام بن حکم (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۷)، زراره و مؤمن الطاق (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۷۸)، یونس بن عبدالرحمن (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۱۵۹)، حریز سجستانی (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۳۶۰)، هشام بن سالم (برقی، ۱۳۷۱ق: ۱/۲۹۶)، یزید بن عمیر (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق: ۱/۱۲۴) و دیگر اصحاب (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۳۶۲-۳۶۳؛ همو، ۱۳۷۸ق: ۱/۱۴۱-۱۴۳؛ فتال، ۱۳۷۵ش: ۳۸/۱)، به خوبی شاهد بر این مدعاست که نفی جبر و تأکید بر فاعلیت حقیقی انسان و تنزیه خداوند از ظلم و تأکید بر صفت عدل و حکمت الهی از باورهای اصلی و اصیل شیعیان بوده است. تأکید بر فاعلیت حقیقی انسان و نفی جبر، با نفی اندیشه تفویض نیز همراه شد. امامان شیعه و اصحاب آنان با نفی تفویض از اندیشه قدریان نیز دوری جستند (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۳؛ همو، ۱۳۶۲ش: ۱/۱۹۵؛ همو، ۱۳۷۸ق: ۱/۱۲۴، ۱۴۳؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق: ۲۰۹/۱؛ همان، ۳۲۸/۲) و آن را ملازم شرک و کوچک شمردن سلطنت و قدرت خدا و خروج از حاکمیت خداوند معرفی نمودند. از همین رو در برابر دو دیدگاه رقیب، نظریه «امر بین الامرین» که برطرف کننده اشکالات دو دیدگاه جبر و تفویض بود را مطرح نمودند. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۱۵۵ بابُ الْجَبْرِ وَالْقَدَرِ وَالْأَمْرِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ) نظریه «امر بین الامرین» نه تنها میان متکلمان امامیه، اصلی پذیرفته شده بود (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۰-۴۱)؛ بلکه آن دسته از راویانی که به مباحث کلامی نیز ورود نداشتند این نظریه را پذیرفته بودند و میان آن‌ها شهرت داشت. (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۱)

آنچه مشخص است، اصحاب اهل بیت با بهره‌گیری از معارف ائمه (علیهم‌السلام) و تبیین نظریه «امر بین الامرین» و مؤثر بودن اراده خدا و انسان در افعال، واگرایی و تباین فکری با همه گروه‌های خوارج را رقم زدند.

۲-۳. استطاعت

آنچه متکلمان را واداشته تا در باب فاعلیت انسان و ارتباط آن با فعل خدا - که خداوند چگونه و از این مهم‌تر در چه زمانی استطاعت را ارزانی می‌دارد - به ارائه یک نظریه خاص بپردازند، مبحث استطاعت را پدید آورده است.

با صرف نظر از جبرگرایان افراطی مانند برخی از ازارقه و جهمیّه (اندلسی، ۱۴۱۶ق: ۳۳/۳) که هیچ استطاعتی برای انسان قائل نیستند، در مورد عقیده خوارج پیرامون استطاعت چنین گزارش شده است که بعضی از اباضیه و برخی از صفریه و خازمیّه معتقدند که

استطاعت و تکلیف، مع الفعل و در هنگام فعل حاصل می شود. از طرفی حقیقت استطاعت از دیدگاه آنان عدم وجود مانعی برای انجام فعل می باشد که در زمان فعل حاصل می شود. (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۰۷؛ بلخی، ۲۰۱۸م: ۳۰۶) در حقیقت تکلیف و اعطای استطاعت در یک زمان به وقوع می پیوندد؛ اما گروهی از خوارج مانند بعضی اباضیه و میمونیه و بیشتر عجارده و صفریه و گروهی از بیهسیه معتقد بودند استطاعت قبل الفعل می باشد و حین الفعل نخواهد بود. (بلخی، ۲۰۱۸م: ۳۰۵)

اما برخی از فرقه های خوارج به مخالفت با اکثریت خوارج برخاستند. میمونیه و برخی از اباضیه معتقد شدند که خداوند در اعمال انسان ها هیچ مشیت و دخالتی ندارد و اعمال انسان ها مخلوق خود آنهاست نه خداوند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۹۳-۱۰۴)؛ بدین سبب برخی از عجارده مانند شعیبه و معلومیه از میمونیه برائت جستند. (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۹۶-۹۷)

از آنجا که بین استطاعت و مسئله جبر و اختیار رابطه وثیقی وجود دارد، اصحاب امامیه با بهره گیری از آموزه های امامان، هر دو جریان جبر و تفویض را نفی نموده و راه سوم را با عنوان «امر بین الامرین» ارائه دادند. عموم اصحاب امامیه به همین نظریه وفادار بودند و اختلاف آنها در زمان وقوع استطاعت برای انسان است. گروهی مانند هشام بن حکم و هم فکرائش معتقدند استطاعت ۵ رکن دارد که برخی از آنان پیش از فعل محقق شده و برخی دیگر حین الفعل تحقق می یابد (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۲-۴۳) از دیدگاه هشام ۴ جزء استطاعت که پیش از فعل است در اختیار انسان می باشد و جزء پنجم در زمان فعل حاصل می شود و به دست خداوند است. (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۳) ابومالک حضرمی نیز مانند هشام بن حکم استطاعت را حین الفعل دانسته و معتقد است انسان در لحظه انجام کار، استطاعت انجام آن کار را نیز پیدا می کند اما وی برخلاف نظر هشام سبب بیرونی را دخیل در استطاعت نمی دانست و تحقق استطاعت را منحصر در وجود انسان می پنداشت. (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۳) گروه دیگر مانند زراره بن اعین و عبید بن زراره و محمد بن حکیم و عبدالله بن بکیر نیز استطاعت را به معنای صحت بدن معنا کرده و معتقدند که باید قبل از فعل حاصل شده باشد. (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۲-۴۴) به نظر می رسد زراره و هم فکرائش برای نفی جبر معتقد به استطاعت قبل از فعل شده اند اما با توجه به قبول نظریه «امر بین الامرین» از سوی آنها، اعتقاد به استطاعت قبل از فعل لزوماً به معنای نفی مشیت و اراده عام الهی نیست. مؤمن الطاق و هشام بن سالم نیز همسو با زراره در تبیین معنای استطاعت، صحت و

سلامتی بدن را معنای استطاعت می‌دانند که باید قبل از فعل حاصل شود اما حصول فعل بستگی تام به صحت قبل از فعل ندارد؛ بلکه مشیت الهی نیز در تحقق فعل دخیل است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۳) که به نوعی تبیین نظریه «امر بین الامرین» می‌باشد.^۱ به نظر می‌رسد با وجود اختلاف اصحاب امامیه در تبیین و تعریف استطاعت، اما همگی به نظریه «امر بین الامرین» وفادار بوده و اراده و مشیت الهی را در افعال انسان دخیل می‌دانستند؛ اما همان‌گونه که گذشت خوارج در مسئله استطاعت اختلاف داشته و با توجه به مطرح نبودن نظریه «امر بین الامرین» میان آن‌ها، گروهی از آنان، به استطاعت قبل از فعل معتقد بودند و در نتیجه مشیت الهی را در اعمال انسان منکر شدند و گروهی هم به استطاعت در هنگام فعل معتقد بودند که تأثیر تامی بر مشیت الهی در اعمال انسان قائل بودند. بنابراین اگر مبحث «امر بین الامرین» در میان امامیه را حاکم بر نظریات بدانیم، واگرایی فکری میان امامیه و خوارج روشن و واضح است.

۳-۳. ایمان و کفر مکلفین

یکی از اصول اعتقادی خوارج که در میان گروه‌های اسلامی منحصربفرد است، عقیده به کفر مرتکبین گناهان کبیره می‌باشد و هر شخص حتی با ارتکاب یک گناه کبیره، کافر می‌شود. در این مبحث خوارج برخلاف مرجئه، عمل را در معنای ایمان شرط و لازم می‌دانستند و معتقد بودند که ایمان بدون عمل محقق نخواهد شد.

لذا خوارج در کفر شخص فاسق، متفق القول هستند حتی اگر اقرار به زبان داشته باشد (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۸۶)، اما در تفسیر و معنای کفر با یکدیگر اختلاف نظر دارند. عده زیادی از خوارج، کفر شخص فاسق را کفر به معنای شرک و خروج از دین معنا کردند، (شهرستانی، ۱۴۱۵ق: ۲۲/۱؛ اسفراینی، بی‌تا: ۳۸-۴۱، مرتضی‌بن داعی، ۱۳۶۴ش: ۳۸؛ ملطی، ۱۴۱۳ق: ۴۷)، اما برخی از اباضیه (امام‌الحرمین، ۱۴۱۶ق: ۱۵۴؛ شهرستانی، ۱۴۱۵ق: ۱۱۰/۱) و همه نجدات، کفر مرتکب کبیره را از قبیل کفران نعمت دانسته و آن را به معنای شرک تعبیر نمی‌کنند. (بغدادی، ۲۰۰۳م: ۱۹۹؛ اسفراینی، بی‌تا: ۴۵)

اصحاب امامیه براساس آموزه‌هایی که از امامان دریافت کرده بودند، معتقد بودند که مرتکبین کبائر از اسلام خارج نمی‌شوند و معتقد بودند شخص عاصی در هنگام انجام گناه،

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک: اقوام، کرباسی، نظریه استطاعت در مدرسه کلامی کوفه.

از ایمان خارج شده (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۸/۲، ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۴) و پس از گناه روح ایمان به او باز می‌گردد (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۸۱/۲)؛ اما آنان به واسطه ارتکاب گناه از اسلام خارج نمی‌شوند. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۸۰/۲-۲۸۵) احتمال می‌رود حسین بن عیدالله سعدی از اصحاب امامیه کتاب «الإيمان يشارك الإسلام و الإسلام لا يشارك الإيمان» (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۴۳) را در تبیین همین دیدگاه و رد نظریه خوارج تألیف نموده باشد. شیخ مفید و سید مرتضی نیز در توضیح عقاید امامیه در موضوع حکم مرتکبان کبائر معتقدند که بسیاری از گنهکاران در قیامت مورد شفاعت قرار خواهند گرفت و بخشیده خواهند شد (مفید، ۱۴۱۴ق: ۴۷) و عذاب در جهنم و خلود در آن مختص کفار است. بنابراین شخص فاسق به واسطه گناه از دائرة اسلام خارج نمی‌شود. (مفید، ۱۴۱۴ق: ۴۶) بنابراین به نظر می‌رسد باور عمومی جامعه شیعه، عدم خروج مؤمن مرتکب کبیره از دائرة ایمان و اسلام می‌باشد. اشعری نیز این انگاره را گزارش کرده و می‌گوید که برخی از امامیه عذاب جهنم را مختص به مخالفین خود از فرق دیگر می‌دانند و مرتکبین کبائر از شیعه مورد بخشش خداوند قرار خواهند گرفت. (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۴) مفید نیز بر این باور است که خلود در جهنم مختص به کفار است و مؤمنان را دربر نمی‌گیرد (مفید، ۱۴۱۴ق: ۴۶)؛ بنابراین روشن است که عموم امامیه در این موضوع با خوارج واگرایی داشته‌اند.

۳-۳-۱. ایمان و کفر اطفال

مقالات نگارانی چون اشعری اقوال خوارج در مورد اطفال را به سه قسم تقسیم کرده‌اند. بعضی از خوارج از جمله از ارقه (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۸۹) و ثعالبه (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۰۰) و عجارده (آمدی، ۱۴۲۳ق: ۸۰/۵) معتقدند که حکم اطفال مشرکین و مؤمنین مانند پدرانشان می‌باشد و اطفال مشرکین به عذاب الهی گرفتار می‌شوند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۹۷؛ بغدادی، ۱۹۹۲ق: ۷۹؛ اسفراینی، بی‌تا: ۴۷؛ شهرستانی، ۱۴۱۵ق: ۱۴۹؛ فخررازی، ۱۴۱۳ق: ۲۳-۲۴؛ بغدادی، ۱۹۹۲ق: ۷۱) و اطفال مؤمنین متنعم هستند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۹۳؛ بغدادی، ۱۹۹۲ق: ۶۸؛ اسفراینی، بی‌تا: ۴۵؛ شهرستانی، ۱۴۱۵ق: ۱۴۸/۱، آمدی، ۱۴۲۳ق: ۸۰/۵)؛ گروه دیگری از خوارج که بنابر قول اشعری، کثیری از اباضیه هستند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۱۱-۱۱۶) و همچنین ثعالبه (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۹۷؛ بغدادی، ۱۹۹۲ق: ۷۳) معتقدند که خداوند متعال می‌تواند اطفال مشرکین را در آتش جهنم عذاب کند و این تعذیب آنان از باب مجازات

آنان نیست و جایز است که آن‌ها را وارد آتش نکنند و همچنین اطفال مؤمنین ملحق به پدرانشان خواهند شد. سومین گروه از خوارج تمام اطفال چه مؤمن و چه کافر را داخل در بهشت می‌دانند. (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۰۱، ۱۲۵، ۱۲۶) بنابراین خوارج در این مسئله هم‌رأی نیستند.

بنابر نقل اشعری امامیه در مسئله عذاب اطفال به دو گروه تقسیم شده و گروهی معتقد شدند که بر خدا جایز است که اطفال را عذاب نماید یا آن‌ها را عفو کرده و عذاب نکند. گروه دوم که از اتباع هشام بن حکم هستند معتقدند که بر خداوند متعال جایز نیست که اطفال را عذاب کند بلکه آن‌ها در بهشت ساکن هستند. (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۵-۵۶) شیخ صدوق در التوحید بابی جداگانه به این مبحث کلامی اختصاص داده و روایاتی در این باره نقل نموده است که مضمون برخی دلالت بر مورد امتحان قرار گرفتن اطفال در روز قیامت می‌کند. وی پس از نقل این روایات می‌گوید معیار عدل و ظلم خوشامد یا نفرت ما انسان‌ها از چیزی نیست. اگر حکمت کاری بر ما روشن نباشد، باید صفات فاعل آن کار را در نظر بگیریم و چون خداوند دارای صفاتی از قبیل: حکمت، بی‌نیازی، عدالت و علم می‌باشد، درمی‌یابیم که تمام افعال او حکیمانه و به دور از ظلم و جهالت است؛ هر چند ممکن است حکمت برخی از افعال او بر ما پوشیده باشد. (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۳۹۵-۳۹۶) بنابراین امامیه با گروهی از خوارج همگرایی فکری داشته و با گروه دیگری از آن‌ها واگرایی داشتند.

۳-۲- عذاب در قبر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

خوارج همچون معتزله، منکر عذاب در قبر هستند و آن را قبول ندارند؛ (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۳۰) اما بنابر ادعای شیخ مفید امامیه بر اساس روایات از ائمه علیهم‌السلام تنعیم و عذاب در قبر برای مؤمنین و کفار را پذیرفته است و این لذات یا عذاب‌های در قبر برای اجساد مثالی و برزخی صورت می‌گیرد نه اجسادی که در قبر موجود می‌باشد. (مفید، ۱۴۱۴ق: ۷۷) همچنین شیخ صدوق نیز عذاب یا تنعیم در قبر را برای مؤمنین و کفار حق و حتمی می‌داند. (ابن بابویه، ۱۳۷۱ش: ۵۸) بنابراین واگرایی امامیه و خوارج در این موضوع نیز مشهود است.

نتیجه‌گیری

چنان‌که ملاحظه کردیم، بازخوانی آموزه‌های فکری و عقیدتی امامیه و خوارج در بازه

زمانی حضور حضرات امامان علیهم السلام، گویای اختلاف نظرهای جدی میان گروه‌های مختلف خوارج بود. از طرفی آنچه گروه‌های مختلف کلامی از جمله خوارج در باب توحید بیان داشته‌اند، تابع دیدگاه‌های کلی آن‌ها درباره صفات الهی است و همین اصل اختلاف‌هایی را در تعریف و تبیین این صفت الهی بر حسب موضع هر یک از فرقه‌ها درباره آن مفاهیم پدید آورده است. از این رو بحث کلامی اراده بر موضوعات جامع‌تری چون قضاء و قدر، جبر و اختیار و علم الهی مبتنی است و هر یک از دو گروه بر اساس مبانی خویش دیدگاهی را مطرح کردند که سبب بروز واگرایی و یا همگرایی در موضوعات کلامی شد. خوارج در موضوع خداشناسی همچون تشبیه و رؤیت خداوند متعالی با امامیه همگرایی داشته و در مبحث اراده باری تعالی به جهت اختلاف مبانی، گروهی با امامیه همگرایی و گروهی دیگر واگرایی داشتند. در مبحث اسماء و صفات نیز هر دو گروه تا حدودی به مواضع فکری یکدیگر نزدیک بودند. همچنین خوارج و امامیه در موضوع راهنماشناسی در مورد جایگاه عثمان و اصحاب جمل و صفین با یکدیگر همگرایی داشته اما در موضوعات دیگری مانند شرائط امام و جایگاه امیرالمؤمنین و خروج بر امام جائر، واگرایی فکری در مواضع این دو گروه را شاهد بودیم. در مقوله انسان‌شناسی نیز با توجه به اصل مسلم «امر بین الامرین» که در میان اصحاب امامیه مورد قبول واقع شد و این اصل در مباحثی مانند قضاء و قدر و خلق اعمال و استطاعت حاکم است و عدم طرح چنین بحثی میان خوارج، شاهد واگرایی فکری میان این دو گروه در این موارد هستیم. همچنین در مبحث ایمان و کفر و عذاب در قبر نیز واگرایی میان این دو گروه مسلم و روشن می‌باشد. ناگفته نماند به جهت اختلاف روش میان متکلمان نظریه‌پرداز و متکلمان محدث، شاهد اختلاف نظرهای اندکی میان آنان هستیم که به جهت وجود بن‌مایه‌های اعتقادی مشترک و دریافت اصول فکری از طریق امامان، این اختلافات بیشتر در تبیین گزاره‌های اعتقادی نمود پیدا می‌کند.

منابع

۱. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، (۱۹۵۹م)، شرح نهج البلاغة، تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بیروت: دار إحياء الكتب العربی.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
۳. _____، (۱۳۶۲ش)، الخصال، مصحح: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
۴. _____، (۱۳۸۵ش)، علل الشرائع، قم: کتاب فروشی داوری.
۵. _____، (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶. _____، (۱۳۹۸ق)، التوحید، تصحیح: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.
۷. _____، (۱۴۰۶ق)، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم: دار الشریف الرضی.
۸. _____، (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمة، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه.
۹. _____، (۱۳۷۱ش)، الاعتقادات، تحقیق: عصام عبدالسید، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
۱۰. اسفرائینی، شهنشاه بن طاهر، (بی تا)، التبصیر فی الدین، تصحیح محمدزاهد، قاهره: المكتبة الأزهرية للتراث.
۱۱. اشعری، سعد بن عبد الله، (۱۳۶۰ش)، المقالات والفرق، تصحیح محمدجواد مشکور، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۲. اشعری، علی بن اسماعیل، (۱۴۰۰ق)، مقالات الإسلامیین واختلاف المصلین، تصحیح ریترهلموت، بیروت: دار النشر فرانز شتاین.
۱۳. اقوام کرباسی، اکبر، (۱۳۹۹ش)، ارادة الهی در اندیشه امامیه نخستین، تهران: دارالحديث.
۱۴. امام الحرمین، عبدالملک بن عبد الله، (۱۴۱۶ق)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تصحیح زکریا عمیرات، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۵. اندلسی، ابن حزم، (۱۴۱۶ق)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، محشی احمد شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۶. آمدی، علی بن محمد، (۱۴۲۳ق)، أبکار الأفكار فی أصول الدین، تحقیق: مهدی احمد محمد، قاهره: دارالکتب والوثائق القومية.

۱۷. برقی، احمد بن محمد، (۱۳۷۱ق)، *المحاسن*، محقق: جلال الدین محدث، قم: دارالکتب الإسلامية.
۱۸. بصری، حسن رسی، قاسم بن ابراهیم، (۱۴۰۸ق)، *رسائل العدل والتوحيد*، قاهره: دارالشروق.
۱۹. بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، (۲۰۰۳م)، *أصول الايمان*، بیروت: دارو مكتبة الهلال.
۲۰. _____، (۱۴۰۸ق)، *الفرق بين الفرق*، بیروت: دارالجيل.
۲۱. _____، (۱۹۹۲ق)، *الملل والنحل*، تحقیق نادرالبیر نصری، بیروت: دارالمشرق.
۲۲. بغدادی، محمد بن أبی یعقوب ابن النديم، (بی تا)، *فهرست*، تحقیق: رضا تجدد، بی جا: بی نا.
۲۳. بلاذری، احمد بن یحیی، (۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م)، *جُمَل من انساب الاشراف*، تحقیق: سهیل زکار وریاض زرکلی، بیروت: بی نا.
۲۴. بلخی، ابوالقاسم، (۲۰۱۸م)، *كتاب المقالات ومعه عيون المسائل والجوابات*، تحقیق: حسین خانصو، راجح کردی، عبدالحمید کردی، اردن، دارالفتح.
۲۵. جیطالی، اسماعیل بن موسی، (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م)، *قناطرالخيرات*، عمان، بی جا: بی نا.
۲۶. دینوری، ابن قتیبہ، (۱۹۶۰م)، *الأخبار الطوال*، تحقیق: عبدالمنعم عامر، بیروت: دار إحياء الكتب العربي.
۲۷. سبحانی، محمدتقی، (۱۳۹۶ش)، *جستارهایی در مدرسه کلامی کوفه*، قم: دارالحديث.
۲۸. سمعانی، عبدالکریم بن محمد، (۱۳۸۲ق/۱۹۶۲)، *الأنساب*، تحقیق: عبدالرحمن بن یحیی المعلمی، حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية.
۲۹. شریف مرتضی، علی بن الحسین، (۱۴۰۷ق)، *الشافی فی الإمامة*، تصحیح: فاضل حسینی میلانی، محقق: عبدالزهره حسینی، تهران: مؤسسه الصادق.
۳۰. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۴۱۵ق)، *الملل والنحل*، تحقیق: علی حسن، بیروت: دارالمعرفة.
۳۱. صفایی، احمد، (۱۳۹۴ش)، *هشام بن حکم*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۲. طالقانی، سیدحسن، (۱۳۹۴ش)، *شیخ صدوق*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۳. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، تحقیق: خراسان، مشهد: نشر مرتضی.
۳۴. طبری، محمد بن جریر، (بی تا)، *تاریخ الأمم والملوک*، تحقیق: محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت: بی نا.
۳۵. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الأحکام*، تحقیق: خراسان، تهران: دارالکتب الإسلامية.

۳۶. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، (۱۳۷۵ش)، *روضه الواعظین وبصيرة المتعظین*، قم: انتشارات رضی.
۳۷. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۱۳ق)، *إعتقادات فرق المسلمين والمشرکین*، قاهره: مكتبة مدبولی.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تصحیح: غفاری و آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۳۹. مبرد، محمد، (۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م)، *الکامل*، تصحیح: محمداحمد دالی، بیروت: بی‌نا.
۴۰. متوکل علی الله، احمد بن سلیمان، (۱۴۲۴ق)، *حقائق المعرفة في علم الکلام*، تصحیح: یوسفی، صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علی الثقافية.
۴۱. مرتضی بن داعی، (۱۳۶۴ش)، *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام*، تصحیح: اقبال آشتیانی، تهران: اساطیر.
۴۲. مسعودی، علی بن الحسین، (بی‌تا)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق: اسعد داغر، قم: دارالهجرة.
۴۳. مفید، محمد بن محمد، (۱۳۷۱ش)، *تصحیح إعتقادات الإمامیة*، تحقیق: درگاهی، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید.
۴۴. _____، (۱۴۱۴ق)، *اوانل المقالات*، تحقیق: ابراهیم انصاری زنجانی، بیروت: دارالمفید.
۴۵. مقدسی، مطهر بن طاهر، (بی‌تا)، *البدء والتاریخ*، بی‌جا: مكتبة الثقافة الدينية.
۴۶. ملطی شافعی، محمد بن احمد، (۱۴۱۳ق)، *التنبیه والرد علی أهل الأهواء والبدع*، قاهره: مكتبة مدبولی.
۴۷. ناشی اکبر، عبدالله بن محمد، (۱۳۸۶ش)، *فرقه‌های اسلامی ومسئله امامت*، ترجمه: علیرضا ایمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان ومذاهب.
۴۸. نجاشی، احمد بن علی، (۱۳۶۵ش)، *رجال النجاشی*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین.
۴۹. نصر بن مزاحم، (۱۳۸۲ق)، *وقعة صفین*، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قاهره: بی‌جا.
۵۰. نوبختی، حسن بن موسی، (۱۴۰۴ق)، *فرق الشيعة*، بیروت: دارالأضواء.
۵۱. ولفسن، هری اوسترین، (۱۳۶۸ش)، *فلسفه علم کلام*، ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشارات الهدی.