



سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

معتزله

بررسی و تحقیق در احوال و آراء و افکار و آثار معتزله

دکتر محمود فاضل

فلسفه

۱۰

۲۲۰ ریال

۱۰

۷

ستاد انقلاب فرهنگی



مرکز نشر دانشگاهی

مُعْتَرِزَه

بررسی و تحقیق در احوال و آراء و افکار و آثار معتزله

۹۹۴۵۴

دکتر محمود فاضل (یزدی مطلق)

مرکز نشر دانشگاهی

۷۶

معتزله

تألیف محمود فاضل (یزدی مطلق)

ویراستار: اسماعیل سعادت، با همکاری شهناز سلطانزاده

تهران، ۱۳۶۲

چاپ و صحافی: چاپخانه مجتمع دانشگاهی ادبیات و علوم انسانی

حق چاپ برای مرکز نشر دانشگاهی محفوظ است

بسم الله الرحمن الرحيم

یکی از هدفهای ستاد انقلاب فرهنگی که در خردادماه یکهزار و سیصد و پنجاه و نه به فرمان رهبر عظیم الشان انقلاب اسلامی ایران آیت الله العظمی امام خمینی - دامت برکاته - تشکیل شد، سامان دادن به وضع ناپسامان کتابهای دانشگاهی و تهیه کتابهای وزین و آراسته به جای جزوه های آشفته و مفلوط پیشین بوده است. ستاد با استفاده از تعطیل موقت دانشگاهها، به کمک استادان مؤمن و فاضل، کمیته ترجمه و تألیف و تصحیح کتابهای دانشگاهی را تأسیس کرد. این کمیته که در اسفندماه ۱۳۵۹ با گسترش یافتن فعالیتهایش به مرکز نشر دانشگاهی تبدیل شد، کار ترجمه و تصحیح و تنقیح متون درسی، بویژه متونی که دانشگاهیان در دوران تعطیل موقت دانشگاهها تهیه می کردند، به عهده گروههای تخصصی متشکل از استادان صاحب نظر و متعهد گذاشت. گروههای تخصصی مرکز نشر متون درسی مناسب را، با توجه به نیازهای آموزشی دانشگاههای کشور انتخاب کرده به مترجمان و مؤلفان با صلاحیت سپرده اند. کتابها پس از ترجمه یا تألیف حتی المقدور توسط ویراستاران متخصص ویرایش علمی و فنی می شود. خوشبختانه تعداد زیادی از این کتابها آماده چاپ شده است که بتدریج به زیر چاپ می رود و در اختیار دانشجویان و محققان قرار می گیرد.

امید است که با عنایت خداوند متعال و در پرتو همت نویسندگان و مترجمان و متخصصان مؤمن و متعهد، این مرکز بتواند با چاپ کتابهای ارزشمند در بالابردن سطح آموزش در دانشگاهها و مؤسسات آموزش عالی و بالنتیجه در ارتقاء سطح علمی و فرهنگی و اقتصادی کشور گامهایی مؤثر بردارد. واللله ولی التوفیق

مرکز نشر دانشگاهی

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
نه	پیشگفتار ۱
۲	تعریف علم کلام
۲	موضوع، غرض و فایده علم کلام
۲	چرا این علم را علم کلام گویند
۲	علم کلام و علوم عقلی
۴	ظهور معتزله
۶	علل پیدایش معتزله
۶	علل ذهنی
۷	علل خارجی
۸	ریشه های عقاید معتزله
۱۰	معتزله يك قرن در خدمت خلفا
۱۱	مناظرات معتزله

صفحه	عنوان
۱۲	مناظرات معتزله با صاحبان ادیان و مذاهب مختلف
۱۳	روش معتزله در بیان عقاید خود
۱۳	هدف معتزله
۱۴	پیشرفت معتزله
۱۵	شکست معتزله
۱۶	عوامل سیاسی سقوط معتزله
۱۷	علل اجتماعی سقوط معتزله

۲

۲۶	حسن بصری
۲۷	مسافرتهاى حسن بصری
۲۷	تشیع حسن بصری
۲۸	حسن بصری و دستگاه خلافت اموی
۳۱	آراء و عقاید حسن بصری
۳۳	نفی صفات
۳۳	عرفان حسن بصری
۳۴	صوفی و کلمه صوفی
۳۶	مختصات تصوف حسن بصری
۳۶	تالیفات حسن بصری
۳۷	مدرسه حسن بصری
۳۷	اعتزال حسن بصری
۳۸	وفات حسن بصری
۳۹	فرقه‌های معتزله بصره
۳۹	واصلیه
۴۰	عمویه
۴۱	پیشوای معتزله کیست
۴۱	افکار و آرای عمرو بن عبید
۴۲	آثار عمرو بن عبید
۴۲	وفات عمرو بن عبید

صفحه	عنوان
۴۲	هذیلیه
۴۵	نظامیه
۴۸	تشابه میان نظریه نظام و هراکلیتوس
۵۰	جاحظیه
۵۱	خابطیه و حدثیه
۵۳	شحامیه
	۳
۶۲	هشامیه
۶۵	جباتیه
۶۸	بهشمیه
	۴
۷۶	معتزله بغداد
۸۲	مرداریه
۸۶	جعفریه
	۵
۹۸	اسواریه
۱۰۱	ثمامیه
۱۰۹	مُعمریه
۱۱۲	اسکافییه
	۶
۱۲۱	کعبیه
۱۲۲	ابی القاسم کعبی در دستگاه خلافت
۱۲۴	آثار ابوالقاسم کعبی
۱۲۷	معاصرین کعبی
۱۲۷	آراء و افکار کعبی

صفحه	عنوان
۱۳۰	جواهر و اعراض
۱۳۱	جسم
۱۳۱	توحيد
۱۳۳	عدل
۱۳۴	نبوت
۱۳۴	وعد و وعيد
۱۳۵	المنزلة بين المنزلتين
۱۳۵	امامت
۱۳۶	امر به معروف و نهی از منکر
۱۴۱	کتابنامه

بسم الله الرحمن الرحيم

ای خدای پاک بی‌انباز و یار
دستگیر و جرم ما را درگذار
گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن
مصلحی تو ای تو سلطان سخن

پیشگفتار

تعلیمات صریح و روشن اسلام و دسترسی مردم به منبع وحی و اقتدار کلی پیامبر(ص) و شور و شوق مسلمین در نشر اسلام، همه اینها از عواملی بود که نمی‌گذاشت اختلاف نظری در اعتقادات مسلمانان به وجود آید، و اگرهم در موردی مشکلی پیش می‌آمد، صاحب شریعت به آسانی آن را حل می‌کرد، زیرا کلیه نظریات آن حضرت متبّع و اوامرش لازم‌الاجراء بود، و کسی را حق نافرمانی نبود.

اما همینکه پیشوای اسلام درگذشت، روح کنجکاوی و پرسش و پژوهش بین مسلمانان بیدار شد و در فهم حقایق قرآن دقت بیشتری به کار رفت، و برخورد فکری مسلمانان با ملتهای مختلف موجب ظهور و بروز جنبش عقلی فوق‌العاده‌ای در اسلام گردید.

در آغاز، این جنبش عقلی به صورت مدارس کلامی در اواخر قرن اول و اوائل قرن دوم هجری جلوه کرد، و مشهورترین مدرسه‌ای که در حوزه اسلامی براهین و ادله عقلی را در عقائد دینی وارد ساخت مدرسه قدریه پیروان غیلان دمشقی، مقتول در نیمه اول قرن دوم هجری و معبد جهنی مقتول به سال ۸۰ هـ و مدرسه جبریه پیروان جهم بن صفوان، مقتول به سال ۱۲۸ هـ و جعدین درهم مقتول به سال ۱۲۶ هـ بود.

هر دو دسته در اصول آراء خود راه افراط در پیش گرفتند، بدین معنی که قدریه بکلی قدرت الهی را نفی کردند و مدعی شدند که تقدیری درکار نیست، بلکه آدمی اعمال خود را به اختیار خود به جای می‌آورد و قضای الهی هیچ‌گونه دخالتی در اعمال او ندارد.

متقابلاً جبریه سلب اختیار از انسان کردند و آن قدر در این عقیده به راه افراط رفتند که فرقی میان

اعمال انسان مدرک عاقل و جماد بدون عقل و اندیشه نگذاشتند، چنانکه «جهم بن صفوان» که خود یکی از پیشوایان جبریّه است و معتقد بود که انسان در کارهایش مجبور است و هیچ گونه قدرت و اختیار و آزادی ندارد، هیچ عملی از آدمی سر نمی زند مگر به اراده خداوند، و هر فعلی که به غیر خدا نسبت داده شود مجازی است، مانند اینکه می گویند: دیوار افتاد، و آسیاب دور زد و نظایر اینها، در صورتی که نه دیوار می تواند به اراده خود سقوط کند و نه آسیاب قادر است که به میل خویش بگردد. طولی نکشید که این دو مدرسه رو به ضعف و سقوط نهاد و این ضعف و سقوط امری طبیعی بود، چه اساس تعلیمات این دو فرقه بر افراط نهاده شده بود. بر ویرانه های مدرسه قدریه پرچی تازه افزاشته شد و پیروان این مدرسه در صدد برآمدند تا عنصر افراطی آن را که قائل به حریت مطلق و اختیار تام و تمکن انسان به خلق فعل بود دور سازند، و در این نظریه تعدیلی به وجود آورند. این دسته همانهایی هستند که بعدها به نام معتزله شهرت یافتند و در نهضت علمی و فلسفی اسلامی سهم بزرگی به عهده داشتند. با اینکه گاهگاهی نقطه های ابهام و نقائصی در افکارشان دیده می شد، در عین حال دارای روشی متوازن و منسجم منطقی و عقلی بودند.

معتزله نخستین کسانی بودند که در صدد برآمدند تا برای دین فلسفه صحیحی پیدا کنند و بدین منظور قواعد کلی وضع کردند و تمام عقائد اسلامی خود را براساس همان قواعد استوار ساختند. توجه کامل به تاریخ علم کلام اسلامی این نکته را معلوم خواهد داشت که مدرسه های کلامی بعدی، از قبیل اشاعره، با تغییرات مختصری از همان اسلوب و روش معتزله پیروی کردند.

این نکته را هم باید تذکر داد که رجال معتزله از خطر طوفان فکری که در اسلام به وجود آمده بود تا حدی برکنار بودند، زیرا در میدان نهضت فکری به طور طبیعی و آرام گام می نهادند، و جز در موارد کمی که به افراط گراییدند، بیشتر به ادله عقلی تکیه می کردند، تا آنجا که عقل و ادله عقلی را مهمترین شاهد برای اثبات مباحث اعتقادی و مذهبی دانستند و در ارزش و اهمیت آن مبالغه کردند. کلام «جاحظ» (متوفی به سال ۲۵۵ هـ) که یکی از دانشمندان معروف و از شیوخ معتزله است بخوبی صدق این مدعا را ثابت می کند، آنجا که گوید: «حکم قاطع را ذهن می دهد و روش صحیح را تنها عقل اتخاذ می کند»^۱. و در جای دیگر می گوید: «استنتاج عقلی است که متفکرین را شربت گوارای یقین می نوشاند و به کمال اطمینان و قضایای صحیح رهنمون می شود»^۲.

چنانکه ملاحظه شد، جاحظ نقطه اتکاء خود و انسان را عقل می داند و بس، و همین امر موجب گردید که حربه ای به دست مخالفین آید و بر معتزله خرده گیری کنند و نسبت کفر و زندقه به آنها بدهند. مخالفین معتزله در اکثر تألیفات خود آنها را در ردیف فلاسفه عقلی (آنها که تمام نظریات صحیح و سقیم خود را غالب و حاکم بر دین می دانستند و شریعت عقل را جایگزین شریعت وحی می ساختند) قرار دادند.

و این اعتماد زیاد به عقل موجب گردید که معتزله از روش فقها و محدثین دور شوند، تا آنجا که

۱. التریب و التدبیر، تألیف جاحظ، معهدالفرنسی بدمشق، ۱۹۵۵، م صص ۱۰۰ و ۱۰۱.

۲. همان مدرک، ص ۹۹.

معتزله به فقها و محدثین نسبت جهل دادند و آنان را به طعنه حشویه نامیدند و کذابشان خواندند.^۱ مثلاً جاحظ دربارهٔ جمهور محدثین گوید: «یک تن میان فقها پیدا نمی‌شود که تأویل هر حدیثی را بفهمد و بداند که به ظاهر کدام حدیث نمی‌توان عمل کرد و باید آن را تأویل نمود. لذا می‌گوییم که اگر متکلمین نبودند، اغلب مردم از بین می‌رفتند و اگر معتزله نبودند، متکلمین هلاک می‌شدند».^۲ در جای دیگر بر محدثین خرده می‌گیرد و می‌گوید: «بزرگان حکماء، آنها که دارای قدرت فکری و اکتشاف و اختراع هستند، از صاحبان حافظهٔ قوی نفرت دارند، زیرا آنها به حافظه اعتماد می‌کنند و حافظه هم میدان نمی‌دهد که عقل به تشخیص و تحقیق خود ادامه دهد. بزرگان گویند: حافظه دشمن ذهن است، و کسی که به حافظه اعتماد دارد، مقلدی بیش نیست.»^۳

باری، معتزله روزگاری از عقل پیروی کردند و در این نظریه افراط نمودند و همین امر خودیکی از انحرافاتشان بود و سرانجام موجب انقراض و زوالشان گردید. آن‌گاه مدارس کلامی دیگری روی کار آمدند و به فکر افتادند که تندرویهای معتزله را کنار زنند، تا اینکه روش متوسطی پدید آمد که عهده‌دار توازن میان عقل و نص گردید، لکن بیشتر مناقشات این عده ناظر به حواشی فکر اسلامی بود نه خود عقل.

میراث معتزله، یعنی فکر مقدس شمردن عقل را گروهی دیگر از متفکران اسلامی یعنی فلاسفه گرفتند. فلاسفه تمایل عقلی داشتند و عموماً به نصوص و منقولات توجهی نمی‌کردند و جز در مواردی اندک ملتزم به قبول آنها نبودند و به این ترتیب می‌توان گفت که پایه‌های بنای با شکوه نهضت فلسفی اسلام را معتزله نهادند، نهضتی که به دست فلاسفه بزرگ اسلامی از قبیل الکندی (متوفی در حدود سال ۲۵۸ هـ) و فارابی (متوفی به سال ۳۳۹ هـ) و ابن سینا (متوفی به سال ۴۲۸ هـ) و ابن رشد (متوفی به سال ۵۹۵ هـ) تکمیل شد و به اوج ارتقای خود رسید.

به حکم این مقدمات و به سبب اهمیت و نفوذی که معتزله در حوزهٔ اسلامی داشتند و به خصوص به سبب روش عقلانی قابل ستایش آنها، آگاهی از افکار و احوال و آثارشان به ویژه برای طلاب علم کلام اسلامی ضروری است. نویسندهٔ این سطور در کتاب حاضر از معتزله و فرقه‌های آن و آراء و افکار و آثار و احوالشان به اختصار سخن خواهد گفت و از خداوند توفیق ادامهٔ خدمت در راه تحقیقات اسلامی را خواستار است. و ما توفیقی الا بالله علیه توکلت

محمود فاضل (یزدی مطلق)

ششم ربیع الثانی ۱۴۰۴

بیستم دی ماه ۱۳۶۲

۱. الجاحظ و مجتمع عصره، تألیف جمیل جبر، مکتبه الكاتولیکه، بیروت، ۱۹۵۸ م، ص ۴۲.
۲. الحيوان، تألیف جاحظ، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، مصر، مصطفی بابی الحلبي، ۱۳۵۹ هـ ق، ص ۲۸۹/۴.
۳. التریع و التدویر، تألیف جاحظ، ص ۱۰۲.



ظهور آیین مقدس اسلام به پراکندگیهای اعتقادی اعراب خاتمه بخشید، و عقیده به ثلوث اختری^۱ و بتهای خانگی و بازاری و هر گونه وَثَنِيَّت را باطل کرد، و همه را به توحید خالص دعوت نمود.

این دعوت آسمانی آن چنان عمیق بود که قلبها را مسخر کرد؛ همه متفق الکلمه به سوی يك هدف پیش می رفتند، و هیچگونه اختلاف نظری وجود نداشت، زیرا صفای باطن صحابه و تعلیمات صریح حضرت محمد(ص) و دسترسی مسلمین به منبع وحی از بروز و ظهور اختلاف رأی و عقیده جلوگیری می کرد.

اما همین که پیشوای بزرگ اسلام درگذشت، حس کنجکاوی مسلمین بیدار شد، و برخورد فکری آنان با گروههای مختلف و ورود عناصر بیگانه در حوزه های اسلامی، موجبات ظهور فرقه های گوناگون را فراهم آورد.

این امر پیروان قرآن را بر آن داشت که راهی پیش گیرند تا اصالت کلام خدا را حفظ کنند و تعالیم عالیة اسلام را از خطر آمیخته شدن با آراء اجنبی نگه دارند. پیمودن این راه و روش را بعدها علم کلام گفتند.

تعریف علم کلام

از آنچه گفته شد معلوم می‌شود که علم کلام عبارت است از دانشی که در آن از اصول اعتقادات مذهبی بحث می‌شود و چون هر متکلمی به هنگام گفتگوی مذهبی به ادله عقلی و نقلی استناد می‌جوید تا خود و دیگران را از کفر و ضلالت نجات دهد و به سعادت ابدی رهنمون سازد. لذا بعضی این علم را رئیس علوم اسلامی و مقدم بر تمام دانشهای اسلامی دانسته‌اند.^۱

موضوع، غرض و فایده علم کلام

گروهی از متکلمین موضوع علم کلام را ذات پروردگار دانسته‌اند و جمعی دیگر گویند: معلوم از این حیث که با اثبات عقائد دینی رابطه دارد موضوع علم کلام است. غرض از علم کلام هم پی بردن به حقایق دینی و آگاه شدن از اصول اعتقادی است که موجب هدایت و وصول انسان به سعادت ابدی می‌شود و مستلزم پاسخگویی شبهات مخالفین است و قوانین و اصول اسلامی را از سموم مناقشات دشمنان حفظ می‌کند.^۲

چرا این علم را علم کلام گویند؟

علل مختلفی برای وجه تسمیه این علم بیان شده است، از جمله:

۱. چون مهمترین موضوع مورد بحث این علم کلام حق تعالی و این مسئله بوده است که آیا کلام خدا قدیم است یا حادث، لذا به آن علم کلام گفته‌اند.

۲. چون متکلمین به هنگام بحث می‌گفتند: کلام در این است ... لذا آن را علم کلام نامیدند.

۳. چون نسبت این علم به علوم اسلامی همچون نسبت منطق با فلسفه بود، لذا کلام را مرادف با منطق دانستند و این دانش را علم کلام نامیدند.

البته جهات دیگری ذکر شده است که به منظور رعایت اختصار از بیان آنها خودداری شد.

علم کلام و علوم عقلی

تا آنجا که از تاریخ برمی‌آید، علم کلام در آغاز اسلام نقلی بود، زیرا صحابه و تابعین، رضوان

اللّه علیهم، به جهت صفای عقیده و به برکت مصاحبت پیشوای عالیقدر اسلام، صلی اللّه علیه و آله، و نبودن اختلاف در میان آنها و دسترسی به منبع وحی مشکل اعتقادی نداشتند تا بکمال عقل آن را حل نمایند، بلکه در هر موردی که اختلاف نظری پدید می‌آمد، صاحب شریعت آن را به آسانی بیان می‌فرمود؛ مضافاً اینکه علوم بیگانه و فلسفه‌های یونانی و ایرانی و هندی هنوز در قلمرو اسلام رواج نیافته بود. اما همین که پیشوای اسلام درگذشت، روح کنجکاوی که از خصائص تربیت قرآنی بود در میان مسلمین بیدار شد و ملت اسلام در فهم حقایق دینی و مسائل اعتقادی دقت بیشتری کردند، و از برخورد فکری آنان با عناصر بیگانه افکار تازه‌ای در میان آنان پیدا شد که مسلمانان را وادار به نظر و استدلال و استمداد از نیروی عقل کرد.

قدیمی‌ترین مدرسه‌ای که در حوزه اسلامی براهین و ادله عقلی را در عقائد دینی وارد ساخت قریه، پیروان غیلان دمشقی، کشته شده در نیمه اول قرن دوم هجری و معبد جهنی مقتول به سال ۸۰ هـ ق و جریه پیروان جهم بن صفوان، مقتول به سال ۱۲۸ هـ ق و جعدبن یرهم کشته شده در سال ۱۲۶ هـ ق و معتزله و اشاعره بوده‌اند.

درین میان معتزله سهم بیشتری به عهده داشته‌اند، و شاید بتوان آنها را نخستین کسانی دانست که در صدد بر آمدن تا برای دین فلسفه صحیحی پیدا کنند و بدین منظور قواعد کلی وضع کردند و تمام عقائد اسلامی خود را بر پایه همان قواعد استوار ساختند.^۵

معتزله بیشتر به ادله عقلی تکیه می‌کردند، تا آنجا که عقل و ادله عقلی را مهمترین شاهد برای اثبات مباحث اعتقادی و مذهبی می‌دانستند و در ارزش و اهمیت آن مبالغه می‌کردند. جاحظ، متوفی به سال ۲۵۵ هـ ق، که یکی از دانشمندان معروف و از شیوخ معتزله است گوید: «حکم قاطع را ذهن صادر می‌کند و روش صحیح را فقط عقل اتخاذ می‌نماید.»^۶ همو در جای دیگر می‌گوید: «استنتاج عقلی است که متفکرین را شربت گوارای یقین می‌نوشاند و به کمال اطمینان و قضایای صحیح رهنمون می‌سازد.»^۷

از آنچه گفته شد معلوم گردید که علم کلام در آغاز اسلام نقلی بود و بر اساس قرآن و کلام معصوم متکی، لکن تدریجاً متکلمین اسلامی اصول و قواعدی وضع کردند که بر مبنای عقل استوار بود و سرانجام با مسائل فلسفی از قبیل جوهر و عرض و ... آمیخته شد که می‌توان آن را علم کلام جدید نامید.

ظهور معتزله

به طوری که اکثر مورخین نوشته‌اند، ظهور معتزله از زمان واصل بن عطا بوده است. بغدادی در الفرق بین الفرق گوید: واصل بن عطا غزال پیشوای معتزله است، و پس از ذکر داستانی که عموم نوشته‌اند و آن عبارت است از کناره‌گیری او از مجلس حسن بصری گوید: از آن روز پیروانش را معتزله، یعنی کناره‌جویان نامیده‌اند.^۱ در دائرة المعارف اسلامی ذیل کلمه اعتزال آمده: مدرسه اعتزال از واصل بن عطا و عمرو بن عبید پایه‌ریزی شد و در عصر خلفای اموی و خلافت هشام تأسیس گردید [۱۰۵-۱۳۱ هـ ق]. مقریزی گوید: معتزله نخستین در قرن اول هجری، در زمان حسن بصری پدید آمدند!

بررسی بیشتر در این موضوع ما را به مطلب تازه‌ای رهنمون می‌کند و آن این که: اشعری قدمت این فرقه را از اختلاف میان شیعه و خوارج می‌داند.^۲ ابن مرتضی، که خود از متأخرین معتزله است و در اواخر قرن هشتم و اوائل قرن نهم هجری می‌زیسته است، تاریخ معتزله را به زمان پیغمبر اکرم (ص) منتهی می‌کند و گوید: واصل و عمرو مذهب اعتزال را از ابوهاشم و او از محمد بن حنفیه و او از علی بن ابیطالب علیه السلام و او از پیغمبر اکرم (ص) گرفته است.^۳ شهرستانی نیز به همین مطلب اشاره کرده است.^۴

سید مرتضی در امالی گوید: اصول اعتقادی معتزله از خطب علی بن ابیطالب علیه السلام گرفته شده و هر کس که در نظریات این گروه دقت کند خواهد دید که آنچه معتزله گویند تفصیل و شرح کلمات مجمل آن حضرت است.^۵ احمد امین گوید: ظهور معتزله از زمانی است که بین علی علیه السلام و معاویه راجع به امر خلافت اختلاف شد؛ در این موقع بود که جمعی در حال تردید ماندند و به هیچ طرفی متمایل نشدند و اولین بار قیس بن سعد، عامل علی علیه السلام، نام اعتزال را در نامه‌ای که برای حضرت امیر علیه السلام نوشت به کار برد.^۶ از آنچه گفته شد چنین می‌توان نتیجه گرفت که معتزله به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. پیشینیان از معتزله

۲. معتزله واصلی.

میان این دو دسته جز از حیث اسم هیچ گونه تشابهی نیست و از لحاظ فکر و عقیده ابدأ با یکدیگر ارتباطی ندارند.

توضیح اینکه پیشینیان از معتزله عبارتند از همان دسته از مسلمانانی که هنوز تماس با رومیان و ایرانیان و ادیان و ملل مختلف پیدا نکرده بودند و به مطالعات علمی آثار بیگانگان

نپرداخته و به بحث و تدقیق در عقائد آغاز نکرده بودند. بلکه اینان همان فرقه ای بودند که از طرفداری علی علیه السلام و معاویه کناره گرفتند، لذا نزد گروهی از مورخین بنام معتزله مشهور گردیدند.

اما معتزله اصلی، بر خلاف گروه اول، در ابتدا کمترین رنگ سیاسی نداشتند، کارشان فقط تحقیق و بررسیهای علمی و هدفشان پاسخ گفتن به شبهات مخالفین بوده است؛ لذا میان این دو گروه جز از نظر اسم وجه مشابهت دیگری وجود ندارد.

بعید نیست که قدریه و جبریۀ قدیم، از قبیل معبدجهنی، غیلان دمشقی، جهم بن صفوان و نظایر اینها موجبات پدید آمدن معتزله را فراهم آورده باشند و سرانجام رفته رفته به صورت مدرسه عقلی بزرگی که دارای مبانی و فلسفه مخصوصی است در آمده باشند و نظریات سیاسی خویش را تدریجاً به صورت اعتقاد دینی درآورده باشند. چون غیر از این نمی توان پذیرفت که معتزله اصلی به زمان پیغمبر اکرم (ص) منتهی شده باشد، زیرا اکثر مورخین و محققین معتزله را مربوط و منتهی به مدرسه ای فلسفی و مشخص در زمان معین (اوائل قرن دوم هجری) می دانند که به دست فردی که کاملاً شناخته شده است بر اثر حادثه ای که عموم مورخین نوشته اند (اختلاف میان واصل و حسن بصری) بنیانگذاری شده است، همان مدرسه ای که پایه های اصلی فکری آن را اصول خمسه تشکیل می دهد، که اگر کسی یکی از این اصول را انکار کند شایسته این نام شناخته نمی شود.

با این بیان چگونه می توان این مدرسه را به زمان پیغمبر اکرم (ص) منتهی کرد که از آن حضرت اخذ شده باشد؟ مگر اینکه بگوییم چون معتزله خیلی پای بند مذهب بوده اند و به عقائد خویش ایمان عجیبی داشته اند، ممکن است که همین کثرت علاقه موجب شده باشد که مذهب خود را به پیغمبر اکرم (ص) نسبت دهند، و عموم روایاتی که در این زمینه به ما رسیده است به ابن مرتضی منتهی می شود که وی در کتاب خود آنها را متذکر شده است.^{۱۵}

نتیجه بحث این که ظهور معتزله يك نهضت علمی و عقلی بزرگ در اسلام بوده است که به دست واصل بن عطا و یارانش پدید آمده و پیروان این مدرسه در آغاز فرقه ای دینی بوده اند و تدریجاً در سیاست وارد شدند و عقائدی از قبیل امامت و شرائط آن و عصمت ائمه و ... را بیشتر مورد بحث قرار دادند.^{۱۶}

علل پیدایش معتزله

عوامل و اسباب ظهور معتزله بسیار است که آنها را به دو قسم کلی می‌توان تقسیم کرد:

۱. علل ذهنی

۲. علل خارجی.

علل ذهنی: در دنیای اسلام عواملی کلی و ذهنی وجود داشت که وجود آن علل زمینه‌ای بود برای ظهور خردگرایان که در مدرسه معتزله پدید آمد؛ از جمله آن عوامل، حب علم و عشق به دانش بود، زیرا آیین مقدس اسلام پیوسته پیروان خود را به تحصیل علم تشویق می‌کرد تا اینکه این روح در میان ملت اسلام زنده گردید، و چون در آغاز اسلام بزرگترین منبع علمی مسلمین قرآن کریم و احادیث نبوی (ص) بود و مسلمانان هم آن را از آورنده وحی و پیشوای بزرگ خود، حضرت رسول اکرم (ص)، دریافت می‌داشتند و در هر موردی به او رجوع می‌کردند و در هر مشکلی از آن بزرگوار سؤال می‌کردند و کلام آن حضرت هم مطاع و متبع بود، لذا هیچ گونه اختلافی در میان نبود. اما هنگامی که آیین مقدس اسلام از مرزهای جزیره العرب گذشت و مسلمین با اجتماع جدیدی ارتباط پیدا کردند و عناصر بیگانه‌ای از قبیل رومیان، سریانیان، قبطیان، ایرانیان و نظایر آنها در میان آنان پیدا شدند، اوضاع اجتماعی و فکری مسلمین عوض شد و در مفاهیم الفاظ دقت بیشتری کردند و اظهارنظرهایی نمودند؛ در نتیجه تحول فکری پدید آمد.

این تحول فکری با یک زندگی سیاسی توأم شد و بسیاری از احزاب سیاسی روی اغراض شخصی متوجه نظریات خاص کلامی شدند!

گذشته از این، حوادثی که در صدر اسلام روی داد موجب شد که طبیعت فکری مسلمین تا حدی عوض شود و تدریجاً یک دسته مسائلی پرورش یافت که مسلمانان دانش دوست را وادار کرد تا پیرامون آنها بحث و فحص بیشتری بکنند، چون در تربیت اسلامی طوری ساخته شده بودند که هر کس می‌خواست هر چیزی را بفهمد و به علل و عوامل هر پدیده‌ای پی برد و به هر اشکالی پاسخ گوید، و بدین منظور گروهی پیدا شدند که عقائد و افکار خود را در قالبهای فلسفی ریختند تا با منطق و استدلال پاسخگوی پرسشها باشند. این گروه را بعدها معتزله نامیدند.

دیگر اینکه روح تحرك و کوشش و حمایت از دین بود که مسلمین را بر آن داشت تا در برابر دشمنان دین صف آرایی کنند و بدین سبب بود که خود را مسلح به سلاح عقل و منطق،

فلسفه و حکمت نمودند، زیرا دیدند که در امپراطوری اسلام گروهی پیدا شده اند که به عناوین مختلف با اسلام مخالفت می کنند. از جمله زروانیان و دهریان و مانویان ... اینها کسانی بودند که ترك دنیا می کردند و گوشه گیری را بر کار و فعالیت ترجیح می دادند و روح تبلی و بیکاری را در میان مسلمین رواج می دادند، در صورتی که اسلام ملت خود را به کار و کوشش دعوت می کرد.^۱

گذشته از اینها طبع نقاد مسلمین هم مسائلی طرح می کرد که پاسخ گفتن به آنها ضروری بود، مثلاً ممکن بود مسلمانی از خود بپرسد: خدا یعنی چه؟ چرا باید به خدای یگانه ایمان آورد؟ ارسال رسل و انزال کتب یعنی چه؟ و نظائر اینها ...

علل خارجی: علاوه بر آنچه گفته شد، يك سلسله علل خارجی نیز وجود داشت که موجب ظهور گروهی به نام معتزله گردید؛ از جمله زندگی و تمدن مسلمین، زیرا ضرورت اقتصادی، اجتماعی و سیاسی ایجاب کرد که مسلمین به تفکرات فلسفی و علمی بپردازند و در علوم مختلف غور کنند و با نظریات دانایان غیر عرب آشنا شوند و از تمدن و فرهنگهای یونانی و ایرانی و هندی آگاه شوند.

البته علل و عوامل بسیاری موجب شد که زمینه را برای ظهور و رشد معتزله فراهم آورد و مراجعه به کتابهای مربوطه ما را از ذکر تفصیل آن بی نیاز می سازد.^۲

زادگاه افکار معتزله

عراق همان بابل باستانی است که محل التقای نژاد سامی و ایرانی بوده است. این کشور در اوائل اسلام یکی از مراکز علمی بود و در زمان خلافت بنی العباس مقر حکومت گردید. این کشور قدیمی مهد پرورش فکری معتزله بوده است و محل تکوین معتقداتشان در آغاز شهر بصره و سپس بغداد بوده است، زیرا مؤسس این مدرسه، واصل بن عطا و عمرو بن عبید، ساکن بصره بوده اند. شاگردان این مدرسه عبارتند از:

۱. عثمان الطویل، از دانایان نیمه اول سده سوم هجری و اواخر سده دوم.
۲. حفص بن سالم، از دانایان نیمه اول سده سوم ه. ق.
۳. ابوبکر الاصم، از دانایان نیمه اول سده سوم ه. ق.
۴. ابوالهذیل العلاف، متوفی به سال ۲۲۶ یا ۲۳۵ ه. ق.
۵. ابواسحاق ابراهیم بن سيار نظام، متوفی به سال ۲۲۱ یا ۲۳۱ ه. ق.

۶. ابوعثمان عمرو بن بحر جاحظ، متوفی به سال ۲۵۵ هـ ق.
 ۷. ابوعلی جبائی، متوفی به سال ۳۰۳ هـ ق.
 ۸. ابوهاشم جبائی، متوفی به سال ۳۲۱ هـ ق.
- مؤسس مدرسه بغداد، ابوسهل بشر بن معتمر هلالی، متوفی به سال ۲۲۶ هـ ق بوده است.^{۲۰}
- و از جمله شاگردان این مدرسه عبارتند از:
۱. ابوموسی عیسی بن صبیح مردار، متوفی به سال ۲۲۶ هـ ق.
 ۲. قاضی احمد بن ابودواد، متوفی به سال ۲۴۰ هـ ق.
 ۳. ثمامه بن اشرس نمیری، متوفی به سال ۲۱۳ هـ ق.
 ۴. ابوالحسن عبدالرحیم بن محمد، متوفی به سال ۲۹۰ هـ ق.
 ۵. ابوالقاسم بلخی، متوفی به سال ۳۱۷ یا ۳۱۹ هـ ق.

ریشه‌های عقائد معتزله

از مطالعه آراء و عقائد معتزله و تحقیق در فلسفه لاهوتی مسیحی و فلاسفه یونان چنین به دست می‌آید که میان آنها مشابهتی وجود دارد، و این مشابهت ما را بر آن می‌دارد که بگوییم ممکن است آنچه برخی از مستشرقین گفته‌اند که این مدرسه التقاطی است تا حدی مقرون به صحت باشد. یعنی بعید نیست که بعضی از متفکرین اسلامی قسمتی از افکار و آراء فلسفی یونانی و مسیحی را در قالب اصطلاحات اسلامی ریخته باشند، چنانکه ستینر Stainer گوید: مکتب اعتزال در تحولاتی که به خود گرفته از فلسفه یونانی متأثر شده است.^{۲۱} ماکدونالد MacDonald گوید: فرقه قدریه معتزله بدون شك از روشهای کلامی یونانیان متأثر شده است. دی‌بور DeBeor عقیده دارد که میان آراء متکلمین صدر اسلام و عقائد مسیحی شباهت غیر قابل انکاری وجود دارد که با بودن آن کسی نمی‌تواند اتصال مستقیم آنان را انکار نماید. نخستین مسئله‌ای که میان علمای اسلامی سر و صدایی بر پا کرد و در پیرامون آن بحث زیادی شد مسئله اختیار است، درست در همین موقع تمام مسیحیان شرقی بالاتفاق عقیده به اختیار داشتند.

در جای دیگر گوید: شك نیست که مذاهب متکلمان به حد بسیاری زیر تأثیر عوامل مسیحیان واقع شد، مذاهب ملکائی و یعقوبی در دمشق در تکوین عقاید اسلامی مؤثر گشت چنان که در بصره و بغداد هم زیر تأثیر نسطوریان و غنوسیای درآمد. نوشته‌های مربوط به آغاز

نشو و نمای این جنبش اندکی به دست ما رسیده است. به هر حال اگر بگویم که آمیختگی مسلمانان با مسیحیان و دانشجویی از مدارس ایشان تأثیر بزرگی داشته است خطا نکرده ایم^{۲۲} گذشته از آنچه گفته شد، آراء و عقائد هندی و یونانی را در تعلیمات معتزله نباید بی دخالت دانست؛ چنانکه ابوالفرج در اغانی از عده ای از معتزله نام می برد و گوید: شش نفر از متکلمین در بصره گرد آمدند: عمرو بن عبید، واصل بن عطاء، بشار اعمی، صالح بن عبد قدوس، عبدالکریم بن ابی العوجا و مردی از قبیله ازد. این شش نفر در خانه ازدی اجتماع کردند و به واسطه بحثی که در میان آمد به مخالفت برخاستند و هر يك بنیانگذار مذهبی شدند، از جمله: عمرو و واصل پایه گذار اعتزال گردیدند و هر يك در اعتزال راهی خاص خود اختیار کردند، عبدالکریم و صالح توبه را صحیح دانستند و بشار در حال تردید به سر برد و ازدی پیروی سُنَّیْهِ^{۲۳} را پیش گرفت که خود یکی از مذاهب هند است^{۲۴} و معتقد به تناسخ گردید.

ابوریحان بیرونی گوید: مسلمین از منطلق و آراء ماوراء الطبیعه هندیان اطلاع حاصل کردند و تا اندازه ای تحت تأثیر افکار آنان قرار گرفتند. بیرونی برای تأیید گفتار خود به دو فرقه سَبْئیه یا سبائیه^{۲۵} و غالیه^{۲۶} اشاره می کند و گوید این که غالی ها معتقدند که جزئی از خداوند در علی علیه السلام حلول کرده است و همان جزء به هر يك از امامان بعدی منتقل می شود این خود تناسخ است^{۲۷}.

احمد امین گوید: علومی که هندیها در آن اطلاع عمیقی داشتند عبارت است از: ریاضی، نجوم، فلک، طب، حساب و ... و مسلمانان پیش از اینکه از علوم یونان آگاهی پیدا کنند، به دانشهای هندی دست یافتند و از آنها استفاده کردند^{۲۸}.

بروکلمان گوید: طب هندی و یونانی در بغداد با هم در يك فضا به پرواز در آمدند. هارون الرشید منکا طبیب هندی را در بغداد احضار کرد. برامکه دستور ترجمه کتب طبی هندی را به عربی دادند^{۲۹}.

دی بور گوید: کتاب سندهند^{۳۰} متعلق به بُرْهُمَگِیْت^{۳۱} معروفیت یافت و آن همان کتابی است که الفزاری به دستگیری دانشمندان هندی در زمان منصور خلیفه عباسی به عربی ترجمه کرد و این پیش از آن بود که به کتاب مجسطی بطلمیوس آشنایی یابند^{۳۲}.

نلینو گوید: منصور خلیفه عباسی به احیای علم هیئت محض، با استفاده از منابع هندی، همت گماشت. و آنچه او را به این کار واداشت این بود که در جمله نمایندگانی که در سال ۱۵۴ هـ ق از سند به نزد منصور آمده بودند، مردی هندی بود که در شناسایی حرکات کواکب و

محاسبه آنها و سایر کارهای نجومی بنا بر طریقه دانشمندان قوم خود، و مخصوصاً بر روش کتابی سنسکریتی به نام *براهمسیپهتسدهانت*^{۳۳} مهارت داشت. منصور به این مرد هندی تکلیف کرد که خلاصه آن کتاب را املا کند و سپس به ترجمه آن به عربی فرمان داد، تا کتابی در دست اعراب باشد و آن را مبنای محاسبه حرکات ستارگان و کارهای وابسته به آن قرار دهند^{۳۴}.

از آنچه گفته شد چنین به دست آمد که عقائد مسیحیان شرقی و آراء فلسفه لاهوتی یهود و افکار یونانی و هندی در تکوین آراء معتزله بی دخالت نبوده است و معتزله کوشش می کردند تا آنجا که ممکن است میان فرهنگ اسلامی و فلسفه هلنیها وفق دهند و از ظهور زنادقه و آراء مسموم و ضد دین جلوگیری کنند، زیرا خود را در برابر آراء اجنبی دیدند و به خوبی احساس کردند که امکان انعقاد نطفه مذهب جدیدی هست. اختلافات در امر خلافت و ظهور جنگهای داخلی و افراط برخی از خلفا در لهو و لعب و ظلم و تعدی حکام و پرورش یافتن بعضی از مسائل و تشکیل مجالس گفت و شنود در مساجد و بحث درباره مرتکب کبیره و تماس ملت اسلام با تمدنهای جدید و ورود افکار بیگانه در میان مسلمین و... همه و همه عواملی بودند که ملت اسلام را آماده پذیرش هر گونه فکری ساخته بود و معتزله به منظور مقابله با این خطر خویشان را مجهز به منطق و فلسفه کردند تا بتوانند در برابر دشمن ایستادگی کنند.

معتزله یک قرن در خدمت خلفا

همان طور که قبلاً اشاره شد، معتزله در اواخر دوره اموی ظهور کردند و چون در این موقع بنی امیه سرگرم کار خلافت بودند، لذا مانع تبلیقاتشان نشدند. اما همین که عباسیان روی کار آمدند و سیل آراء و نظریات بیگانه در عالم اسلامی سرازیر و *شرك و الحاد کفر و زندقه* شایع شد، لذا دستگاه خلافت عباسی برای حفظ موقعیت سیاسی خود، چاره را در این منحصر دید که از معتزله حمایت کند، زیرا آنان برای مخالفین مذهب اسلام حربه قوی بودند. تا اینکه مأمون عباسی به خلافت رسید و خویشان را از حامیان معتزله قلمداد نمود و از آنها بسیار طرفداری کرد و معتزله را مقرب دستگاه خلافت کرد، و پستهای حساسی به آنان واگذار نمود، و مجالس مناظره و مباحثه ای تشکیل داد.

پس از درگذشت مأمون (۲۱۸ هـ ق) وزیرش، احمد بن ابی ذؤاد، اعتزال را پذیرفت و در حمایت از معتزله راه افراط پیمود، زیرا فقها و محدثین را وادار کرد تا مذهب معتزله را بپذیرند، و مردم را مجبور کرد تا به خلق قرآن اعتراف کنند.

این شدت عمل، نتیجه معکوس بخشید، زیرا با اینکه گروهی از روی ترس مذهب اعتزال را پذیرفتند، ولی عده‌ای از قبول آن امتناع ورزیدند و در این امر سخت پافشاری کردند، و تبعید و زندان و صدها گرفتاری را برای خود خریدند، و در برابر معتزله ایستادند. آتش این اختلاف در طول حکومت معتصم و الواثق شعله‌ور بود، و سرانجام در روزگار خلافت المتوکل معتزله در میدان مبارزه شکست خوردند.^{۳۵}

مناظرات معتزله

علم کلام اسلامی هنگامی جان گرفت که معتزله با دشمنان خود (مجوس، ثنویه، زنادقه، محدثین و فقها ...) سرگرم مناظره بودند،^{۳۶} زیرا مرکز تحولات فکری و نقطه اصلی نهضت عقلی در اسلام همین معتزله بودند، گرچه در دوران ایشان پیوسته کنگره‌های علمی در میان طبقات مختلف، از دربار خلفا گرفته تا مساجد و مدارس، تشکیل می‌شد^{۳۷} و علما و دانشمندان نظریات و آراء و افکار تازه خود را آزادانه عنوان می‌کردند و رنگ ایرانی و یونانی و هندی به آنها می‌دادند، ولی معتزله با این که تا حدی از آنها متأثر شدند، لکن مدرسه آنان دارای ممیزات و مشخصاتی است که آن را از دیگر حوزه‌های علمی جدا می‌سازد. مهمترین امتیازات معتزله به شرح ذیل است:

۱. معتزله از تقلید کورکورانه دور بودند، و بدون بحث و تحقیق و مراجعه به عقل هر عقیده‌ای را نمی‌پذیرفتند. آنها ارزش و احترام هر کسی را در مقام و شهرتش نمی‌دانستند، بلکه موقعیت هر فردی را در استواری آراء و نظریاتش می‌دانستند و تنها نظر به حقیقت داشتند نه به گوینده آن. شاید یکی از علل منشعب شدن معتزله به گروه‌هایی همین امر بوده باشد، زیرا مبنای کار آنها چنین بود که هر مؤمنی مکلف است و از آنچه فکر و اجتهادش در اصول دین به آن رسیده بازخواست خواهد شد.^{۳۸}

۲. معتزله چون در اثبات عقائد به عقل اعتمادمی کردند، برای این که در این راه انحرافی پیدا نکنند، از قرآن کریم کمک می‌گرفتند. همین اعتماد به عقل بود که معتزله را وادار کرد تا از کلیه علوم عقلی که در عصرشان ترجمه شده بود استفاده کنند و از علوم جدید بهره گیرند و برای اقامه دلیل و برهان و سرکوبی مخالفین آماده تر باشند، و همین امر موجب گردید که بسیاری از متفلسفین به این مدرسه روی آورند، زیرا روش آنها را پسندیدند و آرائشان را ملائم طبع یافتند.

۲. معتزله عموماً دارای منطقی قوی و زبانی بلیغ بودند، و در میان شیوخ معتزله سخنورانی بزرگ بودند که به فنون جدل آگاهی کامل داشتند، و بخوبی و آسانی می توانستند مخالفین خود را محکوم کنند و مقاصد خویش را بر آنها عرضه بدارند.

پیشوای معتزله، واصل بن عطاء، سخنوری دانا و مردم شناس و حاضر جواب و سریع الانتقال بود.^{۲۱} دیگر از بزرگان معتزله ابراهیم بن سیار نظام است، که بسیار باهوش و بلیغ و خوش فهم و سریع الانتقال بود.^{۲۲} دیگر از معتزله ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ است که ثابت بن قره صابئی او را خطیب المسلمین و شیخ المتکلمین می خواند.^{۲۳}

مناظرات معتزله با صاحبان ادیان و مذاهب مختلف

قبلاً اشاره شد که در اواخر عهد اموی، در گوشه و کنار امپراطوری اسلام زنادقه ای پیدا شدند که به اشاعه و انتشار افکار خود پرداختند. از طرفی تازه مسلمانانی که بقایای عقائد قبلی خود را فراموش نکرده بودند، و به ویژه که گروهی از آنان کینه دیرینه خود را در دل نهان داشتند، و منتظر فرصتی بودند که بتوانند پرده از روی افکار خود بردارند. ظهور عده ای زندیق موجب گردید که این جماعت هم آراء خویش را در قالب قوانین و تعالیم اسلام در آورند و به طور غیرمستقیم آن نظریات را رواج دهند.

تنها نیرویی که می توانست در برابر طوفانهای بنیان کن افکار مسموم صف آرای کند معتزله بود. اینها به جنگ مخالفین اسلام و جدیدالاسلامهایی که حمایت از عقائد قبلی خود می کردند و تنویه، دهریه و... رفتند. واصل بن عطاء شاگردان خود را به شهرها فرستاد تا با زنادقه و کفار مباحثه کنند و خودش نیز شخصاً در مقام دفاع از اسلام برآمد،^{۲۴} از جمله کتابهایی که در رد مانویه نوشته است الف مسأله است و نیز کتابهای اصناف المرجئه، ماجری بینه و بین عمرو بن عبید و کتاب در دعوة از اوست.^{۲۵}

قدرت جدلی معتزله بسیار قوی و ادله ای که اقامه می نمودند کامل بود. معتزله عموماً دارای فصاحت و بلاغت بودند و در نتیجه علمی که کسب کرده بودند و ممارستی که در جدل داشتند، قدرت اقناعیشان به حد اعلا رسیده بود، به طوری که بیشتر مخالفین خود را با یکی دو جلسه مباحثه کردن محکوم و وادار به اسلام آوردن می کردند.

کسانی که به تاریخ معتزله آشنایی داشته باشند می دانند که بیش از سه هزار مجوسی به دست ابی الهذیل علاف اسلام آوردند.^{۲۶} خیاط در کتاب الانتصار به برخی از مباحث معتزله

با منانیه و دهریه اشاره کرده است^{۲۵} و صاحب طبقات المعتزله نیز جمله ای از مناظرات معتزله را آورده است.^{۲۶}

روش معتزله در بیان عقائد خود

معتزله برای اثبات عقائد خویش بیشتر بر قضایای عقلی تکیه می کردند و هر يك از مسائل مورد بحث را به عقل عرضه می داشتند، اگر مورد قبول واقع می شد، آن را می پذیرفتند و الا آن را رد می کردند.

شاید یکی از علل توجه زیاد معتزله به عقل متأثر شدن آنها از تمدن و فرهنگ پیشینیان باشد و دیگر ورود نژادهای غیر عرب در میان آنها، زیرا مرکز اصلی این فرقه عراق و فارس بوده است و در این دو ناحیه هم ایرانیان و دیگر اقوام زیست می کردند. البته برخورد معتزله را با صاحبان ادیان دیگر نیز می توان عامل دیگری برای این امر دانست.

خلاصه نتیجه اعتماد معتزله به عقل وقتی ظاهر شد که در بسیاری از مباحث از قبیل حسن و قبح اظهار نظر خاصی کردند و گفتند که: «حسن و قبح اشیاء عقلی است و تمام معارف به وسیله عقل درک می شوند پیش از آن که شرع دستوری دهد. شکر منع را عقل واجب می داند. بر خداوند رعایت صلاح و اصلح واجب است»^{۲۷}.

هدف معتزله

چیزی که معتزله را به اتخاذ روش عقلی وادار کرده همانا تحکیم قضایای دینی به وسیله نیروی عقل و منطق بود تا اینکه زنادقه و مخالفین دین نتوانند قوانین اسلام را تغییر دهند و افراد سست عقیده را در برابر گفتار خود به زانو در آورند. معتزله برای جلوگیری از این خطر احتمالی که ممکن بود مردم عوام دین خود را از دست بدهند، تلاش کردند تا بین دین و فلسفه را جمع کنند و قوانین و اصول اسلامی را به صورت دلیل و برهان عقلی و منطقی در آورند و آنها را طوری بیان کنند که مورد پسند عموم قرار گیرد و قابل پذیرش باشد، و از طرفی شبهات و اشکالاتی را که پیرامون مسائل دینی پیدا شده بود، يك يك بامنطقی صحیح پاسخ گویند و همچنین جوابگوی کلیه ادیان و مذاهب و آرائی که در برابر مسلمین صف آرای کرده بودند باشند، بدین منظور معتزله از راه تألیف کتب و تشکیل مجالس مناظره و مباحثه و از هر طریقی که ممکن بود از مذهب حمایت می کردند^{۲۸}.

پیشرفت معتزله

پایداری و استقامت معتزله در ترویج مذهب خود آن قدر بود که به دربار خلافت نفوذ پیدا کردند، تا آنجا که یزیدبن ولیدبن عبدالملک بن مروان (۱۲۶ هـ ق) علناً مذهب اعتزال را پذیرفت؛^{۴۹} و پسرش ولیدبن یزید چون به عیاشی و خوشگذرانی روی آورد و مرتکب کبائر می شد، به موجب اصل نهی از منکر که معتزله به آن معتقد بودند به او اعلان خطر کردند و سرانجام بر او شوریدند و او را از پای در آوردند.^{۵۰} این موفقیت و پیروزی معتزله موجب تقویت و پیشرفت آنها گردید.

منصور عباسی متوفی در سال ۱۵۸ هـ ق، گرچه به این مذهب نگرید لکن بنا بر عللی از توسعه معتزله جلوگیری نکرد، و نسبت به عمرو بن عبید که از مشایخ بزرگ معتزله است احترام می کرد.^{۵۱}

در همین روزگار بود که واصل بن عطا مبلغینی به سرتاسر ممالک اسلامی برای ترویج مذهب خود اعزام داشت؛ از جمله حفص بن سالم را به خراسان فرستاد و او هم به ترمذ رفت و در مسجد می نشست و مردم را موعظه می کرد تا اینکه شهرتی کسب نمود و با جهم بن صفوان مناظره کرد و او را محکوم نمود. عبدالله بن حارث را به مغرب فرستاد و جمع زیادی از او پیروی کردند. قاسم را به یمن گسیل داشت، و ایوب را به جزیره مأمور کرد و حسن بن ذکوان را به کوفه روانه کرد و به عثمان الطویل مأموریت داد تا به ارمنیه رود.^{۵۲} به این ترتیب مذهب اعتزال در نقاط مختلف اسلامی پیشرفت کرد.

مقدسی، جغرافیانویس عهد سامانیان که خود تمام ایران و نواحی ممالک اسلامی را سیاحت کرده است، پیشرفت معتزله را این طور می نویسد:

جزیره العرب: ناحیه سروات و سواحل حرمین معتزلی بوده اند.^{۵۳}

عراق: در بغداد و بصره معتزلی فراوان بوده اند.^{۵۴}

اقور [گویا همان جزیره باشد]: بیشتر ساکنین این سرزمین معتزلی اند.^{۵۵} [اقور جز غور

است].

شام: معتزلیها در این منطقه مخفی زندگی می کنند.^{۵۶}

مصر: معتزله در قسطنطین مرکز تجمع خاصی دارند.^{۵۷}

خراسان: در نیشابور معتزله فراوان بودند.^{۵۸}

خوزستان: بیشتر نواحی این سرزمین معتزله بوده اند.^{۵۹}

فارس: در سواحل دریای فارس گروه معتزله بسیار زندگی می‌کردند.^{۲۱}
 در زمان مهدی عباسی (۱۲۷-۱۶۹ هـ ق) و هارون الرشید (۱۴۹-۱۹۳ هـ ق) وقفه‌ای
 در مدرسه اعتزال پیدا شده و در روزگار مأمون عباسی متوفی به سال ۲۱۸ هـ ق مجدداً
 بزرگان معتزله در صحنه اجتماع ظاهر شدند و عظمتی برای خود کسب کردند، چون مأمون
 خود به این مذهب گروید و با شور و عشقی وافر نسبت به معتزله ابراز علاقه می‌کرد، به حدی
 که تمام بزرگان معتزله به دربار خلافت راه یافتند و استادان مأمون با ابی‌الهدیل علاف متوفی
 به سال ۲۲۶ یا ۲۳۵ هـ ق و ابراهیم بن سیار نظام متوفی به سال ۲۳۱ هـ ق در اجتماع موقعیت
 و مقام خاصی کسب کردند و از اساتید بزرگ فلسفه و حکمت در آن دوره به شمار می‌رفتند.^{۲۲}
 در تاریخ معتزله نام دو خلیفه دیگر به چشم می‌خورد که پیروی اعتزال را اختیار کردند، و
 احمد بن ابی‌دؤاد، قاضی بزرگ معتزلی، وزارت هر یک را پس از دیگری به عهده داشت و در
 دربار آن دو خلیفه نفوذ فوق‌العاده‌ای داشت. یکی از آن دو خلیفه المعتصم متوفی به سال ۲۲۷
 هـ ق است که او نسبت به معتزله بسیار مهربان بود و مردم را وادار می‌کرد که قائل به خلق قرآن
 شوند. او در تمام کارها با احمد بن ابی‌دؤاد مشورت می‌کرد و این وزیر معتزلی به قدری در
 خلیفه نفوذ کرده بود که خلیفه هیچ کاری را بدون صلاحدید او انجام نمی‌داد. اکثر صاحبان
 مشاغل حساس دولتی پیرو مذهب اعتزال شده بودند.^{۲۳} دیگری الواثق بالله، متوفی به سال
 ۲۳۷ هـ ق است که پس از معتصم روی کار آمد و او نیز همچون المعتصم از معتزله طرفداری
 می‌کرد. در دوره او بود که معتزله در اوج اقتدار و عزت زیست می‌کردند و کسب این اقتدار
 موجب گردید که عده‌ای از معتزله از قدرت استفاده کنند و نسبت به مخالفین خود سختگیری
 نمایند تا آنجا که ابا یعقوب یوسف ابن یحیی البویطی، متوفی به سال ۲۳۲ هـ ق را از مصر به
 عراق آوردند و او را در بند و زندان افکندند و به قدری بر او سخت گرفتند که در زندان زیر
 زنجیر جان داد و حاضر نشد که قائل به خلق قرآن شود.^{۲۴}

شکست معتزله

نتیجه آن همه سختگیری خلفا و معتزله موجب گردید که عموم مردم از مذهب اعتزال نفرت پیدا
 کنند، زیرا می‌دیدند که قدرت قدرت معتزله است و آنها آنچه بخواهند می‌کنند و آنچه بگویند
 همان می‌شود، تا اینکه الواثق در سال ۲۳۷ هـ ق از دنیا رفت و المتوکل مقتول به سال ۲۴۷ هـ
 ق روی کار آمد و بکلی از پیشرفت معتزله جلوگیری کرد و تفصیل این مجمل بدین قرار است.

اصولا در پروراندن مسائل دینی و اعتقادی، همچون مسائل دیگر، جریانات سیاسی و اجتماعی و غیره بی‌دخالت نیست. در سقوط و ضعف مدرسه اعتزال نیز این گونه حوادث دخیل بوده است. گرچه در میان وقایع سیاسی و اجتماعی تا حدی ارتباط و همبستگی وجود دارد، لکن ما در این جا آنها را جداگانه مورد بحث و گفتگو قرار می‌دهیم.

عوامل سیاسی سقوط معتزله

همان طور که قبلا اشاره کردیم، مأمون و معتصم عباسی نسبت به اعتزال علاقه عجیبی نشان می‌دادند و یکی از مسائلی که در آن دوره زیاد مورد بحث قرار گرفته بود خلق قرآن بود. خلیفه عباسی درباره منکرین عقیده به خلق قرآن شدت عمل نشان می‌داد و در این زمینه به طور جدی از اعتقاد معتزله حمایت می‌کرد، به طوری که قبول این نظریه برای عده‌ای غیر قابل هضم آمد و دستگاه خلافت بسختی آنها را تعقیب کرد و گروهی را به کام مرگ افکند. وقتی الواثق عهده‌دار خلافت اسلامی شد، چون تدبیر و سیاست گذشتگان را نداشت، مخالفین معتزله را به زندان افکند و آنها را به محاکمه کشید و تازیانه زد، تا اینکه روزی پیرمردی را به جرم قائل نبودن به خلق قرآن به زنجیر بستند و از نواحی شام به دربار خلافت آوردند. چون خلیفه او را به این حالت دید متعجب شد و بسختی تحت تأثیر قرار گرفت و به گریه درآمد و فرمان داد تا زنجیر از او بردارند و به او کمک کنند.^۶ عده‌ای از مورخین آغاز سقوط معتزله را ازین روز می‌دانند، چنانکه پسر الواثق، المهتدی، گوید: پدرم ازین روز به بعد عقیده خلق قرآن را ترك گفت و احمد بن ابی دؤاد معتزلی نیز احترام و عظمت خود را از دست داد.

در هر حال دستگاه خلافت تصمیم گرفت که از قدرت معتزله بکاهد و چنین هم کرد، تا اینکه در ذیحجه سال ۲۳۲ هـ.ق، خلافت متوکل عباسی اعلام شد. این خلیفه نیز به مخالفت با معتزله برخاست و بخشنامه‌ای صادر کرد که کسی حق ندارد درباره قرآن و سایر احکام اسلام مجادله کند. این دستور در سرتاسر امپراطوری اسلام پخش شد، و کلیه زندانیانی که در روزگار الواثق به جرم مخالفت با عقیده خلق قرآن زندانی شده بودند آزاد گردیدند. در عین حال متوکل از بسیاری نفوذ معتزله می‌ترسید و علناً با آنها مخالفت نمی‌کرد. در سال ۲۳۴ هجری مخفیانه پولها و هدایایی برای فقها و محدثین که در اصل مخالف با معتزله بودند فرستاد و از آنها خواست که بدون ترس بر ضد معتزله قیام کنند و آراء آنها را رد نمایند.

متوکل در بغداد عثمان بن ابی شیبه را وادار کرد تا مجالسی تشکیل دهد و او نیز با پشتیبانی خلافت بر منبر می‌رفت و در مخالفت با معتزله سخن می‌گفت. معمولاً پای منبرش در حدود سی هزار نفر جمع می‌شدند. متوکل در ناحیه دیگر ابوبکر بن ابی شیبه را مأمور کرد تا در مجامع عمومی منبر رود و بر ضد معتزله حرف بزند. در سال ۲۳۷ هـ.ق، متوکل علناً به مخالفت با معتزله قیام کرد و احمد بن ابی دؤاد معتزلی را بازنشسته کرد و پسرانش را از صحنه سیاست کنار گذاشت و آنها را به زندان افکند و اموالشان را مصادره کرد و گروهی از آنها را به بغداد تبعید نمود.^{۶۷} زبان گویندگان و قلم نویسندگان را اجیر کرد تا بر ضد معتزله بگویند و بنویسند و شعرا در مذمت آنها شعر بسرایند و مقدسین ظاهرالصلاح در هر کوی و برزن معتزله را لعن کنند.^{۶۸}

علل اجتماعی سقوط معتزله

معتزله در میان دو دسته از دشمنان نیرومند قرار گرفته بودند، که يك دسته زنادقه، مشبهه و مجسمه و گروه دیگر فقها و محدثین بودند، و از این میان فقها و محدثین بیشتر با معتزله در ستیز بودند. زیرا روش معتزله در بیان عقائد با روش فقها و محدثین فرق داشت، چون این دسته در مسائل اعتقادی و دینی به قرآن کریم و حدیث تمسك می‌جستند و در برخی موارد به لغت و عرف مراجعه می‌کردند و اگر مشکل آنها بدین طریق حل نمی‌شد متوقف می‌شدند. پیداست که این روش با طبیعت عرب که فاقد علوم و منطق و فلسفه بود سازگارتر است. اما وقتی علوم پیشرفت کرد و فلسفه در میان مسلمین راه یافت، معتزله با این روش مخالفت کردند و در هر موردی عقل را حاکم قرار دادند و از تقلید و تعبد کورکورانه سرپیچی کردند و اساس تحقیقات خویش را بر داوری عقل استوار ساختند. پیداست که به کار بردن این روش در مباحث دینی روشی تازه بود که هنوز ذهن فقها و محدثین با آن خو نگرفته بود، لذا آنها به مخالفت برخاستند و شمشیر انتقام به روی این فرقه کشیدند و تا توانستند به آنها حمله کردند.^{۶۹} دیگر اینکه چون معتزله تمام همت خود را صرف مجادله با زنادقه و تنویه و دیگر مذاهب نموده بودند، و آنها هم با فلسفه و منطق یونان و سایر کشورها آشنایی کامل داشتند، و به حکم این که هر مجادله کننده ای اگر بخواهد پیروز شود بهتر است که با حربه خود طرف با او بجنگد،^{۷۰} لذا معتزله هم در صحنه جنگ افکار و عقائد با دشمنان اسلام، خویشتن را مجهز به سلاح خصم نمودند و این خود نوعی تأثر از بیگانه است. گرچه اتخاذ این روش فقط به منظور

سرکوبی مخالفین بوده است، لکن در هر حال موجب گردید که در بعضی از موارد، نمونه‌هایی از آراء و افکار بیگانگان در تعلیماتشان دیده شود، و همین امر مستمسکی بود که فقها و محدثین بر آنها خرده بگیرند و تکفیرشان کنند. دیگر اینکه روش معتزله، در شناخت عقائد، عقلی محض بود، و با اینکه پیوسته می‌کوشیدند که هیچگاه با نص قرآن مخالفت نکنند، و اگر در مواردی هم نص قرآن با موازین عقلی مطابقت نمی‌کرد، آن نص را به نحوی توجیه و تأویل می‌کردند که با هر دو سازش داشته باشد، لکن اعتماد و اتکاء به عقل در کلیه موازین شرعی صحیح نیست، زیرا ممکن است عقل خطا کند، و باعث لغزشهایی در بیان نظریات مذهبی گردد، چنانکه قاضی عبدالجبار که یکی از مشایخ معتزله است مرتکب اشتباهاتی شد، از جمله: «مسئله لزوم» که می‌گوید قبول توبه حتمی است و هرگاه بنده‌ای دعا کرد و از گناهان خویش توبه نمود، بر خداوند لازم است که دعای او را اجابت کند و توبه‌اش را بپذیرد.^{۷۲}

قبل از قاضی عبدالجبار، ابوعلی جَبَّاتی همین مسئله را مطرح کرده است و شاگردش ابی‌الحسن اشعری با او مناظره کرد. ابی‌الهدیل علاف گوید: اهل بهشت مختار نیستند، چون اگر مختار بودند، لازم بود که مکلف هم باشند، در صورتی که آخرت دار جزاست نه تکلیف. پیداست که در این نظریه يك مناقشه عقلی وجود دارد، و آن اینکه اختیار مستلزم تکلیف نیست، گرچه ابی‌الحسین خیاط از او دفاع کرده و کلام وی را توجیه نموده است.^{۷۳} نتیجه این که چنین آرائی موجب گردید که دستاویزی به دست مخالفین معتزله افتد و بر آنها اعتراض کنند و بگویند که بنا به نظر معتزله پروردگار باید مطیع انسان باشد.

دیگر از علل شکست معتزله مخالفت صریح آنها بود با بسیاری از رجال مشهور و فقها و محدثین بزرگی که در میان مردم محبوبیتی داشته‌اند. جاحظ یکی از بزرگان معتزله است که در کتاب الفصول المختاره در رد رجال فقه و حدیث گوید: و اصحاب الحدیث هم العوام، هم الذین یقلدون و لایحصلون و لایتخیرون، و التقلید مرغوب عنه فی جهة العقل، منهی عنه فی القران... تا اینکه گوید: واما قولهم «النساک والعبادنا» فعباد الخوارج و حدهم اکثر عدداً من عبادهم علی قلة عدداً الخوارج فی جنب عددهم، علی انهم اصحاب نية و اطیب طعمه و ابعدمن التکسب، و اصدق ورعاً، و اقل زباً و ادوم طریقه، و ابذل للمهجة و اقل جمعاً و منعاً و اظهر زهداً و جهداً.

از این گفتار بخوبی پیداست که جاحظ چگونه به اصحاب حدیث و آنها که در میان مردم قرب و منزلتی داشته‌اند حمله می‌کند و همین گفتار تلخ است که معتزله را در نظر عموم بی‌ارج می‌کند. گرچه بیان جاحظ در نظر اهل بصیرت قابل اهمیت است و حاکی از آزادی و حریت و

دقت و حدت ذهن اوست.

یکی دیگر از عوامل شکست معتزله این بود که در میان آنها افراد منحرف و افراطی پیدا شدند که افکار مسموم خویش را در لابلای تعلیمات این مدرسه پروراندند و با اسلام و مسلمین مخالفت نمودند و خود را جزو معتزله معرفی کردند، تا اینکه تدریجاً ماهیت آنها شناخته شد و معتزله حقیقی آنها را از خود دور ساختند، از جمله ابن راوندی، (ابوالحسین احمد بن یحیی) متوفی به سال ۲۴۵ هـ ق که به قولی اهل راوند (بین اصفهان و کاشان) و به قولی از مردم مرورود خراسان بوده است و متهم به زندقه و الحاد و عدم ثبات عقیده^{۷۲} وی پس از اینکه از گروه معتزله طرد شد، کتابی در رد اعتزال به نام فضیحة المعتزله نگاشت. دیگر ابو عیسی وراق (محمد بن هارون) متوفی به سال ۲۴۷ هـ ق که استاد ابن راوندی بوده است و او نیز معروف به نداشتن عقیده ثابت بوده، و پیوسته به مطالعه کتب مانویان می پرداخته و تحت تأثیر تعالیم آنها قرار گرفته بود،^{۷۵} و دیگر احمد بن حنبل، متوفی به سال ۲۴۲ هـ ق^{۷۶} و فضل حدیثی متوفی به سال ۲۵۷ هـ ق.

این عده در ابتدا خود را به نام معتزله معرفی کردند و آراء و افکاری اظهار داشتند که با مقررات اسلامی سازش نداشت و به طوری که محمد ابوزهره گوید برخی از آنها مستقیماً اجیر یهودیان بوده اند و وظیفه داشتند که عقائد مسلمین را تباه سازند.^{۷۷} اما همین که افکار آنان شیوع یافت و معتزله متوجه این امر گردیدند، فوراً آنها را از خود راندند و شیوخ معتزله سوگند یاد کردند که این گروه از ما نیستند و ما از آنها بیزاریم، ولی این تلاش فایده نبخشید و دامن معتزله لکه دار شد و از نظرها افتادند، زیرا افکار این جماعت به نام آراء معتزله در میان مردم منتشر شده بود.

دیگر از عوامل سقوط معتزله، طرفداری و حمایت دستگاه خلافت عباسی از آنها بود؛ گرچه این امر در ابتدا موجب بسط و توسعه اعتزال گردید، ولی شدت عملی که خلفا روی اغراض سیاسی خویش نسبت به مخالفین معتزله نشان دادند و گروهی از بزرگان فقها و محدثین را اذیت کردند موجب گردید که، پس از سپری شدن این دوره، تمام آزارهایی که دیده بودند همه را به حساب معتزله بگذارند، زیرا دیده بودند که برخی از معتزله ظلمهای خلفا را نسبت به مخالفین اعتزال تأیید کرده اند، چنانچه جاحظ در الفصول المختاره گوید: «... و بعد فنحن لم نکفر الا من اوسعناه حجة، ولم نمتحن الا اهل التهمة، و لیس کشف المتهم من التجسس، ولا امتحان الظنن من هتك الاستار، و لوکان کل کشف هتکاً و کل امتحان تجسساً،

لكان القاضى اهتك الناس لستر، واشد الناس تبعاً لعورة».

باری عموماً این طور است که اگر دستگاه خلافت و حکومت از عقیده ای حمایت کرد، ممکن است اهمیت و استحکام آن عقیده از نظر عامه کاسته شود؛ زیرا می گویند: اگر دلائل آن عقیده استوار بود، دیگر نیازی نبود که دستگاه و یا سازمانی آن را تقویت کند، همین امر نیز در مورد معتزله جاری گردید.

یکی دیگر از عوامل سقوط معتزله، حمله فقها و محدثین به این جماعت بوده است، از جمله ابویوسف، متوفی به سال ۱۸۲ هـ ق شاگرد ابی حنیفه نعمان بن ثابت متوفی به سال ۱۵۰ هـ ق است که معتزله را در عداد زنادقه شمرد، و امام مالک بن انس، متوفی به سال ۱۷۹ هـ ق و امام محمد بن ادریس شافعی متوفی به سال ۲۰۴ هـ ق که فتوی دادند که شهادت معتزله قبول نیست، و محمد بن حسن شیبانی شاگرد ابوحنیفه فتوی داد که هر کس پشت سر معتزله نماز بخواند، باید نمازش را اعاده کند و بالاخره به آنها گفتند که معتزله فاسق هستند و مرتکب محرمات می شوند.^{۷۸}

اصولاً هر نزاع و اختلافی که به سماجت و پافشاری و جدل منجر شود، تعصبات خشک بروز خواهد کرد و هر يك از متخاصمین به براهین و ادله مختلف و ناستوار متمسک می شوند و ادامه این امر مستلزم از کار افتادن ادراک صحیح و بیان نسبتهای ناروا به یکدیگر خواهد شد. قطعاً بیشتر نسبتهایی که به معتزله دادند از این قبیل بوده است، زیرا به فرض این که برخی از معتزله به عمد یا غیر عمد مرتکب یکی دو اشتباه شده باشند، این امر موجب بیرون رفتن آنها از دین نمی شود، به علاوه آن همه خدماتی را که این جماعت نسبت به دین مبین اسلام کرده اند و مناظراتی که با مخالفین کرده اند و پاسخ مشکلات و شبهات را داده اند نمی توان نادیده گرفت.

عامل دیگری که موجب شکست معتزله شده است تشعب و پدید آمدن گروههای مختلف است و این عامل نتیجه علل پیش و عوامل دیگری است که هر يك از مشایخ آنان مدرسه ای خاص خود تشکیل داد و نظریه ویژه ای ابراز داشت. در فصل آینده انشاء الله از گروههای مختلف معتزله سخن به میان خواهد آمد.

پا نوشتها

۱. اعراب ساکن جنوب جزیره العرب ماه را می پرستیدند و عقیده داشتند که خورشید همسر و زهره فرزند اوست، و چون این سه گانگی شبیه است به اقانیم ثلاثه مسیحیت، آن را ثالث اختری گفته اند. رک: جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۶، ص ۲۰-۱۲۱.
۲. عبدالرحمن ایچی، شرح المواقف، شرحه للسید الشریف الجرجانی، (اسلامبول، ۱۳۱۱ هـ. ق.)، ج ۱، ص ۲۳: سید شریف جرجانی، تعریفات، (قاهره، مصطفی بابی الحلبي، ۱۳۵۷ هـ. ق.)، ص ۱۶۲.
۳. احمد نگرى، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون (دستور العلماء)، (حیدرآباد دکن، دائرة المعارف النظامیه، ۱۳۲۹ هـ. ق.)، ج ۳، ص ۱۳۱: عمر نسفی، شرح العقاید، شرحه لسعد الدین مسعودین عمر التفتازانی، (ترکیه، ۱۳۲۶ هـ. ق.)، ص ۱۰: محمد تهانوی، کشف اصطلاحات الفنون، (کلکتہ، ۱۸۶۲ م.)، ج ۱، ص ۲۱.
۴. عمر نسفی، همان کتاب، ص ۱۴، ۱۵.
۵. محمد ابو زهره، تاریخ المذاهب الاسلامیه (قاهره، دارالفکر العربی)، ج ۱، ص ۱۵۳.
۶. عمرو جاحظ، التریب و التدویر، ص ۱۰۰، ۱۰۱.
۷. همان کتاب، ص ۹۹.
۸. عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم، (بیروت، دارالافاق الجدیده، ۱۳۹۳ هـ. ق.)، باب دوم، ص ۷۴.
۹. احمد مقریزی، المواقف و الاعتبار بذکر الخطط و الآثار، (بغداد، مکتبه المثنی)، ج ۳، ص ۸۴.
۱۰. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، (قاهره، مکتبه النهضة المصریه، ۱۳۸۹ هـ. ق.)، ج ۱، ص ۴، ۵.
۱۱. احمد بن مرتضی، طبقات المعتزله، (بیروت، جمعیة المستشرقین الالمانیه، ۱۳۸۰ هـ. ق.)، ص ۷.
۱۲. عبدالکریم شهرستانی، ملل و نحل، (مؤسسه الحلبي، ۱۳۸۷ هـ. ق.)، ج ۱، ص ۶۲.
۱۳. علی، شریف مرتضی، امالی، (قاهره، دارالاحیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۳ هـ. ق.)، ص ۱۰۳.
۱۴. احمد امین، فجر الاسلام، (قاهره، ۱۳۸۰ هـ. ق.)، ص ۲۹ به بعد.
۱۵. احمد بن مرتضی، همان کتاب، ص ۵، ۲۹ و ۳۴.
۱۶. شیخ ابوالحسن اشعری، همان کتاب، ص ۳۲۷: قاضی عبدالجبار همدانی، شرح اصول خمسہ، (قاهره، مکتبه وهبه، ۱۳۸۴ هـ. ق.)، ص ۷۸۰.
۱۷. حاضر العالم الاسلامی، چاپ قاهره، ۱۳۵۲: ۱/۱۳۸.
۱۸. احمد امین، همان کتاب، ص ۱۰۵: محمد علی ابوریان، تاریخ الفکر الفلسفی فی الاسلام، (اسکندریه، ۱۹۷۳ م.)، ص ۷۹.
۱۹. بلغ، ادب المعتزله، ص ۱۱۸ به بعد: زهدی جارالله، المعتزله، ص ۲۱: علی سامی التشار، نشأة الفکر الفلسفی فی الاسلام، (قاهره، دارالمعارف، ۱۹۶۶ م.)، ج ۱، ص ۴۲۱: احمد امین، پرتو اسلام، ج ۱، ص ۳۲۹.
۲۰. احمد بن مرتضی، همان کتاب، ص ۵۲.
۲۱. بلغ، ادب المعتزله، ص ۱۲۳.
۲۲. ت. ج. دی بور، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، (۱۳۱۹ هـ. ق.)، ص ۴۲ و ۴۳.
۲۳. سُمّیّه عنوان کسانی از قدماست که معتقد به تناسخ ارواح و قدمت عالم بوده اند و عقیده داشتند که تنها از راه حواس پنجگانه می توان معرفت به اشیاء پیدا کرد و جز این راه دیگر نیست.
۲۴. ابوالفرج اصفهانی، الاعانی، (مصر، دارالکتب المصریه)، ۲۱ جلد، ج ۳، ص ۲۴.
۲۵. سبائیه، یا سبئیّه، اولین فرقه غلاة و پیروان عبدالله بن سبا بوده اند که معتقد به رجعت و الوهیت حضرت علی (ع) بوده اند؛ عبدالکریم شهرستانی، همان کتاب، ج ۱، ص ۱۷۴.

۲۶. غالیه، عموم غلوکنندگان در حق حضرت رسول (ص) وائمه اطهار را گویند؛ همانجا.
۲۷. ابوریحان بیرونی، تحقیق ماللهند، ص ۳۲.
۲۸. احمد امین، ضحی الاسلام (مصر ۱۹۳۶ م.)، ج ۱، ص ۲۵۴.
۲۹. کارل بروکلیمان، تاریخ الشعوب الاسلامیه، ترجمه دکتر بنی امین فارس و منیر بلبکی، (بیروت، ۱۹۲۸ م.)، ج ۲، ص ۳۹.
۳۰. برهمگیت، سندهند؛ ظاهراً تعریف لفظ سدهانت است که نامی است عمومی برای کتابهای اوایل هجری در علم هیئت؛ غلامحسین مصاحب، دایرة المعارف فارسی، ج ۱، ص ۴۲۱.
۳۱. برهمگیت، ریاضی دان و از بزرگترین دانشمندان هندی است؛ همانجا.
۳۲. دی بور، همان کتاب، ص ۹.
- 33 Brahmasphutasiddhanta**
۳۳. نالینو، تاریخ نجوم اسلامی، ترجمه احمد آرام، ص ۱۸۸-۱۸۹. احمد ابن مرتضی،
۳۵. محمد ابوزهره، همان کتاب ج ۱، ص ۱۵۶.
۳۶. علی بن محمد، ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، (بیروت، دارصادر، ۱۳۸۵ هـ ق. ۱۹۶۵ م.)، ج ۵، ص ۲۲۲.
۳۷. احمد فرید زفاعی، عصر المأمون، (مصر، ۱۳۴۶ هـ ق.)، ج ۱، ص ۳۹۵ - ۳۹۶ و ج ۳، ص ۵.
۳۸. ادوارد براون، تاریخ ادبی ایران، ج ۱، ص ۴۲۲.
۳۹. عمرو بن بحر جاحظ، البیان و التبیین، (قاهره، ۱۳۶۷ هـ ق.)، ج ۱، ص ۱۴.
۴۰. احمد خطیب بغدادی، تاریخ بغداد اومدنیة الاسلام، (بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۳۵۰ هـ ق.)، ج ۶، ص ۹۷.
۴۱. «ابو عثمان الجاحظ خطیب المسلمین و شیخ المتکلمین، ان تکلم حکمی - سبحان - فی البلاغة و ان ناظر ضیارع - النظام - فی الجدل شیخ الادب و لسان العرب، کتبه ریاض زاهرة، و مسائله افنان مشرة ما نازعه منازع الارشاه أنفاً، و لاتعرض له متعرض الاقدم له التواضع استیفاء».
۴۲. محمد ابوزهره، همان کتاب، ج ۱، ص ۱۶۷.
۴۳. احمد بن خلکان، وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان، (بیروت، ۱۹۴۹ م.)، ج ۵، ص ۶۳.
۴۴. احمد بن مرتضی، همان کتاب، ص ۴۴.
۴۵. ابی الحسین عبدالرحیم خیاط، الانتصار والرذعی بن الرندی المحمد (بیروت، معهد الاداب الشرقیه، ۱۹۵۷ م.)، ص ۳۱-۳۳.
۴۶. احمد بن مرتضی، همان کتاب، ص ۴۵، ۵۸، ۶۴، ۷۴، ۸۹.
۴۷. عبده الشمالی، دراسات فی تاریخ الفلسفة العربیة الاسلامیة و آثار رجالها، (بیروت، ۱۹۶۵ م.)، ص ۱۹۴ - ۱۹۵.
۴۸. حنا الفاخوری و خلیل الجر، تاریخ الفلسفة العربیة، (بیروت، ۱۹۶۶ م.)، ص ۱۱۰.
۴۹. علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، (پاریس - افست در تهران، اسماعیلیان، ۱۹۷۰ م.)، ج ۳، ص ۲۳۴.
۵۰. همان کتاب، ص ۲۳۹.
۵۱. همان کتاب، ص ۳۱۳-۳۱۴.
۵۲. احمد بن مرتضی، همان کتاب، ص ۳۲.
۵۳. محمد مقدسی، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، (چاپ لیدن، ۱۹۰۶ م.)، ص ۹۶.
۵۴. همان کتاب، ص ۱۲۶.
۵۵. همان کتاب، ص ۱۴۲.
۵۶. همان کتاب، ص ۱۷۹.
۵۷. همان کتاب، ص ۲۰۲.

٥٨. همان كتاب، ص ٣٢٣.
٥٩. همان كتاب، ص ٤١٥.
٦٥. همان كتاب، ص ٤٣٩.
٦١. احمد بن واضح يعقوبى، تاريخ يعقوبى، ترجمه ابراهيم آيتى، (بيروت، ١٣٧٦ هـ ق.)، ج ٣، ص ١٥٦-١٢٨ -.
٦٢. احمد فريد رفاعى، همان كتاب، ج ١، ص ٣٩٧-٣٩٨.
٦٣. على بن حسين مسعودى، همان كتاب، ج ٤، ص ٦٤.
٦٤. تاريخ منصورى، حوادث سال ٢٢٧ هـ ق، ص ١٥٦ ١٥٧.
٦٥. كمال الدين دميرى، حياة الحيوان (مصر)، ج ١، ص ٨١-٨٢.
٦٦. عزالدين ابوالحسن ابن اثير، الكامل فى تاريخ، (بيروت، ١٣٨٥ هـ ق.)، ج ٧، ص ٥٩.
٦٧. اسماعيل بن كثير، البداية والنهاية (بيروت، ١٩٦٦ م.). ج ١٥، ص ٣١٩-٣٢٢.
٦٨. زهدى جارالله، همان كتاب، ص ١١٥.
٦٩. محمدابوزهره، همان كتابه ج ١، ص ١٦٥.
٧٥. قاضى عبدالجبار همدانى، همان كتابه ص ٧٩٥.
٧١. عبدالقاهر بغدادى، الفرق بين الفرق و بيان الفرقة الناجية منهم (بيروت، دارالافاق الجديد، ١٣٩٣ هـ ق.)، ص ١٢٧؛ شاهپور اسفراينى، التبصير فى الدين و تمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهاكين (قاهره، خانجى، ١٩٥٥ م.)، ص ٧٩.
٧٢. عبدالقاهر بغدادى، همان كتابه ص ٨١.
٧٣. ابى الحسين عبدالرحيم خياط، همان كتاب، ص ٨١.
٧٤. عبدالرحمن بن جوزى، تلبس ابليس لعين اوفقدالعلم و العلماء، ص ١١٨.
٧٥. محمد بن نديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدد (تهران، اسلى، ١٣٩١ هـ ق.)، ص ٣٣٨.
٧٦. عبدالقاهر بغدادى، همان كتابه ص ١٩٨.
٧٧. محمد ابوزهره، همان كتاب، ج ١، ص ١٥٨.
٧٨. عبدالقاهر بغدادى، همانجا.



رواج فلسفه یونانی در دوره عباسیان، نیروی عقلی معتزله را بارور ساخت و آنها را با شوق فراوان به مطالعه بیشتر و جذب علوم سرگرم کرد، به طوری که با شور عقلی تازه ای به نقد توحید اسلامی پرداختند و نظام خردگرایی عالم اسلامی را بنیان نهادند و طلاب فلسفه را به تعمق و تعقل واداشتند و موجبات نهضت علمی را فراهم آوردند و از این طریق خدمت ارزنده ای به فلسفه محض نمودند.

ذهن معتزله که با الهام از فلسفه یونانی خویشان را داور حقیقت یافت، آزادی درون خود را احساس کرد. لذا هر يك از پیروان این مدرسه شیوه جدلی خاصی پیش گرفت و آراء مخصوصی اظهار داشت و همین امر موجب تشعب معتزله گردید که در این فصل از آنها سخن به میان می آید.

معتزله که برجسته ترین نهضت فلسفی عصر خود را پدید آوردند، از حوزه درس حسن بصری برخاستند. حسن بصری در ظهور و رشد این مدرسه بسیار مؤثر بوده است. متأسفانه تجزیه و تحلیل صحیح و دقیقی از زندگی و آثار و افکار او، آن چنان که باید به عمل نیامده است، گرچه مؤلفین اسلامی در باره او تا حدی فراوان نوشته اند، لیکن بیشتر مطالب یا

تکراری است یا قضاوتی که در باره او به عمل آمده غیر منصفانه است. لذا تا آنجا که بضاعت کم این ناچیز و مقتضای حال اجازه دهد به شرح احوال و آثار و افکار او می پردازیم:

حسن بصری

شیخ البصره، ابوسعید حسن بن ابی الحسن یسار البصری، عالمی جامع، فقیهی ثقه و مورد اطمینان، عابدی پارسا، و بسیار دانشمند و فصیح و از بسیاری مردم آگاه تر به جلال و حرام الهی بود. ابن عون گوید: سخاوتمندتر از حسن بصری و ابن سیرین ندیدم. او مردی معتدل و میانه رو بود و در آشوبهای اجتماعی حد وسط را انتخاب می کرد. واقعی حکایاتی در این زمینه از حسن بصری نقل می کند که برای رعایت اختصار از ذکر آنها خودداری می شود. سال تولد او را بیشتر مؤلفین اسلامی دو سال به آخر خلافت عمر دانسته اند، و چون عمر بن الخطاب در سال ۲۳ هـ ق کشته شده است، پس ولادت حسن بصری در سال ۲۱ هـ ق اتفاق افتاده است. حسن بصری از مردم میسان بود. بلاذری گوید: مردم، میسان و دستمیشان و فرات و ابرقباد را میسان گویند. پدر حسن بصری یسار و برادرش سعید بن یسار از اسیران این ناحیه بوده اند. نام اصلی پدر حسن بصری فیروز بوده است. واقعی متوفی به سال ۲۳۰ هـ ق و سید مرتضی متوفی به سال ۴۳۶ هـ ق^۵ و ابن خلکان متوفی به سال ۶۸۱ هـ ق^۶ و عدّه ای دیگر نیز او را از مردم میسان می دانند. یاقوت حموی میسان و دستمیشان - o-misan dast misan را نیز یک ناحیه می داند و آن ناحیه ای بود بزرگ واقع بین واسط و بصره و اهواز، نزدیکتر به اهواز، قصبه آن بسامتی است، لکن میسان نیست، بلکه متصل به آن است. قاضی عبدالجبار و ابن جوزی اصل او را از نیشابور دانسته اند.

بنابر آنچه گفته شد معلوم گردید که حسن بصری از متفکرین اسلامی ایرانی الاصل بوده است که ابو عمرو بن العلاء در باره او گفته است که سخنورتر و فصیح تر از حسن بصری ندیده ام. مسعودی روش فقهی بصریان را طریقه حسن بصری دانسته،^۷ و ابن جوزی او را از اعیان خطباء و واعظین شهر بصره به شمار آورده است،^۸ و ابن اثیر وی را قاضی بصره گفته است.^۹ و سید مرتضی گوید: حسن بصری بسیار فصیح بود، و وعظ و خطابه هایش بلیغ بود و دانش بسیار داشت و تمام سخنانش در مواعظ و مذمت دنیا از دو حال خالی نبود، یا این که همه گفتارهایش لفظاً و معناً و یا اینکه فقط از حیث معنی و مفهوم متخذ از کلام مولی علی بن ابی طالب علیه السلام بوده است و این خصوصیت از او شروع شد و به او ختم گردید. سید

مرتضی پس از این گفتار برای اثبات مدعای خود، نمونه‌هایی از مواعظ حسن بصری و سخنان حضرت علی بن ابی طالب (ع) را ذکر می‌کند و به مقایسه آن دو می‌پردازد.^{۱۳} شیخ بهائی به نقل از صفدی گوید: عده‌ای از دانشمندان به سعادت دست یافتند که کسی دیگر را آنچنان سعادت دست نداد که از آن جمله است. حسن بصری در وعظ و خطابه!^{۱۴}

مسافرت‌های حسن بصری

حسن بصری در مدینه طیبه متولد گردید و تا سن چهارده سالگی قطعاً در مدینه بوده است که خود گوید در آن هنگام که عثمان بن عفان کشته شد من در مدینه بودم و چهارده سال از عمر من گذشته بود.^{۱۵} در سال بعد گویا به بصره می‌رود، زیرا بنا بر بعضی از روایات شیعه در واقعه جنگ جمل در بصره بوده است و او از شرکت در این جنگ شانه خالی کرده و به گوشه‌ای از خانه‌اش با جمعی از دوستانش پنهان شده است.^{۱۶} با توجه به اینکه جنگ جمل در جمادی‌الاولی ۳۶ هـ ق روی داده^{۱۷} و حسن بصری هم در سال ۲۱ هـ ق به دنیا آمده است، پس از سال ۲۱ تا ۳۶ هـ ق پانزده سال می‌شود و سن او در آن هنگام پانزده سال بوده که شاید هنوز مکلف به حضور در این جنگ نبوده است. از روایت ابی نعیم اصفهانی چنین به دست می‌آید که حسن بصری در روزگار ابی موسی به اصفهان رفته است!^{۱۸} در موقعی که زیاد بن ابیه استاندار کوفه و بصره شد (از سال ۳۸ تا ۵۰ هـ ق)^{۱۹} او ربیع بن زیاد حارثی را عامل خراسان کرد و در این هنگام حسن بصری کاتب ربیع بن زیاد در خراسان بوده است!^{۲۰} ندیم گوید: حسن بصری در حدود سه سال کاتب انس بن مالک صحابی متوفی به سال ۹۱ هـ ق در شاپور بوده است!^{۲۱} بنا بر این گفتار معلوم نیست که انس بن مالک نیز خود در شاپور بوده است یا نه. در سال ۸۳ هـ ق حسن بصری با گروهی دیگر از قاریان عراق به اتفاق عبدالرحمن بن محمد ابن اشعث بن قیس به سیستان می‌رود.^{۲۲} گویا پس از این تاریخ، حسن بصری تا سال ۱۱۰ هـ ق در بصره می‌ماند تا اجلش فرا می‌رسد و از جهان در می‌گذرد؟

تشیع حسن بصری

گفتار در باره عقیده حسن بصری پراکنده است و گروهی او را از مخالفین اهل بیت و منحرف از صراط امیرالمؤمنین و ائمه طاهرین (ع) می‌دانند و از برای او مطاعن بسیار نقل کرده‌اند. خوانساری به نقل عده‌ای از آنها پرداخته است^{۲۳} و جماعتی هم به حمایت او برخاسته‌اند و از

او دفاع کرده اند، از جمله قاضی نورالله شوشتری آورده است: فقهای امامیه را در باب حسن بصری اختلاف است و از بعض مشایخ خود رحمهم الله شنیده ام که سیداجل رضی الدین علی بن طاوس او را مقبول شمرده و کتابتی که در کتاب احتجاج شیخ طبرسی مذکور است که از حضرت امام حسن (ع) به حسن بصری مشتمل بر تعرضات نوشته، نسبت آن به آن حضرت به مرتبه صحّت نرسیده است.^{۲۴} نشوان حمیری گوید: حسن بن ابی الحسن البصری از جمله کسانی است که حضرت علی بن ابی طالب (ع) را قبل از امر حکمین و بعد از آن نیز دوست داشته است، او از انصار و اولیای آن حضرت بوده است.^{۲۵} شریف مرتضی روایتی نقل می کند که آن نیز مؤید این گفتار است: مردی به حسن بصری گفت ای اباسعید، شیعه گمان می کند که تو علی بن ابی طالب را دوست نداری. حسن بصری سرش را به زیر انداخت و شروع کرد به گریه کردن. پس از گریه زیادی سرش را بالا کرد و گفت: دیروز مردی را از دست دادید که یکی از تیرهای پروردگار بود برای دشمنانش، او دارای شرافت و فضل بود و با پیامبر خدا (ص) خویشاوندی نزدیک داشت، او هرگز از امر الهی چشم نمی پوشید و حقوق خداوند را هیچ گاه فراموش نمی کرد، او از برجسته ترین شاگردان قرآن بود که بر تمام جزئیات آن آگاهی داشت؛ او علی بن ابی طالب (ع) بود.^{۲۶}

حسن بصری و دستگاه خلافت اموی

حسن بصری پیوسته با بنی امیه درگیریهایی داشته و نسبت به آنها اظهار تنفر می کرده است. در باره معاویه متوفی به سال ۶۱ هـ ق گوید: چهار خصلت در معاویه هست که اگر یکی از آنها را داشت کافی بود که مجرم شناخته شود:

۱. با کمک جمعی از سفیهان علیه امت اسلام قیام کرد.
۲. یزید شرابخوار را که حریر می پوشید و طنبور می نواخت خلیفه مسلمین کرد.
۳. زیادبن ابیه را به خاندان خودش ملحق ساخت و او را زیادبن ابی سفیان معرفی کرد.
۴. کشتن حجرین عدی، وای بر او از این جنایت.^{۲۷}

یکی از مخالفین سرسخت مظالم حجاج بن یوسف ثقفی، که مدت بیست سال (۷۵-۹۵ هـ ق) بر عراقین حکم می راند و خونهای بسیار ریخت و ظلمهای فراوان کرد، همین حسن بصری بوده است که پیوسته به او بی اعتنا بود و دائماً مردم را از جنایات وی آگاه می ساخت و زمینه را برای تشکیل اجتماعات سرّی ایرانیان بر ضد بنی امیه و به دست گرفتن پرچم آزادی

فکر و عقل و احتراز از عصیبت فراهم می ساخت. یافعی داستانی از بی اعتنایی حسن بصری نسبت به حجاج نقل می کند که روزی حجاج بن یوسف سواره وارد [مسجد] جامع بصره گردید، دید در هر گوشه ای حلقه درسی تشکیل شده است. به سوی مجلس درس حسن بصری رفت، حسن بدون آنکه از جای برخیزد و احترام کند، فقط کمی خود را جمع کرد تا حجاج هم بتواند بنشیند و دنباله مطلب خود را تعقیب کرد. بدون اینکه تجلیل از حجاج کند درس خود را تمام کرد. حجاج آن چنان مجذوب بیان شیرین حسن بصری شده بود که در آخر کار این بی اعتنایی را فراموش کرد و گفت: «شیخ راست گفته است که بر شما باد به این گونه مجالس فراوان بروید، چه رسول خدا (ص) فرمود هر گاه به بوستانهای بهشت گذشتید، کمی در آن سیاحت کنید و گلی بچینید. اگر ما این همه گرفتاری نداشتیم، حتماً نخستین شاگردی بودیم که به این-گونه حلقه های درس حاضر می شدیم».^۸

مردی نزد حسن بصری آمد و گفت: ای ابوسعید، من سوگند یاد کرده ام به طلاق زنم که حجاج بن یوسف در آتش است. حال تو چه می گویی؟ آیا با زنم زندگی کنم یا از او جدا شوم؟ حسن جواب داد که شك نیست که حجاج مردی فاجر و فاسق است، لکن نمی دانم چه بگویم، زیرا رحمت الهی بسیار گسترده است. این مرد از آنجا نزد محمد بن سیرین آمد و از سوگند خود به تفصیل سخن گفت. محمد بن سیرین نیز همچون حسن بصری جواب داد. سپس نزد عمرو بن عبید رفت و مآوقع را بیان کرد. عمرو بن عبید گفت برو و با عیالت زندگی کن، چون اگر قرار باشد حق تعالی کسی مثل حجاج را بیامرزد، این عمل تو، اگر زنا هم باشد، ضرری به تو نخواهد رسانید!^۹

وقتی حجاج از ساختن قصر خضراء واسط فارغ شد، دستور داد تا مردم بیایند و به او تبریک بگویند. دسته دسته مردم می آمدند و از روی چاپلوسی سخنانی می گفتند که حجاج را خوش آید. حسن بصری نیز بدان محل رفت. مردم گرد او را گرفتند و اهالی شام ترسیدند که مبادا حجاج حسن بصری را بکشد. پس حسن برگشت، در حالی که می گفت: ای خبیث ترین خبیثها و ای فاسق ترین فاسقها، کاخ مجلل تو را دیدیم، لکن فرشتگان آسمان تو را بر این عمل لعنت و نفرین می کنند. در صورتی که مردم روی زمین تو را تعارف می کنند و گولت می زنند. سپس گفت: من ناگزیرم که برخی از حقایق را بگویم، زیرا که پروردگار از اهل علم پیمان گرفته که حقایق را بر مردم بازگو کنند و چیزی را پنهان نگذارند.؟!:

در آخرین سالی که حجاج بن یوسف درگذشت (۹۵ هـ ق) فرمان قتل یکی از داناترین

تابعین، یعنی فقیه و محدث معروف سعید بن جبیر را صادر کرد. چون خبر کشته شدن سعید بن جبیر به حسن بصری رسید، گفت: خدای لعنت کند فاسق بن یوسف (حجاج بن یوسف) را. به خدا سوگند اگر مردم شرق و غرب در قتل سعید بن جبیر شرکت می کردند، خداوند همه را سرنگون در آتش می کرد و این جنایتکار چه ظلمی کرده است.^{۲۱}

چون به حسن بصری خبر دادند که حجاج بن یوسف از جهان درگذشت، خوشحال شد و گفت حمد خدای را که کمر ستمگران را در هم شکست. خدایا همان طور که او را میراندی روشهای ناپاک او را نیز محو فرما.^{۲۲}

عمر بن عبدالعزیز متوفی به سال ۱۰۱ هـ. ق که در میان خلفای بنی امیه به دیانت معروف بود، چون به سال ۹۹ هـ. ق به خلافت رسید، نامه ای به حسن بصری نوشت و از او خواست تا وی را یاری کند و مردان صالحی را معرفی نماید تا در امور مملکت کمک او باشند. حسن بصری که اصولاً به خلافت بنی امیه معتقد نبود در ضمن پاسخ نامه اش نوشت، ای عمر بن عبدالعزیز، مردم بر دو گروهند: عده ای ابناء دنیا هستند و دسته ای فرزندان آخرت، ابناء دنیا را تو به گرد خود جمع نکن و فرزندان آخرت هم هرگز به اطراف تو نمی آیند. پس از خداوند یاری بطلب، والسلام.^{۲۳}

در روزگار یزید بن عبدالملک بن مروان که به سال ۱۰۱ هـ. ق به خلافت نشست و در سال ۱۰۵ درگذشت، عمر بن هبیره (در سال ۱۰۳) والی عراق شد. او شعبی و حسن بصری را طلبید و به آنها گفت که یزید بن عبدالملک را خداوند خلیفه قرار داده و بر ما لازم است که از او اطاعت کنیم، حال شما چه می گوید؟ شعبی جواب او را تا حدی نرم داد لکن حسن بصری گفت: ای عمر، من تو را بر حذر می دارم از اینکه به خاطر یزید خویشان را به گناه آلوده کنی، زیرا خداوند قادر است که تو را از شر یزید ننگه دارد، ولی یزید نمی تواند تو را از چنگال کیفر الهی برهاند. بیدار باش که ممکن است فرشته ای از آسمان فرود آید و به آنی تو را از سریر عزت سرنگون سازد و از این فراخنای قصر به تنگنای گور بکشاند. آنجاست که چیزی جز عملت نمی تواند گورت را وسیع سازد...^{۲۴}

وقتی که حسن بصری از نزد عمر بن هبیره رفت، چون به در منزل رسید، عده ای از قرآء را دید که دم در منتظرند. حسن بصری رو به آنها کرد و گفت: چه چیز شما را به اینجا کشانده است؟ آیا می خواهید بر این خبیثهای ستمگر وارد شوید؟ به خدا قسم مجالست شما همچون مجالست ابرار نیست. پراکنده شوید، خدا میان روح و جسم شما جدایی اندازد. شما آبروی

قرآء را بردید که الهی خداوند شما را رسوا کند، به خدا قسم، اگر شما از حضور در مجالس این اشرار خودداری کنید، آنها به سوی شما خواهند آمد.^{۳۵}

از آنچه گفته شد تا حدی معلوم گردید که حسن بصری تا چه اندازه نسبت به دستگاه خلافت اموی بدبین بود و پیوسته مظالم آنها را یادآور می شده است و از اعمال آنها بیزاری می جسته است.

آراء و افکار حسن بصری

طاش کبری زاده گوید: حسن بصری در آغاز، نظریه قدر را اظهار داشت لکن از این فکر برگشت و آن را بسختی انکار کرد.^{۳۶} قاضی عبدالجبار در کتاب فرق و طبقات المعتزله بخشی از رساله حسن بصری به عبدالملك را ذکر می کند که در آن حسن بصری با آیات قرآنی و دلائل عقلی نظریه قدر را تأیید می کند و بر خلاف جبریه که می گفتند: «قدر، خیر و شر آن از جانب حق تعالی است» او گفت که معاصی را نمی توان به خداوند نسبت داد، زیرا با صریح قرآن کریم که می فرماید: «و لا یرضی لعباده الکفر» مخالف است، مضافاً اینکه اگر کفر به قضا و قدر الهی باشد، لازم آید که بگوییم خداوند به آن راضی است، و اگر حق تعالی به کفر راضی باشد، مدح و دم به ایمان و کفر بر طرف می شود، در صورتی که در آیه دیگر می فرماید: جزاء بما کانوا یعملون.^{۳۷} حسن بصری در این نامه بسختی فکر جبر را تخطئه می کند و می گوید که جهال و اهل اهواء، آنها که از دقایق امور بی خبرند و نمی توانند به رموز هر مطلبی پی ببرند، می گویند که «ان الله یضل من یشاء و یهدی من یشاء...»^{۳۸} اگر این جماعت دیدگان خود را باز کنند و کمی قبل و بعد آیه مذکور را ببینند، خواهند فهمید که خداوند کسی را گمراه نمی کند مگر اینکه خود به فسق و کفر پیشی جسته باشد، چه پروردگار می فرماید: «یضل الله الظالمین» یعنی حکم می کند به ضلالت آنها: فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم و ما یضل به الا الفاسقین.^{۳۹} حسن بصری می گوید جبری مسلکان با کتاب الهی و عدل پروردگار مخالفند، آنگاه آنها را به این بیان استیضاح می کند که: جبریه امور دینی را به قضا و قدر محول می کنند، لکن در امور دنیا جز از طریق جد و جهد و کوشش به چیز دیگری تکیه نمی کنند در صورتی که خدا می گوید: «قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها»^{۴۰}.

ابن قتیبه متوفی به سال ۲۷۶ هـ ق مطلبی نقل می کند که ما را به نکته ای تازه متوجه می سازد و آن اینکه عطاء بن یسار متوفی به سال ۱۰۳ هـ ق که از وعاظ شهر بصره بود و

عقیده به قدر داشت با معبد جهنی مقتول به سال ۸۰ هـ ق به حوزه درس حسن بصری می آمدند و از او می پرسیدند: ای ابوسعید، این پادشاهان (بنی امیه) خون مسلمین را می ریزند و اموالشان را به زور می گیرند و چنین و چنان می کنند و می گویند که ما را خدا بر شما مسلط کرده است و ما هر جنایتی که می کنیم مربوط به قدر الهی است. حسن بصری به آنها جواب می دهد که حرفشان را باور نکنید، اینها دشمنان خدا هستند و دروغ می گویند.^{۲۱}

از این روایت چنین فهمیده می شود که اعتقاد به قدر خالی از رنگ سیاسی نبوده است، زیرا وقتی سخن از ارتکاب کبائر بنی امیه پیش می آید، حسن بصری با اصرار زیاد می گوید که بنی امیه و تمام عمالشان فاسق و دشمنان خدا هستند. و همان طور که قبلاً اشاره رفت که وقتی حسن بصری قصر خضراء حجاج بن یوسف را می بیند می گوید: ای خبیث ترین خبیثها و فاسق ترین فاسقها... و همچنین بود رفتار او با یزید بن عبدالملک و سایر والیان اموی و خلفاء آنان که وی با آنها معاصر بوده است.

البته این امر دوام نداشته و به قول ابن عماد حنبلی از اعتقاد به قدر رجوع کرده است^{۲۲} و اگر کسی از او در این باب چیزی می پرسید، حسن از پاسخ صحیح و صریح خودداری می کرد و از ورود در این بحث خوشش نمی آمد، شاید هم جهت آن بوده است که پس از آن نمی خواسته به طور وضوح با بنی امیه مخالفت کند و یا در روزگار تقیه بوده است که برای حفظ جاننش لب فرو می بسته است! خلاصه این که طرح مسأله قدر از طرف حسن بصری در مدتی معین از عمرش يك نظریه نبوده است که بالذات مورد بحث قرار گرفته باشد، بلکه بالعرض بوده است و علتش را چنانکه دیدیم به اختلاف نقل کرده اند. برخی آن را پدیده ای سیاسی دانسته اند و گروهی هم آن را معلول حالت عوام فریبی و تدلیس حسن بصری دانسته اند^{۲۳} که شاید این نسبت ناروا باشد و تعصبات شخصی در ابراز آن بی دخالت نباشد. شیخ صدوق هم روایتی نقل کرده است که گمان می رود گفتار ذهبی ناظر به این بیان باشد آنجا که گوید: ابن ابی العوجا متوفی به سال ۱۵۵ هـ ق که از شاگردان حسن بصری بوده است ناگهان از اعتقاد به توحید منحرف و زندیق شد. از او پرسیدند که چرا مذهب استادت را ترک کردی و به چیزی که حقیقت و پایه ندارد معتقد شدی؟ ابن ابی العوجا پاسخ داد که دوست من نیز در اعتقادی ثابت قدم نبود چنان که گاهی نظریه قدر را ابراز می داشت و زمانی فکر جبر را بیان می کرد^{۲۴}. نگارنده این سطور را عقیده بر آن است که این اختلاف نظر حسن بصری در مورد قدر یا معلول تطور و تحول فکری او بوده است که خاصیت ذهنی هر اندیشمندی است و

یا این که ظروف زمان و مکان و موقعیتهای اجتماعی او چنین امری را ایجاب می کرده است؟

نفی صفات

یکی از مباحثی که در آن دوره مورد گفتگو بود، صفات حق تعالی بود که آیا این صفات عین ذات پروردگارند و یا زائد بر ذات او؟ برخی از کسانی که قائلند که صفات باری تعالی عین ذات اوست گویند که مرجع تمام صفات به دو صفت است که هر دو ذاتی هستند و آنها عبارتند از: علم و قدرت که اعتباری از ذات قدیمند و یا این که آن دو صفت حال هستند. ولی حسن بصری در این نظریه مبالغه کرد و گفت: بازگشت تمام صفات به يك صفت است که «عالمیت» باشد.

شهرستانی گوید این نظریه حسن بصری عین مذهب فلاسفه است.^{۲۶}

عرفان حسن بصری

از هزاران يك نفر زین صوفیند مابقی در دولت وی می‌زیند

امام یگانه و شرف زمانه، زین الاسلام، ناصح اهل وفا، حضرت شیخ ابوالحسن بصری از نخستین پیشروان وادی عرفان در اسلام است که زبان به بیان رموز و اسرار آن گشود و به شرح تصوف پرداخت. حصری گوید: اهل عراق اتفاق دارند که در میان تابعین رسول خدا (ص)، حسن بصری بهترین آنهاست. ابوطالب مکی در جلد دوم قوت القلوب آورده که حسن بصری اولین کسی است که در اسلام راه تصوف پیمود و زبان به عرفان گشود و از معانی و حقایق آن سخن گفت و پرده از روی اسرارش برداشت و سخنانی می گفت که کسی تا آن وقت نگفته بود. به او گفتند: ای اباسعید، تو در باب تصوف بیاناتی داری که از دیگری شنیده ایم، از چه کسی آنها را فرا گرفته‌ای؟ حسن بصری جواب می دهد که استاد من در تصوف حذیفه بن الیمان است. حسن بصری مجالس وعظ داشت که در بعضی از آنها با دوستانش به خلوت می نشست، از جمله عابدها و زاهدایی که در پیرامون حسن بصری حلقه می زدند، مالک بن دینار، ثابت البنانی، ایوب سختیانی، محمد بن واسع، فرقدسنجی و عبدالواحد بن زید را نام برده اند.^{۲۷}

صوفی و کلمه صوفی

برخی پنداشته‌اند که در صدر اسلام صوفی و پشمینه‌پوش واقعاً یا نبوده و یا بوده ولی شناخته نیست.^{۴۸} لکن ابونصر سراج زنده به سال ۶۸۳ هـ ق گوید کلمه صوفی در روزگار حسن بصری متداول بوده است و چیزی تازه نبوده، چنان که حسن گوید: من صوفی را در طواف دیدم... ابونصر پا فراتر نهاده و گوید در کتاب محمد بن اسحق بن یسار آمده است که قبل از اسلام بیشتر اوقات مکه معظمه خالی بود، گاهی یک نفر از راه دور می‌آمد و طوافی می‌کرد و برمی‌گشت. از این روایت بخوبی فهمیده می‌شود که لفظ صوفی در قبل از اسلام هم متداول بوده است و صوفیان شناخته شده بودند.^{۴۹} یافعی گوید بیشتر متقدمین از سلف پشمینه‌پوش بوده‌اند، چون این نوع لباس به تواضع و زهد و پارسایی نزدیک بود و لباس انبیاء (ع) بوده است، همچنان که در اخبار آمده است که پیامبر اسلام (ص) سوار بر الاغ می‌شد و جامه پشمی می‌پوشید. آورده‌اند که لباس حضرت عیسی (ع) از پشم و مو بود. حسن بصری گوید: من هفتاد نفر از مجاهدین بدر را دیده‌ام که لباسهایشان از پشم بود.^{۵۰}

از آنچه گفته شد معلوم می‌شود که پشمینه‌پوشی در صدر اسلام و قبل از اسلام بوده است و انبیا و صلحا و پارسایان چنین جامه‌ای می‌پوشیده‌اند.

گاه بوده است که پارسایان همان جامه پشمی را وصله می‌کرده‌اند و این نشان نهایت تواضع بوده است. چنانکه حسن بصری گوید: سلمان را بدیدم گلیمی با رقه‌های بسیار پوشیده... علی علیه السلام و دیگران روایت کنند که اویس قرنی را بدیدند با جامه پشمین با رقه‌ها بر آن گذاشته و حسن بصری و مالک بن دینار و سفیان ثوری جمله صاحب مرقعه صوف بوده‌اند.^{۵۱}

خلاصه این که حسن بصری از پیشوایان صوفیه و از پارسایان وارسته‌ای بوده است که ابن نعیم گوید: زهد به هشت تن از تابعین رسول خدا (ص) ختم گردید که از آن هشت تن یکی حسن بصری است. او پیوسته محزون و افسرده بوده است و در مواظط خویش مردم را از شهوات نفسانی و لذائذ جسمانی بر حذر می‌داشته.^{۵۲}

ابن خلدون در مقام متأثر شدن صوفیه از شیعیان گوید: و اقوال شیعیان را با عقاید خود درآمیختند و در دیانت مذاهب ایشان را اقتباس کردند و در آنها فرو رفتند به حدی که مستند طریقت خود را در پوشیدن خرجه‌ای قرار دادند که علی (ع) آن را بر حسن بصری پوشانیده و وی را به حفظ آن ملزم ساخته بود و این خرجه و طریقت به عقیده آنان از حسن بصری به جُنید

یکی از مشایخ آنان رسیده است^{۵۴}؛ گرچه ابن خلدون در صحّت این روایت تشکیک می کند، لکن ارادت او را به پنج تن از ائمه دین، امام علی بن ابی طالب، امام حسن بن علی، امام حسین بن علی، امام علی بن الحسین و امام محمد باقر علیهم السلام، که او معاصر این ائمه بوده است، نمی توان انکار کرد. چه او را از جمله رجال صوفیه ای دانسته اند که سخنش از کلمات ائمه اطهار بوده است و قولاً و عملاً به نشر مقام و وصف احوال امامان پاک پرداخته است^{۵۵}، و این معنی از نامه ای که به حضرت امام حسن بن علی بن ابی طالب (ع) نوشته بخوبی پیداست که ابی الحسن جلابی متوفی به سال ۴۶۵ هـ ق آن را به تفصیل آورده است^{۵۶} و چون مناسب مقام دیدیم آن را عیناً نقل می کنیم: «حسن بصری رضی الله عنه به حسن بن علی (ع) نامه نبشت و گفت: «بسم الله الرحمن الرحيم، السلام عليك يا بن رسول الله و قرّة عينه و رحمة الله و برکاته، اما بعد فانکم معاشر بنی هاشم کالفلک الجاریة فی اللجج و مصابیح الدجی و اعلام الهدی و الأئمة القادة الذين من تبعهم نجا کسفينة نوح المشحونة التي يؤول اليها المؤمنون وينجو فيها المتمسكون، فما قولك يا بن رسول الله (ص) عند حيرتنا في القدر و اختلافنا في الاستطاعة لتعلمنا بما تأكد عليه رأيك فانکم ذرية بعضها من بعض بعلم الله علمتم وهو الشاهد عليكم وانتم شهداء الله على الناس والسلام.»

یعنی سلام خدا بر تو باد، ای فرزندزاده رسول خدا، روشنایی چشم او، رحمت خدای بر شما باد و برکات او. شما جملگی بنی هاشم چون کشتیهایی روانید اندر دریاها و ستارگان تابنده اید و علامت هدایت و امامان دین. هر که متابعت شما بود نجات یابد چون متابعت کشتی نوح که بدان نجات یافتند مؤمنان و توجه می گویی یا پسر پیغامبر (ص) اندر تحیر ما اندر قدر و اختلاف ما اندر استطاعت ما بدانیم که روش تو چیست اندر آن و شما ذریت پیغامبر علیه السلام و هرگز منقطع نخواهید گشت، علمتان به تعلیم خدای است عزوجل و او نگاه دارنده و حافظ شماست و شما از آن خلق.

چون نامه بدو رسید، جواب نبشت: «الجواب، بسم الله الرحمن الرحيم، اما بعد فقد انتهى الی کتابك عند حيرتك و حيرة من زعمت من امتنا والذي عليه رأيي أن من لم يؤمن بالقدر خيره و شره فقد كفر و من حمل المعاصي على الله فقد فجر أن الله لا يطاع باكراه ولا يعصى بغلبة ولا يهمل العباد من الملكة لكنّه المالك لما ملّكهم والقادر على ما غلبه قدرتهم فان اتمروا بالطاعة لم يكن صادراً ولا لهم عنها مشبهاً فان اتوا المعصية و شاء أن يمن عليهم فيحول بينهم و بينها فعل و ان لم يفعل فليس هو حملهم عليها اجباراً ولا الزمهم ايهاا اكرهاً باحتجاجه عليهم أن عرفهم

و مکنهم و جعل لهم السبيل الى اخذ مادعاهم اليه و ترك مانهيم عنه و لله الحجة البالغة
والسلم.»

یعنی آنچه نوشته بودی از حیرت خود و آن که می‌گویی از اَمّت ما اندر قَدَر و آنچه رأی ما بدان مستقیم است آن است که هر که به قدر، خیر و شرّ از خدای ایمان نیاورد کافرست و هر که اندر معاصی بدو حواله کند فاجر یعنی انکار تقدیر مذهب قدر بود و حوالت معاصی به خدای مذهب جبر، پس بنده مختار است اندر فعل خود به مقدار استطاعتش از خدای عزوجل و دین میان جبر و قَدَرست.^{۵۶}

مختصات تصوف حسن بصری

برای پیدا کردن نکات اصلی و نهادهای فلسفه اسلامی به ویژه فلسفه معتزله باید به تصوف و عرفان اسلامی و تصوف حسن بصری توجه کرد، زیرا این عرفان زیربنای آن فلسفه است. و برای بررسی خصوصیات تصوف حسن بصری توجه به مسائل سیاسی و اجتماعی و زمینه‌های ذهنی متفکرین عصر حسن بصری ضروری است که اجمالی از آنها در گذشته بیان گردید. آنچه ما را بیشتر به مطالعه در خصوصیات تصوف حسن بصری وادار می‌کند یکی این است که مشابهتی میان تصوف او و تصوف ایرانی به چشم می‌خورد و آن بینش ایرانی و صفای دل و کمال عقل و روح ملیت و بیرون رفتن از زیر بارِ ظلم و جور حکام وقت است و دیدیم که چگونه و تا چه حد اندیشه ضد اموی داشته و زمینه را برای قیام دلیرانه ابومسلم خراسانی آماده ساخته است، و با نیروی عرفان خویش، روح آزادمنشی و استقلال و هر ظلمی را مربوط به قضاء الهی ندانستن و آدمی را آزاد و مختار دانستن و اندیشه‌هایی از این گونه را در تمدن اسلامی زنده کرد. دیگر این که تصوف حسن بصری دارای خصوصیت تفکر و تعمق علمی است همچون تصوف ایرانی. در نامه مفصلی که او به عمر بن عبدالعزیز نگاشته است اولین جمله اش این است که اعلم ان التفكير يدعو الى الخير والعمل به...^{۵۷} او تفکر را منشأ هر اندیشه و عمل خوب می‌داند. حسن بصری صوفی متفکری بود که تصانیف برجسته و آثار قلمی ارزنده‌ای از خود به جای گذاشت.

تألیفات حسن بصری

ابن ندیم گوید: از جمله آثار حسن بصری ۱. تفسیر قرآن کریم است که عده‌ای از آن تفسیر

نقل کرده اند. ۲. نامه ای که به عبدالملک بن مروان نوشته در خصوص قدر^{۵۸} قسمتی از این رساله را قاضی عبدالجبار در کتاب فرق و طبقات المعتزله آورده است. ۳. رساله‌الی عبدالرحیم بن انس فی الترغیب بمجاورة مکة المکرمة. ۴. رساله فی فضل مکة. ۵. کتاب الأخلاص^{۵۹}. ۶. کتاب الی عمر بن عبدالعزیز. این رساله را حافظ ابی نعیم اصفهانی متوفی به سال ۴۳۰ هـ ق در کتاب حلیة الأولیاء آورده است و به سال ۱۹۳۲ میلادی در مصر به چاپ رسیده است. ۷. نامه حسن بصری به حضرت امام حسن مجتبی (ع) و پاسخ آن در مورد قدر این نامه را هجویری در کشف المحجوب و قبل از او ابوالفتح کراچکی در کنز الفوائد، نقل کرده و به چاپ رسیده است.

گذشته از آنچه گفته شد، ابی نعیم اصفهانی پیش از هفتاد روایت در حلیة الأولیاء از حسن بصری نقل کرده است و شریف مرتضی نیز در کتاب خود، امالی، نمونه‌هایی از سخنان او را آورده است.

مدرسه حسن بصری

حسن بصری در شهر بصره حوزه درسی داشته است که متفکرین بزرگ و صاحب نظران بنامی در آن مدرسه افتخار شاگردی داشته اند و آراء و افکار مختلفی آزادانه مطرح می شده و مورد بحث و گفتگو قرار می گرفته است که از جمله شاگردانش را معبد جهنی و غیلان دمشقی پیشوای قدریه شمرده اند و بعید نیست که حسن بصری رأی قدر را از این دو نفر گرفته باشد و من جمله از شاگردان حسن بصری را گروهی دانسته اند که بعدها به نام خشویه در تاریخ اسلام معروف گردیده اند، و نیز واصل بن عطا و عمرو بن عبید از شاگردان این مدرسه بوده اند. شاید بتوان گفت یکی از قدیمی ترین مدارس اسلامی که در آن مباحث نظری به شیوه فلسفی مورد بحث قرار می گرفته همین مدرسه بوده است که بنیان آن را حسن بصری بر اساس حریت عقل نهاده است و عوامل ظهور و بروز نهضت فلسفی را در اسلام به دست معتزله موجب گردیده است.

اعتزال حسن بصری

قاضی عبدالجبار و ابن مرتضی حسن بصری را جزو طبقه سوم معتزله به شمار آورده اند. ولی اکثر مورخین مبدأ معتزله را از واقعه معروفی می دانند که: روزی يك نفر بر حسن بصری وارد

می‌شود و می‌گوید: ای پیشوای دین، در زمان ما گروهی پیدا شده‌اند که مرتکبین گناهان کبیره را کافر می‌دانند و معتقدند که اگر کسی گناه کبیره‌ای مرتکب شود از ملت اسلام خارج شده و کافر گردیده است. این گروه را وعیدیه خوارج نامند. عده‌ای دیگر هستند که گناهکاران را امیدوار می‌سازند و گویند که گناه کبیره به ایمان ضرری وارد نمی‌سازد. این جماعت عمل را رکنی از ایمان نمی‌دانند و عقیده دارند که هیچ معصیتی به ایمان ضرر نمی‌رساند، همان‌طور که هیچ طاعتی با وجود کفر نفعی ندارد، این گروه را مرجئه گویند. حالا عقیده شما چیست در این خصوص؟

حسن بصری کمی فکر کرد. پیش از آنکه جواب بدهد، واصل بن عطا گفت: به عقیده من کسی که مرتکب گناه کبیره‌ای شد نه مطلقاً مؤمن است و نه مطلقاً کافر، بلکه در مرحله‌ای است بین کفر و ایمان که نه مؤمن است و نه کافر، المنزلة بین المنزلتين واصل بن عطا این را گفت و از جای برخاست به گوشه‌ای از مسجد رفت و به تقریر نظریه خود پرداخت و عمرو بن عبید هم که قبلاً در نظریه قدر و انکار صفات با او هم عقیده بود، با این فکر با او هم رأی شد. حسن بصری گفت: اعتزل عناً واصل. از اینجا بود که به این گروه رفته رفته معتزله گفتند.^{۶۴} حال اگر ما عقیده قاضی عبدالجبار و ابن مرتضی را درباره اعتزال حسن بصری نادیده بگیریم، این را نمی‌توان انکار کرد که منشأ ظهور معتزله، حوزه درس حسن بصری بوده است و او را در این جنبش عقلی سهم بزرگی است.

وفات حسن بصری

عموم مورخین تاریخ وفات حسن بصری را در سال ۱۱۰ هـ ق دانسته‌اند. همچنین تاریخ ولادتش را نیز دو سال قبل از پایان خلافت عمر نوشته‌اند؛ و چون عمر بن الخطاب در سال ۲۳ هجری کشته شده است، پس حسن بصری در سال ۲۱ هـ ق به دنیا آمده و در سال ۱۱۰ هـ ق از جهان در گذشته است. بنا بر این مدت عمر او هشتاد و نه سال می‌شود، چنانکه ندیم و مسعودی و شریف مرتضی^{۶۵} بر این امر تصریح کرده‌اند. لکن ابن اثیر و قاضی عبدالجبار و ابن مرتضی مدت عمر او را هشتاد و هفت سال نوشته‌اند.^{۶۶} پیداست که قول اول مقرون به صواب است. محل دفن حسن بصری را ابن خلکان در بصره نوشته است.^{۶۷} و محل تولدش در مدینه طیبه بوده است.

در اینجا ناگزیریم که گفتار خود را پیرامون این دانشمند ایرانی کوتاه کنیم با اینکه

این جوزی کتاب مستقلی در مناقب و اخبار حسن بصری نوشته که حدود بیست جزو است و این کتاب در سال ۱۳۵۰ هـ ق در مصر تحت عنوان الحسن البصری؛ سیره و آداب به چاپ رسیده است و مؤلفین تراجم و سیر به ذکر احوال او پرداخته اند، لکن نگارنده را عقیده بر آن است که سیرت، فلسفه، ادب و احوال و آثار حسن بصری بیش از اینها در خور تحقیق است و از خداوند توفیق تکمیل این مقالت را آرزو دارد.

فرقه‌های معتزله بصره

واصلیه

واصلیه پیروان ابوحنیفه و اصل بن عطاء غزال متوفی به سال ۱۳۱ هـ ق بودند. کثرت شهرت او ما را از بیان شرح حال و اطالعه سخن بی‌نیاز می‌سازد، چه او از پیشوایان بزرگ معتزله و مؤسس نخستین فرقه این جماعت است.

وی به سال ۸۰ هـ ق در مدینه طیبه چشم به دنیا گشود و پس از چندی به عراق رفت و در محضر درس حسن بصری حاضر شد تا اینکه نظریه معروف خویش را که المنزلة بین المنزلتین است ابراز داشت و باین بیان این رأی موجبات کناره‌گیری او از استادش فراهم آمد و بدین سبب وی و اتباعش را معتزله گفتند.^۱ او دارای آثار علمی نفیسی است از جمله: اصناف المرجئه و کتاب التوبة و کتاب المنزلة بین المنزلتین و کتاب خطبة و اصل بن عطاء و کتاب معانی القرآن و کتاب الخطب فی التوحید و العدل و کتاب ماجری بینة و بین عمرو بن عبید و کتاب السبیل الی معرفة الحق و کتاب الدعوة و کتاب طبقات اهل العلم والجهل.^۲

واصل بن عطا، که طرح نظریه اصول خمس به او نسبت داده شده است و عموم معتزله به این اصول اعتقاد دارند، دارای عقائد خاصی است از جمله اینکه:

۱. اصل بن عطا نخستین کسی بود که اظهار منزلة بین المنزلتین کرد و گفت صاحب کبیره از ایمان بیرون شود، لکن کافر نشود، پس او را نه مؤمن می‌توان گفت و نه کافر، بلکه او را فاسق گویند.^۳

۲. اصل معتقد به نفی صفات قدیمه حق تعالی بود. شهرستانی گوید: فکر نفی صفات قدیمه از پروردگار از آغاز اسلام مورد بحث و توجه مسلمین بود، لکن نه به آن کیفیتی که معتزله بیان کردند. ابتدا اصل بن عطا شروع به نشر و بسط این نظریه کرد و اظهار داشت که محال است

دو خدای قدیم ازلی وجود داشته باشند و اعلان کرد که هر کس بگوید خدای را صفتی قدیم است، اعتراف به وجود دو خدا کرده است. پیروان واصل به شاخ و برگ دادن این نظریه پرداختند و سرگرم مطالعه کتب فلاسفه شدند و نتیجه تحقیقاتشان به آنجا رسید که جمیع صفات زائد بر ذات باری تعالی را انکار کردند و ذات حق را عالم و قادر دانستند. واصل بن عطا گوید خداوند عادل است و ذات مقدس او از ارتکاب هر گونه ظلمی به دور است، و روا نباشد که از مردم خلاف آنچه دستور داده بخواند، لذا انسان به مقتضای آزادی که دارد هر کاری را به اراده خود انجام می‌دهد.^{۱۲}

عمریه

یکی دیگر از رجال علمی ایرانی که در نهضت عقلی معتزله مقام و موقعیت خاصی داشته است، اباعثمان عمرو بن عبید بن باب متوفی به سال ۱۴۴ هـ ق و رئیس معتزله عصر خود و پیشوای فرقه عمریه است که از موالی ایرانی بوده است. پدر بزرگش، باب، از مردم کابل بلخ بوده که به دست عبدالرحمن سمره اسیر گردید. نشوان حمیری متوفی به سال ۵۷۳ هـ ق نام جد عمرو بن عبید را ناب^{۱۳} و قاضی عبدالجبار ثاب^{۱۴} و مسعودی او را از رجال سیند می‌داند.^{۱۵} پدرش عبید شُرطی بود و مورخین شغل‌های دیگری برای او نوشته‌اند و خودش مردی وارسته و زاهد بود. جاحظ گوید: عمرو بن عبید چهار سال نماز صبح خود را با وضویی که برای نماز مغرب گرفته بود، خواند. یعنی پیوسته شبها را بیدار بود و به طاعت حق مشغول و چهل مرتبه خانه خدا را پیاده زیارت کرد و مرکبش وقف بی‌وسيله‌ها و پیادگان بود. به ابن سَمَک گفتند که عمرو بن عبید را برای ما توصیف کن. جواب داد که او مردی متفکر و محزون بود، سوزی در دل داشت که آرام نداشت، وقتی می‌آمد، آن چنان بود که فکر می‌کردی از دفن پدر و مادر برگشته و هنگامی که می‌نشست، تصور می‌کردی که بر آتش نشسته و چون لب به سخن می‌گشود، گمان می‌کردی که بهشت و دوزخ تنها برای او آفریده شده‌اند.^{۱۶} ابوالقاسم بلخی کعبی گوید: عمرو بن عبید آن قدر فضائل دارد که شایسته است کتابی مستقل در این زمینه برای او نوشته شود. هر وقت نزد حسن بصری، استاد و شوهر خواهرش، سخنی از او به میان می‌آمد، حسن بصری می‌گفت: عمرو بن عبید بهترین جوانان بصره است.^{۱۷} از حسن بصری پرسیدند که عمرو بن عبید چگونه مردی است؟ او جواب داد از کسی پرسیدی که ادب و اخلاق را نزد ملائکه و فرشتگان آسمانی آموخته و پیامبران الهی وی را پرورش داده‌اند، اگر به کاری

مأمورش کنند آن قدر استقامت می‌کند تا انجام یابد و اگر او را از چیزی بر حذر دارند، خویشتن دار است؛ ندیدم کسی را مثل او که ظاهر و باطنش یکی باشد.^{۶۶}

پیشوای معتزله کیست؟

بیشتر مؤلفین اسلامی ظهور معتزله را از واصل بن عطا می‌دانند، لکن ابن قتیبه دینوری متوفی به سال ۲۷۶ هـ ق ما را به مطلبی تازه آشنا می‌سازد که اگر گفته ابن قتیبه را که به زمان عمرو بن عبید خیلی نزدیکتر از دیگران است مورد توجه قرار دهیم، معلوم می‌گردد که این مدرسه عقلی و نهضت فلسفی و ظهور خرد گرایان اسلامی به وسیله مردی ایرانی به نام عمرو بن عبید تأسیس گردیده است. چه او گوید: عمرو بن عبید معتقد به قدر بود و پیوسته این فکر را ترویج می‌کرد تا اینکه از حوزه درس حسن بصری عزلت‌گزید و از آن پس او و یاران و پیروانش را معتزله گفتند.^{۶۷} شریف مرتضی، متوفی به سال ۴۳۶ هـ ق نیز گفتاری دارد که مؤید نظریه ماست و آن اینکه بعد از درگذشت حسن بصری، حافظ ابوالخطاب قتاده بن دعامة السدوسی متوفی به سال ۱۱۸ هـ ق که از محدثین و علمای اهل بصره بود و به قدر اعتقاد داشت،^{۶۸} بر کرسی درس حسن بصری نشست، در صورتی که میان اصحاب و شاگردان حسن بصری حق تقدم ریاست از آن او و عمرو بن عبید مشترکاً بود، تا اینکه میان این دو نفر اختلاف عقیده پیدا شد، و عمرو بن عبید از مجلس قتاده عزلت‌گزید و گروهی از شاگردان حسن بصری برگرد او آمدند. پس از آن هرگاه مجلسی تشکیل می‌شد و سخن از عبید و شاگردانش به میان می‌آمد، قتاده می‌گفت که معتزله چه کرده‌اند؟ تدریجاً به عمرو بن عبید و پیروانش معتزله گفتند.^{۶۹} نشوان حمیری نیز یکی از جهات وجه تسمیه معتزله را به این نام همان دانسته که ابن قتیبه آورده، یعنی به سبب عزلت عمرو بن عبید و پیروانش از درس حسن بصری معتزله نامیده شده‌اند.^{۷۰}

افکار و آراء عمرو بن عبید

عمرو بن عبید معتقد به تفویض و نفی قدر بود و در باب توحید و عدل و وعد و وعید و المنزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر رأی خاصی ابراز داشت که مورد قبول عموم معتزله قرار گرفت، به طوری که هیچ کس را معتزله نگویند، مگر اینکه به این پنج اصل عقیده داشته باشد، گرچه هر يك از فرقه‌های معتزله زاد و فروع این مباحث نظریه خاصی است، لکن در اصول با یکدیگر موافقتند. عمرو بن عبید درباره امر به معروف و نهی از منکر از کسی

نمی‌ترسید و آزادانه به دربار خلیفه عباسی می‌آمد و با کمال شهامت به موعظه و نصیحت می‌پرداخت.^{۸۱}

آثار عمرو بن عبید

عمرو بن عبید دارای تألیفاتی بوده که از آن جمله است:

۱. تفسیر قرآن کریم که از حسن بصری روایت می‌کند.
۲. کتاب العدل والتوحید.
۳. کتاب الرد علی القدریه.
۴. الرسائل والخطب.
۵. دیوان شعر.^{۸۲}

وفات عمرو بن عبید

عمرو بن عبید در سال ۸۵ هـ ق به دنیا آمد و در سال ۱۴۴ به سن ۶۴ سالگی در موقع برگشتن از حج، بین راه مکه و بصره، در ناحیه‌ای به نام مرّان از جهان در گذشت و همان جا مدفون شد.^{۸۳}

هذیلیه

هذیلیه پیروان محمد [حمدان] بن هذیل بن عبدالله بن مکحول عبیدی معروف به علاف متکلم متوفی در حدود سال ۲۳۲ هـ ق بودند. ابی الهذیل اصلاً ایرانی بوده است و اعتزال را از عثمان بن خالد الطویل گرفته است؛ او متکلمی دانا و سخنوری توانا بوده است و با مجوسیان و ثنویه و یهود و دیگر فرقه‌ها مناظراتی داشته است.^{۸۴} ابی الهذیل بایبان ده نظریه خاص از سایر معتزله منفرد شد و پیروانش را هذیلیه گفتند و اجمال آراء او به شرح ذیل است:

۱. صفات خدا: ابی الهذیل معتقد است که صفات الهی و رای ذات او نیست، بلکه عین ذات اوست. خداوند در نظر ابی الهذیل عالم است به علمی که ان علم عین ذات اوست و قادر است به قدرتی که آن قدرت عین ذات اوست و زنده است به حیاتی که آن حیات عین ذات اوست.^{۸۵}

شهرستانی گوید: ابی الهذیل رأی خود را در باب صفات از فلاسفه گرفته است، چه زعم

حکما آن است که ذات کبریایی خداوند از جمیع جهات واحد است و به هیچ وجه کثرتی در او متصور نیست و صفات حق تعالی چیزی ورای ذات نتواند بود، باز گشت این صفات به سلوب و یا لوازم است^{۴۶}

۲. اراده: ابی الهذیل نخستین کسی است که اثبات اراده ای کرد که محل ندارد و گفت حق- تعالی چنین اراده ای دارد. در نظر ابی الهذیل، اراده پروردگار همان خلق و آفرینش اوست، و آفرینش هم غیر از آفریده است. خلاصه او خلق را گفتاری می داند که محل ندارد.

۳. اعراض: ابی الهذیل گوید: حرکت و سکون، قیام و قعود، اجتماع و افتراق، عرض و طول، رنگها و طعمها، بوها و سداها، کلام و سکوت، طاعت و معصیت، کفر و ایمان و همچنین سایر افعال انسان و حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و نرمی و خشونت، همه اعراض هستند.^{۴۷}

او گوید همان طور که اجسام دیده می شوند، حرکت و سکون و الوان و اجتماع و افتراق قیام و قعود هم دیده می شوند. وقتی که انسان شیئی متحرک را می بیند، حرکت را هم می بیند، و چون شیئی ساکن را دید، سکون را هم خواهد دید، همچنین سایر اعراضی که به آنها اشاره رفت. ابی الهذیل در توجیه این ادعا اظهار می دارد که وقتی ما چیزی را با حالت خاصی دیدیم که به وسیله آن حالت با چیز دیگری که فاقد این حالت است فرق دارد این دلیل آن است که ما آن حالت را دیده ایم که حکم به مغایرت می کنیم.

ابی الهذیل عقیده دارد که جز رنگها، بقیه اعراض لمس می شوند و با لمس متحرک و ساکن، حرکت و سکون هم لمس می گردند، زیرا همان طور که ما با دیدن بین شیئی متحرک و ساکن فرق می گذاریم، همچنین با لمس کردن هم میان آن دو فرق خواهیم گذاشت و از طریق لمس کردن حکم می کنیم که این شیء دارای حالتی هست غیر از حالتی که شیء دیگر دارد. پس معلوم می شود که این عرض قابل لمس است. البته همان طور که قبلاً گفته شد، رنگها قابل لمس نیستند، چون از طریق لمس نمی توانیم میان سیاه و سفید فرق بگذاریم؛ ابوالهذیل گوید: برخی از اعراض باقی می مانند و برخی از آنها فانی می شوند. تمام حرکات باقی می مانند، لکن بعضی از سکونها باقی می مانند و برخی از آنها باقی نمی مانند؛ او می گوید که اعاده بعضی از اعراض همچون الوان، طعمها و بویها و قوت، سمع و بصر و نظایر اینها جایز است و اعاده بعضی دیگر از قبیل حرکت و سکون و آنچه از این دو متولد می شوند از جمله تألیف و تفریق و اصوات و نظائر اینها جایز نیست.^{۴۸}

۴. جوهر فرد: ابی الهذیل قائل به جوهر فرد است و می‌گوید که محال است که جوهر فرد جسم باشد، چون دارای صفات جسم، عرض و طول و عمق و اجتماع و افتراق نیست. جوهر فرد تنها از اعراض متحمل حرکت و سکون می‌شود، و باقی اعراض از قبیل لون و طعم و ... را نمی‌پذیرد. او گوید که خداوند قادر است که جسم را تجزیه کند تا به جزء لایتجزی برسد، و ممکن است که حق تعالی به انسان قدرت دیدن جزء لایتجزی را بدهد!^{۱۱}

۵. کلام خداوند: ابی الهذیل کلام حق تعالی را دو قسم می‌داند، یکی آن کلامی که محل ندارد مانند کُن که امر تکوین است و دیگر کلامی که دارای محل است مثل امر و نهی و خبر و استخبار که امر تکلیف است. بنابراین، امر تکوین غیر از امر تکلیف است. سایر معتزله کلام خدا را فقط در محل می‌دانند!^{۱۲}

۶. قدر: ابی الهذیل گوید اهل آخرت مُلجأ و مجبور هستند در انجام دادن افعال خود و اهل دنیا مختار و آزادند، زیرا آدمی در دنیا مکلف است و مقتضای تکلیف هم آزادی و اختیار است تا صحیح باشد که انسان مستحق پاداش یا کیفر گردد، اما عالم آخرت دار تکلیف نیست. خداوند افعال عباد را می‌آفریند، بنابراین کلیه حرکات انسان در آن سرای ضروری و جبری است چه اگر کسی باشد باید مکلف هم باشد، در صورتی که گفتیم فقط این دنیا دار تکلیف است، نه آن جهان!^{۱۳}

۷. انقطاع حرکات بهشتیان و دوزخیان: ابی الهذیل گوید: سرانجام حرکات و افعال اهل بهشت و دوزخ قطع خواهد شد و به سکون مطلق خواهد رسید، و این سکون آن‌گاه است که لذات برای اهل بهشت و آلام برای جهنمیان گرد آید. اساس این قول مبتنی بر نظریه دیگر اوست که گوید: کلیه حوادث ناگزیر پایان‌پذیرند!^{۱۴}

۸. معرفت خداوند: ابی الهذیل معرفت پروردگار را عقلاً واجب می‌داند اگر چه از طریق سمع به او نرسیده باشد. او گوید اگر کسی در شناخت باری تعالی کوتاهی کند مستحق عقوبت خواهد بود. همچنین بر مکلف لازم است که حسن و قبح را بشناسد و به کارهای خوب از قبیل صدق و عدل اقدام نماید و از اعمال قبیح، مانند کذب و جور اعراض کند.^{۱۵} او حسن و قبح را ذاتی اشیاء می‌داند و آن را متعلق به مدرک آن دو و یا شرع نمی‌داند. او می‌گوید که عقل می‌تواند حسن و قبح و خیر و شر امور را بفهمد بدون کمک وحی و شرع!^{۱۶}

۹. آجال و ارزاق: ابی الهذیل گوید که اجل عبارت است از وقتی که مرگ فرا می‌رسد، چه آدمی بمیرد و یا کشته شود، اجل او همان است، و اگر قتل را اجل ندانیم باید بگوییم که

قاتل کاری کرده است مخالف آنچه خداوند تقدیر فرموده، در صورتی که هیچ کس را توانایی آن نیست که کاری خلاف تقدیر الهی انجام دهد^{۱۶} روا نباشد که عمر انسان کم و زیاد شود. او ارزاق را بر دو قسم می‌داند: نخست آن رزقی است که حق تعالی برای عموم مباح دانسته و همه می‌توانند از آن بهره‌گیرند، مانند نور و هوا و...، هیچ کس را نشاید که بگوید من از این گونه ارزاق الهی استفاده نمی‌کنم: و ما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها^{۱۷}. دوم آن رزقی است که پروردگار به تحصیل آن از طریق حلال دستور داده است و آنچه را انسان از راه غیر مشروع کسب کند رزق نگویند^{۱۸}!

ابی‌الهدیل جز آنچه گفته شد آراء دیگری نیز دارد که برای رعایت اختصار از ذکر آنها خودداری شد.

نظامیه

پیروان ابواسحق ابراهیم بن سیار بن هانی النظام بصری، متوفی به سال ۲۳۱ هـ ق را نظامیاد گویند. نظام شاگرد ابوالهدیل علاف بود و یکی از بزرگان مشایخ معتزله به شمار می‌رفت و او را دومین پیشوای معتزله بعد از واصل بن عطاء دانسته‌اند^{۱۹}. ابن خلدون گوید: ابراهیم نظام کتب فلاسفه را خوانده بود^{۲۰}. شهرستانی گوید: نظام کتب فلاسفه را خیلی مطالعه کرد و آراء حکما را با نظریات معتزله آمیخته ساخت^{۲۱}. نظام عقائد خاصی ابراز داشت که او را از سایر معتزله منفرد نمود، از جمله:

۱. قدرت: نظام گوید: خوب و بد اعمال از ماست و حق تعالی بر شرور و معاصی قادر نیست، زیرا قدرت بر قبیح و شریا به سبب جهل به قبح آن عمل است و یا به منظور نیاز داشتن به انجام دادن آن فعل، و پروردگار هم از آنها به دور است^{۲۲}. نظام گوید که قبح صفتی است ذاتی قبیح، بنابراین جایز نیست که قبیح را به خداوند نسبت دهیم. او معتقد است که پروردگار هرگز نمی‌تواند کاری کند مگر این که بداند آن کار برای بندگانش اصلاح است^{۲۳}.

۲. اراده: نظام عقیده دارد که خداوند حقیقهٔ موصوف به اراده نمی‌شود. و این که در لسان شرع متصف به اراده شده است به معنی این است که او آفرینندهٔ اراده است. و چون گوییم که پروردگار ارادهٔ افعال عباد می‌کند، منظور این است که امر به آن فعل فرموده و یا از آن نهی کرده است^{۲۴}.

۳. افعال عباد: نظام معتقد بود که تمام افعال مردم حرکت است. او گوید که سکون هم

نوعی حرکت است. لذا سکون را حرکت اعتماد نامیده است. علوم و ادراکات هم حرکات نفس هستند. مراد نظام از این گونه حرکات، حرکت نقله که انتقال از مکانی به مکان دیگر باشد نیست، بلکه منظورش از حرکت معنی عام آن است که مبدأ تغیر است، هر تغیری که ممکن باشد، همان طور که فلاسفه حرکات را در کیف و کم و وضع و این و متی اثبات کرده اند.^{۱۴}

۴. حقیقت انسان: نظام حقیقت انسان را نفس و روح می دانند و می گوید بدن آدمی آلت و قالب نفس و روح است و در این نظریه از حکما متأثر شده است، نهایت این که بیشتر متمایل به رأی فلاسفه طبیعی است که روح را جسم لطیفی می دانند که به تمام اجزاء بدن نفوذ کرده است، همچون آبی که در گلاب آمیخته شود و یا چربی که در شیر است. نظام گوید که روح دارای قوه و استطاعت، حیات و مشیت است و استطاعت روح هم به نفس روح است، و این استطاعت هم قبل از فعل است.^{۱۵}

۵. اعراض: نظام عقیده دارد که در عالم، عرض یکی است و آن هم عبارت است از حرکت، و هر چه غیر از حرکت باشد جسم خواهد بود. او می گوید که تمام الوان، طعوم، حرارتها، برودتها، رطوبتها و یبوستها و نظائر اینها جسمند، زیرا دارای حیز و مکانی هستند.^{۱۶} او اعراض را دارای صفاتی می داند بدین شرح:

الف. اعراض به چشم دیده نمی شوند و به گوش شنیده نمی شوند و به ذائقه هم چشیده نمی شوند؛ زیرا آنچه به چشم دیده و یا به گوش شنیده شود و یا در ذائقه در آید جسم خواهد بود.

ب. عرض همیشه بر جسم عارض شود و قوامش هم به جسم خواهد بود، و ممکن نیست که عرضی بدون جسم و در غیر جسم موجود گردد.

ج. میان اعراض تضاد نیست، زیرا تضاد در بین اجسام است، مانند حرارت و برودت، سواد و بیاض و غیره.^{۱۷}

د. حرکات يك جنس هستند، و حرکات هم اعراضند. پس اعراض يك جنس هستند. ه. ممکن است که خداوند به انسان قدرت ایجاد و فعل اعراض را بدهد، لکن انسان بر غیر اعراض قدرت پیدا نکند و همچنین خداوند به احدی قدرت ایجاد حیات در دیگری را ندهد.

و. چون حرکات بقا ندارند، و عرضی هم غیر از حرکت نیست، پس اعراض بقا ندارند و فانی می شوند.^{۱۸}

۶. جزء لایتجزی: نظام منکر جزء لایتجزی و جوهر فرد است و کتابی در اثبات مدعای

خود نگاشت. او می‌گوید: هیچ جزئی نیست مگر این که بی‌نهایت تقسیم می‌شود. اجزاء از حیث حجم با یکدیگر متفاوتند، مثلاً اگر کوهی را دو نصف کنیم و خردلی را نیز دو قسمت نماییم، هر دو الی غیرالنهاية قابل قسمت هستند، تنها فرق میان این دو از حیث حجم است که کوه بزرگتر از خردل است.^{۱۱۱}

اعتقاد به جزء لایتجزی بالفعل و خارجاً ایجاد شبهه‌ای می‌کند و آن این که اگر هر جزء بالفعل و خارجاً قابل قسمت الی غیرالنهاية باشد، پیمودن مکانی که هر جزئی دارای اجزاء نامتناهی است محال است، زیرا میان مبدأ و منتهی اجزائی است که الی غیرالنهاية قابل قسمت هستند و طی کردن اجزاء نامتناهی زمان نامتناهی لازم دارد، در صورتی که ما بالضروره در می‌یابیم که مبدأ و منتهایی در زمان محدود و معین طی می‌شود و این امر با اعتقاد به قابل قسمت بودن اجزاء الی غیرالنهاية مخالف است. نظام برای عبور از نامتناهی قائل به طفره شده است.

طفره: طفره در لغت به معنی به بالا پریدن است و به معنی مطلق جستن نیز آمده.^{۱۱۲} در اصطلاح فلسفه طفره عبارت است از انتقال جسم از جزء مسافتی بجزء دیگر، بدون این که از اجزاء مابین آن عبور کند و محاذی آنها قرار گیرد.^{۱۱۳}

نظام برای خلاصی از اشکال نامبرده قائل به طفره شد و گفت که انسان هر مسافتی را بدون گذشتن از یکایک اجزایش طی می‌کند، مثلاً از جزء اول به جزء دهم و از آن جزء تا جزء دیگر همچنین می‌پیماید تا به آخر رسد.^{۱۱۴}

۷. حرکت و سکون: نظام عقیده دارد که جز حرکت، عرض دیگری وجود ندارد. او می‌گوید که تمام اشیاء دائماً در حرکت هستند و حرکات هم عبارتند از کون وجودی متحرك. او حرکت را بر دو قسم می‌داند، یکی حرکت نقلی و دیگری حرکت اعتماد. حرکت نقلی عبارت است از انتقال جسمی از مکانی به مکان دیگر که همان حرکت مصطلح نزد عموم است. حرکت اعتماد یعنی جسمی که در يك مکان است لکن در دو زمان، که اصطلاحاً آن را سکون می‌گویند. نظام می‌گوید که سکون وجود ندارد،^{۱۱۵} جسم در عین این که در يك محل قرار گرفته است، ولی زمان بر او می‌گذرد، پس در دو وقت حرکت می‌کند و متحرك است. او معتقد است که اشیاء از آغاز آفرینششان همچنان در حال حرکت بوده‌اند. می‌گوید حرکت باید فی الشیء و الی الشیء باشد، یعنی مافیة الحركة و مالیة الحركة.^{۱۱۶}

تشابه میان نظریه نظام و هراکلیتوس

هراکلیتوس^{۱۱} از مردم افسس^{۱۲} در ایونی یا یونیا^{۱۳} بوده است. گویند در حدود سال ۵۰۰ پیش از میلاد، یعنی در اواسط پادشاهی داریوش بزرگ می زیسته است. شواهد موجود چنین نشان می دهد که با پادشاهان ایران مربوط بوده است.

این حکیم از وحدت وجود، تغییر دائم را استخراج کرد و قائل به سیلان دائم اشیاء شد. او می گوید: «تو نمی توانی دوبار در يك رودخانه فرو روی، زیرا که آبهای تازه پیوسته از سرت می گذرد». وجود از این حرکت مداوم جدایی ناپذیر است؛ مثلاً اگر آب جو را به هم نزنند تجزیه می شود؛ آسایش جز با دیگرگون شدن دست نمی دهد؛ زمان اشیاء را، بدان سان که طفل بازیچه های خود را، جا به جا می کند؛ جوان پیر می شود؛ زندگی جای خود را به مرگ و بیداری به خواب می سپارد؛ چیزهای سرد گرم و چیزهای تر خشک می شود. او معتقد است که جوهر اشیاء معروض حرکت و تغییر و صیرورت دائمی است. جواهر در حرکت و تجدد است.^{۱۴} از مطالعه آنچه نظام درباره حرکت گفته و مقایسه آن با نظریه هراکلیتوس وجه مشابهت زیادی میان این دو عقیده به چشم می خورد. بعید نیست که نظام از هراکلیتوس در این نظریه متأثر شده باشد.

۸. کمون و بروز: به عقیده نظام، خداوند اشیاء جهان را به يك دفعه آفریده است. برابر آنچه اکنون بر آند، تقدم و تأخر در آنها از حیث کمون و بروز است و بعضی در بعضی دیگر نهفته هستند و بمرور زمان گونه گونه معدنها، گیاهان، جانوران و انسانها از جایگاه نهفته خود بیرون می آیند.

تشابه میان نظریه نظام و آناکساگوراس

آناکساگوراس^{۱۵}، که در حدود ۵۰۰ پیش از میلاد زاده شده است، می گوید که هر چیز ممکن است به صورت دیگر درآید. هیچ چیز پدید نمی آید و هیچ چیز فانی نمی شود، بلکه از چیزهای هستند به هم می آمیزد و از هم جدا می شود. در آغاز همه چیزها، یعنی همه مواد که اجزای بشمار تشکیل دهنده موجودات به شمار می روند، با هم و در هم آمیخته بودند و این مواد یا اجزاء هم در شماره بی پایان بودند، هم در کوچکی، زیرا هرچه ما آنها را کوچک تصور کنیم، باز هم کوچکتری از آن یافت می شود و چون هریک از این مواد کوچک در واقع هستند ای به شمار می رود، نمی توان تصور کرد که بر اثر تقسیم بی پایان آن، به جایی برسیم که نیست شود، یعنی دیگر تقسیم پذیر به هستند باز هم کوچکتری نباشد. بدین علت است که فیلسوف می گوید:

ممکن نیست که هستند ای بر اثر تقسیم بی پایان نیست شود. وی سپس اصل مهم فلسفه خود را به میان می آورد و می گوید: در همه چیزهای در هم انباشته بسیاری، و از همه گونه، چیزها وجود دارد؛ بذره‌های همه چیزها دارای همه گونه شکلهاست. و پس بدین سان همه چیزها در همه چیز هستند... همه چیزها بهره یا سهمی از همه چیز دارند.^{۱۱۳}

از مطالعه نظریه این حکیم و بررسی عقائد نظام که می گفت خداوند همه اشیاء را در اولین بار به یک مرتبه آفرید و تقدم و تأخر اشیاء در کمون و بروز آنهاست... معلوم می شود که گفته شهرستانی مقرون به صحت است که گوید: نظام در این عقیدت از فلاسفه طبیعی متأثر شده است.^{۱۱۴}

۹. جسم: نظام معتقد است که اجسام از اعراضی که گرد هم آمده اند تشکیل شده است، و عرض حقیقه یکی است که حرکت باشد و بقیه اعراض از قبیل رنگها، بوها، مزه ها و جز اینها همه اجسام لطیفه ای هستند که از گرد آمدن آنها جسم تشکیل می شود. نظام در این نظریه با هشام بن حکم هم عقیده است که گوید: جمله ای از اعراض از قبیل (الوان، طعوم، و روائح) جسم هستند.^{۱۱۵}

اجماع، قیاس، خبر واحد: نظام عقیده داشت که اجماع در شرع حجت نیست، زیرا اگر امت بر امری اجماع کنند، ممکن است که اجماع آنها بر خطا باشد.^{۱۱۶} او گوید: در احکام شرعیه روا نباشد که قیاس کرد، زیرا قیاس در این زمینه حجت نیست، تنها قول امام معصوم حجت است.^{۱۱۷} نظام خبر متواتر را نیز حجت نمی داند و معتقد است که «علم ضروری به اخبار آحاد حاصل گردد».^{۱۱۸}

اعجاز قرآن: نظام وجه اعجاز قرآن را در فصاحت و بلاغت آن نمی داند، و گوید دلیل بر صدق مدعای نبوت حضرت رسول (ص) جنبه ادبی قرآن نیست، بلکه معجزه قرآن در این است که آنچه از اخبار غیبی در آن آمده همه راست بوده است و همین اخبار به غیب است که خاص قرآن کریم است و کتاب دیگری دارای چنین خصوصیتی نیست. صدق خبرهای قرآنی دلیل بر اعجاز آن است که از طرف خداوند نازل شده و آنچه رسول اکرم (ص) فرموده راست است.

جنبه فصاحت و بلاغت و نظم و تنسیق قرآن چیزی نیست که معجزه باشد، بلکه ممکن است که افرادی پیدا شوند که بتوانند نظیر آن را از حیث ادبی بیاورند.^{۱۱۹}

نظام را جز آنچه گفته شد درباره امام معصوم، نص امامت و... آراء و نظریات دیگری هست که برای رعایت اختصار از ذکر آنها خودداری شد.

جاحظیه

پيروان ابوعثمان عمرو بن بحرین محبوب جاحظ بصری، متوفی به سال ۲۵۵ هـ ق را جاحظیه گویند. جاحظ یکی از بزرگترین شاگردان نظام بود. آراء و عقاید خویش را با فصاحت و بلاغت و رسایی کلام و شیرینی بیان در عباراتی چنان بدیع اظهار می داشت که مورد قبول عامه واقع می شد. جاحظ محیط به تمام علوم متداول عصر خود بود، و بسیاری از کتب فلاسفه را خوانده بود.^{۱۳۱} وی فیلسوفی طبیعی بود و عقیده داشت که بر هر دانشمندی لازم است که به هنگام مطالعه علم کلام، دانش طبیعی را نیز بر آن بیفزاید. در ضمن بیان عوامل طبیعی برای هر چیز، به آفرینش پروردگار اشاره می کرد.^{۱۳۲}

جاحظ دارای آثار زیادی در زمینه ادب، تاریخ، فلسفه، جغرافیا، توحید و منطقی است. اسماعیل پاشا تعداد تألیفاتش را بالغ بر هفتاد و هشت کتاب نوشته است که مشهورترین آنها کتاب الحیوان و کتاب البیان والتبیین است.^{۱۳۳} ابن جوزی تألیفات جاحظ را حدود ۳۶۰ کتاب می داند.^{۱۳۴}

جاحظ دارای آراء خاصی است که او را منفرد از گروه معتزله نموده است و بدین سبب پیروانش را جاحظیه گویند و اجمال آن نظریات بدین شرح است:

جاحظ معرفت باری تعالی را ضروری می داند و گوید انسان می تواند خداوند را به یاری عقل خود بشناسد و این معرفت سرشته آدمی است. او و پیروانش را در این عقیدت اصحاب معارف گویند.^{۱۳۵}

او گوید اجسام پس از آن که پدید آمدند دیگر محال است که نابود شوند، اما اعراض، متبدل گردند.^{۱۳۶} جاحظ برای هر جسمی طبیعتی قائل بود. همان طور که فلاسفه طبیعی در قدیم اثبات کرده بودند که در اجسام افعالی وجود دارد که مخصوص به هر جسمی خاص است.^{۱۳۷} جاحظ عقیده دارد که مردمان را فعلی جزاراده نیست و دیگر فعلها که به ایشان منسوب است، گرچه از آنان بالطبع صادر می شود، لکن به اراده انسان وجوب پیدا می کند.^{۱۳۸} براساس همین نظریه بود که جاحظ گفت حق تعالی کسی را به دوزخ نیفکند، بلکه آتش است که طبعاً دوزخیان را به خود درکشد و در آنجا پایدار و همیشه نگه دارد تا این که دوزخیان استحال شوند و موافق طبیعت آتش گردند و جزئی از آتش شوند، در این موقع است که مخلد در عذاب نخواهند بود. بغدادی بر جاحظ خرده می گیرد و گوید: از این سخن لازم آید که گوئیم بهشت نیز بهشتیان را به طبع به خود کشد و خدا کسی را به بهشت نبرد. و اگر چنین باشد، امید پاداش از دلها بیرون

رود و سود دعا از میان برداشته شود. و اگر گوئیم که خدای تعالی مردم نیکوکار را به بهشت می برد، باید معترف شویم که بدکاران را نیز خداوند به دوزخ می افکند نه طبیعت آتش^{۱۳۱}.
 جاحظ تمام حواس را يك جنس می داند و گوید: حس بینایی از جنس حس شنوایی و سایر حواس است، تنها اختلافشان در جنس محسوس و موانع حساس - حس کننده ها - حاسه و حس است نه چیز دیگر، زیرا نفس فقط از همین راهها ادراك می کند، و چون طرق درك مختلف است، لذا یکی از آنها سمع شد و دیگری بصر و آن یکی شم. ولی جوهر و اصل حس - کننده هرگز مختلف نشود، چه اگر ماده حس کننده مختلف گردد، برخوردی میان احساسها پدید آید و احساس صورت نگیرد.

جاحظ در پاسخ این که: آیا ممکن است که حق تعالی حس ششمی برای محسوس ششمی که هنوز کیفیت آنها معلوم نیست بیافریند؟ گوید: گرچه کیفیت چنین حسی ناشناخته است، لکن پیداست که ادراکش از طریق مجاورت یا مداخله و یا اتصال صورت خواهد پذیرفت، و این حس هم ناگزیر باید از جنس حواس خمسسه باشد، همان طور که حس باصره از جنس حس سامعه است.^{۱۳۰}

جاحظ اراده پروردگار را سلبی می داند، یعنی سهو و نادانی برای خدا روا نباشد، و انجام عمل زشت سزاوار مقام او نیست، و روا نباشد که مغلوب و مقهور شود. او کسانی را که قائل به تشبیه هستند کافر می داند و گوید خداوند جسم نیست و به چشم دیده نمی شود و اراده معاصی نمی کند و عادل است و ستم هم نمی کند.^{۱۳۲} شهرستانی از ابن راوندی نقل می کند که جاحظ گوید: قرآن جسدی است که می تواند گاهی به صورت انسان درآید و گاه به شکل حیوان.^{۱۳۳}
 در صحت انتساب این عقیده به جاحظ تردید است، زیرا اولاً طرح این مسئله با مبانی اعتقادی او سازگار نیست، ثانیاً در هیچ يك از منابع تحت اختیار این جانب دیده نشده است.

خابطیه و حدثیه

پیروان احمدبن خابط متوفی به سال ۲۳۲ هـ ق و فضل حدثی متوفی به سال ۲۵۷ هـ ق هستند. نام این دو را مؤلفین اسلامی به اختلاف ضبط کرده اند، سیدمرتضی احمد حایط نوشته است،^{۱۳۴} و سماعانی احمدبن خابط و فرقه منتسب به او را خابطیه نگاشته است^{۱۳۵} و خوانساری گوید: خابطیه پیروان احمد بن خابط هستند.^{۱۳۶} همچنین در بیان اسم فضل گفتارهای پراکنده ای به ماریسده است، از جمله ابن حزم او را به فضل حربی معرفی کرده است.^{۱۳۷} و شهرستانی و بغدادی و

اسفرائینی فضل حدیثی گفته اند، و خیاط او را به نام فضل الحذاء معتزلی نظامی یاد کرده است.^{۱۴۸} از نام این فرقه ها که بگذریم، در اصل انتساب اینان به معتزله نیز تردید است، زیرا ابن مرتضی در طبقات المعتزله و ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین ذکری از آنها نکرده اند. و اسفرائینی این گروه را جزو قدریه به شمار آورده است. شهرستانی گوید نظریه آنها خلیطی از عقیده تناسخیه و فلاسفه و معتزله است.^{۱۴۹} بغدادی آنها را از فرقه غلاة شمرده است. از بیان فوق می توان احتمال داد که گفته خیاط ممکن است مقرون به صحت باشد، آنجا که گوید: این فرقه در آغاز از جمله معتزله بوده اند، لکن وقتی آرائی اظهار داشتند که با اصول معتزله مغایرت داشت، معتزله آنها را از خود دور ساختند و از آنان بیزاری جستند.^{۱۵۰} در هر حال احمد حایط و فضل دارای آراء خاصی بوده اند که پیروانشان را حائطیه گفتند.

ثنویت: این دو گویند که خلق را دو خالق است: یکی قدیم و دیرین که همان خدای تعالی باشد و دیگری حادث که عیسی بن مریم است، و او کلمه خداوند و ابن الله است، زیرا پروردگار در قرآن کریم از زبان حضرت عیسی می فرماید: واذتخلق من الطین کهیئة الطیر.^{۱۵۱} حضرت مسیح همان کلمه قدیمه است که به جسد جسمانی درآمد. مراد از آیه کریمه: «وجاء ربك والملك صفاً صفاً»^{۱۵۲} حضرت عیسی است، و نیز مقصود از آیه: «هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضى الامر والى الله ترجع الامور»^{۱۵۳} آن حضرت است، و گوید آنچه رسول گفت: «خلق الله آدم علی صورته»، یعنی بر صورت عیسی. و گوید آن حدیث که: «يضع الجبار قدمه في النار» که جبار قدم در دوزخ نهد، یعنی عیسی قدم در دوزخ نهد. احمد خابط درباره معنی این سخن که: ان الله لما خلق العقل وقال له اقبل فاقبل ثم قال ادبر فادبر: فقال له، ما خلقت خلقاً اكرم منك بك اعطى وبك اخذ. یعنی خداوند عقل را بیافرید و آن را گفت به پیش آی، پیش آمد و باز گفت برگرد، برگشت، نگاه گفت آفریده ای از تو برتر نیافریدم، به توسط تو بخشم و به واسطه تو بستانم. احمد خابط گوید که عقل همان حضرت مسیح بوده است، پیش از آن که به قالب تن درآید.

بعید نیست که احمد خابط و فضل حدیثی در این آراء از مسیحیان متأثر شده باشند. بغدادی پس از نقل مطالب فوق گوید: این دو، یعنی احمد خابط و فضل حدیثی، باثنویه و مجوس درباره دو خدای بودن انبازند.^{۱۵۴}

تناسخ: احمد بن خابط گوید که خداوند مردم را در سرایی جز دنیا با بدنی سالم و عقلی کامل آفرید و به آنها علم و معرفت ارزانی داشت و آنها را مکلف ساخت، و مکلف حقیقی

همان روح انسان است که دارای علم و قدرت است نه پیکر و تن که قالبی بیش نیست. هر يك که معصیت کند به پیکر حیوانات منتقل خواهد شد و به صورت حیوانات مسخ می‌گردد. و اگر در این قالب هم از گناه پاک نشد، مجدداً به صورت دیگری آن قدر مسخ شود تا از گناه پاک و وارد بهشت شود و یا این که شایسته دوزخ گردد و به جهنم اندر شود.^{۱۵۵} او می‌گوید: پنج منزل وجود دارد که دو تا از آن پنج منزل منزل ثواب است و نخستین آن دار اکل و شرب است و جسمانی است؛ دوم منزلی است از این برتر که غیر جسمانی است و روح و ریحان است؛ سوم منزل عقاب محض که عبارت از آتش دوزخ است و چهارم دار آغازی است که آفریده‌ها در آن آفریده شده‌اند، پیش از آن که به دنیا آیند که همان بهشت اولی است و پنجم هم دار ابتلاء است که مردم در این خانه مکلف هستند. در دنیا این دور و کور پیوسته ادامه دارد تا این که یکی از دو پیمانۀ پر شود، یکی پیمانۀ خیر و دیگری پیمانۀ شر. وقتی که پیمانۀ خیر پر شد، تمام عمل خیر می‌شود و شخص مطیع هم سرشار از نیکی و خوبی می‌گردد و فوراً به بهشت انتقال پیدا می‌کند و لحظه‌ای درنگ جایز نباشد، چون سرگردانی او ظلم باشد، چنانچه در حدیث آمده است: «اعطوا الاجر اجرته قبل ان یجف عرقه»^{۱۵۶} یعنی تا عرق پیشانی کارگر خشکیده، اجرتش را بدهید. و چون پیمانۀ شر لبریز گردد، تمام عمل معصیت می‌شود و گناهکار هم به صورت پلیدی محض درآید و به دوزخ فرستاده شود، بدون وقفه‌ای.^{۱۵۷}

رؤیت حق تعالی: احمد بن حنبل و فضل حدیثی تمام آیات و روایاتی را که اشاره به رؤیت خداوند شده است تأویل نمودند، از جمله این حدیث نبوی (ص) را که فرمود: «انکم سترون ربکم یوم القیامه کماترون القمر لیلة البدر، لانضمامون فی رؤیته»^{۱۵۸} آنها گفتند که مراد از رؤیت پروردگار این است که عقل اول که صادر اول است و صور موجودات از او افاضه می‌شود در روز قیامت که حجاب برداشته شود مثل قمر دیده می‌شود. خلاصه این خابط گوید: منظور از این عقل همان عقل اول است که عقل فعال است، گرچه ساحت کبریایی این عقل از عروض رؤیت منزّه است، لکن در روز قیامت دیده می‌شود، اما خالق صور، که ذات پروردگار باشد، ابدأ دیده نخواهد شد و مقام کبریایی وی از این گونه آرایش منزّه است.^{۱۵۹}

شحامیه

شحامیه پیروان ابی یعقوب یوسف بن عبدالله بن اسحق شحام، متوفی به سال ۲۶۷ هـ ق بوده‌اند. شحام شاگرد ابی الهذیل علاف و استاد جبائی بوده است و در عهد خود عهده‌دار

ریاست معتزله بصره بوده و به روزگار الوائق بالله در دیوان خراج کار می کرده و هشتاد سال زندگی کرده است.^{۱۶۱} شحام را عقایدی است که وی را از سایر معتزله منفرد ساخته. شحام گوید اراده‌ای که مرادش بلافاصله پدید آید چنین اراده‌ای واجب کننده مراد خویش است.^{۱۶۱} او معتقد است که اگر صفتی برای چیزی درحال وجودش محال باشد، همان صفت برای آن شیء قبل از وجودش نیز محال است. او صفات را بر چند قسم می‌داند: یکی صفاتی که عین ذات پروردگار است مثل عالم، قادر، حی، سمیع و بصیر؛ دیگر صفات فعل حق تعالی مانند خالق، رازق، محسن، منعم، مفضل، عادل، جواد، حکیم، متکلم، صادق، آمر، ناهی، مادح، ذام، محیی، ممیت، ممرض، مصحح و نظائر اینها؛ و جمله‌ای از صفات هستند که گاهی ذات و زمانی فعل باری تعالی را توصیف می‌کنند، مانند حکیم اگر به معنی علیم باشد جزو صفات ذات است و اگر به مبدء اشتقاق آید صفت فعل خواهد بود.^{۱۶۲} شحام صدور مقدور واحد را از دو قادر جایز می‌داند و گوید يك حرکت ممکن است که مقدور قدرت انسان و خداوند باشد، اگر فاعل آن حرکت خداوند باشد، صدور این فعل از فاعل آن اضطراری خواهد بود و اگر همان حرکت از انسان صادر شود، این فعل اکتسابی است؛ و بر هر يك از این دو فاعل روا باشد که به تنهایی متصف به قدرت برانجام آن فعل شوند، لکن اگر فاعل آن فعل خدا باشد، معنی آن این است که پروردگار بر خلق آن فعل قادر است، و اگر صدور این فعل از انسان باشد، معنی آن این است که آدمی می‌تواند آن فعل را کسب کند.^{۱۶۳}

پانوشتها

١. محمد واقفی، الطبقات الكبير، (لیدن، ١٣٣٨ هـ ق.)، ج ٧، ص ١١٤ - ١٢٩.
٢. عبدالله بن قتییم، المعارف، (قاهره، دارالکتب، ١٩٦٥ م.)، ص ١٨٣.
٣. احمد بلاذری، فتوح البلدان، (قاهره، النهضة، ١٩٥٦ م.)، ج ٢، ص ٤٢٢.
٤. محمد واقفی، همانجا.
٥. علی، شریف مرتضی، همان کتاب، ج ١، ص ١٥٢.
٦. احمد بن خلکان، همان کتاب، ج ١، ص ٣٥٥.
٧. یاقوت حموی، معجم البلدان، (تهران، اسدی، ١٩٦٥ م.)، ج ٢، ص ٥٧٤.
٨. قاضی عبدالجبار همدانی، فرق و طبقات المعتزله، (قاهره، دارالمطبوعات الجامعیة، ١٩٧٢ م.)، ص ١٣٣.
٩. عبدالحی حنبلی، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، (بیروت، المکتب التجاری)، ج ١، ص ١٣٦.
١٠. علی مسعودی، التنبیه والاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ١٣٤٩ ش.)، ص ٣٣٩.
١١. عبدالرحمن بن جوزی، کتاب القصاص و المذکرین، (بیروت، دارالمشرق، ١٩٧١ م.)، ص ٧.
١٢. علی بن اثیر، همان کتاب، ج ٥، ص ٤٤.
١٣. علی شریف مرتضی، همان کتاب، ج ١، ص ١٥٣ - ١٦٢.
١٤. محمد شیخ بهایی، الکشکول، (قم، طبع و نشر)، ج ١، ص ٣٧٦.
١٥. احمد بن مرتضی، همان کتاب، ص ١٨.
١٦. محمد باقر خوانساری، روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات، (قم، اسماعیلیان، ١٣٩١ هـ ق.)، ج ٣، ص ٣٦.
١٧. احمد یعقوبی، همان کتاب، ج ٢، ص ٨٥.
١٨. ابی نعیم اصفهانی، ذکر اخبار اصبهان، (لیدن، ١٩٣١ م.)، ج ١، ص ٢٥٤.
١٩. احمد یعقوبی، همان کتاب، ج ٢، ص ١٦٨، ١٦٩.
٢٠. علی بن اثیر جوزی، اسد الغابه فی معرفة الصحابه (تهران، اسلامیة)، ج ٢، ص ١٦٢.
٢١. محمد بن ندیم، همان کتاب، ص ٢٠٢.
٢٢. احمد یعقوبی، همان کتاب، ج ٢، ص ٢٣٥.
٢٣. محمد باقر خوانساری، همان کتاب، ج ٣، ص ٢٥ - ٣٨.
٢٤. نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین، (تهران، چاپ سنگی، ١٢٩٩ هـ ق.)، ص ٢٥٧.
٢٥. تشوان حمیری، الحور العین، (مصر، خانجی، ١٩٦٥ م.)، ص ٢٠٣.
٢٦. احمد بن مرتضی، همان کتاب، ج ١، ص ١٦٢.
٢٧. احمد بن مرتضی، همان کتاب، ص ٢٣ - ٢٤.
٢٨. عبدالله یافعی، مرآة الجنان و عبرة الیقظان فی معرفة ما یعتبر من حوادث الزمان، (بیروت، اعلمی، ١٩٧٥)، ج ١، ص ٢٣١.
٢٩. احمد بن خلکان، همان کتاب، ج ٢، ص ٧٥.
٣٠. احمد بن مرتضی، همان کتاب، ج ١، ص ١٦٥ - ١٦١.
٣١. عبدالحی حنبلی، همان کتاب، ج ١، ص ١٠٨.
٣٢. قاضی عبدالجبار همدانی، همان کتاب، ص ٣٥.
٣٣. عبدالله یافعی، همان کتاب، ج ١، ص ٢٣٥.
٣٤. احمد بن مرتضی، همان کتاب، ج ١، ص ١٥٨ - ١٥٩.
٣٥. ابی نعیم اصفهانی، حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، (مصر، مطبعة السعادة، ١٩٣٢ م.)، ج ٢، ص ١٥١.

۲۶. احمد طاش کبری زاده، مفتاح السعادة و مصباح السيادة (قاهره، دارالکتب الحديثه)، ج ۲، ص ۱۶۴.
۲۷. سورة ۲۲، آیه ۱۷.
۲۸. سورة ۳۵، آیه ۷.
۲۹. سورة ۶۱، آیه ۵.
۴۰. سورة ۹۱، آیه ۹. قاضی عبدالجبار همدانی، همان کتاب، ص ۳۴ - ۳۵.
۴۱. عبدالله بن مسلم بن قتیبه، المعارف، (دارالکتب، ۱۹۶۰ م.)، ص ۴۴۱.
۴۲. عبدالحی حنبلی، همان کتاب، ص ۱۳۷.
۴۳. احمد بن مرتضی، همان کتاب، ص ۲۴.
۴۴. محمد ذهبی، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، (قاهره، داراحیاء الکتب، ۱۳۸۳ هـ ق.)، ج ۱، ص ۵۲۷.
۴۵. محمد صدوق، کتاب التوحید، (تهران، مصطفوی، ۱۳۷۵ هـ ق.)، ص ۱۸۰.
۴۶. عبدالکریم شهرستانی، همان کتاب، ج ۱، ص ۴۶.
۴۷. زکی مبارک، التصوف الاسلامی فی الادب و الاخلاق، (مصر، دارالکتب العربی، ۱۹۵۴ م.)، ج ۲، ص ۱۱ - ۱۳.
۴۸. علی اصغر حلبی، شناخت عرفان و عارفان ایرانی، (تهران، زوار، ۱۳۵۴ ش.)، ص ۱۹.
۴۹. ابونصر سراج، اللمع فی التصوف (البدین، ۱۹۱۴ م.)، ص ۲۲.
۵۰. زکی مبارک، همان کتاب، ج ۱، ص ۵۲.
۵۱. علی هجویری، کشف المحجوب، (تهران، امیر کبیر، ۱۳۳۶ ش.)، ص ۵۰.
۵۲. ابی نعیم اصفهانی، همان کتاب، ج ۲، ص ۱۳۲.
۵۳. عبدالرحمن بن خلدون، مقدمه ابن خلدون ترجمه پروین گنابادی، (تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۶ ش.)، ج ۱، ص ۶۵۰.
۵۴. کامل مصطفی الشیبی، الصلوة بین التصوف و التشیع، (مصر، دارالمعارف، ۱۹۶۹ م.)، ص ۱۶۴.
۵۵. قبل از جلاتی، دانشمند بزرگ شیعی، ابی الفتح محمد بن علی کراچی، متوفی به سال ۴۴۹ هـ ق، این روایت را در کتاب کنز الفوائد آورده است با مختصر اختلافی در عبارت. (کنز الفوائد، ص ۱۷۰)
۵۶. علی هجویری، همان کتاب، ص ۸۶ - ۸۷.
۵۷. ابی نعیم اصفهانی، همان کتاب، ج ۲، ص ۱۳۴.
۵۸. محمد بن ندیم، همان کتاب، ص ۲۰۲.
۵۹. اسماعیل پاشا بغدادی، اسماء المؤلفین و آثار المصنفین، (تهران، جعفری تبریزی، ج ۱، ص ۲۶۵).
۶۰. علی سامی النشار، همان کتاب، ج ۱، ص ۴۲۲.
۶۱. قاضی عبدالجبار همدانی، همان کتاب، ص ۳۲ : احمد ابن مرتضی، همان کتاب، ص ۱۸.
۶۲. عبدالکریم شهرستانی، همان کتاب، ج ۱، ص ۴۸.
۶۳. محمد بن ندیم، همان کتاب، ص ۲۰۲ : علی بن حسین مسعودی، همان کتاب، ج ۳، ص ۲۰۳ : علی بن حسین شریف مرتضی، همان کتاب، ج ۱، ص ۱۵۳.
۶۴. ابوالحسن بن اثیر، همان کتاب، ج ۵، ص ۱۵۵ : قاضی عبدالجبار همدانی، همان کتاب، ص ۳۳ : زهدی جارالله، همان کتاب، ص ۱۸.
۶۵. احمد بن خلکان، همان کتاب، ج ۱، ص ۳۵۵.
۶۶. عبدالرحمن بن جوزی، صفة الصفوة، (حلب، دارالوعی، ۱۹۷۳ م.)، ج ۳، ص ۲۳۶.
۶۷. احمد بن خلکان، همان کتاب، ج ۶، ص ۷-۱۱.
۶۸. همانجا.
۶۹. مرتضی حسنی رازی، تبصرة العوام فی معرفة مقالات الامام، (تهران، ۱۳۱۳)، ص ۴۷.

٧٠. عبدالكريم شهرستاني، همان كتاب، ج ١، ص ٤٦.
٧١. نشوان حميرى، همان كتاب، ص ١١١.
٧٢. قاضى عبدالجبار همدانى، همان كتاب، ص ٤٨.
٧٣. على مسعودى، همان كتاب، ج ٣، ص ٣٠٣.
٧٤. احمد بن مرتضى، همان كتاب، ص ٣٦.
٧٥. نشوان حميرى، همانجا.
٧٦. عبدالله يافى، همان كتاب، ج ١، ص ٢٩٥.
٧٧. عبدالله بن قتيبه، همان كتاب، ص ٤٨٣.
٧٨. همان كتاب، ص ٤٦٢، ٦٢٥.
٧٩. على شريف مرتضى، همان كتاب، ج ١، ص ١٦٧.
٨٠. نشوان حميرى، همان كتاب، ص ٢٠٥.
٨١. ابوالحسن عبدالرحيم خياط، همان كتاب، ص ١٢٦.
٨٢. اسماعيل پاشا بغدادى، همان كتاب، ج ١، ص ٨٠٢.
٨٣. عبدالله بن قتيبه، همانجا.
٨٤. احمد خطيب بغدادى، همان كتاب، ج ٣، ص ٣٦٦-٣٧٠.
٨٥. عبدالرحيم خياط، همان كتاب، ص ٥٩.
٨٦. عبدالكريم شهرستاني، ملل و نحل، ج ١، ص ٥٠.
٨٧. شيخ ابوالحسن اشعري، همان كتاب، ج ٢، ص ٣٥.
٨٨. همان كتاب، ج ٢، ص ٤٦ و ٤٧.
٨٩. همان كتاب، ج ٢، ص ٤٤ و ٥٧.
٩٠. همانجا.
٩١. س. پينيس، مذهب النذرة عند المسلمين و علاقته بمذاهب اليونان و الهند، (قاهره، لجنة التأليف و الترجمة، ١٩٤٦)، ج ٥، ص ١٣٧.
٩٢. عبدالكريم شهرستاني، همان كتاب، ج ٢، ص ٥١.
٩٣. مرتضى حسنى رازى، همان كتاب، ص ٤٧.
٩٤. عبدالرحمن بن ابى الحسن ابن جوزى، همان كتاب، ص ٨٠-٨١.
٩٥. عبدالكريم شهرستاني، همان كتاب، ج ١، ص ٥٢.
٩٦. قاضى عبدالجبار همدانى، همان كتاب، ص ٣٠٧.
٩٧. همان كتاب، ص ٧٨٣.
٩٨. سورة ٥٢، آيه ٦.
٩٩. عبدالكريم شهرستاني، همان كتاب، ج ١، ص ٥٣.
١٠٠. محمدعلى خيابانى، ربحات الادب فى تراجم المعروفين بالكنية و اللقب، (تهران، ١٣٤٦)، ج ٦، ص ١٩٦.
١٠١. عبدالرحمن بن خلدون، همان كتاب، ج ٢، ص ٩٥٦.
١٠٢. عبدالكريم شهرستاني، همان كتاب، ج ١، ص ٥٣، ٥٤.
١٠٣. حسن علامه حلى، كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد (سيداء، ١٣٥٣ هـ . ق.)، ص ١٧٤.
١٠٤. ت. ج. دى بور، همان كتاب، ص ٥٤.
١٠٥. عبدالكريم شهرستاني، همان كتاب، ج ١، ص ٥٥.
١٠٦. عبدالقاهر بغدادى، همان كتاب، ص ١٢٩.

۱۰۷. همان کتابه ص ۱۳۷.
۱۰۸. شیخ ابوالحسن اشعری، همان کتابه ج ۲، ص ۳۶.
۱۰۹. همان طور که قبلاً اشاره شد، نظام حرارت و برودت و ... را جسم می‌داند، لذا گوید چون اینها جسم هستند، بینشان تضاد هست.
۱۱۰. همان کتاب، ج ۲، ص ۳۹، ۴۴، ۴۷، ۵۳، ۵۸، ۲۱۷.
۱۱۱. عبدالقاهر بغدادی، اصول‌الدین، (استانبول، مدرسه‌الالهیات، ۱۹۲۸ م.)، ص ۳۳۵.
۱۱۲. محمد بن منظور، لسان‌العرب، (بیروت، دارصادر، ۱۹۵۵ م.)، ص ۵۰۱.
۱۱۳. جعفر سجادی، فرهنگ علوم عقلی، (تهران، ابن‌سینا، ۱۳۴۱ ش.)، ص ۳۳۷.
۱۱۴. محمدعلی بن حزم، الفصل فی الملل والاهواء والنحل، (مصر، الطبعة الاولى، ۱۳۴۸ هـ - ق.)، ج ۵، ص ۶۴.
۱۱۵. حسن ملک‌شاهی، حرکت و استیقای اقسام آن، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۴ ش.)، ص ۱۷۸.
۱۱۶. شیخ ابوالحسن اشعری، همان کتاب، ج ۲، ص ۲۰ - ۲۱.

117. Heraclitus

118. Ephesus

119. Ionie

۱۲۰. امیل بریه، تاریخ فلسفه در دوره یونانی، ترجمه علی مراد داودی، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۲ ش.)، ص ۷۱ - ۷۲.
۱۲۱. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریا بندری، (تهران، سخن، ۱۳۴۰ ش.)، ج ۱، ص ۱۰۳، ۱۰۶.

122. Anaxagoras

۱۲۳. شرف‌الدین خراسانی، نخستین فیلسوفان یونان، (تهران، فرانکلین، ۱۳۵۰ ش.)، ص ۴۰۴ و ۴۰۵.
۱۲۴. عبدالکریم شهرستانی، همان کتاب، ج ۱، ص ۵۶.
۱۲۵. عبدالکریم عثمان، نظریه‌التکلیف، آراء القاضی عبدالجبار الکلامیه، (بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۹۷۱ م.)، ص ۱۲۶.
۱۲۶. محمد ابوزهره، همان کتاب، ج ۲، ص ۶۶.
۱۲۷. عبدالکریم شهرستانی، همان کتاب، ج ۲، ص ۵۷.
۱۲۸. مرتضی بن داعی حسینی، همان کتاب، ص ۴۹.
۱۲۹. عبدالقاهر بغدادی، همان کتاب، ص ۱۴۵.
۱۳۰. عبدالله بن قتیبه، تأویل مختلف‌الحديث، (بیروت، دارالجيل، ۱۳۹۳ هـ ق) ص ۱۸ - ۲۰.
۱۳۱. جبر جمیل، الجاحظ و مجتمع عصره، (بیروت، ۱۹۵۸ م.)، ص ۷۸ عبدالکریم شهرستانی، همان کتاب، ج ۱، ص ۷۵.
۱۳۲. ت. ج. دی بور، همان کتاب، ص ۵۴.
۱۳۳. اسماعیل پاشا بغدادی، همان کتاب، ج ۱، ص ۸۰۲ - ۸۰۳.
۱۳۴. جبر جمیل، همان کتاب، ص ۱۶.
۱۳۵. قاضی عبدالجبار همدانی، شرح اصول خمسہ، ص ۵۲، ۵۶.
۱۳۶. عبدالقاهر بغدادی، فرق بین الفرق، ص ۱۷۹.
۱۳۷. عبدالکریم شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۷۵.
۱۳۸. شاهپور اسفرائینی، همان کتاب، ص ۷۶.
۱۳۹. عبدالقاهر بغدادی، فرق بین الفرق، ص ۱۷۹.
۱۴۰. شیخ ابوالحسن اشعری، همان کتاب، ج ۲، ص ۴۲، ۴۳.

۱۴۱. سيف الدين آمدی، غاية المرام في علم الكلام، (قاهره، مجلس الاعلى للثئون الاسلاميه، ۱۹۷۱م)، ص ۵۲.
۱۴۲. جرج غريب، الجاحظ دراسة عامة، (بيروت، دارالثقافه، ۱۹۷۱م)، ص ۲۶-۲۹.
۱۴۳. عبدالكريم شهرستاني، همان كتاب، ج ۱، ص ۷۷.
۱۴۴. مرتضى حسنى رازى، همان كتاب، ص ۵۱.
۱۴۵. عبدالكريم سمعاني، الانساب، (حيدرآباد دكن، دايرة المعارف العثمانيه، ۱۳۸۵ هـ - ق.)، ج ۵، ص ۱.
۱۴۶. محمدباقر خوانسارى، روضات الجنات في احوال العلماء و السادات، (تهران، اسماعيليان، ۱۳۹۰ هـ - ق.)، ج ۱، ص ۱۵۲.
۱۴۷. محمدعلى بن حزم، همان كتاب، ج ۴، ص ۱۹۷.
۱۴۸. ابى الحسين عبدالرحيم خياط، همان كتاب، ص ۱۰۷.
۱۴۹. عبدالكريم شهرستاني، همان كتاب، ج ۱، ص ۶۳.
۱۵۰. عبدالرحيم خياط، همان كتاب، ص ۱۰۷.
۱۵۱. سورة ۵، آيه ۱۱۰.
۱۵۲. سورة ۸۹، آيه ۲۲.
۱۵۳. سورة ۲، آيه ۲۱۰.
۱۵۴. عبدالقاهر بغدادى، فرق بين الفرق، ص ۲۸۶.
۱۵۵. محمدعلى بن حزم، همان كتاب، ج ۴، ص ۱۹۸.
۱۵۶. محمد(ص) نهج الفصاحه، مجموعه كلمات قصار حضرت رسول (ص)، ترجمه ابوالقاسم پاينده، (تهران، جاويدان علمى، ۱۳۴۶ ش.)، ص ۶۷.
۱۵۷. عبدالكريم شهرستاني، همان كتاب، ج ۱، ص ۶۲-۶۳.
۱۵۸. محمد بخارى، صحيح بخارى، (مصر، عثمان خليفه، ۱۳۱۴ هـ - ق.)، ج ۱، ص ۱۱۱.
۱۵۹. خليل بن ابيك صمدى، الوافى بالوفيات، (بيروت، دارالنشر فرانز شتاينز، ۱۳۹۲ هـ - ق.)، ج ۶، ص ۳۰۰-۳۰۲.
۱۶۰. احمد بن مرتضى، همان كتاب، ص ۷۱-۷۲.
۱۶۱. شيخ ابوالحسن اشعري، همان كتاب، ج ۲، ص ۱۱۰.
۱۶۲. همان كتاب، ص ۱۹۲.
۱۶۳. شاهپور اسفراينى، همان كتاب، ص ۷۸.



شهر زیبای بصره که در جنوب شرقی عراق برکنار شط العرب واقع است در سده های اول تا چهارم هـ ق از مراکز فرهنگی عمده اسلامی به شمار می رفت. نخستین کتابخانه ای که در اسلام پدید آمد در این شهر بوده که به سال ۴۸۳ هـ ق به آتش کشیده شد. در این شهر بود که علم صرف و نحو عرب، به وسیله دانشمندانی چون سیبویه ایرانی، متوفی در اواخر قرن دوم هـ ق و خلیل بن احمد ازدی، متوفی در حدود سال ۱۷۵ هـ ق ظهور و تکامل یافت و ابو عمرو بن العلاء استاد اصمعی و همین اصمعی، متوفی به سال ۲۱۳ هـ ق و دیگران به گردآوری اشعار و روایات تاریخی سرگرم بودند و شعرای بزرگی از قبیل بشار بن برد، متوفی در حدود سال ۱۶۸ هـ ق و ابونواس که از مادری ایرانی در اهواز زاده شد و بین سالهای ۱۹۸-۲۰۰ هـ ق در بغداد درگذشته است در این شهر بوده اند و عبدالله بن مقفع فارسی مقتول به سال ۱۴۲ یا ۱۴۳ یا ۱۴۵ هـ ق و سهل بن هارون فارسی، متوفی به سال ۲۱۵ هـ ق و جاحظ از بانیان نثر عربی می باشند که در بصره زندگی می کرده اند و بالاخره در همین سرزمین بوده است که واصل بن عطاء غزال مذهب اعتزال را به وجود آورد که پس از او دانشمندان بنامی چون ابوالهذیل علاف و عمرو بن عبید و نظام بصری و جاحظ بصری و

دیگران رهبری این مدرسه را به عهده داشته اند که در فصل گذشته نام گروهی از پیشوایان این مدرسه را با ذکر عقائد خاصه شان بازگو کردیم و اکنون دنباله بحث را ادامه می دهیم.

هشامیه

پیروان ابومحمد هشام بن عمرو فوطی شیبانی، متوفی به سال ۲۲۶ هـ ق را هشامیه گویند. مؤلفین نام او را به اختلاف ذکر کرده اند: ابن ندیم گوید: «هشام بن عمرو فوطی، به ضم فاء و سکون واو»^{۱۱}. سمعانی گوید: فوطی، به ضم فاء و فتح واو و آخرش طاء مهمله، منسوب به فوطه است که آن جمع فوطه است. وی در ذیل هشامی گوید: هشامی نسبتی است به جماعتی که از آن جمله است: هشام بن عمرو قرطبی^{۱۲}... احمدنگری نیز در کتاب خود این نظریه را انتخاب کرده است.^{۱۳} بغدادی هشامیه را اتباع هشام بن عمرو قوطی، به قاف و واو و طاء مهمله دانسته است. صاحب قاموس الرجال هم همین قول را اختیار کرده.^{۱۴} میرسید شریف جرجانی هشامیه را پیروان هشام بن عمرو غوطی ذکر کرده، تهانوی این گروه را اتباع هشام بن عمر غوطی نوشته است. اسفراینی نام این گروه را هاشمیه آورده است.^{۱۵} خوانساری به هنگام برشمردن مشاهیر معتزله گوید:... از آن جمله هشام بن عمر، و القرطبی^{۱۶}، و... پیداست که منظورش هشام بن عمرو قرطبی است که منتخب سمعانی است. از آنچه گفته شد چنین به نظر می رسد که گویا این همه پراکندگی ناشی از تسامحی است که در ضبط آن از نساخ روی داده است.

هشام از معاصرین مأمون عباسی بوده است و یحیی بن اکثم روایت کند که چون فوطی بر مأمون وارد می شد، خلیفه عباسی مقدم وی را گرامی می داشت و به احترامش به پا می خاست. عظمت قدر و جلالت شأن هشام بر خاص و عام پوشیده نبود؛ در وصفش آمده:

احمد الواحد الذی قدحباننا بهشام فی علمه و کفاننا^{۱۷}
فوطی از اصحاب ابی الهذیل بود و چون از مردم بصره بود به چندین شهر کناره دریا سفر کرد و مردم را به اعتزال دعوت نمود و گروهی دعوتش را پذیرفتند و پیروانی پیدا کرد. او دارای آثاری است از آن جمله: کتاب المخلوق، الرد علی الاصلم فی نفی الحركات، کتاب خلق القرآن، کتاب التوحید، جواب اهل خراسان، کتاب الی اهل البصره، الاصول الخمس، کتاب علی البکریة، کتاب علی ابی الهذیل فی النعمیم.^{۱۸}

هشام را آرائی است خاصه که از سایر معتزله منفرد گردیده است و اجمال آنها بدین شرح

می باشد:

جسم: فوطی معتقد است که جسم سی و شش جزء لایتجزی دارد، چون از شش رکن تشکیل شده و هر رکنی هم شامل شش جزء است. چیزی را که ابی الهذیل جزء نامیده بود او به آن رکن اطلاق کرده است. او عقیده دارد که برخورد و تماس اشیاء با ارکان جسم است نه با اجزاء آن. بنابراین جسم حامل جمیع اعراض است از قبیل: رنگ، مزه، بو، درشتی، نرمی، سردی و نظائر اینها.^{۱۴}

جزء لایتجزی و جوهر فرد: هشام فوطی جزء لایتجزی را اثبات کرده است، لکن گوید احکامی که جسم دارد، جزء لایتجزی از آن احکام مستثنی است، یعنی جزء لایتجزی و جوهر فرد نه ساکن می شود و نه متحرك، نه منفرد می گردد و نه برخورد و تماس پیدا می کند با چیزی، نه با چیزی جمع می شود و نه از شیئی مفارقت می کند. خلاصه این که حرکت و سکون، اجتماع و افتراق، انفراد و تماس از احکام جسم است، نه جوهر فرد.^{۱۵}

اعراض: او می گوید که اعراض بر وجود خداوند دلالت نمی کنند، زیرا آنها خود به دلائل نظری معلوم می شوند و هر دلیلی از آنها نیاز به دلیلی دیگر دارد و آن دلیل به دلیل دیگر محتاج است و همچنین الی غیرالنهاییه ادامه دارد و به نتیجه صحیحی منتهی نخواهد شد. او معتقد است که دلیل بر وجود حق تعالی باید محسوس باشد، پس دلیل بر ذات باری تعالی جسمهایی هستند که محسوسند.^{۱۶}

معدوم: هشام فوطی عقیده دارد که اشیاء قبل از وجودشان معدوم بودند و چیزی نبودند و چون هست شوند و سپس معدوم گردند به آنها اشیاء اطلاق می شود، یعنی معدوم مسبوق به وجود را شیء گویند. شهرستانی اضافه می کند که نتیجه این قول آن است که باید بگوییم خداوند قبل از وجود اشیاء به آنها علم نداشته است، زیرا شیئی نبوده است تا علمی باشد.^{۱۷}

صفات خداوند: فوطی گوید: حق تعالی پیوسته عالم و قادر و حی است به علمی که عین ذات اوست، نه به علم محدث و اگر کسی می گفت که علم خداوند به اشیاء ازلی است، او را ملامت می کرد و می گفت لازمه این مقال آن است که اشیاء هم باید قدیم و ازلی باشند. اشعری گوید: هشام فوطی در این عقیده از ازلیه متأثر شده است، چه آنها قائل بر قدم دو اصل هستند.^{۱۸} او می گوید که پروردگار ستم نمی کند. او علم خداوند را مشروط نمی داند، برخلاف برخی از معتزله که گویند خداوند می داند و علم دارد به این که کافر را اگر توبه از کفرش نکند عذابش خواهد کرد و چنانچه با توبه بمیرد کیفرش نخواهد کرد. هشام گوید این امر روا نباشد، چون شرط است و روا نباشد که حق تعالی علمی مشروط داشته باشد. او معتقد است که اراده

مستلزم وجوب مراد نمی شود. فوطی می گوید که خداوند نه به چشم دیده می شود و نه به قلب.^{۲۱} او می گفت که نمی توان خداوند را به اسماء وصفاتی که در قرآن آمده است یاد کرد و نباید گفت که پروردگار دل‌های مؤمنین را به یکدیگر مهربان کرده است، زیرا این خود مؤمنان هستند که با یکدیگر مانوس شده اند.^{۲۲} او عقیده دارد که به حق تعالی نباید وکیل گفت و او را به این صفت متصف نمود، و هر کس هم که می گفت: «حسبنا الله و نعم الوکیل» او را منع می کرد. دلیل او این بود که عرفاً به کسی وکیل گویند که موکل داشته باشد و بزرگتری او را وکیل کرده باشد، در صورتی که ساحت کبریایی پروردگار از این امر منزّه است، ناگزیر باید گفت که مراد از این لفظ چیز دیگری است و باید آن را توجیه کرد و در هر حال از استعمال لفظی که ایهام معنی غیر معقولی درباره ذات باری تعالی داشته باشد باید خودداری کرد و بهتر بود که کلمه وکیل به متوکل تغییر می یافت.^{۲۳}

موافقه: هشام معتقد است که ایمان عبارت است از آنچه به هنگام مرگ است و اگر کسی در سراسر عمر خود عبادت کند، لکن در علم پروردگار گذشته باشد که او به هنگام مرگ با ارتکاب کبیره ای بدون توبه در خواهد گذشت، چنین مؤمنی از آغاز در نزد خداوند معصیت کار و دوزخی است، و اگر يك نفر گناهکار باشد و گمراه، ولی در علم حق تعالی گذشته باشد که او دم مرگ توبه خواهد کرد و با ایمان از دنیا می رود، این چنین شخصی از اول به پیشگاه خداوند مؤمن و نیکوکار و سعادتمند خواهد بود. خداوند نه به آن مؤمنی که موقع مرگ با گناه و بدون توبه می میرد لطف فرماید و نه به آن معصیت کاری که عاقبت با ایمان می میرد در وقت گمراهی او به او غضب نماید، زیرا علم خداوند تغییرپذیر نیست، چون اگر علم حق تعالی تغییرپذیرد، دلیل آن است که آن علم ناقص بوده، بلکه علم نبوده است و در واقع جهل بوده، و ذات پروردگار هم از نقص و جهل منزّه و دور است.^{۲۴}

بهشت و دوزخ: هشام عقیده دارد که بهشت و دوزخ آفریده نشده اند و چون روز قیامت شود و کسانی پیدا شوند که در آن سکونت گزینند، در آن وقت خداوند بهشت و دوزخ را خواهد آفرید، زیرا اگر هم اکنون پروردگار بهشت و جهنم را بیافریند، قطعاً ساکنی نخواهد داشت، و در نتیجه این دو خالی خواهند ماند و سکونت کننده ای ندارد، بنابراین آفرینش آنها بیفایده خواهد بود و خداوند هم عمل بیفایده به جای نیاورد. هشام فوطی گذشته از این که مخلوق بودن بهشت و دوزخ را انکار می کرد، هر کس را هم که می دید معتقد به این عقیده است که آن دو آفریده شده اند او را تکفیر می کرد.^{۲۵}

امامت: او معتقد است که امامت وقتی منعقد می شود که مردم به یکدیگر مهربان باشند و متحد گردند و ترك ستم کنند. اما اگر مردم راه بیدادگری در پیش گیرند و سرکشی کنند و درباره امامشان ظلم نمایند و امام خود را بکشند، دیگر در آن حال بیعت با امامی درست و صحیح نیست و خلعت امامت بقامت کسی راست نخواهد آمد.^{۲۶} او عقیده دارد که حضرت علی بن ابیطالب (ع) و طلحه و زبیر در جنگ جمل برای قتال نیامدند، بلکه به منظور مشاوره گرد آمدند، لکن پیروان این دو در برابر یکدیگر ایستادند.^{۲۷}

معجزه: فوطی اعجاز قرآن را در نظم و تألیف آن نمی داند.^{۲۸} او گوید معجزات دلیل بر صدق مدعای پیغمبر نیست.^{۲۹}

جَبَّاتِيه

جَبَّاتِيه پیروان ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جَبَّاتِي، متوفی به سال ۳۰۳ هـ ق بوده اند.^{۳۰} جَبَّاتِي از مردم جَبَّا به ضم اول و تشدید دوم از نواحی خوزستان بوده است.^{۳۱} از همان کودکی آثار نبوغ از سیمای او پیدا بود و در آغاز جوانی بر جدال در مسائل کلامی بسیار قوی بود و نمونه هایی از مناظرات او را ابن مرتضی آورده است.^{۳۲} مؤلفین اسلامی آنچه را ابوعلی بر شاگردان خود املا کرده است بالغ بر یکصد و پنجاه هزار ورق دانسته اند. گویند وی را تفسیری بر قرآن کریم است و نیز: کتاب فی الرد علی المنجمین، کتاب اللطیف، کتاب الاصول و مسائل فی النظر و الاستدلال و شرایطه، و الرد علی الاشعری^{۳۳} هم از آثار اوست. جَبَّاتِي شاگرد ابایعقوب شحام و استاد شیخ ابوالحسن اشعری بوده است و در عصر خود ریاست معتزله بصره را به عهده داشت، و اجمال آراء او بدین شرح است:

جسم: ابوعلی جَبَّاتِي در تعریف جسم گوید: جسم عبارت است از تألیف واحدی که بر دو جزء لایتجزی در دو مکان حلول کند.^{۳۴}

جوهر: جَبَّاتِي معتقد به جوهر فرد بوده و گوید جوهر چیزی است که هر گاه موجود شود تمام اعراض را می پذیرد و جزء لایتجزی هم در حال انفراد، تمام احکام جسم را قبول می کند، از قبیل حرکت، سکون، رنگ، مزه، بو. او عقیده دارد که وقتی جوهر، فرد شد، محال است که قدرت و علم و حیات در او حلول کند. او برهنه و عاری بودن جوهر فرد را از اعراض محال می دانست. او عقیده داشت که ممکن است بر جزء واحد دو حرکت وارد شود، مثلاً اگر دو عامل سنگی را با هم رها کنند، در هر جزئی از اجزاء آن سنگ دو حرکت با هم حلول خواهد

اعراض: جبائی اعراض را بر دو قسم می‌داند: یکی اعراضی که باقی هستند، منتهی نه به بقا و آنها عبارتند از حرارت، برودت، رطوبت، یبوست، اعتماد، تألیف، لون، حیات، قدرت، عجز، علوم، اعتقادات و کلام. دیگر اعراضی که بقا ندارند، از قبیل صدا، درد، حرکت، فکر، اراده، کراهت و نظائر اینها. او می‌گوید اعراضی که بقای آنها صحیح باشد، اعاده آن اعراض بعد از فنایشان نیز روا باشد، اما اعراضی که بقا نداشته باشند، اعاده آنها بعد از زوالشان جایز نیست.^{۳۶} ابوعلی عقیده دارد که ممکن است يك عرض در چند محل پیدا شود، مثل کلامی که در جایی نوشته می‌شود، این کلام عرضی است که در آن محل پدید آمده است؛ حال اگر همان کلام در محل دیگر نوشته شود، در آنجا نیز موجود شده است. همچنین اگر این امر تکرار شود، وجود آن عرض نیز تکرار خواهد شد، بدون آن که آن عرض از محل نخستین خود منتقل و یا معدوم شده باشد.^{۳۷}

بقا و فنا: جبائی گوید: بقا و فنا اشیاء به خود بقا و فناست، نه این که بقای دیگری باشد و او موجب بقای باقی باشد و یا این که فناى دیگر بیاید و فانی را فانی سازد. او می‌گوید اگر خداوند بخواهد جهان را نابود کند، نخست فنا را می‌آفریند، منتهی نه در محلی، پس از آن تمام اجسام را نابود می‌سازد. او معتقد است که قدرت حق تعالی بر فناى برخی از اجسام، در حالی که برخی دیگر موجودند، تعلق نخواهد گرفت، و هرگاه بخواهد عالم را فانی سازد، تمام اجسام را به يك مرتبه نابود خواهد کرد.

بغدادی بر این نظریهٔ جبائی خرده می‌گیرد و گوید او قدرت حق تعالی را محدود کرده است و این خود کفر است.^{۳۸} شهرستانی گوید: بازگشت این نظریهٔ جبائی به عقیدهٔ اصلی اوست که خداوند در محل نیست و نیز موجوداتی هستند که یا عرضند و یا در حکم اعراضند، لکن در محل نیستند، همچنین جواهر یا موجوداتی هستند که در حکم جواهرند و در مکان نیستند. و این رأی نزدیک است به نظریهٔ فلاسفه که عقیده دارند که عقل جوهری است که نه در محل است و نه در مکان و همچنین است نفس کلی و عقول مفارقة.^{۳۹}

حرکت: جبائی معتقد است که وقتی جسمی به حرکت در می‌آید، در هر جزئی از اجزاء آن جسم حرکتی است و به عدد اجزاء آن جسم متحرك، حرکت هم وجود دارد. او می‌گوید ممکن است متحرکی بدون محرك باشد یعنی «متحرك لاعن شیء» باشد، مانند این که مکان جسمی متحرك باشد، در این موقع خود جسم هم متحرك خواهد بود. همچنین جبائی جایز می‌داند که

متحرك «لاالی الشیء و لافی الشیء» باشد، زیرا ممکن است که خداوند جهان را «لافی شیء» به حرکت در آورد.

او حرکت و سکون را برای جسم تقرر و کون و حصول خاصی می‌داند. کون سکون و کون حرکت. او حرکات را مشتبه نمی‌داند، آنها را اجناسی متضاد می‌داند و گوید: سمت راست ضد سمت چپ است و ایستادن ضد نشستن و همچنین سایر جهات. جبائی عقیده دارد که حرکت انتقال نیست، بلکه زوال است. وی معتقد است که سکون چیزی تولید نمی‌کند، ولی ممکن است حرکت سکون تولید کند و یا حرکت دیگری پدید آورد، چنان که سنگی که در آسمان است دارای حرکات خفیه‌ای است که همان حرکات سقوط سنگ را تولید کنند: روح: جبائی روح را جسم می‌داند و گوید روح غیر از حیات است، زیرا حیات عرض است. او در این باب به استعمال لغویین استشهاد می‌کند که گویند: «خرجت روح الانسان»، یعنی روح انسان بیرون رفت. ابوعلی عروض اعراض را بر روح جایز نمی‌داند.

صفات خداوند: ابوعلی می‌گوید: حق تعالی از ازل عالم به اشیاء و جواهر و اعراض است، و روا نیست که چیزی که پروردگار بداند که وجود پیدا نمی‌کند، و خبر به عدم موجود شدن آن هم بدهد، وجود پیدا کند، و اگر علم باری تعالی به چیزی که وجود پیدا نمی‌کند تعلق گیرد ولی خبر به عدم موجود شدن آن ندهد، چنین چیزی روا باشد که وجود پیدا کند. این که می‌گویند خداوند عالم است، معنی آن این است که پروردگار عارف است و اشیاء را می‌داند، لذا به او عالم و عارف گفته می‌شود، نه به سبب فهم و فقه، زیرا فهم و فقه علمی است که مسبوق به جهل باشد و خداوند از آن منزّه است. خداوند از ازل عالم و قادر و حی و سمیع و بصیر است نه این که سامع و بصیر باشد و یا این که بگوئیم از ازل می‌شنود و می‌بیند و ... این چنین نیست، زیرا این امر مستلزم وجود مسموع و مبصر است، در صورتی که مسموعات و مبصرات از ازل نبوده‌اند. توصیف خداوند به این که او «سامع و مبصر است» از صفات ذات است. صفات حق تعالی بر سه قسم است:

۱. صفات ذات: مانند صمد و قائم و قیوم و ...

۲. صفات نفس: مانند عزیز و سبوح و قدوس و ...

۳. صفات فعل: جواد و شدید و ...

ذات خداوند: ابوعلی گوید: هر چیزی که معلوم باشد و ممکن باشد که او را نام برد و از او خبر داد به او شیء اطلاق می‌شود و چون پروردگار معلوم است و می‌توان او را نام برد و از او

خبر داد، پس باید به او شیء گفت، لکن او شیئی است غیر از اشیاء. او ذات پروردگار را قدیم و ازلی می‌داند.^۳

جبائی جز آنچه گفته شد آراء دیگری، در زمینه لطف، بهشت، توفیق، ایمان، صفات، مرتکب کبیره، افضل مردم بعد از پیغمبر(ص) کیست و حد بلوغ، دارد که طالبین تفصیل می‌توانند به کتاب مقالات الاسلامیین، صفحات ۲۸۸ و ۲۸۹ و ۳۰۰ و ۳۰۵ و ۳۰۶ و ۳۰۷ از جلد اول و صفحات ۱۳۱ و ۱۳۲ و ۱۵۵ جلد دوم مراجعه کنند.

پهشوییّه

اتباع ابوهاشم عبدالسلام بن ابی علی محمد بن عبدالوهاب جبائی، متوفی به سال ۳۲۱ هـ ق را به این نام می‌خوانند: "ابوهاشم در بصره به دنیا آمد و در حدود چهل سالگی این شهر را ترک گفت و به بغداد رفت و تا آخر عمر در آنجا اقامت گزید. ابوهاشم علم نحو را نزد ابی العباس میرد فرا گرفت و علم کلام را در خدمت پدر خود تحصیل کرد. او علاقه بسیاری به دانش اندوزی داشت و ابن مرتضی حکایاتی از شدت اشتیاق او به تحصیل علم بیان کرده است.^۴

ابوهاشم مردی پارسا و زاهد و پیوسته گشاده روی و خوش اخلاق بود؛ با هوش و خوش فهم و زیرک بود و بیانی شیرین و کلامی جذاب داشت و پس از پدر خویش عهده دار ریاست معتزله بصره گردید. وی دارای آثاری است که از آن جمله کتب ذیل را می‌توان نام برد: الجامع الکبیر، الابواب الکبیر، الابواب الصغیر، الجامع الصغیر، الانسان، العوض یا العرض، المسائل المسکریات، النقض علی ارسطاطالیس فی الکون والفساد، الطبیاع و النقض علی القائلین بها، الاجتهاد.^۵

تعلیمات ابوهاشم بزودی منتشر گردید و پیروانی پیدا کرد تا آنجا که پس از وفاتش نیز گروهی بسیار طرفدار داشت. بغدادی و اسفراینی گویند که بیشتر معتزله عصر ما پیرو او هستند، زیرا صاحب بن عباد که وزیر آل بویه بود مردم را به پیروی از ابوهاشم دعوت می‌کرد.^۶ اجمال آراء و نظریات ابوهاشم جبائی بدین شرح است:

ابوهاشم در تعریف علم گوید: علم عبارت است از اعتقاد به چیزی که این اعتقاد هم مطابق با واقع باشد و نفس هم با این اعتقاد سکونی یابد. او معتقد است که حس باصره، جز اجسام والوان، چیز دیگری را ادراک نمی‌کند.

ابوهاشم جبائی عقیده دارد که اگر شریعت ذبح حیوانات و آزار رساندن به آنها را تجویز

نمی‌کرد، معلوم نبود که عقل این عمل را جایز بداند و به منظور بهره‌گیری انسانها به حیوانات آسیب رساند؟

او واردات قلبی و آنچه به قلب انسان می‌گذرد و آدمی را به انجام دادن عملی وادار می‌کند خاطره نامیده است و آن را بر دو قسم می‌داند: یکی خاطره‌هایی که انسان را به نظر و استدلال وامی‌دارد؛ این قسم خاطره از جانب پروردگار بر قلب عاقل وارد می‌شود و او را به طاعت وادار می‌کند. دیگر خاطره‌هایی که شخص را از طاعت باز می‌دارد؛ این گونه خاطره از طرف شیطان القا می‌شود که مانع طاعت است. در توضیح این مطلب می‌افزاید که خاطره‌ای که آدم را به نظر و استدلال وامی‌دارد از جانب پروردگار است و به منزله امر است و آن قول خفی است که یا خداوند مستقیماً به قلب عاقل القا می‌کند و یا به وسیله ملکی. و همچنین خاطره‌ای که از طرف شیطان القا می‌شود، آن نیز قول خفی است که با آن آدمی را خطاب می‌کند. در هر حال او خاطره‌ها را اعراض می‌داند.

ابوهاشم الوان اصلی را منحصر در پنج نوع می‌داند: سفید، سیاه، قرمز، زرد، سبز؛ رنگهای دیگر از امتزاج این پنج رنگ پدید می‌آیند.

پسر جبائی گوید: از جمله اعراض لذت و الم است. رنجی که به آدمی در مصیبتی می‌رسد و همچنین ناراحتی که از نوشیدن داروی تلخ احساس می‌کند چیزی غیر از ادراک آنچه طبع از آن نفرت دارد نیست. دردی که انسان از بیماری و تازیانه احساس می‌کند هر دو یکی است، زیرا تمام آنها تحت حس قرار می‌گیرند. او معتقد است که لذت به خودی خود خوبی ندارد، زیرا نوعی احساس است!

او اعراض را بر دو نوع می‌داند: نخست اعراضی که بقا ندارند، و از آن جمله است صداها، دردها، حرکتها، فکر و ارادتها و کراهتها و کلام. دیگر اعراضی که باقی می‌مانند از قبیل گرمی، سردی، تری، خشکی، اعتماد، تألیف، رنگ، حیات، قدرت، عجز، علوم و اعتقادات.

ابوهاشم می‌گوید که اجسام يك جنس هستند و اختلاف صور آنها به علت اختلاف اعراضی است که به جسم قائمند:

احوال: یکی از آراء خاص ابوهاشم که دارای شهرت ویژه‌ای است مسئله احوال است. این مسئله ضمن بحث از صفات خداوند و کیفیت قیام صفات به ذات پروردگار مورد بررسی قرار می‌گیرد.

همان طور که در مباحث گذشته اشاره کردیم، معتزله در ذات و صفات پروردگار به تفصیل سخن گفتند و علت آن هم تنزیه پروردگار و نفی تشبیه بین خداوند و انسان بود و می خواستند ذات باری تعالی را از تعدد قدماء دور سازند. این واصلین عطا است که علم و اراده و قدرت را عین ذات دانست و ابی‌الهدیل علاف گفت خداوند همه علم و قدرت و حیات است، و بالاخره معمر آمد و بحث تازه‌ای مطرح کرد و در این زمینه اندیشه معانی (conceptualism) را عنوان کرد و گفت که حرکت و سکون و مشابَهت و مخالفت و... هیچ - یک ذاتی نیستند، بلکه دارای وجود ذهنی هستند و حقیقت انسان هم که نفس است نیز معنی یا جوهر مفارق است.^{۹۵} ابوعلی جبائی از شدت این فکر کاست و خواست توفیقی میان تنزیه مطلق و توصیف باری تعالی به برخی از صفات پدید آورد. لذا اظهار داشت که خداوند ذاتاً مستحق صفاتی است، و شایسته حالی است که برای ذاتش ثابت است.

چون ابوهاشم رأی خود را بیان کرد، معتزله بصره و قاضی عبدالجبار و جمهور شیوخ معتزله متأخر آن را پذیرفتند و از آن عقیده تبعیت کردند.^{۹۶}

او در توجیه نظریه خود چنین می گوید: وقتی که علم به محلی که آن محل مقتضی عالم بودن باشد (یعنی آن محل دارای حیات باشد) عالم بودن آن محل حالی است که زائد بر ذات و علم است و همان حال - کون - معلول و موجب [به صیغه مفعول] است که علت و موجب [به صیغه فاعل] آن، علم خواهد بود، یعنی علم موجب و باعث برپدید آمدن این حالت در آن محل دارای حیات گردیده.

ابوهاشم می گوید: اکوان، یعنی هستیها و وجودها، برای محل‌های خود احوالی را ایجاب می کنند و به منزله صفاتی هستند که در ثبوتشان شرط است که حیات باشد. لکن در غیر از اکوان و هستیها از جمله اعراضی که حیات در محل آنها شرط نیست، این چنین اعراضی مقتضی احوال نخواهند بود.^{۹۷}

او معتقد است که ذات از طریق احوال شناخته می شوند و احوال هم به تنهایی شناخته نگردند، چون احوال در این حال نه موجودند و نه معدوم و نه معلومند و نه مجهول، و نه قدیم و نه محدث.^{۹۸} باقلانی براین گفته ابوهاشم خرده گرفته است که چیزی که معلوم نباشد، دلیل آوردن برای آن صحیح نیست.^{۹۹} لکن ابوهاشم در عین این که می گوید حال معلوم نیست، می گوید مجهول هم نیست [چنان که دیدیم] تا این اشکال بر او وارد باشد. ابوهاشم عقیده دارد که انسان بالضروره در می یابد که میان علم به ذات چیزی بدون توجه به صفات و عوارضش و علم

به همان ذات با توجه به صفاتش فرق هست، زیرا ممکن است که عقل ذات را درك کند، اما نداند که آن ذات مثلاً متصف به صفت علم هست یا نه؟ و نیز آدمی بخوبی در می‌یابد که موجودات در يك چیز با هم اشتراك دارند و در چیزی دیگر با یکدیگر افتراق، و عقلاً حکم می‌کنیم که ما به الاشتراك غیر مابۀ الافتراق است. پیداست که این قضایا نه مربوط به ذات است نه به اعراض و رای ذات ربطی دارد. مربوط نبودن این امور به ذات که واضح است و اگر بگوییم راجع به اعراض است، لازم آید که عرضی قائم به عرض دیگر باشد و این هم در جای خود ثابت گردید که باطل است. پس ناگزیر باید گفت که احوال است. بنابراین عالم بودن عالم حالتی است که آن غیر از ذات است، یعنی مفهوم آن غیر از مفهوم ذات است و همچنین قادر و حی. اینجاست که ابوهاشم برای خداوند حالتی اثبات می‌کند که موجب علم و قدرت و حیات می‌شود. همچنین سمیع و بصیر بودن پروردگار را این طور معنی می‌کند که سمیع و بصیر بودن خداوند یعنی حالتی داشتن؛ مثلاً بصیر بودن خداوند یعنی حالتی که غیر از عالم بودن آن است. زیرا مفهوم بصیر بودن حق تعالی غیر از مفهوم عالم بودن اوست.^{۵۴}

لطف: نظریه ابوهاشم در مورد مسئله لطف پریشان است، زیرا در يك جا لطف را در هر حال واجب می‌داند و در جای دیگر می‌گوید که گاهی لطف واجب است و زمانی نه؛ مثلاً در مورد تکلیف به ایمان از طرف باری تعالی به بندگانش عقیده دارد که از خداوند تکلیف به ایمان بدون لطف مستحسن است، و نیز می‌گوید که اگر فعلی بدون لطف باشد، آن عمل پر مشقت است و ثواب زیادی دارد، اما اگر عملی دارای لطف باشد، رنج او کمتر و ثوابش نیز ناچیز است.^{۵۵}

تکلیف: ابوهاشم گوید: نخستین معرفتی که برای انسان لازم است شناخت خداوند و توحید و عدل اوست و معرفت استحقاق ثواب. معرفت استحقاق ثواب است که آدمی را به انجام طاعات و ترك معاصی وامی‌دارد.^{۵۶}

فنا: میان معتزله در معنی فنا اختلاف است. ابوهاشم می‌گوید: انعدام عالم باید به ضدش باشد که آن فنا است و دلیل عقلی هم بر اثبات فنا نداریم، جز آنچه از طریق سمع به ما رسیده است.^{۵۷}

عوض: بحثی هست در بین معتزله که آیا از خداوند مستحسن است که بندگانش را بدون پاداش و عوضی به رنج و الم در آورد یا نه؟ ابوهاشم می‌گوید: ایلام و فعل الم به خاطر عوض نیست و عوض هم تفضل است و انقطاع آن جایز.^{۵۸}

إحباط: مطلب دیگری که مورد اختلاف نظر معتزله است این است که آیا اعمال نیک و بد انسان ممکن است پاک شوند یا نه؟ و اگر امکان محو آن هست به چه وسیله این عمل صورت می‌پذیرد؟ ابوهاشم معتقد است که احباط و تکفیر به وسیله ثواب و عقاب پدید می‌آیند، زیرا این دو هستند که شخص را مستحق اجلال و تعظیم یا در خور نکوهش و توبیخ می‌سازند.^۱ این بود اجمالی از آراء معتزله بصره. در فصل آینده به ذکر مدرسه بغداد خواهیم پرداخت انشاءالله.

پانوشتها

۱. ابوالفرج عبدالرحمن بن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوك والامم، (حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ هـ-ق.)، ج ۹، ص ۵۳.
۲. کارل بروکلیمان، تاریخ الادب العربی، (قاہرہ، دارالمعارف، ۱۹۶۸ م.)، ج ۲، ص ۱۷۱-۱۲۹.
۳. محمد بن ندیم، همان کتاب، ص ۲۱۴.
۴. عبدالکریم سمعانی، همان کتاب، ص ۴۳۳، ۵۹۰.
۵. عبدالنبی احمد نگری، همان کتاب، ج ۳، ص ۳۷۵.
۶. عبدالقاهر بغدادی، همان کتاب، ص ۱۴۵-۱۵۱.
۷. محمد تقی شوشتری تستری، قاموس الرجال فی تحقیق رواة الشیعه و محدثیهم، (تهران، مرکز نشر کتاب، ۱۳۸۸ هـ-ق.)، ج ۹، ص ۳۶۳.
۸. میر سید شریف جرجانی، همان کتاب، ص ۲۲۹.
۹. محمد علی تہانوی، همان کتاب، ج ۲، ص ۱۵۳۶.
۱۰. شاہپور اسفراینی، همان کتاب، ص ۷۱.
۱۱. محمد باقر خوانساری، همان کتاب، ج ۱، ص ۱۸۶.
۱۲. احمد بن مرتضیٰ، همان کتاب، ص ۳۷.
۱۳. محمد بن ندیم، همان کتاب، ص ۲۱۴؛ نادر والیبر نصری، اہم الفرق الاسلامیة السیاسیة والکلامیة، (بیروت، ۱۹۵۸)، ص ۶۵.
۱۴. ابی الحسن اشعری، همان کتاب، ج ۲، ص ۶ و ۱۱.
۱۵. همان کتاب، ج ۲، ص ۱۴.
۱۶. ابوالقاهر بغدادی، همان کتاب، ص ۱۴۸.
۱۷. عبدالکریم شہرستانی، همان کتاب، ج ۱، ص ۷۴.
۱۸. عبدالرحیم خیاط، همان کتاب، ص ۵۰، ۹۲.
۱۹. شیخ ابی الحسن اشعری، همان کتاب، ج ۲، ص ۱۶۰.
۲۰. همان کتاب، ج ۱، ص ۲۳۰، ۲۴۰، ۲۵۳؛ ج ۲، ص ۹۰، ۲۱۱.
۲۱. عبدالرحمن بدوی، مذہب الاسلامیین، (بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۷۱ م.)، ص ۴۸۳.
۲۲. محمد علوی، تاریخ کامل ادیان، تصحیح ہاشم رضی، (تهران، فراہانی، ۱۳۴۲ ش.)، ص ۳۷۳.
۲۳. ابی الحسن عبدالرحیم خیاط، همان کتاب، ص ۴۸.
۲۴. علی بن حزم، همان کتاب، ج ۳، ص ۱۹۶-۱۹۷.
۲۵. عبدالکریم شہرستانی، همان کتاب، ج ۱، ص ۷۳.
۲۶. قاضی عبدالجبار ہمدانی، همان کتاب، ص ۲۱۴.
۲۷. احمد مقریزی، همان کتاب، ج ۲، ص ۳۵۵.
۲۸. شیخ ابی الحسن اشعری، همان کتاب، ج ۱، ص ۲۷۱.
۲۹. محمد علوی، همان کتاب، ص ۳۷۴.
۳۰. احمد بن خلکان، همان کتاب، ج ۴، ص ۲۶۷.
۳۱. یاقوت حموی، همان کتاب، ج ۲، ص ۱۲.
۳۲. احمد بن مرتضیٰ، همان کتاب، ص ۹۴-۹۶.
۳۳. همان کتاب، ص ۵۷، ۹۹، ۱۰۱.
۳۴. ابی الحسن اشعری، همان کتاب، ج ۲، ص ۵.
۳۵. همان کتاب، ج ۲، ص ۱۱، ۱۴، ۱۶.

٣٦. عبدالقاهر بغدادى، همان كتاب، ص ٥١، ٢٢٤.
٣٧. شاهپور اسفراينى، همان كتاب، ص ٨٥.
٣٨. عبدالقاهر بغدادى، همان كتاب، ص ٦٧.
٣٩. عبدالكريم شهرستانى، همان كتاب، ج ١، ص ٨٥.
٤٥. ابي الحسن اشعري، همان كتاب، ج ٢، ص ١٧، ١٩، ٢١، ٤٥، ٤٢، ٨٨.
٤١. همان كتاب، ج ٢، ص ٢٨.
٤٢. همان كتاب، ج ١، ص ٢٢٢، ٢٥٦؛ ج ٢، ص ١٧٩، ١٨١، ١٨٢، ١٨٦-١٨٨.
٤٣. همانجا.
٤٤. احمد خطيب بغدادى، همان كتاب، ج ١١، ص ٥٥.
٤٥. احمد بن مرتضى، همان كتاب، ص ٩٤.
٤٦. محمد بن نديم، همان كتاب، ص ٢٢٢.
٤٧. ابوالقاهر بغدادى، همان كتاب، ص ١٦٩؛ شاهپورين طاهر اسفراينى، همان كتاب، ص ٨١.
٤٨. عبدالقاهر بغدادى، اصول دين، ص ٥، ٩، ٢٦، ٤١، ٤٢.
٤٩. عبدالقاهر بغدادى، الفرق بين الفرق، ص ١٨٣.
٥٥. عبدالقاهر بغدادى، اصول دين، ص ٥١، ٥٢.
٥١. ت. ج. دى بوره، همان كتاب، ص ٥٥.
٥٢. على سيف الدين آمنى، همان كتاب، ص ٢٨.
٥٣. عبدالملك جوينى، الشامل فى اصول الدين، (اسكندريه، المعارف، ١٩٦٩ م.)، ص ٦٢٩-٦٣٥.
٥٤. عبدالكريم شهرستانى، نهاية الاقدام فى علم الكلام، (نشر الفرد گيوم)، ص ١٩٨.
٥٥. محمد باقلانى، التمهيد فى الرد على الملحنة المعطلة والرافضة والخوارج و المعتزلة، (قااهرة، دارالفكر العربى، ١٩٤٧ م.)، ص ١٥٣-١٥٤.
٥٦. عبدالكريم شهرستانى، ملل و نحل، ج ١، ص ٨٢.
- ٥٧، ٥٨، ٥٩. عبدالكريم عثمان، همان كتاب، ص ٣٩٧، ٤١٢، ٤٥٧، ٤٥٨.
٦٥. عبدالكريم شهرستانى، ملل و نحل، ج ١، ص ٨٤.
٦١. قاضى عبدالجبار همدانى، همان كتاب، ص ٦٢٧.



خوشا نواحی بغداد جای فضل و هُسر
که کس نشان ندهد در جهان چنان کشور

انوری

بغداد شهری است که ابوجعفر المنصور بالله، عبدالله بن محمد بن علی بن عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب، دومین خلیفه عباسی آن را به سال ۱۴۵ هجری قمری از سنگهای ویرانه تیسفون، پایتخت اشکانیان و ساسانیان و ویرانه سلوکیه، پایتخت سلوکیان، بر دو طرف دجله بنا نهاد و مقر حکومت خویش قرار داد. بغداد نخستین پایگاه حوزه علمی اسلامی است و در واقع نهضت علمی اسلامی در همین شهر و در زمان منصور عباسی آغاز گردید و در قرن دوم و سوم هجری به اوج خود رسید. مقدسی این شهر را بخوبی توصیف کرده است و صاحب کتاب حدود العالم بغداد را آبادان ترین شهرها در میان جهان و جای علما و دانشمندان می داند، و بالاخره خطیب بغدادی در اثر بزرگ خود به ذکر احوال گروهی از دانایان بغداد پرداخته است.

به هر حال در قرون اولیه اسلامی تحت تأثیر ایرانیان، در این شهر به علوم و ترجمه و نقل

کتب علمی از یونانی و پهلوی و سریانی و هندی توجه خاصی مبذول شد و دانشمندان به تحقیق و پژوهش با شوقی وافر سرگرم بودند و بسیاری از کتب طب و طبیعی، نجوم و ریاضی، فلسفه و منطق، تاریخ و ادب ترجمه شد و بحث در پیرامون مسائل دینی و اعتقادی بالا گرفت و مبارزه با زنادقه - بیدینان - اوج گرفت و گروههای متشکلی پدید آمدند که تمام همت و کوشش آنها دفع شبهات و پاسخگویی به ایرادات و اشکالات وارده بود، و قوی ترین این گروهها معتزله بودند، چه آنها به اصل حریت عقل و خردگرایی عقیده داشتند و همین امر موجب گردید که آنها به سوی علوم متداول عصر خود روی آورند و به مطالعه آثار علمی و فلسفی اشتغال ورزند و در این راه به پیروزیهای علمی و اجتماعی نائل آیند و در این مختصر، تا آنجا که ایجاب کند، از این مدرسه و آراء و افکار پیروان آن بحث خواهد شد.

معتزله بغداد

همان طور که قبلاً اشاره شد، عراق که همان بابل باستانی است و محل التقاء و اختلاط نژاد سامی و ایرانی بوده است، طولی نکشید که مرکز علم و کمی بعد، یعنی در زمان خلافت بنی العباس، مقر حکومت و مرجع دانشمندان گردید.

این عراق زادگاه و مهد پرورش معتزله بوده است و شهر بصره محل بروز و ظهور این فرقه است که بحث از آن گذشت.

چیزی نگذشت که یکی از تربیت یافتگان مدرسه بصره به بغداد رفت و در آنجا به نشر تعلیمات و افکار خود پرداخت و مدرسه ای بنیان نهاد که بعدها شاگردان این مدرسه را معتزله بغداد نامیدند. این شخص بشر بن مُعْتَمِر است و پیروان او را بشریه گویند.

بشریه

یکی دیگر از فرقه های معتزله فرقه بشریه است. بشریه اتباع ابوسهل بشر بن مُعْتَمِر هلالی، متوفی به سال ۲۱۰ هـ ق هستند. بشر بن مُعْتَمِر رئیس معتزله بغداد بود. شهرستانی گوید: او افضل علمای معتزله بود. اصلاً از مردم کوفه بود، به بصره رفت و اعتزال را در آنجا از بشر بن سعید و ابی عثمان زعفرانی اخذ کرد و سپس به بغداد رفت و حوزه ای تشکیل داد و به نشر تعلیمات خویش پرداخت و در این شهر علمی و دانشگاهی به اشاعه افکار و آراء و نظریات خود اشتغال ورزید و با انتشار عقائد بلند خویش و آثار علمی و ادبی به مقام عالی

علمی و شهرت فوق العاده ای رسید و از اساتید مسلم و ادبای بنام و متکلمین بزرگ عصر خود گردید و در دستگاه بنی العباس صاحب نفوذ و اثر بسیاری بود و در دربار مأمون عباسی دارای موقعیتی بود. در سال ۲۰۱ هـ ق چون حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام ولایت عهدی خویش را توشیح می فرمود، در آن عهدنامه چنین رقم فرمود: الحمد لله الفعّال لما يشاء، لامعقب لحكمه، ولاراد لقضائه... تا اینکه در آخر آن چنین نگاشت:... و اشهدت الله على نفسي بذلك و كفى بالله شهيداً و كتبت بخطي بحضرة امير المؤمنين و الفضل بن سهل، و سهل بن الفضل، و يحيى بن ائتم، و بشر بن المعتمر، و حماد بن النعمان في شهر رمضان سنة احدى و مأتين.

و بشر بن معتمر از جمله کسانی بوده است که ذیل آن عهدنامه را امضا کرده و چنین نوشته: شهد بمثل ذلك بشر بن المعتمر [في شهر رمضان سنة احدى و مأتين].

بشر بن معتمر مردی زاهد و پارسا و پیوسته به ذکر خدا مشغول بود. فقیهی بزرگ و متکلمی توانا و شاعری قوی بود و قصیده ای سروده است که شامل چهل هزار بیت بود و در آن تمام مخالفین خود را رد کرده است.^{۱۱} در نقدادب و سخن دارای منصب قضا و اجتهاد بود. او را نخستین کسی می دانند که باب حجت را به روی معتزله در آرائشان به شعر گشود.^{۱۲} جاحظ گوید: گر چه عموم معتزله راوی اشعار بوده اند، لکن از میان آنها بشر بن معتمر بر همه پیشی داشته است.^{۱۳} ، کسی را در مخمس و مزدوج قویتر از او نیافتم^{۱۵}

همین جاحظ قسمتهایی از اشعار او را گرد آورده است، از جمله دو قصیده از بشر را ذکر کرده که یکی شامل شصت بیت و دیگری هفتاد بیت است.^{۱۴} گفتگوی بشر بن معتمر با ابی العتاهیه، اسماعیل بن سوید بن کیسان متوفی به ۲۱۳ هـ ق،^{۱۶} شاعر معروف عهد عباسی و ابراهیم بن جبلة بن مخرمه سکونی خطیب^{۱۸}، و وصیت او در باب بلاغت و وظیفه ادیب^{۱۷}، و سخنان حکیمان و ادیبان^{۱۹} ما را بخوبی از قدرت ادبی و علمی او آگاه می سازد. او کتابهایی را که به نثر در موضوع علم کلام و فقه بود به نظم و در قالب شعر در آورده که از آن جمله است. کتاب التوحید، حدوث الاشیاء، الرد علی المجوس، الحجّة فی اثبات النبی (ع)، الرد علی النصارى، الرد علی اليهود، الرد علی المرجئة، الرد علی الخوارج، الرد علی ابی الهذیل، الرد علی النظام، الرد علی ابی شمر، الرد علی زیاد الموصلی، الرد علی ضرار، الرد علی ابی جلدة، الرد علی حفص الفرد، الرد علی هشام بن الحکم، الرد علی اصحاب ابی حنیفه، اجتهاد الراى، کتاب ائتم بن صیفی، کتاب الحسین بن صبعی، الرد علی الاصم، فی قتال علی و طلحة، الرد علی الاصم ایضا فی الامامة، الرد علی المشرکین.

بشرین معتمر گذشته از آنچه به نظم درآورده است کتابهایی به نثر نیز تألیف و تصنیف کرده است که بدین شرحند:

الرد علی من عاب کلام، الرد علی الخوارج، الکفر والایمان، الوعد علی المجره، علی کلثوم و اصحابه، تأویل متشابه القرآن، علی النظام، علی ضرار فی المخلوق، الرد علی الملحدين، الرد علی الجهال، الرد علی ابی الهذیل، الامامة، الاستطاعة علی هشام بن الحکم، العدل، علی الاصم فی المخلوق، التولد علی النظام، علی اصحاب القدر، علی فرید فی الاستطاعة، فی المنزلة بین المنزلتین، فی الاطفال علی المجره.^{۲۱}

بشرین معتمر در فن مناظره نیز بسیار قوی بوده است و جاحظ نمونه‌هایی از مناظرات او را با بکر پسر خواهر عبدالواحدین زیدبصری زاهد، که از اصحاب حسن بصری و پیشوای فرقه بکریه بوده است، نشان داده^{۲۲}. او دارای تمایلات شیعی بوده است و به همین سبب هارون الرشید وی را به زندان افکند^{۲۳}. مراجعه به آراء او در باب امامت که بزودی خواهد آمد، تا حدی موجب تقویت این رأی می‌شود.

بشرین معتمر نسبت به ابی الهذیل علاف بدبین بود و او را منافق و متظاهر و دورو می‌خواند و می‌گفت که ابی الهذیل نظر عوام را بر حقیقت ترجیح می‌دهد و نادانی و پست فطرتی را که نزد عوام خوب و دانایی و شرافت جلوه می‌کند بهتر از دانایی و شرافت واقعی و حقیقی می‌داند^{۲۴}.

در هر حال بشرین معتمر مبتلا به بیماری پیسی شد و پس از عمر درازی که کرد سرانجام در سال ۲۱۰ هـ ق درگذشت.

این بود اجمالی از سرگذشت بشرین معتمر پیشوای معتزله بغداد و دانشمند بزرگ شیعی که شایسته تحقیق و بررسی بیشتر است. وهم اکنون تا آنجا که این مختصر را گنجایش باشد به ذکر آراء و افکار او می‌پردازیم:

جوهر و عرض: بشرین معتمر عقیده دارد که جوهر فرد خالی از اعراض است و تحمل هیچ عرضی نخواهد کرد، لکن هنگامی که هشت جزء اجتماع پیدا کنند و جسم پدید آید، آنگاه است که طبعاً در نفس این جوهر اعراض حادث و ظاهر شوند. بنابراین او جسم را متکون از هشت جزء می‌داند^{۲۵}. بشر اعراض را بر چند قسم می‌داند، که از آن جمله است: بقا، که بقا هم جزء اعراضی است که در جوهر حادث می‌شود و همچنین حرکت و سکون، قیام و قعود، اجتماع و افتراق، عرض و طول، الوان و طعمها، رائحه‌ها و اصوات، کلام و سکوت، طاعت و

معصیت، کفر و ایمان و سایر افعال انسان، حرارت و برودت، رطوبت و یبوست، نرمی و خشونت... همه و همه اعراضند نه جسم. او معتقد است که حرکت پیدا می‌شود در حالی که نه در مکان اول است و نه دوم، لکن جسم را از مکان اول به دوم حرکت می‌دهد، به عبارت دیگر اجسام به وسیله حرکت از مکانی به مکان دیگر منتقل می‌شوند، در صورتی که خود حرکت در هیچ یک از مکان اول و دوم نیست. وی قائل به بقاء اعراض است و می‌گوید که سکون باقی است تا وقتی که شیء ساکن متحرك شود و همچنین سواد، تا منقلب به بیاض یا رنگ دیگر نشده باشد، باقی است، و خلاصه تمام اعراض همین حکم را دارند.^{۲۶}

خلق و آفرینش: میان متکلمین اختلاف است در اینکه خلق هر چیزی نفس همان چیز است یا اینکه امری است غیر از آن شیء. بشرین معتمر گوید که آفرینش و خلق چیزی است ورای اشیاء، و خلق بر مخلوق تقدم دارد و قبل از آن است. او خلق را عبارت از اراده باری تعالی می‌داند که بر چیزی تعلق می‌گیرد.

او می‌گوید که ممکن است شیء واحد برای انسان هم مجهول باشد و هم معلوم، لکن با دو جهت و اعتبار، مثل اینکه آدمی علم به وجود حرکت داشته باشد، اما نداند که او در مکان دوم است یا نه. عقیده دارد که ممکن است معلوم واحد، متعلق دو علم یا بیشتر باشد، اما اگر معلوم ما جسم باشد که جمله‌ای از علمها به طور اضطرار و برخی از علمها به صورت اختیار و اراده بر آن معلوم تعلق می‌گیرد، لکن اگر آن معلوم عرض باشد، یا علمهایی که بر آن معلوم عرض تعلق می‌گیرد فقط اختیاری است.^{۲۷}

حقیقت انسان: فلاسفه و متکلمین در پیرامون حقیقت انسان آراء و عقائد مختلفی اظهار داشته‌اند. اکثر معتزله، از جمله ابی‌الهدیل علاف، بر آنند که حقیقت انسان همین هیكل و جسد محسوس است. لکن بشرین معتمر بر آن است که حقیقت آدمی عبارت است از روح و جسد و فعال همان انسان است که مرکب از روح و بدن است.^{۲۸}

تولد: گاهی آدمی عملی انجام می‌دهد که بر اثر آن عمل فعلی تولید می‌شود، مثل اینکه انسان سنگی را پرتاب می‌کند و شیشه‌ای می‌شکند، یا کسی را می‌زند و او را درد می‌آید و یا جراحی در بدنش پیدا می‌شود و یا رنگ او تغییر می‌نماید و نظائر اینها. حال باید دید که آیا فاعل این افعال متولده، یعنی شکستن شیشه و پدید آمدن درد و الم و جراحت و تغییر رنگ، که به واسطه فعل انسان متولد گردیده، در حقیقت انسان است یا حق تعالی؟ در میان متکلمین اختلاف است. اشاعره به استناد آیه کریمه: «قل الله خالق کل شیء» گویند خالق و فاعل هر

پدیده‌ای در حقیقت خداوند است.^۱ گروهی از معتزله گویند که اراده از افعال متولده نیست و تنها تولد در حرکات و اعتماد است.^۲ نظام میان اراده و حرکت فرق گذاشته و گوید انسان فاعل حرکت است.^۳ بشرین معتمر این نظریه را تعمیم داده است و گوید هر فعلی که از عمل یا ادراک و احساس ما متولد شود و پدید آید آن از فعل انسان است و ممکن است که رنگها و مزه‌ها و بویها و دیدن و شنیدن و سایر ادراکات را از فعل خود متولد سازد، همچنین است نظر او در گرمی و سردی و تری و خشکی، اگر سبب پدید آمدن این افعال عمل آدمی باشد.^۴ سید مرتضی آورده است: بشر گوید انسان قادر بود بر ایجاد الوان و سمع و بصر بر سبیل تولد و همچنین طعوم و رایحه هر گه که اسباب بکنند.^۵ شهرستانی گوید: بشرین معتمر این نظریه را از طبیعین گرفته است.^۶

لطف: کمال فعل آدمی در کامل بودن سه نیرو در اوست: ۱. علم و معرفه ۲. اراده فعل ۳. قدرت بر اراده آنچه می‌خواهد به جا آورد. حال باید دید که آیا این عوامل که موجب ظهور افعال انسان هستند به اختیار شخصند یا از اختیار او خارجند؟

معتزله که قائل بر حریت مطلقه انسان هستند، شخص را در افعالش آزاد و مختار می‌دانند. در اینجا سؤالی پیش می‌آید که به عقیده معتزله چون آدمی آزاد و مختار است و خداوند او را مکلف ساخته و در افعالش او را قادر نموده و دستش را در انجام دادن هر گونه عملی باز گذاشته است، آیا دیگر او را رها کرده و هیچ گونه توفیق و یاری و کمکش نخواهد کرد؟

معتزله با اینکه معتقد به حریت مطلقه انسانند، لکن قائل به يك نوع علاقه و رابطه میان قدرت انسان و عنایت پروردگارانند که از آن به لطف الهی تعبیر کرده‌اند، و بشرین معتمر را در این مبحث رأی خاصی است. او می‌گوید همان‌طور که عقلاً لازم است که انسان در افعالش قادر باشد، همچنین لطف هم واجب است. خیاط از بشرین معتمر حکایت می‌کند که خدای تعالی را لطفی هست که اگر آن را به کفار عنایت فرماید، ناگزیر ایمان خواهند آورد آن چنان که مستحق ثواب دائم و بهشت پرثمر شوند، لکن آن را به جای نیاورد.^۷ او می‌گوید: در ادامه این نظریه که قدرت پروردگار در انجام لطف بی‌نهایت است و لطف الهی را پایانی نیست، هر لطفی را که تصور کنیم، اصلح از آن نیز در مقام ربوبی هست، و اگر بگوییم که آنچه نزد خداوند لطف باشد انجام آن واجب است، پس ظهور لطف الهی به عباد محال باشد و هیچ لطفی تحقق نپذیرد، چون فوق آن و اصلح آن را خداوند قادر است. ناگزیر باید گفت که لطف

الهی به بندگانش آن لطفی است که برای دین آنها مناسب باشد و موجب ازاله موانع در انجام تکلیفشان شود و موجبات امکان عمل به آنچه را که از جانب خداوند مامور هستند فراهم آورد. فعل چنین لطفی بر خداوند واجب است. این است منظور ما از وجوب لطف الهی.

بشرین معتمر رعایت اصلح را بر خداوند نیز به همین معنی واجب می‌داند که آنچه به حال مکلفین در اداء تکالیف صلاح باشد رعایت آن بر خداوند لازم باشد، نه آنچه نزد پروردگار اصلح است، زیرا قدرت او بر اصلح بی‌پایان است و فوق هر اصلحی نیز هست.^{۲۱}

استطاعت: یکی از فروع مسئله افعال انسانی استطاعت است، و متکلمین را در این موضوع آراء مختلفی است. آن دسته که آدمی را مجبور می‌دانند در اصل منکر استطاعت شدند، و وجود هر گونه توانایی مستقل را در انسان نفی کردند؛ و آنها که شخص را آزاد و مختار می‌دانند گویند انسان دارای استطاعت و توانایی برای انجام دادن کارهای خود است. این عده که قائل به استطاعت هستند خود آراء مختلفی اظهار داشته‌اند، از آن جمله:

نظام گوید انسان بنفسه دارای حیات و استطاعت است نه حیات و استطاعتی که غیر ذات او باشد، و انسان هم به نظر نظام عبارت است از روحی که آن روح جسم لطیفی است که در این جسم یا پیکر داخل گردیده است. عده‌ای از معتزله عقیده دارند که انسان حی و مستطیع است، منتهی حیات و استطاعت غیر از ذات آن انسانند که ابی‌الهدیل و هشام فوطی جزو معتقدین به این نظریه هستند، و ابی‌الهدیل استطاعت را عرض می‌داند و آن را غیر از صحّت و سلامت می‌داند. بشرین معتمر گوید استطاعت عبارت است از صحت و سلامت جوارح و خالی بودنش از آفات و بلیات.^{۲۲}

او اراده حق تعالی را بر دو قسم می‌داند: یکی آن اراده‌ای که صفت ذات پروردگار است و دیگر اراده‌ای که صفت فعل پروردگار است، و اراده‌ای که صفت ذات خداوند باشد به معاصی بندگانش ملحق نگردد و تعلق نگیرد. او معتقد است که اراده خداوند موجب نیست و مرادش را واجب نسازد.^{۲۳}

بشر عقیده دارد که معرفت و ایمان بر هر عاقلی واجب است و این معرفت هم به نظر و استدلال نیاز دارد؛ او می‌گوید بر خداوند روا باشد که جان کودکان و کفار و فساقی که می‌داند بعداً ایمان خواهند آورد بگیرد و آنها را بمیراند.^{۲۴}

بشر معتقد است که چون کسی مرتکب گناه کبیره‌ای شد تا توبه نکرده است مستحق کیفر است، و چون توبه کرد مستحق وعد و بهشت خواهد بود، البته تا وقتی که دوباره مرتکب گناه

کبیره دیگری نشده باشد. اما اگر توبه خود را شکست و مجدداً به گناه کبیره روی آورد همچون آغاز امر، در خور عذاب خواهد بود. زیرا گناه اول او آمرزیده شده است به شرط آنکه رجوع به گناه نکند. او می‌گوید که خداوند مؤمنین را در آغاز ایمانشان دوست ندارد، همچنین کفار را در ابتدای کفرشان دشمن ندارد، بلکه دوستی خداوند نسبت به مؤمنین و کفار به خاطر حالت دوم آنهاست که ایمان و کفر آنها باشد!

امامت: از زمانی که پیشوای بزرگ اسلام حضرت محمد (ص) از جهان درگذشت، بر سر جانشینی آن حضرت اختلاف پدید آمد، و در روزگار معتزله نیز این بحث از مسائلی روز به شمار می‌رفت، به طوری که گروهی از آنان امامت و نصب امام را بر امت واجب نمی‌دانستند و عده‌ای معتقد به وجوب امامت بودند و نصب امام را بر امت لازم می‌دانستند که از آن جمله است دانشمند و فقیه و متکلم و حکیم و ادیب مورد بحث ما بشرین معتمر؛ او امامت را فرض و لازم می‌داند و گوید بعد از پیامبر اسلام (ص) افضل مردم حضرت علی بن ابیطالب (ع) است و ابی‌بکر از حیث فضل پایین‌تر از آن بزرگوار است. لکن چون علی بن ابیطالب علیه السلام در جنگها با حضرت رسول (ص) بود و با دشمنان محمد و قرآن جنگید و بسیاری از سران عرب جاهلی را کشت، لذا پس از رحلت پیغمبر اکرم (ص) بسیاری از مردم مکه و مدینه به مخالفت با آن حضرت برخاستند و به سبب کینه دیرینه‌ای که داشتند علی بن ابیطالب را به خلافت قبول نکردند و ناگزیر ابابکر انتخاب شد.

دلیل بشرین معتمر و پیروان او بر این مدعا آن است که گویند بعد از حضرت رسول (ص) علی بن ابیطالب افضل مردم است، زیرا هر کسی بخوبی درمی‌یابد که فضیلت و برتری و موقعیت دینی و مذهبی از طریق علم و عمل حاصل می‌شود و وقتی ما به اخبار و روایات واصله رجوع می‌کنیم و علم و عمل اصحاب پیغمبر (ص) را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که حضرت علی بن ابیطالب علیه السلام از حیث علم و عمل بر تمام اصحاب رسول اکرم (ص) برتری دارد. زیرا اگر ما پرسیم که از میان مسلمین چه کسی از همه زودتر به پیامبر اسلام ایمان آورد. عده‌ای خواهند گفت: علی بن ابیطالب (ع) و گروهی گویند ابوبکر و دسته‌ای زید و قومی هم خباب را خواهند گفت. حال به فرض اینکه حرف گروه اول را نپذیریم، این را انکار نمی‌توان کرد که آن حضرت یکی از آنهاست. پس باید اعتراف کرد که آن حضرت یکی از پیشقدمان اسلام است و یا لا اقل باید گفت که اسلام آن بزرگوار قطعاً متأخر از آنها نبوده در صورتی که آن قدر روایات و اخبار در این زمینه زیاد و مشهور است که جای هیچگونه تردیدی

باقی نخواهد گذاشت که اسلام علی بن ابیطالب (ع) از اینها جلوتر بوده است. و اگر ما بگوییم از میان اصحاب رسول اکرم (ص) چه کسی بیشتر جهاد کرده است و با کفار جنگیده و برای پیشرفت اسلام و یاری رسول اکرم (ص) جان خویشتن را در خطر افکنده است، جواب خواهند داد: علی، زبیر، عمر، ابودجانه، و براء بن مالک. پیداست که همه اعتراف دارند که سهم علی بن ابیطالب علیه السلام در این زمینه بیشتر بوده است و زیادتیر از دیگران خود را به مخاطره افکنده و جهاد در راه حق کرده است. حال اگر خصم این فضل تقدم را نادیده انگارد و ما بگوییم که به فرض قبول قول تو، این را احدی منکر نشده است که آن حضرت جزو این گروه بشمار می آید و این خود فضلی است و چون ما پرسیم که در میان اصحاب پیغمبر (ص) اعلم و داناتر کیست، جواب داده می شود که معاذ بن جبل و عمر و عبدالله بن مسعود و علی، در صورتی که اینها متفقند که علی علیه السلام از همه آنها داناتر بوده است، زیرا در تمام مشکلات علمی اینان به آن حضرت رجوع می کردند و آن حضرت را مشکلی نبود تا از آنها بپرسد. اینجا نیز اگر فرضاً روایاتی را که حاکی از فضیلت آن حضرت بر اینهاست نادیده بگیریم، این اندازه را نباید نفی کرد که آن جناب یکی از این جمله بوده است. و چون سؤال شود که در میان یاران پیغمبر اسلام (ص) چه کسی از همه پارساتر و به دنیا بیعلاقه تر بوده است، عده ای گویند ابوذر و قومی بر آنند که عمر و دسته ای گویند سلمان و برخی گویند ابودرداء و جماعتی هم گویند علی در صورتی که همه آنها متفقند در اینکه علی بن ابیطالب علیه السلام ملک عرب و عجم را زیر نگین داشت و بیت المال در اختیار او بود، لیکن به مجرد اینکه مالی به دست آن حضرت می رسید، فوراً آن را میان مستمندان تقسیم می کرد و چیزی از آنها را نمی اندوخت، تا آنجا که کف بیت المال را جاروب می کرد و می گفت: «یا صفراء و یا بیضاء، غری غیری!» یعنی ای طلاها و نقره ها، دیگری را فریب دهید! و چون بیت المال را در میان مردم تقسیم می کرد می فرمود:

هذا جنای و خیاره فیه اذ کل جان یده الی فیه

در اینجا نیز می گوییم اگر از این همه فضیلت چشم پیرسیم، لااقل باید گفت که آن حضرت یکی از این جماعت بوده است. بشر و پیروانش می گویند: وقتی ما می بینیم که حضرت علی بن ابیطالب علیه السلام در فضیلت با تمام اصحاب رسول اکرم (ص) شریک است و کسی در این همه فضل با او شریک نیست، خواهیم دانست که آن حضرت از همه مردم بعد از رسول خدا (ص) برتر و اشرف است، پس بر هر عاقلی واجب است که آن بزرگوار را بر سایر

اصحاب پیغمبر اکرم (ص) فضیلت دهد و برتر بدانند.

بشرین معتمر و پیروانش از عثمان و حوادث واقعه در دوران حکومتش تبری می‌جویند و گویند: طلحه و زبیر بر امام مسلمین خروج کرده و این خود بغی است و به موجب آیه کریمه «فقاتلواالتي تبغى حتى تفيء الى امرالله فان فاءت فاصلحوا» بر مسلمین واجب است که با آنها بجنگند و از آنها بیزاری جویند. او معتقد است که تمام جنگهای حضرت علی بن ابی طالب برحق است و هر کس که با آن امام جنگ کند بر خطا خواهد بود. روی این اصل گویند که طلحه و زبیر و عایشه و معاویه که با آن حضرت جنگیدند بر خطا بوده‌اند.^۳

مرداریه

پیروان ابوموسی عیسی بن صبیح المرذارمتوفی به سال ۲۲۶ هـ ق^۴ را مرداریه گویند. مؤلفین اسلامی در ضبط نام او متفق نیستند. بغدادی او را مرداد، معرفی کرده.^۵ مقریزی مزدار نگاشته^۶ و ابن حجر عسقلانی او را مدرار آورده^۷ ولی سمعانی^۸ و بسیاری دیگر مردار نوشته‌اند. او عالمی بزرگ و از اکابر معتزله بود. گفتاری شیرین و بیانی فصیح و سخنی استوار داشت. شاگرد بشرین معتمر بود و در ترویج و انتشار اعتزال در بغداد سهمی بزرگ به عهده داشت. مردی پارسا و پرهیزگار بود و وی را راهب معتزله لقب دادند. به هنگام مرگ آنچه داشت در راه خدا انفاق کرد.^۹ در اخلاق و ادب اسلامی نمونه عصر خویش بود. کردار نیک و عدالت و خوشرفتاری با همه مردم بویژه زبردستان و خدمتگزاران و گذشت و چشم‌پوشی و حسن خلق او معروف بود، تا آنجا که گویند روزی ابی‌الهدیل علاف (که ذکر او گذشت) او را دید، همان جا ایستاد و آن چنان مجذوب صفا و صمیمیت او گشت که اشک در دیدگانش جاری شد و گفت دیدار تو ما را به یاد مشایخ عظام و پیشینیان کرام می‌اندازد و خاطره واصل بن عطا و عمرو بن عبید را زنده می‌کند.^{۱۰}

ابوموسی المرذار صاحب تصانیف جلیله و آثار ارزنده‌ای بوده است که از آن جمله کتب زیر است: کتاب التوحید، الرد علی‌المجبره، العدل، المسائل و الجوابات، اللطف، الرد علی‌النصاری، علی‌ابی‌قره‌النصرانی، الرد علی‌الملحدین، التعدیل و التجویز، علی‌الاحبار و المجوس فی العدل و التجویز، الرد علی‌الجهمیة، اصول‌الدین، المخلوق علی‌التجار، العدل علی‌المجبره، کلام‌اهل‌العلم و اهل‌الجهل. التعلیم، البدل علی‌التجار، المعرفة علی‌ثمامة، المعرفة علی‌الشحام، خلق‌القرآن، القدره علی‌الظلم، علی‌النظام،

ماجرى بينه و بين البصريين، فنون الكلام، على اصحاب اجتهادالرأى، ماسئل عنه المجبره، التغمم، جواب كتاب التوبه، النصيحة، من قال بتعذيب الاطفال، الديانة، التوبه، الاقتصاد، اخبارالقرآن، المسترشدين^{۹۰}

ابوموسى همچون استادش بشر بن معتمر با ابى الهذيل علاف مخالف بود و كتابى در رد او تأليف و از آرائش انتقاد كرد^{۹۱} او در بيشتر مسائل با استادش بشر بن معتمر هم عقیده بود، نهايت نسبت به آنها بسيار پافشارى مى كرد و مخالفين را تكفير مى نمود. وى را عقیده تازه اى نيست، جز در چند مسأله كه ذيلاً به آنها اشاره مى شود:

قدرت حق تعالى: مردار عقیده دارد كه فاعل مختار آن است كه بر هر چه قدرت داشت، بر ضد آن نيز قدرت داشته باشد. حق تعالى نيز كه فاعل مایشاء است اين چنين است، يعنى اگر پروردگار را به عدل و يا صدق توصيف كرديم، مقتضای فاعل مختار آن است كه بتوان او را به ضد اين صفات نيز توصيف كرد^{۹۲}.

ابوموسى مردار در جواب كسى كه از او پرسد: خداوند كه قادر بر ظلم و كذب و ... است، اگر آنها را به جاي آورد چه حكمى دارد؟ او مى گويد: صدور اين امر از ذات پاك او محال نيست، لكن قبيح است، زيرا اگر يكي از اين صفات قبيح را يكي از مسلمين به جاي آورد ما انجام آن را زشت مى دانيم، تا چه رسد به خداوند كه نبايد صفت ظلم و كذب را بر او اطلاق كرد^{۹۳}.

تولد: ابوموسى مردار در بحث افعال توليدى با استادش بشر بن معتمر هم عقیده بود (تفصيل آن گذشت) لكن مطلبى كه بر اين نظريه افزود اين است كه گفت ممكن است از دو فاعل با كمك يكديگر، يك فعل متولد شود^{۹۴}.

رؤيت پروردگار: ابوموسى معتقد است كه اگر كسى بگويد كه خداوند به چشم ديده مى شود، به هر نحو كه باشد، (خواه به نحو اتصال شعاع چشم بيننده به ديده شده باشد و يا بر سبيل مقابله) او خداوند را به اجسام تشبيه کرده است و كسى هم كه قائل به تشبيه باشد كافر به خداست.

او نيز عقیده دارد كه اگر شخصى بگويد كه گناھانى كه مردم مرتكب مى شوند به قضا و قدر الهى است و خداوند انجام چنين گناھانى را براى مردم تقدير کرده است، چنين كسى حق تعالى را فاعل افعال سفیهانه دانسته و كافر است.

همچنين اگر كسى در تشبيه و جبر مشکوك باشد و نداند كه حق است يا باطل، او نيز كافر

است. زیرا لازمه چنین شکی این است که در ذات خداوند مشکوک باشد که آیا او شبیه به مخلوق است یا نه؟ آیا پروردگار مرتکب افعال سفیهانه می‌شود یا نه؟ ابوموسی می‌گوید: اطاعت خداوند صورت نپذیرد به طور واقعی، مگر اینکه معرفت به ذات پاک او پیدا کنند و با انجام طاعات به او تقرب یابند. او گوید که خلق چیزی غیر از آن چیز است و آن خلق خود در حقیقت مخلوق است، نهایت نه به خلق دیگری؟^{۱۰}

اعجاز قرآن: عقیده ابوموسی راجع به اعجاز قرآن همچون نظریه نظام بود که قبلاً از رأی او در این زمینه بحث شده است. او از طرفداران جدی خلق قرآن بود و هر کس را که به قدیم بودن قرآن قائل بود تکفیر می‌کرد و می‌گفت: اگر کسی بگوید که قرآن قدیم است معتقد به وجود دو قدیم شده است، یکی خداوند و دیگری قرآن، که این امر موجب اعتقاد به تعدد قدماء است که کفر است. او می‌گفت: اعجاز قرآن در فصاحت و بلاغت او نیست، زیرا از حیث نظم ممکن است کسی بتواند شبیه آن را بیاورد.^{۱۱}

امامت: او نصب امام را واجب می‌داند. همچنین در باب امامت می‌گوید که هرگاه کسی واجد شرایطی چند باشد، ما او را امام می‌دانیم. یکی آنکه در این مورد همه به او رأی و نظر دهند، دیگر اینکه عادل باشد و بالأخره شرط سوم آنکه به کتاب خدا و سنت پیغمبر (ص) آگاهی داشته باشد. برخی گویند که ابوموسی عثمان بن عفان را تفسیق می‌کرد و از او بیزاری می‌جست. خیاط این نسبت را ناروا می‌داند و در مقام دفاع از ابوموسی گوید: وی در مورد عثمان سکوت اختیار کرده و خوب وبدی درباره او نگفته است. بعید نیست که ابوموسی در این نظریه از استادش بشر بن معتمر متأثر شده باشد.

جعفریه

جعفریه پیروان ابوالفضل جعفر بن حرب همدانی، متوفی به سال ۲۳۶ هـ ق و ابو محمد جعفر بن مشرثقی، متوفی به سال ۲۳۴ هـ ق را گویند.

جعفرین حرب از حیث علم و راستی و زهد و تقوی و عبادت یگانه عصر خود بود و ریاست معتزله بغداد را در عهد خود به عهده داشت. علم کلام را در بصره نزد ابی الهذیل علاف فراگرفت، و از خواص دربار خلیفه عباسی الوائق بالله بود.

بغدادی گوید: جعفرین حرب در سال ۲۳۶ هـ ق به سن پنجاه و نه سالگی در گذشت. بنا بر این باید سال ولادت او را در سال ۱۷۷ هـ ق دانست. ابن مرتضی گوید که جعفرین حرب

در اواخر عمر خویش تمام مایملک خود را ترك گفت تا آنجا که جامه های خویش را دور افکند و در آب نشست، تا اینکه یکی از اصحاب و یارانش بر او گذشت و جامه ای به او داد. او این کار را بدان منظور انجام داد که پدرش از حاشیه نشینان دربار سلطان بود. در هر حال او گوشه نشینی اختیار کرد و سخن با مردم کمتر گفت و به تألیف و تصنیف پرداخت و آن چنان تهی دست شد که نوشته های خود را به ثمن بخش می فروخت و از بهای آن کاغذ تهیه می کرد تا مجدداً کتاب بنویسد. از این روایت چنین به دست می آید که پدر جعفر از خواص دربار خلیفه بوده است، لکن خطیب بغدادی خود جعفر را از خواص خلیفه عباسی الواتق می داند. ابن جوزی نیز حکایتی شبیه آنچه ابن مرتضی آورده نقل می کند با کمی اختلاف، نهایت، تاریخ داستانی که ابن جوزی متذکر شده است و منسوب به جعفر بن حرب می داند در حدود يك قرن بعد است، یعنی ضمن آنها که در سال سیصد و چهل و نه هجری در گذشته اند نام برده است و همین روایت را نیز آدام متز در کتاب خود آورده است^{۱۱} ممکن است که این شخص دیگری باشد؟ نویسنده این سطور گمان می کند که منشأ این دو روایت یکی باشد.

خلاصه، جعفر بن حرب در فن مناظره بسیار قوی بود و در مجالس بحث و گفت و شنودی که در دربار خلافت تشکیل می شد شرکت می کرد. خیاط و ابن مرتضی نمونه هایی از مناظرات او را آورده اند. جعفر بن حرب همدانی دارای آثاری است که از آن جمله کتب ذیل را می توان نام برد:

متشابه القرآن، الاستقصا، الاصول الرد علی اصحاب الطبايع، الايضاح، نصيحة العامة، المسترشد، المتعلم، الأصول الخمس^{۱۲} (شاید همان الاصول باشد).

آراء خاصی از جعفر بن حرب به ما نرسیده، جز اندك، که ذیلاً بدانها اشاره می شود:

اعراض: در میان معتزله بحثی است که چرا معانی قائم به اجسام را عرض می گویند. مثلاً حرکت، سکون، بقا و غیره که قائم به اجسام هستند و جسمی را متحرك یا ساکن ... می دانیم برای چه این معانی را اعراض می گویند؟ برخی از معتزله گویند: برای اینکه عارض بر اجسام هستند و به آنها قائمند (نظام). ابوالهذیل گوید ممکن است که عرض خارج از جسم پدید آید، مانند فنا و بقا و بنا براین به اعراض نمی توان به این اعتبار عرض گفت. و گروهی دیگر از معتزله آراء دیگری در این زمینه بیان کرده اند که برای رعایت اختصار از ذکر آنها خودداری می شود. بالاخره جعفر بن حرب گوید: اطلاق عرض بر این گونه معانی قائم به اجسام فقط اصطلاح متکلمین است لا غیر، زیرا اگر عاملی پیدا شود که منع از اطلاق عرض بر این معانی

قائم به جسم نماید، دلیلی برای اثبات تسمیهٔ اعراض به عرض بودن نداریم نه از حیث لغت و نه از جهت اجماع و سنت.^{۱۱}

جعفرین حرب حرکت و سکون، قیام و قعود، اجتماع و افتراق، طول و عرض، رنگها و مزه‌ها، بویها و صداها، حرارت و برودت، رطوبت و بیبوست، نرمی و خشونت را همچو استادش بشر بن معتمر عرض می‌داند: او می‌گوید ما نمی‌دانیم که آیا روح جوهر است یا عرض. و در این مورد به کلام خدا استناد می‌جوید که فرمود: يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي. چنان که ملاحظه می‌شود، در این آیه به ماهیت روح اشاره نشده است.

جعفرین حرب نفس را عرضی می‌داند که در جسم پیدا می‌شود و از آلاتی است که آدمی از او در افعالش کمک می‌گیرد، از قبیل صحت و سلامت. او می‌گوید که نفس متصف به هیچ-یک از صفات جواهر و اعراض نمی‌شود.^{۱۲}

استطاعت: میان معتزله بحث است که انسان که حی و مستطیع است آیا بنفسه دارای استطاعت و توانایی است یا اینکه استطاعت غیر از انسان است؟ و اگر غیر از ذات انسان است، آیا استطاعت عبارت است از صحت و سلامت اعضای بدن، یا چیزی است غیر از آن؟ و در هر حال آیا استطاعت دوام و بقا دارد یا نه؟

جعفرین حرب گوید استطاعت باقی می‌ماند همان طور که ممکن است فانی شود. او معتقد است که افعال مباشر محال است که از قوت و استطاعت معدوم حاصل شوند، لکن در افعال متولده امکان صدور فعل از قوت و استطاعت معدوم هست، مثل سنگی که در حال حرکت است بعد از پرت شدن، در صورتی که مثلاً انسان دست خود را فرود آورده ولی آن سنگ هنوز در حال صعود و یا نزول است.^{۱۳}

قدرت: او می‌گوید اگر چه پروردگار خبر دهد از کسی که او ایمان نخواهد آورد، معذالك خداوند قادر است که او ایمان بیاورد، یعنی قدرت ایجاد ایمان را در او دارد، و لازمهٔ این امر آن نیست که میان این دو جمع گردد تا بر ما اشکال وارد شود، که وقوع شیء و ضدش محال است. زیرا وجود قدرت مستلزم وقوع فعل نیست.

در باب قدرت انسان نیز نکته‌ای هست، و آن اینکه شخص ممنوع آیا قادر هست یا نه؟ اینجا میان معتزله آراء مختلفی وجود دارد، و جعفرین حرب می‌گوید که شخص ممنوع قادر است، ولی قدرت او بر چیزی تعلق نمی‌گیرد، زیرا که او را از افعال قدرت باز داشته‌اند، مثل کسی که دیدگان خود را بر هم گذاشته، بینا هست اما نمی‌بیند.^{۱۴}

صفات الهی: او می گوید که خداوند سمیع و بصیر است، اما نه به این معنی که می شنود و می بیند! زیرا لازمه این گفتار آن است که شنیدنی و دیدنی هم وجود داشته باشد. جعفر بن حرب معتقد است که اینکه می گویند خداوند در هر مکانی هست، بدان معنی است که مدبر هر مکانی است و تدبیر او در هر مکانی است.

او عقیده دارد که خدای تعالی را لطفی هست که اگر آن لطف را شامل حال کفار فرماید، به اختیار خود ایمان خواهند آورد، لکن چنین ایمانی مستحق ثواب نخواهد بود آن چنان که بدون آن لطف ایمان آورده اند. آنچه خداوند نسبت به حال بندگان رعایت کرده است اصلح به حالشان است و خدای تعالی هم جز آن نکند.

او توفیق را لطفی می داند در معلوم خدای تعالی که چون آن را به بنده ای اختصاص دهد موفق به ایمان می شود، این چنین لطفی توفیق باشد برای ایمان آوردن. جعفر بن حرب عصمت را لطفی از الطاف الهی می داند.

جعفریه گویند قرآن کریم را خداوند در لوح محفوظ آفرید و انتقال از آن جایز نیست و روا نباشد جز اینکه در مکان و وقت واحد پدید آید، زیرا محال است که شیء واحد در وقت واحد، در دو مکان حلول یا تمکن یابد.^{۲۱}

جعفر بن مبشر بن احمد ثقفی متکلم^{۲۲} برادر حبیب بن مبشر فقیه بود و خود در عداد سلسله زاویان حدیث معروف نوف بکالی بوده است که گوید شبی به خدمت مولای متقیان بودم. دیدم که آن حضرت آرام ندارد و شب پرسوز و گدازی دارد. پیوسته بیرون می رود و به ستارگان آسمان نگاه می کند و بر می گردد، تا اینکه حضرت علی بن ابیطالب (ع) به من فرمود ای نوف، آیا بیداری یا خواب؟... تا آخر حدیث.

او فقیه، متکلم، محدث و خطیب بود. بیانی شیرین و سخنی بلیغ داشت، و ریاست معتزله بغداد به او محول گردید. در عین حال بسیار پارسا و زاهد و عقیف بود، تا آنجا که علم و عمل او و دوستش جعفر بن حرب ضرب المثل شده بود و پیوسته می گفتند علم جعفر بن زهد جعفر بن... قاضی عبدالجبار نمونه ای از زهد و پارسایی او را به ما می گوید که روزی یکی از سلاطین ده هزار درهم برای او فرستاد و وی قبول نکرد. در آن لحظه یکی از دوستانش دو درهم بابت زکات به او داد، فوراً قبول کرد. به جعفر بن مبشر گفتند که چرا آن پول کلان را رد کردی و این اندک را پذیرفتی؟ جواب داد که صاحب ده هزار درهم از من فقیرتر بود، و من مستحق این دو درهمم، زیرا در این دو درهم بازخواست نیست و مرا از اموال شبهه ناک و حرام بی نیاز

می‌کند. روزی خلیفه عباسی الوائق به احمد بن ابی ذؤاد گفت که چرا منصب قضاوت را به دوستان ما نمی‌دهی؟ جواب داد: ای امیر، یاران شما از قبول مناصب حکومتی امتناع می‌ورزند. این جعفر بن مبشر است که ده هزار درهم برای او فرستادم و او قبول نکرد. خودم به پای خود رفتم به درب منزلش و اجازه ورود خواستم. مرا رخصت نداد که وارد منزلش شوم. من بدون اجازه وارد شدم، به روی من شمشیر کشید و مرا به مرگ تهدید کرد. با این وصف چگونه او را منصب قضاوت دهم؟^{۸۸} خیاط گوید موافق و مخالف به عظمت علمی جعفر بن مبشر اعتراف دارند و می‌دانند که در علم کلام، فقه، حدیث، قرآن و آداب شرعی و اجتهاد بسیار محیط و مسلط بوده،^{۸۹} و آثار گرانقدری در این زمینه‌ها تألیف و تصنیف کرده است از قبیل: الاشریه، السنن والاحکام، الاجتهاد، الحکایة والمحکی، المعارف علی الجاحظ، تنزیه الانبیاء، الحجة علی اهل البدع، الناسخ و المنسوخ، الطهارة، الآثار الکبیر، معانی الاخبار و شرحها، الدار، علی اصحاب اللطف، الامر بالمعروف و النهی المنکر، المسائل والجوابات الخراج، نقض کتاب ابن شیبب فی الارزاء، الیقین علی برغوث فی المخلوق، الاجماع ماهو التوحید علی اصناف المشبهة والجهمية والرافضة علی اصحاب القیاس والرأی؛^{۹۰} جعفر بن مبشر را آرائی است که از دیگران منفرد گردیده و اجمال آنها از این قرار است:

نفس: جعفر بن مبشر عقیده دارد که نفس جوهری است غیر از این جسم و خود نیز جسم نیست، اما معنایی است میان جوهر و جسم. (در این تعریف کمی نارسایی به نظر می‌رسد که گویا صاحب این رأی دچار تناقض گویی شده و ممکن است که این گفتار از جعفر بن مبشر نباشد).

مرتکب کبیره: در میان معتزله اختلاف است که گناه کبیره و صغیره چیست. هر دسته‌ای از آنها تعریف خاصی کرده‌اند و ابن مبشر گوید هر گناهی که عمد باشد کبیره است و هر کس که معصیتی را مرتکب شود، مرتکب گناه کبیره شده است.

جعفر بن مبشر می‌گوید که کسی که معصیتی را عمداً به جای آورد، فاسق است اگر چه يك درهم یا کمتر و بیشتر از يك درهمی را بعمد دزدیده باشد و یا اینکه هر معصیت دیگری که باشد.^{۹۱} شاید همین عقیده بوده است که بغدادی و سمانی و دیگران را بر آن داشته است تا بر او خرده گیرند،^{۹۲} و خیاط از جعفر بن مبشر دفاع کند و از کلیه اشکالات وارده در این باب بتفصیل سخن گوید و پاسخ دهد.^{۹۳}

قرآن: جعفر بن مبشر، همچون دوستش جعفر بن حرب، معتقد است که خداوند قرآن کریم

را در لوح محفوظ آفرید و از آنجا به جای دیگر منتقل نگردد، زیرا شیء واحد که در وقت واحد پدید آمده است ممکن نیست که در دو مکان قرار گیرد. او می گوید که قرآن کریم در مصحفها نوشته شده است و در سینه های مؤمنین محفوظ است، و آنچه از قاری قرآن می شنویم همان قرآنی است که اکثر امت اسلام برآند، نهایت آنچه نوشته و شنیده و حفظ می شود از قرآن نمودار و حکایتی است از قرآن نازل شده در لوح محفوظ که با آن مغایرتی ندارد، چنانچه اگر ما کلامی بشنویم مطابق آنچه قبلاً شنیده ایم، می گوئیم این حرف عین آن سخن است، قطعاً این بیانی راست است و عاری از نقص است. همچنین است آنچه از قرآن می شنویم و می نویسیم و حفظ می کنیم و می بینیم عیناً مطابق همان قرآن در لوح است که مانند و حکایتی ازوست. جعفرین مبشر این سرار ادا فرست می دانند. روش فقهی جعفرین مبشر عمل به ظاهر قرآن و سنت و اجماع است و با رأی و قیاس مخالف است.^{۸۹}

پانوشتها

١. ياقوت حموي، همان كتاب، ج ١، ص ٦٧٧-٦٧٨.
٢. برهان قاطع، ج ١، ص ٢٨٩.
٣. دايرة المعارف فارسي، ج ١، ص ٤٣٢.
٤. محمد مقدسي، احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم، (لينن، ١٩٥٦ م.)، ص ١١٩-١٢١.
٥. حدود العالم من المشرق الى المغرب، به كوشش منوچهر ستوده، (تهران، ١٣٥٢ هـ ق.)، ص ٨٨.
٦. احمد خطيب بغدادى، همان كتاب.
٧. سيف الدين آمدى، همان كتاب، ص ١٥٩، ١٦٨، ٢٢٥، ٢٤٠، ٣٧٧.
٨. على مسعودى، همان كتاب، ج ٦، ص ٣٧٣.
٩. عبدالكريم شهرستاني، ملل و نحل، ج ١، ص ٦٤.
١٠. حسن بصرى، رسائل العدل والتوحيد، (قاہرہ، دارالھلال، ١٩٧١ م.)، ص ٥٣.
١١. احمد قلقشندى، صبح الاعشى، (قاہرہ، دارالكتب السلطانيہ، ١٣٢٤ هـ ق.)، ج ٩، ص ٣٩١-٣٩٣.
١٢. احمد بن مرتضى، همان كتاب، ص ٥٢-٥٣.
١٣. محمد مفيد، مجالس الفصول المختاره، ترجمه آقا جمال خوانسارى، (تهران، ١٣٨٥ هـ ق.)، ص ٤٠٧.
١٤. عمرو بن بحر جاحظ، الحيوان، (قاہرہ، مكتبة الجاحظ، ١٣٨٦ هـ ق.)، ج ٦، ص ٤٠٥.
١٥. قاضى عبدالجبار همدانى، همان كتاب، ص ٦٢.
١٦. عمرو بن بحر جاحظ، همان كتاب، ج ٦، ص ٢٨٣-٢٩٧.
١٧. ابوالفرج اصفهاني، همان كتاب، ج ٤، ص ٩.
١٨. احمد بن عبدربه، عقد الفريد، (قاہرہ، النهضة، ١٩٦٢ م.)، ج ٤، ص ٥٥.
١٩. عبدالله خفاجى، سرافصاحة (قاہرہ، ١٣٨٩ هـ ق.)، ص ١٦٤.
٢٠. حسن ابى هلال عسكرى، الصناعتين الكتابة والشعر، (قاہرہ، دارالكتب، ١٩٧١ م.)، ص ١٤٠.
٢١. محمد بن اسحاق ابن نديم، همان كتاب، ص ١٨٤، ٢٠٥.
٢٢. عمرو بن بحر جاحظ، همان كتاب، ج ٦، ص ٣١٩، ٣٢٠.
٢٣. حسن بصرى، همان كتاب، ص ٥٣، ٦٠.
٢٤. شريف مرتضى، همان كتاب، ج ١، ص ١٨٦.
٢٥. عبدالقاهر بغدادى، اصول الدين، ص ٥٧.
٢٦. ابوالحسن اشعري، همان كتاب، ج ٢، ص ٣٥، ٤٢، ٤٥.
٢٧. همان كتاب، ج ٢، ص ٤٩، ٧١، ٧٣.
٢٨. عبدالله نعمه، هشام بن الحكم استاد القرن الثانى فى الكلام والمنظره، (قاہرہ، ١٩٥٩)، ص ١٧٤؛ شيخ ابوالحسن اشعري، همان كتاب، ج ٢، ص ٢٥.
٢٩. عبدالقاهر بغدادى، اصول الدين، ص ١٣٦.
٣٠. شاهپور اسفراينى، همان كتاب، ص ٧١.
٣١. عبدالكريم عثمان، همان كتاب، ص ٤٢٥.
٣٢. عبدالقاهر بغدادى، الفرق بين الفرق، ص ١٤٣.
٣٣. سيد مرتضى داعى رازى، همان كتاب، ص ٥٥.
٣٤. عبدالكريم شهرستاني، ملل و نحل، ج ١، ص ٦٤.
٣٥. عبدالرحيم خياط، همان كتاب، ص ٥٢.

۳۶. ابوالحسن اشعری، همان کتاب، ج ۱، ص ۲۸۷؛ ج ۲، ص ۲۲۳.
۳۷. همان کتاب، ج ۱، ص ۲۷۴.
۳۸. همان کتاب، ج ۱، ص ۲۴۴؛ ج ۲، ص ۹۰.
۳۹. عبدالقاهر بغدادی، اصول الدین، ص ۲۵۶.
۴۰. ابوالحسن اشعری، همان کتاب، ج ۱، ص ۲۹۰.
۴۱. عبدالرحیم خیاط، همان کتاب، ص ۵۱، ۵۲.
۴۲. عبدالله ناشی الاکبر، مسائل الامامة و مقتطفات من الكتاب الاوسط فی المقالاته (بیروت، ۱۹۷۱ م.)، ص ۵۶-۵۸.
۴۳. ابوالحسن اشعری، همان کتاب ج ۲، ص ۱۳۰.
۴۴. احمد بن مرتضی، همان کتابه ص ۷۰ - ۷۱.
۴۵. عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۰۲، ۱۰۳؛ ممکن است نساخ در این مورد دچار اشتباه شده باشند؛ زیرا در ص ۱۵۱ به بعد هنگام ذکر مرداربه به همان نحو ضبط کرده است که بیشتر مؤلفین آورده اند.
۴۶. احمد مقریزی، همان کتاب، ج ۲ ص ۳۴۶.
۴۷. احمد بن حجر عسقلانی، لسان المیزان، (حیدرآباد دکن، مجلس دایرة المعارف النظامیه، ۱۳۳۰ هـ ق.)، ج ۴، ص ۳۹۸.
۴۸. عبدالکریم سمعانی، همان کتابه ص ۵۲۱.
۴۹. قاضی عبدالجبار همدانی، همان کتابه ص ۷۶.
۵۰. عبدالرحیم خیاط، همان کتابه ص ۵۴.
۵۱. محمد بن ندیم، همان کتابه ص ۲۰۷.
۵۲. عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۰۲، ۱۰۳.
۵۳. عبدالرحیم خیاط، همان کتابه ص ۵۳.
۵۴. ابوالحسن اشعری، همان کتابه ج ۱، ص ۲۹۰.
۵۵. عبدالکریم شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۶۹.
۵۶. عبدالرحیم خیاط، همان کتابه ص ۵۵، ۵۹.
۵۷. ابوالحسن اشعری، همان کتابه ج ۲، ص ۱۷۵.
۵۸. عبدالکریم شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۶۹.
۵۹. عبدالله ناشی الاکبر، همان کتابه ص ۵۱، ۵۲.
۶۰. عبدالرحیم خیاط، همان کتابه ص ۷۴.
۶۱. خطیب بغدادی، همان کتابه ج ۷، ص ۱۶۲، ۱۶۳.
۶۲. احمد بن مرتضی، همان کتابه ص ۷۳.
۶۳. خطیب بغدادی، همانجا.
۶۴. عبدالرحمن بن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوك والامم، (حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ هـ ق.)، ج ۶، ص ۳۹۵.
۶۵. ادام متر، الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع الهجری، (بیروت، دارالکتاب، ۱۳۸۷ هـ ق.)، ج ۲، ص ۸۶.
۶۶. عبدالرحیم خیاط، همان کتاب، ص ۸۲؛ احمد بن مرتضی، همان کتاب، ص ۷۳ به بعد.
۶۷. اسحاق بن ندیم، همان کتابه ص ۲۱۳.
۶۸. احمد بن مرتضی، همان کتابه ص ۷۳.
۶۹. س. پنسیس، همان کتابه ص ۱۷، ۱۸.
۷۰. همان کتابه ج ۲، ص ۲۷، ۲۹.

٧٢. همان كتاب ج ١، ص ٢٧٥، ٢٧٦.
٧٣. عبدالقاهر بغدادى، الفرق بين الفرق، ص ١٥٤.
٧٤. ابوالحسن اشعري، همان كتابه ج ١، ص ٢١٧، ٢٨٧، ٢٨٣، ٣٠٠؛ ج ٢، ص ١٥٨، ٢١١، ٢٤٣.
٧٥. على بن اثير، الكامل فى التاريخ (بيروت، دارصادر، ١٣٥٨ هـ ق)، ج ٧، ص ٤٤.
٧٦. خطيب بغدادى، همان كتابه ج ٧، ص ١٦٢.
٧٧. احمد بن مرتضى، همان كتابه ص ٧٦.
٧٨. قاضى عبدالجبار همدانى، همان كتابه ص ٨١، ٨٢.
٧٩. عبدالرحيم خياط، همان كتابه ص ٦٣.
٨٠. اسحاق بن نديم، همان كتابه ص ٢٠٨.
٨١. ابوالحسن اشعري، همان كتاب، ج ٢، ص ٢٩.
٨٢. همان كتاب، ج ١، ص ٣٠٦، ٣٠٧.
٨٣. عبدالقاهر بغدادى، الفرق بين الفرق، ص ١٥٢؛ عبدالكريم سماعيل، همان كتاب.
٨٤. عبدالرحيم خياط، همان كتاب، ص ٦٤.
٨٥. ابوالحسن اشعري، همان كتاب، ج ٢، ص ١٣٧، ٣٤٣، ٣٤٤.
٨٦. عبدالرحيم خياط، همانجا.

شهر باشکوه بصره یکی از مراکز عمده نهضت علمی اسلامی به شمار می‌رود که مرکز اصلی آن برای نشر معارف و نهضت عقلی و فکری، مسجد بوده است. مسجد، در آغاز اسلام، همان‌طور که محل عبادت و نماز بود، مرکز قضاوت و حکومت و دادگری و مجلس شوری و محل آموزش و پرورش نیز بود.

مساجد در آغاز اسلام دارای همان حالت ساده‌ای بوده که در آن نماز می‌گزاردند و برای امرا و حکام وقت دعا می‌خواندند و امرا مردم را به مسجد دعوت می‌کردند و احکام لازم را بر آنها قرائت می‌نمودند، و مردم پس از پایان این مراسم یا پراکنده می‌شدند و یا پیرامون قرآء و شیوخ حدیث حلقه می‌زدند و بر آنها قرآن و حدیث را می‌خواندند و از آنها استفاده می‌کردند و گاهی هم گرد هم می‌نشستند و از امور جاری خود سخن می‌گفتند و چنان که ابوالفرج اصفهانی، متوفی به سال ۳۵۶ هـ ق گوید، گروهی از بنی تمیم، از آن جمله احتف بن قیس، در مسجد می‌نشستند و با اهل کوفه مذاکره می‌کردند و گاهی این گفتگوها به فخر فروشی می‌کشید و پیرامون مآثر خویش مناظره می‌نمودند.

مسجد جامع بصره نیز این چنین رنگی به خود گرفته بود تا اینکه زندگی اجتماعی مردم

برق آسا تغییر کرد و ملت اسلام راه ولخرجی و لهو و لعب پیش گرفت و جنبه‌های مذهبی و عاطفه دینی رو به ضعف نهاد و مردم اوامر و نواهی الهی را فراموش کردند و به عیاشی و خوش گذرانی روی آوردند. با این تغییر کلی، شکل مسجد نیز عوض شد، زیرا عده‌ای از مردان دین به مبارزه با این پدیده برخاستند و در مسجد مجالسی ترتیب دادند و مردم را به دیانت دعوت کردند. بسیاری زهاد و وعاظ بودند که به منظور اعاده فکر دینی و روح مذهبی در میان مردم کوشش می‌کردند که از آن جمله بکر بن عبدالله مُزَنی، صفوان بن مُجرز تمیمی، عامر بن عبدقیس عنبری، یزید بن أبان رقاشی و حسن بن ابی الحسن البصری و بسیاری دیگر بودند که در مسجد بصره مجالسی داشتند.

مبلغین مذهبی در این دوره یکسان نبودند، زیرا با ظهور فرقه‌ها در اسلام این مبلغین نیز مختلف بودند، عده‌ای عرب بودند و روح عربی داشتند و گروهی پارسی و ملیت ایرانی آنها در نحوه توجیه مسائل اسلامی بی‌اثر نبود و بالاخره مرجئه و عثمانیه و خوارج و ... که هر دسته‌ای دارای اندیشه خاصی بودند. لذا نحوه تبلیغ و برداشت آنها از مسائل فرق می‌کرد و هر گروهی به نحوی امور را بیان می‌داشتند و در موضوعات اسلامی حکم خاصی می‌نمودند، مثلاً در آغاز اغتشاشات مذهبی، خلافتی که درباره حکم مرتکب کبیره پدید آمد بسیار معروف است: که آیا او مؤمن است یا کافر، منافق است یا فاسق؟

این مناقشه تحول عظیم عقلی و فکری در بصره پدید آورد و موجب شد که واصل بن عطا از حلقه درس استادش حسن بصری کناره گیرد و در گوشه دیگر مسجد بصره جلسه درس مخصوصی تشکیل دهد و بالاخره شخصیت مستقلی جلوه کند که اثر زیادی در نهضت فلسفی اسلامی داشته است.

نهان کی ماند آن رازی کزو سازند محفلها

شاید این نخستین مجلس کلامی بوده باشد که در مسجد بصره تشکیل شده است. از آن پس مباحث کلامی به صورت خاص و منظمی تقریر می‌شد و در حیات علمی و کلامی تطور و تحول بزرگی پدید آمد.

این مجالس رو به افزایش گذاشت و شاگردان این مدرسه به تحقیق در مسائل مختلف علمی پرداختند. چنان که جاحظ قصائدی را از صفوان انصاری و سلیمان اعمی نقل می‌کند که در آنها از علوم طبیعی و انسانی و برتری آتش بر خاک و ... بحث شده است.^۱ در هر حال مجالس متکلمین بصره در مسجد پیوسته تشکیل می‌شد و متکلمین به منظور

اشاعه افکار خود از علوم مختلف استفاده می کردند و طبقات مردم در این مجالس شرکت می جستند تا از این تعلیمات باخبر شوند. از بازارها گرفته تا فقها و ادبا نزد متکلمین تحصیل علم می کردند. چنان که یاقوت گوید: ابی الحسن مدائنی شاگرد معمر بن اشعث متکلم بود و بیشتر شعرای بصره به مجلس معتزله می آمدند و از آنها چیز می آموختند و با افکار و آراء آنان آشنا می شدند، از قبیل بشار، ابان لاحقی، ابن منافذ، ابی نواس و ...

بهترین نمونه برای اثبات این مدعا گفته ابوالفرج اصفهانی است درباره ابی عبدالرحمن عطوی بصری: ابی عبدالرحمن عطوی بصری در شعر شیوه خاصی داشت که هیچ يك از شعرای پیشین آن سبک را نداشتند. او در این روش پیروی متکلمین را کرده است ...^{۹۰} شیوه تدریس و تبلیغ و مناظره دینی در مسجد جامع بصره رفته رفته گسترش یافت و در هر يك از مساجد قبائل که در بصره ساکن بودند چنین مجالسی تشکیل می شد، زیرا نهضت علمی و فلسفی در قلمرو اسلامی عموماً و در بصره خصوصاً موجب گردید تا در هر رشته ای صاحب نظران و دانشمندان بنام پدید آیند، تا آنجا که یاقوت گوید: تعداد محدثین و فقها و زبان شناسان و نحویین و ادبای بصره در این روزگار بالغ بر سه هزار نفر است.^{۹۱} پیداست که مسجد جامع بصره جوابگوی این رقم نبود و ناگزیر از مساجد دیگر آن شهر برای تدریس و تبلیغ استفاده می شد.

بیشتر قبائل بصره دارای مسجد بودند و مسجد هر قبیله به نام آن قبیله معروف بود، از قبیل مسجد اساوره، مسجد بنی عدی، مسجد بنی مجاشع و غیره که فرزدق شاعر هم در یکی از قصائدش به همین موضوع اشاره کرده است آنجا که گوید:

لکل اناس مسجد یعمرونه و لیس ل نزال بن مرة مسجد
 شاید بتوان گفت که از مسجد جامع بصره که بگذریم مهمترین مساجد بصره مسجد اساوره بوده است، زیرا به گفته فاناس این شهر مرکز اداری نفوذ و تسلط بر خراسان شد. عده ای از روشنفکران آن، خواه از متکلمان و خواه از زهاد، ریشه در اساوره داشتند که سواره- نظام دوره ساسانی بودند، و هر چند از نژاد ایرانی نبودند، سخت تحت نفوذ ایرانی قرار گرفته بودند و به زبان فارسی تکلم می کردند... برای تأیید این گفتار باید نام ابوعلی اسواری، عمرو بن فائد را نام برد که جاحظ گوید: ابوعلی در مسجدش سی و شش سال درس گفت و موعظه کرد. در طول این مدت، قرآن کریم را تفسیر می کرد و از سوره بقره شروع کرد، اما عمرش به پایان رسید، تفسیر قرآنش به آخر نرسید، زیرا او مرد دانشمندی بوده که هفته ها يك آیه را تفسیر

می‌کرد و در ضمن آن به بیان روایات و حکایات و قصص و احادیث و تواریخ می‌پرداخت.^{۱۲} ابوعلی از شیوخ معتزله بصره بود که پیروانش را اسواریه گویند و هم اکنون به ذکر این فرقه از معتزله می‌پردازیم.

أسواریه

پیروان ابوعلی عمرو بن فائد اسواری را که کمی بعد از سال ۲۰۰ هـ ق درگذشته است اسواریه گویند. نام و نام محل او را مؤلفین اسلامی به اختلاف نوشته‌اند. جاحظ که نزدیک به زمان صاحب ترجمه است و محمد بن اسحاق بن الندیم نام او را ابوعلی عمرو بن فائد اسواری ضبط کرده‌اند.^{۱۳} ابن قتیبه متوفی به سال ۲۷۶ هـ ق عمرو بن فائد^{۱۴} و خیاط و ابوالحسن اشعری و ابن حزم متوفی به سال ۴۵۶ هـ ق و اسفراینی و بغدادی و ابن ابی الرضاء زنده به سال ۷۲۹ هـ ق و... نام او را علی اسواری آورده‌اند.^{۱۵} ابن مرتضی عمرو بن فائد را از طبقه ششم معتزله دانسته که تفسیر بزرگی هم داشته، و علی اسواری را شخص دیگری دانسته که از طبقه هفتم معتزله و از اصحاب ابی‌الهدیل بود که بعداً پیروی نظام را اختیار کرده است.^{۱۶}

کلام ابن مرتضی عیناً شبیه چیزی است که قاضی عبدالجبار گفته و بعید نیست که از آن گرفته باشد.^{۱۷} مقریزی نیز قول جاحظ را انتخاب کرده است.^{۱۸} نام پدرش را فائد ذکر کرده‌اند و عده‌ای هم فائد آورده‌اند. اسواری منسوب به اسوار است. یاقوت گوید: اسوار به فتح اول و اسوار به ضم اول نام یکی از قریه‌های اصفهان است.^{۱۹} سمعانی گوید: اسواری به فتح اول و سکون سین و فتح واو و بعد از آن الف و راء منسوب است به اسوار که یکی از دیه‌های اصفهان می‌باشد.^{۲۰} جوالیقی متوفی به سال ۵۳۹ هـ ق گوید اسوار به کسر اول و ضم اول نیز آمده که جمع آن اساور و اساوره است. جوالیقی این لغت را عجمی می‌داند که معرب شده است که به معنی سوار کار و تیرانداز است.^{۲۱} ابن منظور متوفی به سال ۷۱۱ هـ ق گوید: اسوار به کسر اول و اسوار به ضم اول مفرد اساوره است که به معنی سرباز سواره است و اساوره گروهی از ایرانیان بوده‌اند که قبل از اسلام وارد بصره شده‌اند.^{۲۲} بنا به گفته جوالیقی و ابن منظور می‌توان نظریه فان اس را مقرون به صحت دانست آنجا که گوید: اساوره سواره نظام دوره ساسانی بوده‌اند.^{۲۳} جاحظ اسواری را منسوب به نهر اساوره بصره می‌داند.^{۲۴} از آنچه گفته شد شاید بتوان در ایرانی بودن ابوعلی اسواری یقین حاصل کرد؛ و در هر حال وی از بزرگان متکلمین بصره بوده است. عمرو بن عبید متوفی به سال ۱۴۴ هـ ق را دیده و از او چیز آموخته و

با وی مناظراتی داشته است، و نزد محمد بن سلیمان بن علی هاشمی که والی بصره بوده تقرب داشته است. ابوعلی به فنون قصص و کلام عرب و تاریخ و سیر و تفسیر قرآن کریم آگاهی زیادی داشت و در بصره مسجدی داشت که مجلس درس و تبلیغ او نیز در آنجا تشکیل می شد و تفسیری شروع کرد از سوره بقره که پس از سی و شش سال اجل او فرا رسید لکن تفسیرش تمام نشد. ابوعلی اسواری از شاگردان برجسته ابی الهذیل علاف بوده است که پس از آن پیروی ابواسحاق ابراهیم سیار نظام را اختیار کرد و بسیاری از آراء نظام را پذیرفت، مگر چند مورد که از استاد خود منفرد شد و نظریه خاصی ابراز داشت که به ذکر اجمالی از آراء او اشاره می شود:

معرفت حق تعالی: متکلمین اسلامی در شناخت خداوند بحثی دارند که علم به حق تعالی چه نوع علمی است؟ آیا ضروری است که هر کسی را ناگزیر چنین دانشی هست از قبیل علم به گرم بودن آتش و یا اینکه علم به خداوند از جمله علوم نظری است که جز از طریق استدلال حاصل نگردد؟ و در صورت دوم که معرفت پروردگار نظری باشد و باید با دلیل و برهان او را شناخت، آیا دلیل عقلی برای خداشناسی کافی است یا اینکه این امر مربوط به علوم شرعی است و متکی به سمع و شنیدن از پیشوایان مذهبی است، و یا اینکه تقلیدی است؟ عده ای از معتزله که آنها را اصحاب معارف گویند و از آن جمله است ابوعلی اسواری گویند که معرفت حق تعالی ضروری است و هر کس بالضروره علم به او پیدا می کند و این علم طبیعی و فطری انسان است.^{۳۳}

حقیقت انسان: هدف اغلب مسائل متکلمین انسان است و اوست محور اصلی بیشتر نظریات و آراء فلاسفه و متکلمین؛ زیرا آدمی موظف است که از آن مباحث آگاه شود و به آنها ایمان آورد و به منظور بهبود وضع زندگی مادی و معنوی خویش از آنها پیروی کند. اینجاست که متکلمین از حقیقت انسان بحث می کنند و می گویند: آیا حقیقت انسان فقط همین جسم مادی است که ما او را به اشکال مختلف می بینیم؟ یا اینکه اصل آدمی چیز دیگری است و رای صورت ظاهر و پیکر مادی، و این تن و بدن ظرف و محلی است برای هر گونه تدبیر و تصرفی که اراده کند، و یا اینکه حقیقت انسان نه آن است و نه این، بلکه مجموع مرکب از این دو است که واقعیت یک انسانی را تشکیل می دهند، نه هر یک به تنهایی. به فرض اینکه حقیقت انسان از دو چیز تألیف شده باشد، آیا این دو جزء هر دو مادی هستند یا اینکه یکی از آن دو عنصر مادی است و دیگری مجرد و غیر مادی؟ و اگر واقعیت انسان از دو جزء که یکی مادی و دیگری

مجرد است ترکیب شده باشد، باید دید که تناسب و رابطه میان این دو چگونه است؛ آیا چون انسان از دو حقیقت تألیف شده و هر دو با یکدیگر مختلف هستند این تناسب و رابطه عرضی و صوری است یا اینکه رابطه میان آن دو حقیقی است، زیرا که از ترکیب آن دو با همدیگر يك حقیقت را پدید آورده اند؟

هر يك از متکلمین و فلاسفه این سؤالات را به نحوی پاسخ گفته اند، و متکلم مورد بحث ما ابوعلی اسواری عقیده دارد که حقیقت آدمی همان روح است که محل آن قلب است و این روح هم به هیچ يك از ادراکات ما در نمی آید چه او تقسیم پذیر نیست و متصف به صفات اجسام نخواهد شد. از برخی کلمات ابوعلی اسواری چنین فهمیده می شود که او حقیقت انسان را جزء لاینجزی می داند که مکان معینی دارد و آن مکان قلب است.^۱

علم و قدرت پروردگار: ابوعلی اسواری معتقد است که مقارنه بین این دو جمله محال است که بگوییم: ۱. خداوند خبر داده است که قدرت دارد که چیزی را پدید آورد. آن گاه بگوییم که: ۲. حق تعالی قادر است که آن چیز را پدید نیاورد.^۲ زیرا که اگر بگوییم خداوند عالم است و خبر داده است به چیزی که پدید نمی آید، دیگر محال است که بگوییم حق تعالی قادر است که آن چیز را به وجود آورد. لکن اگر هر يك از این دو جمله را از دیگری مجزا کنیم، دیگر مستلزم محال نخواهد شد. او می گوید: وقتی علم خداوند به عدم تحقق چیزی تعلق گرفت، دیگر در این مورد نمی گوییم که تحقق آن چیز امکان پذیر است.^۳ در میان معتزله بحثی است که اگر خداوند بندگان را به انجام عملی قادر ساخت، آیا جایز است که قدرت حق تعالی نیز بر همان شیء و به همان نحو تعلق بگیرد؟ یا اینکه نوع قدرت پروردگار بر آن چیز با نوع قدرت انسان بر همان شیء فرق می کند؟ ابوعلی اسواری عقیده دارد که نمی توان خداوند را توصیف کرد به اینکه او به ظلم و کذب قدرت دارد و یا اینکه قادر است که در اعمالش ترك اصلاح کند.^۴

بغدادی می گوید: ابوعلی اسواری معتقد است که پروردگار می تواند در کافر جهلی بیافریند که چون چنین نماید، جاهل، کافر شود و فاعل کفر نباشد.^۵ ابوعلی اسواری انسان را بنفسه حی و مستطیع می داند، نه اینکه به حیات و استطاعتی غیر از ذاتش زنده و مستطیع باشد^۶ و گفتیم که او حقیقت انسان را همان روح می داند که محلش قلب آدمی است.

اسواری علم خداوند را علت وقوع حوادث نمی داند و می گوید خداوند می داند که شخص مفروضی ایمان نمی آورد، ولی در عین حال چنین شخصی مأمور به ایمان و قادر به آن نیز هست. پروردگار کافر را مأمور به ایمان کرده و او را نیز بر آن قادر ساخته است و مؤمنین

را از کفر نهی فرموده:^{۲۱}

ابن راوندی می‌گوید که ابوعلی قائل به امامت حضرت علی بن ابیطالب علیه السلام و شیعه بوده است، لکن خیاط این گفته را رد کرده است.^{۲۲}

ثمامیه

ثمامیه پیروان ابومعن ثمامه بن اشرس نمیری، متوفی به سال ۲۱۳ هـ ق بوده‌اند. ثمامه، بر وزن گشاده به معنی گیاه سستی است که قد نکشد^{۲۳} و ثمامیه نام گروهی از معتزله است که منسوب به ثمامه بن اشرس نمیری می‌باشند.^{۲۴} بغدادی او را از موالی بنی نمیر دانسته^{۲۵} و ابن ندیم وی را از نمیریان خالص به شمار آورده است.^{۲۶}

او از بزرگان متکلمین و از مشایخ معتزله بوده است. علم کلام را از استادش ابوسهل بشر بن معتمر هلالی که از معتزله بغداد بوده فرا گرفت.^{۲۷} ثمامه از معتزله بصره بود که در روزگار خلافت هارون الرشید (۱۷۰ - ۱۹۳ هـ ق) به بغداد آمد. علت آمدن ثمامه به بغداد و ورود او را به دربار خلیفه هارون الرشید، ابن مرتضی چنین آورده که محمد بن سلیمان بن علی متوفی به سال ۱۷۳ هـ ق که والی بصره و فارس و بحرین و اهواز بود، دستهای عیسی طبری زاهد متکلم را قطع کرد و چون ثمامه از این واقعه آگاه شد، سوگند یاد کرد که دادخواهی کند و بدین منظور به سوی بغداد رفت. تلاش کرد تا به دربار هارون الرشید راه یافت و در زمره خواص خلیفه قرار گرفت.^{۲۸}

در هر حال ورود ثمامه به دربار خلیفه موجب کردید که معتزله به دستگاه خلافت وارد شوند، چه تا آن زمان معتزله از نزدیک شدن به خلفا خودداری می‌کردند و در امور سیاست مستقیماً دخالت نمی‌کردند، چنان که در فصول گذشته به آن اشاره رفت. ولی از این تاریخ به بعد معتزله وارد دور تازه‌ای می‌شوند و زمینه فعالیت‌های آنها رنگ دیگری به خود می‌گیرد. معتزله بصره در گذشته از دولت فاصله داشتند و در بسیاری از موارد با حکومت‌های زمان جنگیدند، لکن ثمامه با ابراز لیاقتی که از خود نشان داد توانست موقعیت علمی معتزله را به خوبی تشریح کند و عمرو بن بحر جاحظ را به دستگاه خلافت آشنا سازد و نظر خلیفه را به این جماعت جلب کند.^{۲۹} ثمامه بن اشرس در علم و ادب یگانه روزگار خود بود، نویسنده‌ای توانا و متکلمی بزرگ و در مناظره و جدل بسیار قوی بود. جاحظ در این مورد گوید: «و ما علمت انه کان فی زمانه قروی و لابلدی کان بلغ من حسن الافهام مع قلة عدد الحروف، و لا من سهولة المخرج مع السلامة

من التكلف، ما كان بلغه و كان لفظه في وزن اشارته و معناه في طبقة لفظه و لم يكن لفظه الى سمعك بأسرع من معناه الى قلبك». یعنی «در میان شهرنشینان و روستاییان بلیغ تر از ثمامه بن اشرس ندیده ام که مقصود خویش را در قالب الفاظی کم به آسانی و سهولت بفهماند، عباراتش هموزن آثارش و معانی گفتارش برابر الفاظش است. آهنگ کلماتش همان طور که بگوش می رسد معانی آن کلمات نیز همان دم به دل نشیند.» سید مرتضی مناظره ثمامه بن اشرس را با يك جبری مذهب در محضر بشرین معتمر آورده، جواب قاطع و کوتاه ثمامه به آن مرد جبری حاکی از بلاغت و ادب و حضور ذهن و قدرت او در فن مناظره و مؤید گفتار جاحظ است. طولی نکشید که هارون الرشید بر ثمامه غضب کرد به سبب گزارش نادرستی که درباره احمد بن عیسی بن زید بن علی بن الحسین (ع) به خلیفه داده بودند و در سال ۱۸۶ هـ ق ثمامه را به زندان افکند، و به سلام الأبرش سفارش کرد که کار را براوسخت گیرد و وی را در سیاه چاهی محبوس دارد. او نیز چنین کرد و از سوراخی غذای او را به داخل زندان می انداختند. شبی زندانبان قرآن می خواند و این آیه را چنین قرائت می کرد: و یل یومئذ للمکذبین، به فتح ذال. ثمامه به او گفت که و یل یومئذ للمکذبین، به کسر ذال است و توضیح داد که مکذبین یعنی تکذیب شدگان، که پیامبرانند و مکذبین یعنی تکذیب کنندگان که کفارند. زندانبان، که سخن ثمامه را نفهمیده بود، گفت به من گفته بودند که تو زندیق هستی و من باور نمی کردم. حالا فهمیدم که راست می گویند. پس از آن ثمامه را بیشتر در فشار قرار داد تا اینکه هارون الرشید او را بخشید و به دربار راه داد. روزی هارون الرشید پرسید که چه کسی از همه بیچاره تر است؟ ثمامه گفت: عاقلی که او را نادان بدانند. از این سخن آثار غضب بر چهره رشید ظاهر شد. ثمامه گفت: ای امیر، منظورم آن نبود که شما تصور کردید، بلکه مقصودم این است که ... آن گاه داستان زندانبان را برای خلیفه شرح داد. هارون از این حدیث آن قدر خندید که به پشت افتاد.

از روایتی که خطیب بغدادی نقل می کند چنین به دست می آید که ثمامه بن اشرس پس از هارون الرشید به بصره می رود و چون امر خلافت بر مأمون استوار می گردد، مجدداً از بصره راهی دربار مأمون می شود و در راه به دیر هرقل می رود و در آنجا با دیوانه ای زنجیری روبرو می شود. دیوانه نام او را می پرسد. جواب می دهد: ثمامه. دیوانه می گوید: همان متکلم معروف هستی؟ ثمامه می گوید: آری، آن گاه دیوانه از ثمامه می پرسد که شخص چه موقعی لذت خواب را درک می کند؟ اگر بگویی قبل از اینکه بخوابد لذت خواب را در می یابد که اشتباه

کرده‌ای، زیرا در این وقت انسان بیدار است و اگر هم بگویی در خواب لذت خواب را درک می‌کند که باز هم بغلط رفته‌ای، چه در این هنگام آدمی چیزی تعقل نمی‌کند و اگر بگویی که بعد از خواب درک خواهد کرد، در این صورت نیز جواب صحیح نداده‌ای، چون از خواب بیدار شده است و چیزی نیست تا ادراک کند. ثمامه می‌گوید: به خدا قسم، از جواب این دیوانه عاجز ماندم و ندانستم که چه بگویم.^{۳۳} مسعودی گوید: دیر هرقل بین واسط و بغداد واقع بوده است و در آنجا گروهی از دیوانه‌ها معالجه می‌شدند، و شبیه همین مباحثه را با ادیب معروف محمدبن یزید میرد آورده است.^{۳۴}

در هر حال ثمامه بن اشرس در دستگاه مأمون عباسی آن چنان نفوذ کرد که خلیفه را به قبول اعتزال وادار کرد^{۳۵} و نزد مأمون جاه و منزلتی پیدا کرد و مأمون وزارت به او تکلیف نمود و او نپذیرفت، و در این باره سخنان مشهور و مدونی دارد که به مأمون می‌گوید و او عذرش را قبول می‌کند. و هم اوست که به جای خودش احمدبن ابوخالد احوال را برای وزارت به مأمون پیشنهاد نمود^{۳۶} و گاه بوده است که مأمون در انتخاب افراد با ثمامه مشورت می‌کرد و نظر او را می‌پذیرفت.^{۳۷} این گونه پیشامدها موجب گردید که مذهب اعتزال مذهبی رسمی شود و رجال آن با امکانات بیشتری به نشر و بسط مدرسه خویش پردازند. نکته‌ای که در زندگی ثمامه بن اشرس در این دوره به چشم می‌خورد مبارزات ضد عربی و به گفته مسعودی شعوبی بودن وی است.^{۳۸} گرچه احمد امین عقیده مسعودی و همچنین گلدزیهر مستشرق اروپایی را که از نظر مسعودی متابعت کرده نپذیرفته است.^{۳۹}

لکن روایتی که جهشیاری (از دانایان سده چهارم هـ.ق) آورده مؤید گفتار مسعودی است و ما قسمتی از آن را برای شاهد مثال ذکر می‌کنیم: «ثمامه می‌گوید: مردم از سران و قضات و فقها و بزرگان همه گرد آمدند و فضل بر بساط بلندی نشست. چون جمعیت نزد او پیش آمدند، وی بر پا ایستاد و آغاز سخن کرد. نخست شکر خدا را به جای آورد، سپس سخن خود را با بدگویی از عبدالله بن مالک خزاعی و دشنام به او شروع کرد و گفت: او در داستان خویش ادعا می‌کرد که رشید به خانه کنیزکان آوازه خوان می‌رفت. این کلام او دروغ است، بلکه او بود که به اماکن فساد و میخانه‌ها سر می‌کشید و از این کار خودداری نمی‌کرد و از هزینه کاری دست بر نمی‌داشت و حیثیت خویش را حفظ نمی‌نمود. ثمامه گفت: آن گاه به من رو کرد و گفت: ابامعن از این امر خبر دارد و می‌داند من چه می‌گویم. من از تصدیق کلام او خودداری کردم و سر به زیر انداختم. تعصب من در این باره نخست برای عرب بودن عبدالله بن مالک، و سپس

برای خودم تحریک شده بود، آن گاه خواست...»

چنان که ملاحظه می‌شود، ثمامه به سبب عقیده ضد عربی که دارد با افراد متنفذی همچون فضل بن سهل مجادله می‌کند و آنها را خشمناک می‌سازد، لکن دست از اعتقاد خویش برنمی‌دارد. شاید بتوان گفت همین روح ایرانی‌گرایی و ضد عربی نیز یکی از عوامل انتقال مقر حکومت اسلامی به خراسان بوده است که مأمون عباسی نیز از این فکر خالی نبوده است. مناظرات ثمامه بن اشرس: دوره‌ای که ثمامه بن اشرس می‌زیست عهد مناقشات و مجادلات مذهبی بود، و میان وزرا و نویسندگان و فقها و متکلمین و صاحبان آراء و عقائد مباحثات بسیاری روی می‌داد و گاه بود که پیروزی در میدان مناظره موجب کسب مقام و شغلی در دستگاه خلافت می‌شد و شکست در آن باعث از دست دادن مقامی می‌گردید و خطیب بغدادی صورتی از این معنی را برای ما شرح می‌دهد، در ضمن ترجمه یحیی بن اکثم و گوید: یحیی بن اکثم خیلی حسد می‌ورزید و تفتین می‌کرد، و چون در مجلس مأمون عباسی دانشمندی را می‌دید، اگر می‌فهمید که او فقه می‌داند از او حدیث می‌پرسید، و اگر حدیث می‌دانست از مباحث علم نحو می‌پرسید و چون او را در علم نحو متبحر می‌دید، بحثی از علم کلام به میان می‌آورد تا اینکه آن شخص را محکوم و شرمسار نماید. ثمامه در این دوره و با چنین مردمی روبرو بود، لکن آن قدر در فن جدل قوی بود که کسی را یارای مقاومت با او نبود. وی را با خشویه، جبریّه، فقها، اصحاب مقالات، شکاکان، وزراء، رجال سیاست، کتاب، ادبا و مدعیان نبوت مناظراتی بوده است که نمونه‌ای از آنها را ابن عبدربه^{۴۰} و مسعودی^{۴۱} و ابن مرتضی^{۴۲} و قاضی عبدالجبار^{۴۳} و خطیب بغدادی آورده‌اند. ثمامه بن اشرس گاه مناظراتش متکی به موازین عقلی و منطقی بوده است، و گاهی با ادله اقلناعی، و زمانی هم با کلماتی طرف خصم را خجل و شرمنده می‌کرد و بدین وسیله بر او پیروز می‌گردید. از مراجعه به مباحثاتش صدق این گفتار ظاهر خواهد شد.

اخلاق و عادات ثمامه: ثمامه نسبت به استادش با وفا بود، بویزه حرمت ابی‌الهدیل را بسیار نگاه می‌داشت.^{۴۴} در مناظراتش گاه از حد ادب خارج می‌شد و با ناسزا گفتن خصم را خاموش می‌کرد. بهترین نمونه این حالت در مورد احتجاج او با ابوالعتاهیه شاعر است.^{۴۵} البته تنها همین مورد نیست، بلکه بسیار شده است که با این حربه طرف مباحثه خویش را مغلوب می‌کرده است. او مردی بخیل بود و در این باره داستانهایی آورده‌اند. از جمله اینکه روزی مردی به ثمامه گفت مرا به تو حاجتی است. ثمامه گفت من نیز از تو حاجتی می‌خواهم. آن

شخص گفت: حاجت تو چیست؟ ثمامه گفت اگر بگویم آیا بر آورده می‌گفت آری. ثمامه، وقتی که مطمئن شد که درخواست او مورد اجابت قرار خواهد گرفت، گفت حاجت من این است که تو از من حاجتی نخواهی.^{۸۱}

ابن عبدربه نمونه‌های دیگری از بخل ثمامه بن اشرس را آورده که برای رعایت اختصار از ذکر آنها خودداری می‌شود.^{۸۲}

عقائد ثمامه بن اشرس: ثمامه بن اشرس پیرو اعتزال است و آراء خاصه او بزودی خواهد آمد، انشاء الله. شهرستانی گوید: ثمامه به معتقدات مذهبی پایند نبوده و ابن قتیبه دینوری وی را متهم به کفر و زندقه می‌داند و مطلبی به ثمامه نسبت می‌دهد و گوید که روزی ثمامه دید مردم برای اینکه مبدا نماز جمعه آنها فوت شود بر سر و کله هم می‌زنند ثمامه گفت: این گاوان و خران را ببینید که چه می‌کنند؟ آن گاه به یکی از یارانش روی کرد و گفت: این مرد عربی با این مردم چه کرده است؟ بغدادی نیز روایتی نقل می‌کند که روزی مأمون ثمامه بن اشرس را در راه دید که مست است. مأمون گفت: ای ثمامه. جواب داد تو را به خدا چه می‌گویی؟ مأمون گفت: آیا خجالت نمی‌کنی؟ گفت نه، به خدا قسم. گفت خدا تو را لعنت کند. پیداست که هیچ يك از این دو نویسنده خالی از تعصب نبوده‌اند و با بیان این دو روایت نمی‌توان حکم به کفر و زندقه کسی داد، به ویژه که برخی به او نسبت تشیع هم داده‌اند، و اگر شعوبی بودن وی را صحیح بدانیم، این احتمال قوت خواهد یافت. زیرا به قول احمد امین «تشیع یگانه آشیانه شعوبیها بوده و آن را پرده خود می‌دانستند که پس آن پنهان شده کار خود را انجام دهند...»^{۸۳} و از طرفی همین نویسنده آورده است که: ابن قتیبه معتقد است که شعوبیها از اباباش مردم و عناصر پست می‌باشند... پیداست کسی که چنین عقیده‌ای داشته باشد از هرگونه نسبتی به بزرگان این گروه باک نخواهد داشت.

وفات ثمامه: بیشتر مؤلفین اسلامی تاریخ وفات ثمامه را سال ۲۱۳ هـ ق نوشته‌اند، لکن بغدادی گوید که او در روزگار الواثق (۲۲۷-۲۳۲ هـ ق) در بین صفا و مروه به دست خزاعیان کشته شده است و این گفته به منظور بیان افسانه‌ای است که در این باب آورده است.^{۸۴}

آثار ثمامه بن اشرس: ثمامه نویسنده‌ای توانا بود و آنچه ابن ندیم از او آورده عبارت است از: کتاب الحجه، الخصوص و العموم فی الوعید، المعارف، المعرفة، علی جمیع من قال بالمخلوق، الرد علی المشبهه، المخلوق علی المجبره، نعیم اهل الجنة، السنن.^{۸۵}

آراء و افکار ثمامه: ثمامه بن اشرس نیز آراء خاصی ابراز داشته که وی را از سایر معتزله

منفرد نموده است.

معرفت: بحثی هست میان متکلمین و فلاسفه و محققین اسلامی که آیا حقیقت حق تعالی برای انسان معلوم است یا نه؟ گروهی گویند خداوند را جز به وسیلهٔ اعراض عامه اش نتوان شناخت، زیرا پی بردن ما به ذات او و به کنه حقیقت وی غیر ممکن است، چه او محیط است و ما محاط، و محاط هیچ گاه احاطه نیابد. تنها اعراض هستند که حکایت از وجود حضرتش می کنند. این اعراض را گروهی از معتزله صفات گویند و دسته ای احوال نامند. گروهی دیگر از حکما و متکلمین معتقد به جواز علم به حقیقت پروردگارانند و دسته ای هم در این مورد متوقف می باشند. آنچه مورد اتفاق عموم است این است که شناخت و معرفت حق تعالی ممکن است، خواه از طریق صفاتش و یا ذاتش باشد.

در این جا باید دید که این معرفت و علم از کدام يك از معرفتها و علوم است؟ دسته ای گویند که معرفت ما به خداوند معرفتی است ضروری و علم حاصله از آن را علم ضروری گویند، که هر انسانی ناگزیر از داشتن آن است و نیازی به اقامهٔ برهان و اثبات به وسیلهٔ دلیل ندارد و هر کس بالبداهه و بدون تأمل و فکر علم به وجود پروردگار دارد. همان طور که علم به وجود خویش دارد. گروهی گویند علم به حق تعالی از جمله علوم استدلالیه است و برای شناخت او محتاج به اقامهٔ برهان هستیم. به فرض اینکه شناخت خداوند از جمله علوم استدلالیه باشد، باید دید که تنها عقل و نظر می تواند با اقامهٔ دلیل و از طریق برهان عقلی و ادراک محسوسات به وجود حق تعالی پی برد، یا اینکه اثبات آن به عهدهٔ شرع است و هر کسی با ادلهٔ سمعی باید معترف به وجود حق تعالی گردد و یا اینکه طریق شناخت پروردگار تقلیدی است؟

آن دسته از متفکرین اسلامی را که عقیده دارند که معرفت حق تعالی و سایر معارف ضروری و بدیهی هستند اصحاب معارف گویند و از آن جمله است دانشمند مورد بحث ما ثمامه بن اشرس نمیری که کلیهٔ معارف و همچنین معرفت حق تعالی را ضروری و بدیهی می داند. این گفتار موجب گردید که بغدادی بر ثمامه خرده بگیرد و بگوید لازمهٔ این سخن آن است که عوام یهود و نصاری و زنادقه و... در روز قیامت خاك شوند. چون کسی که مأمور و مکلف نباشد، مستحق ثواب و عقابی نخواهد بود. نظیر این اعتراض را ابن راوندی نیز بر ثمامه وارد کرده است و خیاط در مقام دفاع از ثمامه گوید: مراد ثمامه این است که اگر برای کسی معرفت حاصل نشد، به حد بلوغ عقلی نرسیده است و چنین کسی یا کودک است و یا در حکم کودک، از قبیل مردم عوام و... و شخصی هم که به حد بلوغ عقلی نرسیده باشد نمی توان گفت

که در حقیقت مؤمن است یا کافر، یهودی است یا نصاری، زیرا همانطور که اگر کسی اسلام را شناخت و به آن ایمان آورد به او مؤمن می‌گویند، همچنین اگر کسی به خلاف معرفت خویش سخنی گوید، وی را کافر گویند، چه از روی اعتقاد و قصد انکار کرده است و ثواب و عقاب هم خاص این چنین افراد است، نه خاص آن که فاقد ادراک و تعقل است، همچون کودک که تکلیف از او برداشته شده است.^{۲۱}

ماهیت پروردگار: در بین متکلمین اسلامی اختلاف است که آیا حق تعالی دارای ماهیت است یا نه؟ عموم معتزله گویند که پروردگار را ماهیتی نباشد. ابن‌راوندی گوید که ثمامه بن اشرس قائل به آن بود، لکن خیاط این نسبت را به ثمامه کذب و باطل می‌داند.^{۲۲}

جسم: ثمامه معتقد است که خداوند اجسام را بر طبیعت و خواصی آفریده است که همین طبیعت منشأ صدور افعال طبیعی اجسام است و افعال طبیعی از اراده و اختیار صادر نشده‌اند.^{۲۳} افعال متولده: شك نیست که آدمی دارای قدرت است و می‌تواند هر گونه عمل اختیاری را به جای آورد، نهایت برخی امور هست که از قلمرو قدرت انسان خارج است، لذا باید محدوده اعمال آدمی را باز شناخت. کلیه اعمال و افعال از سه قسم خارج نیستند: افعال مباشر، افعال متولده و اختراع. افعال مباشر عبارت است از آن دسته از کارهایی که ما آنها را بدون واسطه انجام می‌دهیم و این افعال به دیگری سرایت نمی‌کند و از وجود خود انسان بیرون نیست، مثل اراده که بدون هیچ واسطه‌ای از آدمی صادر می‌شود و خود این فعل اراده داخل و باطن شخص است، نه اینکه اراده چیزی باشد بیرون از ذات انسان

افعال متولده عبارت است از اعمالی که متولد و نتیجه عمل دیگری باشند و به عبارت دیگر آن عده از اعمالی را که با واسطه تولید می‌شوند افعال متولده گویند. افعال متولده نیز بر دو قسمند: نخست اعمالی که همچون افعال مباشر داخل وجود انسانند، مانند علمی که بر اثر اندیشیدن برای ما حاصل می‌شود. دیگر افعالی که از انسان تجاوز می‌کند و به محل دیگری سرایت می‌کند، مانند نوشتن که به واسطه حرکت دست پدید می‌آید.

اختراع فعلی را گویند که بدون واسطه از فاعل آن سرزند و آن فعل در محل قدرت و داخل در وجود فاعل نباشد، و یا فعلی که از فاعل آن صادر شود و ظهور آن فعل هم در خارج از فاعل باشد، لکن بدون واسطه، چنین فعلی خاص حق تعالی است و آدمی نمی‌تواند منشأ این گونه اعمال باشد.

چون حکم و اقسام افعال را به نظر معتزله دانستیم، باید گفت که میان این جماعت در

افعال متولده اختلاف است. گروهی گویند هیچ فعلی بدون فاعل نمی شود و از آن جمله است افعال متولده، و برخی دیگر اظهار داشتند که افعال متولده را فاعلی نیست. ثمامه بن اشرس در این مورد گوید: يك قسم از افعال متولده را فاعل هست، و آن علم است که از نظر و اندیشه تولد یابد و نظر هم به اراده و کراهت منسوب است. لکن سایر افعال متولده را فاعلی نباشد.^{۳۵} شهرستانی گوید: ثمامه در این عقیده از فلاسفه متأثر شده است که انفکاک موجب (به فتح ج) را از موجب (به کسر ج) محال می دانند.^{۳۶}

ثمامه بدین جهت منکر فاعل داشتن افعال متولده شد که دید مثلاً اگر کسی تیری رها کند و همان دم بمیرد و پس از لحظه ای آن تیر به کیبوتری اصابت کند، و ما این اصابت تیر را به تیر اندازی که قبل از رسیدن تیر به کیبوتر مرده است نسبت دهیم در حکم آن است که فعل را به فاعل میت نسبت داده باشیم و این هم محال است. و اگر چنین فعلی را به حق تعالی نسبت دهیم، باز هم روا نباشد، زیرا در بسیاری موارد هست که این گونه افعال قبیح است و لازمه اش آن است که فعل قبیح را به خداوند نسبت دهیم. این نیز محال است. پس باید گفت که این قسم از افعال متولده را فاعلی نیست.^{۳۷}

قدرت: یکی از مباحثی که مورد اختلاف معتزله است موضوع قدرت و استطاعت است، به این معنا که آیا انسان در اعمال و رفتارش آزاد است و قدرت و استطاعت بر انجام دادن آنها را دارد یا نه؟ و به فرض اول باید دید که قدرت چیست؟ و آیا قدرت عبارت است از صحت و سلامت که اگر کسی فاقد آن باشد، او را قادر نگویند، و یا اینکه قدرت مساوی با طبیعت و یا حیات و زندگی است و یا اینکه قدرت چیزی است و رای صحت و طبیعت و حیات.^{۳۸} ثمامه بن اشرس در این مورد گوید که قدرت و استطاعت چیزی جز جسم نیست و آن همان سلامت و صحت جوارح و عاری بودن از آفات و بلیات است که به آن استطاعت و قدرت گویند.^{۳۹} او معتقد است که استطاعت مقدم بر فعل است، نه اینکه مقارن با آن باشد.^{۴۰}

ابن راوندی گوید که ثمامه عقیده دارد که مکه و مدینه و کوفه و بصره و سایر بلاد اسلامی دار کفر است و مردمش نیز کافر و مشرکند، زیرا در این شهرها بدعتها بر حقیقت غلبه دارد، و بغدادی در الفرق بین الفرق و اسفراینی در التبصیر و مخالفان دیگر ثمامه نیز به پیروی از ابن راوندی این نسبت را به او داده اند، لکن خیاط آن را اتهامی بیش نمی داند و گوید که این نسبتی است ناروا و بهتانی است که از جهل ابن راوندی به افکار و آراء ثمامه سرچشمه گرفته است.^{۴۱} این بود کلیاتی از آراء و افکار ثمامه بن اشرس، والله ولی التوفیق.

مُعَمَّرِیَه

پیروان ابوالمعتز یا ابو عمرو بن معمر بن عباد سلمی متوفی به سال ۲۱۵ هـ ق را معمریه گویند. عزالدین بن اثیر نام او را مَعَمَّر (به فتح میم و سکون عین و فتح میم دوم) آورده^{۸۱}، و خیرالدین زرکلی نیز این قول را پذیرفته و نام پدرش را عَنَاد ذکر کرده است^{۸۲}؛ لکن ابن حجر عسقلانی اسم او را مَعَمَّر بن عباد سلمی به تشدید نوشته^{۸۳} و در بیشتر منابع اسلامی نیز نام او به همین نحو چاپ شده است. از جمله الفهرست و الملل و النحل و الانتصار... در هر حال او از قبیله بنی سلیم بوده است که ساکن بصره شد، و از آنجا به بغداد رفت. از زمان ولادت او و زندگیش چندان اطلاعی در دست نیست، مگر آنچه ابن ندیم در الفهرست و خیاط در الانتصار و قاضی عبدالجبار در فرق و طبقات المعترله به ما گفته اند. وفاتش به سال ۲۱۵ هـ ق بود^{۸۴} علت فوت او را قاضی عبدالجبار در ضمن داستان مفصلی چنین آورده که چون خلیفه عباسی رشید مردم را از جدال پیرامون مذهب منع کرد و گروهی از متکلمین بزرگ را به زندان افکند که از آن جمله بود معمر بن عباد سلمی، پادشاه سند (ناحیه ای در پاکستان غربی کنونی) بر او خرده گرفت و به او نوشت که اگر نیازی به متکلمین نداری، پس یکی از اطرافیان خود را بفرست تا ما با او سخن گوئیم. اگر توانست ما را قانع کند که ما نیز در عقائد خویش از تو پیروی خواهیم کرد. رشید یکی از قضات خویش را بدین منظور گسیل داشت، و این نماینده به هنگام مناظره با یکی از سَمَنِیَه (یکی از مذاهب هند) محکوم گردید و چون خیر به رشید رسید، بسیار برآشفته و گفت آیا کسی در این مذهب نیست که با سخگویی مشکلات باشد؟ گفتند: ای خلیفه، بسیارند، لکن تو تمام مجاهدین این دین را به زندان افکنده ای و آنها را از سخن حق بازداشته ای. در آن دم فرمان داد تا علماء زندانی را آزاد کنند و از میان آنها یکی را انتخاب نمایند که عهده دار این امر گردد. آنها که از زندان بیرون آمده بودند همه گفتند تنها کسی که شایسته این کار باشد مَعَمَّر است، چه او دانشمندی پرمایه و سخنوری نیرومند است که در فن جدل بسیار قوی است. معمر مأمور می شود تا به سرزمین سند سفر کند. چون به نزدیکی آن دیار رسید، دانشمند سَمَنِی از این واقعه با خبر شد. به موجب اطلاعی که قبلاً بر کثرت فضل و دانش معمر داشت به وحشت افتاد و دانست که اگر با وی روبرو شود محکوم خواهد شد و آبرویش برباد می رود، لذا کسی را فرستاد تا در بین راه او را مسموم کند و او نیز چنین کرد و بدین وسیله معمر از جهان درگذشت^{۸۵}.

چنان که از داستان فوق و دیگر روایات فهمیده می شود معمر در فن جدل قوی بود. وی با

نظام مناظراتی داشته است. خیاط گوید: آیا کسی بر روی زمین هست که همچون معمر، ابی‌الهدیل، اسواری و ابراهیم و دیگران به مخالفت با دهریه قیام کند و با قلم و زبانش از توحید باری تعالی دفاع کند؟ معمر آن قدر به فن جدل و مناظره همچون سایر معتزله علاقه‌مند بود که حتی از خوردن برخی غذاها از قبیل باقلا و بادنجان که به لکنت زبان کمک می‌کنند خودداری می‌کرد، چنان که می‌گفت در طول مناظرات علمی خویش تنها سه مرتبه شکست خوردم و علت آن را چیزی جز افراط در خوردن بادنجان و زیتون و باقلا نمی‌بینم که در هر يك از این سه مرتبه، یکی از این غذاها را بسیار مصرف کرده بودم.^{۸۴} معمر استاد بشرین معتمر و هشام بن عمرو و ابوالحسن مدائنی، متوفای ۲۱۵ تا ۳۲۵ هـ ق بوده است.^{۸۵} و ابوالقاسم عبدالله بن احمد کعبی بلخی متوفی به سال ۳۱۹ هـ ق افتخار می‌کند که از سلسله مشایخ او در اعتزال، معمر بوده است.^{۸۶}

با اینکه ابن مرتضی بشرین معتمر را از تلامذه معمر دانسته است چنانچه اشاره رفت، لکن ابن ندیم می‌گوید که معمر در شعری بشرین معتمر را هجو نموده است.

از جمله کتابهای معمر است: کتاب المعانی، الاستطاعت، علت القرسطون و المرأة. الجزء الذي لا يتجزأ القول بالاعراض و الجواهر، الليل و النهار والاموال.^{۸۷}

خلاصه معمر از جمله معتزله‌ای است که گرایشی به فلسفه طبیعی داشته و بنا به گفته دی بور، اثر فلسفه نوافلاطونیان در تعلیماتش به چشم می‌خورد. وی از طرفداران مذهب معانی conceptualisme بوده است^{۸۸} و آراء او به شرح زیر است:

جزء لایتجزی: یکی از مسائل عمده‌ای که مورد بحث دانشمندان اسلامی در قرون اولیه اسلام بود، وجود جزء لایتجزی و جوهر فرد است که برخی از متکلمین وجود آن را اثبات و جمله‌ای انکار می‌کردند. معمر معتقد به جزء لایتجزی بود، لکن می‌گفت که جزء لایتجزی جسم نیست و بعد ندارد.^{۸۹}

جسم: معمر گوید که جسم از انضمام اجزاء به هم تشکیل می‌شود و کمترین جسم از هشت جزء لایتجزی بوجود آمده است و چون يك جزء با جزء دیگر منضم شود طول پدید می‌آید و هنگامی که دو جزء دیگر به این دو جزء ضمیمه گردد عرض به وجود می‌آید و وقتی چهار جزء دیگر به این چهار جزء اضافه شود عمق حادث گردد. اینجاست که جسمی به وجود می‌آید از هشت جزء، که دارای طول و عرض و عمق است.^{۹۰} پینیس Pines معتقد است که نظریه معمر در خصوص جسم خیلی به رأی حکمای هند نزدیکتر است تا فلاسفه یونان.^{۹۱} معمر عقیده دارد که

جسم در آغازی که خداوند او را به وجود می آورد ساکن است و تمام اجسام در واقع ساکنند. او سکون را با کَوْن و کَوْن را با سکون یکی می داند و گوید: سکون جزء کَوْن و کَوْن جزء سکون نیست. او می گوید که جسم دیده نمی شود.^{۱۵} معمر معتقد است که متولدات و هر چه در جسم حلول کند از قبیل حرکت و سکون، رنگ و طعم و بو، حرارت و برودت، رطوبت و یبوست چیزهایی غیر از جسم هستند و تمام اینها فعل طبیعی جسمند. همچنین مرگ عمل طبیعی جسم مرده و حیات هم فعل موجود زنده است.

قدرت در طبیعتِ شخصِ قادر است. خلاصه اینکه جسم از حیث جسمیت دارای طبیعت خاص است و این طبیعت نیرویی دارد که اعراض از او صادر می شوند و همه آنها از فعل جسمند نه اینکه از قدرت حق تعالی صادر شوند.^{۱۶} زُرْقَان معتزلی که از شاگردان ابراهیم بن-سیار نظام بوده است، گوید که معمر براساس صدور اعراض از جسم معتقد است که قرآن کریم نیز یکی از افعال طبیعی جوهر است. بنابراین قرآن نه خالق است و نه مخلوق، بلکه پدیده چیزی است که در طبیعت آن چیز حلول کرده. معمر فنای تمام اشیاء را محال می داند و گوید هر فانی را فنایی است و هر فنایی را فنای دیگر الی غیر النهایه. همچنین هر خلقی را خلق دیگر است الی غیر النهایه. او می گوید که آفرینش حق تعالی بدون سبب نیست، بلکه خداوند خلق را به علتی آفریده و آن علت نیز به موجب علتی پدید آمده است و سلسله علل را غایت و نهایتی نیست.^{۱۷}

انسان: معمر گوید که انسان جسم نیست، بلکه جزئی است لایتجزی که اوست مدبّر در عالم، و این بدن ظاهری آلت و ابزاری است برای او. انسان در حقیقت در مکان نیست و نه با چیزی تماس پیدا می کند و نه چیزی با او تماس پیدا می کند. فقط در آن علم و قدرت و حیات و اراده و کراهت حلول می نماید نه اعراض دیگری از قبیل، تماس، مابینه، حرکت، سکون، رنگ، طعم و بو... همان انسان است که به اراده خویش این بدن را به حرکت درمی آورد و در آن هر گونه تصرفی می کند، بدون اینکه با او تماس پیدا کند. او کلیه ادراکات انسان را فعل طبیعی محلی که این ادراک به آن محل قائم است می داند. معمر عقیده دارد که افعالی که وسیله بنیه و مزاج این بدن صادر می شود مخلوق حق تعالی نیست. او خواب را نیز از طرف پروردگار نمی داند، بلکه می گوید خواب عملی است که از طبایع سر می زند.^{۱۸}

صفات: معمر در بیشتر مسائل نظر داشته است، اما در موضوع صفات بیش از هر مسئله ای دقیق شده و سعی کرده است تا هر صفتی را که زائد بر ذات پروردگار باشد نفی کند.

زیرا وجود صفات متعدد با وحدانیت کامل حق تعالی منافات دارد. بدین منظور گوید: اراده خداوند نه ذات پروردگار است و نه خلق و آفرینش چیزی و نه امر است و نه اخبار و حکم چیزی است ناشناخته. او می گوید در واقع خدای را سخنی نیست و پروردگار هم نه متکلم است و نه مکلم.^{۱۱۰}

معمر بر این است که قدیم و حادث از اسماء اضافه هستند، بنابراین پیش از آنکه حوادث پدید آیند به خداوند نمی توان قدیم گفت، همچنین است فوق و تحت که اگر هر يك از این دو نباشد به دیگری فوق یا تحت اطلاق نمی شود.^{۱۱۱}

معانی: همان طور که در آغاز بحث گفتیم، معمر از طرفداران اصحاب معانی conceptualisme بود و می گفت که معانی از قبیل حرکت، سکون، مشابهت، مخالفت، زندگی و مرگ و... وجودی ندارند، مثلاً جسمی که متحرك یا ساکن گردد این تغییر به سبب عروض معنایی است و یا اینکه عرضی با عرض دیگر موافق و یا مخالف باشد این نیز به واسطه ظهور و معنایی است، و همچنین اختلاف اشیاء با یکدیگر نیز بدین جهت است و هر يك از این معانی نیز به معنای دیگری وابسته است الی غیر النهایه، بنابراین هیچ يك از اینها را ذاتی نیست، بلکه همه آنها فقط دارای وجود ذهنیند.^{۱۱۲}

جنگ جمل: معمر در خصوص جنگ حضرت علی (ع) باطلحه و زبیر و دیگران گوید ما می دانیم که یکی از دو گروه متخاصم بر حق هستند و دیگری بر باطل، بنابراین ما هر يك از آنها را منفرداً دوست داریم، لکن هر دو را با هم دوست نداریم، زیرا لزوم ولایت و عدالت هر يك از این دو گروه به اجماع ثابت شده است و برای زوال عدالت از هر يك از این دو گروه نیز اجماع لازم است تا ما قطع به عدم عدالت آنها پیدا کنیم. در صورتی که چنین نیست.^{۱۱۳} این بود اجمالی از آراء معمر بن عباد سلمی.

اسکافیه

پیروان ابو جعفر محمد بن عبدالله اسکافی متوفی به سال ۲۴۰ هـ ق را اسکافیه گویند.^{۱۱۴} عموم مؤلفین اسلامی نام او را به همین نحو ضبط کرده اند، لکن ابن حزم اسم وی را ابو محمد عبدالله اسکافی آورده.^{۱۱۵} اسکافی منسوب به اسکاف است که نام ناحیتی از نواحی نهر روان است و میان بغداد و واسط واقع شده است و به اسکاف بنی جنید و اسکاف علیا معروف است. یا قوت گوید: با ویران شدن نهر روان این ناحیه نیز خراب شده است.^{۱۱۶} اسکاف در لغت به معنی نجار

و یا مطلق صنعتگر نیز آمده است.^{۱۶} حال اگر دانشمند مورد نظر ما ابوجعفر اسکافی را از مردم اسکاف بغداد بدانیم درست است، زیرا سمعانی و یاقوت حموی و ابن اثیر جزری به آن تصریح کرده اند و اگر هم او را صنعتگر بدانیم باز صحیح است، چه ابن ندیم و قاضی عبدالجبار همدانی شغل او را خیاط دانسته اند و گویند: پدر (عمو) و مادرش او را از تحصیل علم کلام ممانعت می کردند و وادارش می نمودند که کاسبی کند، تا اینکه جعفر بن حرب همدانی متوفی به سال ۲۳۶ هـ ق او را به شاگردی گرفت و علمش آموخت و هر ماهی بیست درهم برای مادرش می فرستاد تا اینکه اسکافی یکی از شخصیت‌های علمی گردید.^{۱۷} شاید بتوان این نظریه را صحیحتر دانست، چون ابن ندیم و ابن حجر عسقلانی می گویند که ابوجعفر اسکافی از مردم سمرقند بوده است.^{۱۸} او شاگرد جعفر بن حرب همدانی و استاد ابن ابی دؤاد بوده است.

ابوجعفر اسکافی در علم و ذکاوت، معرفت و خویشتن داری و بلندهمتی و پاکدامنی کم نظیر بود و در دوران عمر خویش به مرتبه ای رسید که کسی از همگامانش به آن مقام نرسیده بود. خلیفه عباسی المعتصم، متوفی به سال ۲۲۷ هـ ق او را ارج بسیار می نهاد و بر همه مقدم می داشت و چون سخن می گفت کاملاً به سخنانش گوش فرامی داد و در آن دم تمام مجلسیان نیز خاموش می شدند و کسی چیزی نمی گفت تا او از سخن گفتن باز می ایستاد. آن وقت معتصم رو به حاضران می کرد و می گفت کیست که بتواند از این سخن شیرین و بیان جذاب چشم ببوشد و گوش فرا ندهد؟ سپس به ابوجعفر اسکافی می گفت: ای محمد، آراء و افکار خویش را بر تمام مردم من گوشزد کن تا ببینم که کیست که آن را نمی پذیرد تا او را کیفر دهم. ابوجعفر اسکافی دارای تمایلات شیعی بوده و خیاط او را از منتسبین به شیعه دانسته است.^{۱۹} او در فن مناظره بسیار نیرومند بود و با حسین بن علی کرابیسی متوفی به سال ۲۴۸ هـ ق فقیه و محدث و متکلم شافعی مناظراتی داشته است.^{۲۰}

صلاح الدین صفدی گوید: ابوجعفر اسکافی ادیبی شاعر بود و ثعالی در تَمَةِ الیتیمه،

ابیاتی از او نقل کرده که از آن جمله است:

و نَرَجِسُ قَدَّ لَهُ الْقَدَّ مِنْ زَبْرَجِدٍ فِي قَدْرِ شَبْرِينَ
فَالسُّورِقُ الْغَضُّ مَصُوعٌ لَهُ فَلَکُمْ مِنْ وَرَقٍ وَالْعَيْنُ مِنْ عَيْنِ

و این ابیات نیز از اسکافی است:

فَرَشْتُ لِشَيْبِي اجْلَّ السَّاطِرِ فَلَکُمْ يَسْتَطِبُّ مَجْلِسًا غَيْرَ رَأْسِي
فَقُلْتُ لِنَفْسِي لَا تَنْكِرِي فَلَکُمْ لِلْمَشِيبِ كَرَأْسِي كَرَأْسِي

و نیز این دو بیت از اوست:

اللهُ أشهد و الملائك أنسى
نفسى فداؤك لالقدرى بل أرى
لعظيم ما أوليت غير - كفور
أن الشعير وقاية الكافور

همچنین ابیات زیر:

نفسى فداؤك و هى غير عزيزة
ولقد يقى الخز الثمين أذاته
فى جنب نفسك وهى جدّ عزيز
فى وقته كفّ من الشونيز^{۱۱}

ابوجعفر اسکافی نویسنده ای توانا بود و آثار او را در علم کلام هفتاد کتاب نوشته اند که از آن جمله است اللطف، البدل، على النظام، فى ان الطبعين المختلفين يفعل بهما فعلا واحداً، المقامات فى تفضيل على عليه السلام، اثبات خلق القرآن، الرد على المشبهة، المخلوق على المجبره، بيان المشكل على برغوث، التويهه نقض، كتاب حفص، النقض لكتاب الحسين النجار الرد على من انكر خلق القرآن، الشرح لاقاويل المجبره، ابطال قول من قال بتعذيب الاطفال، جمل قول اهل الحق النعيم، ما اختلف فيه المتكلمون، على حسين فى الاستطاعته. فضائل على عليه السلام، الاشربه، العطب، على هشام، نقض كتاب ابن شبيب فى الوعيد،^{۱۲} كتاب يفضل فيه علياً على ابي بكر، الرد على ابي الهذيل فى مسأله المتناهى، فى مجالس دارت بينه و بين السكاك^{۱۳}.

تاریخ وفات اسکافی را یاقوت به سال ۴ هـ ق نگاشته^{۱۴} و ابن اثیر جزری وفات او را ضمن حوادث سال ۱۴۰ هـ ق آورده،^{۱۵} و دیگران به سال ۲۴۰ هـ ق ذکر کرده اند. پیداست که این اختلاف از اشتباه نسخ روی داده است که در نقل اول به جای اربعین اربعه و در روایت دوم به جای مائین مائه نوشته اند و در نتیجه در یکی حدود نیم قرن و در دیگری يك قرن اختلاف پدید آمده است، والا مشهور همان ۲۴۰ هـ ق است. جز اینکه مسعودی وفات اسکافی را در سالی می داند که ابن حنبل در آن سال در گذشته است که به سال ۲۴۱ هـ ق باشد.^{۱۶}

ابوجعفر اسکافی دارای آراء خاصی است که بدان وسیله پیروان او را اسکافییه گویند و اینک به ذکر اجمالی آن آراء می پردازیم.

جسم: اسکافی گوید ماهیت جسم عبارت است از چیزی که تألیف شده باشد و کوچکترین جسم آن است که دارای دو جزء باشد و هر يك از این دو جزء به تنهایی جسم نیستند، لکن چون گردد آیند جسم را به وجود می آورند. در يك جزء ترکیب نیست، ولی رنگ و مزه و بو و سایر اعراض را غیر از ترکیب قبول می کند. اسکافی معتقد به کمون بود و می گفت آتش در سنگ و

چوب نهان است.^{۱۸}

اعراض: اسکافی و بیشتر معتزله عقیده دارند که حرکت، سکون، قیام، قعود، اجتماع، افتراق، عرض، طول، رنگها، مزنها، بوها، صداها، کلام، سکوت، طاعت، معصیت، کفر، ایمان و سایر افعال انسان، حرارت، برودت، رطوبت، یبوست، نرمی و خشونت، اعراض هستند که جزء اجسامند.

ابوجعفر اسکافی همچون جبایی اعراض را دو نوع می‌دانست، یکی اعراضی که باقی هستند از قبیل رنگها و غیره دیگر اعراضی که فانی می‌شوند مانند حرکت و... و گفت اعراضی که باقی می‌مانند اعاده آنها جایز است، لکن آن دسته از اعراضی که بقا ندارند اعاده آنها نیز جایز نباشد.^{۱۹} اسکافی بقا را این طور معنی کرده است که اگر چیزی که حادث و پدید آمده است در دو حال وجود داشته باشد و دو زمان هم بر آن گذشته باشد آن را باقی گوئیم، اما چیزی که قدیم است اطلاق باقی بر او صحیح نیست، چون از زمان و مکان و فوق زمان و مکان بوده است و بقاء او ازلی است.^{۲۰}

متولد: از جمله افعالی که از انسان صادر می‌شود کارهایی است که مستقیم از آدمی سر-زده بلکه به واسطه بوده است و بر اثر يك عملی که انجام داده ایم این فعل پدید آمده است مانند شکسته شدن شیشه به واسطه سنگی که پرتاب کرده ایم، چه در این مورد، ما فقط سنگ را پرتاب کرده ایم و کناری رفته ایم و پس از آن این سنگ است که شیشه را شکسته است. در میان معتزله بحث است که اولاً فعل متولد چیست؟ ثانیاً فاعل چنین فعلی کیست؟ در فصول گذشته ضمن آراء خاصه هر يك از پیشوایان معتزله که در این خصوص نظریه ای داشته اند بتفصیل سخن گفته شد. او در تعریف متولد گوید: هر فعلی که آماده شود صدورش بدون قصد و اراده و متکی بر خطا باشد، چنین فعلی را متولد گوئیم، و هر فعلی که فراهم نشود مگر به قصد و هر جزئی از اجزاء آن عمل نیازمند به تجدید عزم و قصد و اراده باشد آن را فعل مباشر گوئیم. اسکافی می‌گوید که گاهی هست که اراده صدور فعلی را واجب نمی‌کند و گاهی اراده مقارن با فعل است که در این وقت اراده واجب کننده فعل است.

در میان معتزله خلاف است که آیا طاعات و معاصی بنفسه خوب و بد هستند یا اینکه خوبی و بدی آنها معلول علتی از قبیل فرمان الهی و غیره است؟ اسکافی در این مورد نظریه اول را می‌پذیرد و گوید کارهای خوب ذاتاً خوبند و قبح اعمال زشت به سبب قبح ذاتی آنهاست.^{۲۱}

صفات: در قرآن کریم و احادیث پیامبر اسلام (ص) الفاظ بسیاری هست که نشان دهنده اسم و یا صفتی برای پروردگار است، از قبیل سمع و بصر و کریم و قدرت و کلام و غیره. ابو-جعفر اسکافی گوید: توصیف خداوند به صفت کریم به دو صورت است، یکی اینکه صفت فعل باشد که در این صورت کریم به معنی کرم و جود است و دیگر اینکه آن صفت را صفت ذات بدانیم که در اینجا از کریم، معنی رفیع و عالی را اراده کرده ایم. او خداوند را ازلاً مدرک می‌داند و گوید پروردگار، لایزال به بصر و سمعی بینا و شنواست.^{۱۱۶}

اسکافی معتقد است که خدای را مکلم می‌توان گفت، لکن متکلم نباید دانست، زیرا معنی متکلم آن است که کلام قائم به ذات است، مانند متحرك که حرکت قائم به آن جسم متحرك است.^{۱۱۷} و این امر با مبنای توحیدی که او عقیده دارد مغایر است. بنابراین به خداوند مکلم می‌توان گفت نه متکلم. اسکافی قرآن کریم را عرض و مخلوقی می‌داند که در يك وقت در اماکن متعددی پیدا می‌شود و این خصوصیتی است که کلام خدا راست و از بشر صدور چنین کلامی محال است. او آیات محکمت قرآن را آن دسته از آیاتی می‌داند که جز مورد نزولشان تأویل دیگری ندارند، و غیر از آنچه از ظاهرشان فهمیده می‌شود وجوه دیگری را شامل نیستند و آیات متشابهات هم عبارتند از آن عده از آیات که چون ظاهرشان به گوش می‌رسد احتمال معانی مختلفی در آنها می‌رود.^{۱۱۸}

قدرت حق تعالی: سؤالاتی پیش می‌آید که آیا حق تعالی بر انجام دادن عمل قبیح قادر است یا نه؟ و اگر هم قادر است آیا قدرتش بر آن عمل زشت تعلق می‌گیرد یا نه؟ و اگر تعلق می‌گیرد باید دید که قبیح چیست؟ عموم معتزله گویند که خداوند آنچه را ما ظلم و قبیح می‌دانیم به جای نمی‌آورد. لکن بحثی هست که آیا خداوند بر آن قدرت دارد یا نه؟ ابو جعفر اسکافی گوید که پروردگار بر ظلم قادر است، اما ظلم از او صادر نمی‌شود، زیرا اجسامی که دارای عقل هستند خود بر این دلالت می‌کنند که خداوند ظلم نمی‌کند.

همچنین هر عقلی حکم می‌کند که پروردگار ستمگر نیست، بنابراین چگونه می‌توان گفت چیزی که ذاتاً حکم می‌کند که خداوند ظلم نمی‌کند، وقوع ستم را از او جایز بدانند؟^{۱۱۹}

امامت: ابی الحسن خیاط اسکافی را از رؤسای معتزله بغداد می‌داند که متمایل به تشیع بوده است و ابن ابی الحدید متوفی به سال ۶۵۶ هـ ق گوید که عموم معتزله بغداد که از آن جمله است ابی جعفر اسکافی، علی ابن ایطالب علیه السلام را بر ابی بکر افضل می‌دانستند.^{۱۲۰} این بود اجمالی از آراء و آثار و احوال اسکافی.

پانوشتها

۱. ابوالفرج اصفهانی، همان کتاب ج ۶، ص ۵۴.
 ۲. عمرو بن بحر جاحظ، البیان و التبيين، (قاهره، ۱۳۶۷ هـ ق.)، ج ۱، ص ۳۶۳ به بعد.
 ۳. صفوان انصاری گوید:
- | | |
|--|---|
| <p>غلام کممرو اوکمسی بن حاضر
او القسرم حفص نهیه للمخاطر
الی سوسها الاقصی و خلف البرابر</p> | <p>متسی کان غزال له یا ابن حوشب
اما کان عثمان الطویل ابن خالد
له خلف شعب الصین فی کل ثفرة</p> |
|--|---|
- تا آخر قصیده: رک: عمرو بن بحر جاحظ، البیان و التبيين، ج ۱، ص ۶۲۵: یاقوت حموی، معجم الادباء، ص ۲۱۹.
۴. همان کتاب ج ۱۴، ص ۱۲۸.
 ۵. ابوالفرج اصفهانی، همان کتاب ج ۲۰، ص ۵۹.
 ۶. یاقوت حموی، معجم الادباء ج ۷، ص ۲۱۹.
 ۷. ابن فقیه همدانی، البلدان، تصحیح دوکوزیه، ص ۱۹۱.
 ۸. همّام فرزدق، دیوان، (۱۹۱۲ م.)، ص ۱۹۱.
 ۹. مهدی محقق، بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی، (تهران مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۵ ش.) ص ده.
 ۱۰. عمرو بن بحر جاحظ، البیان و التبيين، ج ۱، ص ۳۶۸.
 ۱۱. همانجا؛ اسحاق بن ندیم، همان کتاب، ص ۲۰۵.
 ۱۲. عبدالله بن قتیبہ، همان کتاب، ص ۶۲۵.
 ۱۳. عبدالرحیم خیاط، همان کتاب، ص ۱۰۹؛ ابوالحسن اشعری، همان کتاب، ج ۱، ص ۲۵۴؛ علی بن حزم، همان کتاب، ج ۴، ص ۱۹۷؛ مرتضی بن داعی رازی، همان کتاب، ص ۷۰؛ عبدالقاهر بغدادی، الملل والنحل، (۱۹۷۰ م.)، ص ۱۰۲.
 ۱۴. احمد بن مرتضی، همان کتاب، ص ۶۰، ۷۲.
 ۱۵. قاضی عبدالجبار همدانی، همان کتاب، ص ۶۸، ۷۷.
 ۱۶. احمد مقریزی، همان کتاب، ج ۲، ص ۳۴۴.
 ۱۷. یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۱، ص ۳۱۷.
 ۱۸. عبدالکریم سمانی، همان کتاب، ج ۱، ص ۲۴۷.
 ۱۹. موهوب جوالیقی، المغرب من الکلام الاعجمی، (قاهره، ۱۳۸۹ هـ ق.)، ص ۶۸.
 ۲۰. محمد بن منظور، همان کتاب، ص ۳۸۸.
 ۲۱. مهدی محقق، همانجا.
 ۲۲. عمرو بن بحر جاحظ، الحيوان، ج ۶، ص ۱۹۱.
 ۲۳. قاضی عبدالجبار همدانی، شرح اصول خمسہ، ص ۵۲.
 ۲۴. قاضی عبدالجبار همدانی، المغنی، ص ۱۲، ۱۹۸؛ عبدالکریم عثمان، همان کتاب، ص ۳۱۵.
 ۲۵. عبدالرحیم خیاط، همان کتاب، ص ۲۴.
 ۲۶. ابوالحسن اشعری، همان کتاب ج ۱، ص ۲۵۴، ۲۵۵؛ ج ۲، ص ۲۱۴.
 ۲۷. عبدالرحیم خیاط، همان کتاب، ص ۲۴؛ ابوالحسن اشعری، همان کتاب ج ۲، ص ۲۰۶ - ۲۰۸.
 ۲۸. عبدالقاهر بغدادی، اصول الدین، ص ۱۳۳.
 ۲۹. ابوالحسن اشعری، همان کتاب ج ۱، ص ۲۷۲.
 ۳۰. همان کتاب ج ۱، ص ۲۸۵.

۳۱. عبدالرحیم خیاط، همان کتابه ص ۷۵، ۱۰۹، ۱۱۰.
۳۲. راهنمای دانشوران در ضبط نامها و نسبها و نسبتها، چاپ ۱۳۲۸، ج ۱، ص ۱۱۹.
۳۳. عبدالکریم سمانی، همان کتابه ج ۳، ص ۱۴۸.
۳۴. عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۵۷.
۳۵. اسحاق بن ندیم، همان کتاب، ص ۲۰۷.
۳۶. قاضی عبدالجبار همدانی، همان کتابه ص ۶۳.
۳۷. احمد بن مرتضی، همان کتاب، ص ۶۷.
۳۸. ابوالفرج اصفهانی، همان کتابه ج ۱۰، ص ۱۱۶.
۳۹. عمرو بن بحر جاحظ، البیان و التبيين، ج ۱، ص ۱۱۱.
۴۰. شریف مرتضی، امالی، ج ۱، ص ۱۸۶.
۴۱. محمد جریر طبری، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱۱، ص ۶۵۱.
۴۲. خطیب بغدادی، همان کتاب، ص ۱۴۸.
۴۳. همان کتاب، ج ۷، ص ۱۴۶.
۴۴. علی مسعودی، همان کتاب، ج ۴، ص ۷.
۴۵. عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۵۷.
۴۶. اسحاق بن ندیم، همان کتاب، ص ۳۰۲.
۴۷. محمد جریر طبری، همان کتاب، ج ۱۱، ص ۱۰۶۷.
۴۸. علی مسعودی، همان کتاب، ج ۲، ص ۲۶.
۴۹. احمد امین، پرتو اسلام، ترجمه خلیلی اقدام، ص ۹۵، ۹۶.
۵۰. ابو عبدالله الجهشیری، الوزرا والکتاب، ترجمه ابوالفضل طباطبایی، ص ۳۹۴ - ۳۹۵.
۵۱. خطیب بغدادی، همان کتاب.
۵۲. شهاب الدین بن عبدربه، عقد الفرید، (بیروت، ۱۹۴۹ م.)، ج ۲، ص ۳۸۲، ۴۰۷، ۴۰۸؛ ج ۶، ص ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۶۳.
۵۳. علی بن حسین مسعودی، همان کتاب، ج ۳، ص ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۳۸.
۵۴. احمد بن مرتضی، همان کتاب، ص ۶۲ - ۶۷.
۵۵. قاضی عبدالجبار همدانی، فرق و طبقات المعتزله، ص ۷۰ - ۷۳.
۵۶. خطیب بغدادی، همان کتاب، ج ۷، ص ۱۴۶ - ۱۴۸.
۵۷. قاضی عبدالجبار همدانی، فرق و طبقات المعتزله، ص ۵۷.
۵۸. خطیب بغدادی همان کتاب، ج ۷، ص ۱۴۷.
۵۹. ابن عبدربه، همان کتاب، ج ۴، ص ۴۶.
۶۰. همان کتاب، ج ۶، ص ۱۷۹ - ۱۸۰.
۶۱. عبدالکریم شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۷۰.
۶۲. عبدالله بن قتیبه، تأریل مختلف الحدیث، (بیروت، دار الجیل، ۱۳۹۳ هـ ق.)، ص ۳۹.
۶۳. عبدالقاهر بغدادی، الملل و النحل، (۱۹۷۰ م.)، ص ۱۲۱.
۶۴. الجاحظ حیات و آثاره، (دارالمعارف، ۱۹۶۹ م.)، ص ۲۲۰.
۶۵. احمد امین، پرتو اسلام، ص ۹۷.
۶۶. همانجا.
۶۷. عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۵۹.

۶۸. ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۰۸.
۶۹. شاهپور اسفراینی، همان کتاب، ص ۷۴.
۷۰. عبدالقاهر بغدادی، الملل و النحل، ص ۱۲۲.
۷۱. عبدالرحیم خیاط، همان کتاب، ص ۶۶، ۱۲۲.
۷۲. همان کتاب، ص ۶۷-۹۸.
۷۳. عبدالملک جوینی، الشامل فی اصول الدین، (اسکندریه، المعارف، ۱۹۶۹ م)، ص ۲۳۸.
۷۴. قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، ص ۲۸۷-۲۸۸.
۷۵. عبدالکریم شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۷۱.
۷۶. همان کتاب.
۷۷. بر قدرت اسماء دیگر نیز اطلاق شده است، از جمله قوت، استطاعت، طاقت. بنا بر این همه اینها به یک معنی آمده است. رک: قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، ص ۳۹۳.
۷۸. ابی الحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۲۷۴.
۷۹. عبدالکریم شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۷۱.
۸۰. ابی الحسین خیاط، الانتصار، ص ۶۷.
۸۱. محمد بن اثیر، الباب فی تہذیب الانساب (القاهره، ۱۳۵۶ هـ ق.)، ج ۳، ص ۱۶۱.
۸۲. خیرالدین زرکلی، الاعلام، (۱۳۷۸ هـ ق.)، ج ۸، ص ۱۹۰.
۸۳. ابن حجر عسقلانی، همان کتاب، ج ۶، ص ۷۱.
۸۴. اسحاق بن ندیم، همان کتاب، ص ۲۰۷؛ ابن حجر عسقلانی، همانجا.
۸۵. قاضی عبدالجبار همدانی، فرق و طبقات المعتزله، ص ۶۳، ۶۵.
۸۶. ابی الحسین خیاط، همان کتاب، ص ۲۱.
۸۷. عمرو بن بحر جاحظ، الحیوان، ج ۵، ص ۵۷۲.
۸۸. یحیی بن مرتضی، همان کتاب، ص ۱۴۱.
۸۹. عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۵۴.
۹۰. ابواسحاق بن ندیم، همان کتاب، ص ۲۰۷.
۹۱. ت.ج.دی بور، همان کتاب، ص ۵۵.
۹۲. ابی الحسن اشعری، همان کتاب، ج ۲، ص ۸.
۹۳. همان کتاب، ج ۲، ص ۵.
۹۴. س. پینیس، همان کتاب، ص ۱۱۱.
۹۵. ابی الحسن اشعری، همان کتاب، ج ۲، ص ۲۱، ۳۶، ۴۲، ۴۸.
۹۶. عبدالقاهر بغدادی، الملل و النحل، ص ۱۱۹.
۹۷. ابی الحسن اشعری، همان کتاب، ج ۱، ص ۲۹۲؛ ج ۲، ص ۵۱، ۲۳۲.
۹۸. همان کتاب، ج ۲، ص ۲۶، ۶۴، ۹۲، ۱۰۷، ۱۱۵.
۹۹. عبدالکریم شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۶۶، ۶۷.
۱۰۰. عبدالملک جوینی، همان کتاب، ص ۲۵۲.
۱۰۱. عبدالکریم شهرستانی، ملل و نحل، ص ۶۷.
۱۰۲. حسن نوبختی، فرق النبیعه، (استانبول، ۱۹۳۱ م)، ص ۱۳. سعد اشعری، المقالات والفرق، تصحیح محمد جواد مشکور، ص ۱۲.
۱۰۳. احمد بن مرتضی، همان کتاب، ص ۷۸.

١٠٤. محمد بن بزم، همان كتاب، ج ٤، ص ٢٠٢.
١٠٥. ياقوت حموي، معجم البلدان، ج ١، ص ٢٥٢؛ عبدالكريم سمعاني، همان كتاب، ج ١، ص ٢٣٤؛ محمد بن اثير، اللباب في تهذيب الانساب، (قاهره)، ج ١، ص ٤٥.
١٠٦. محمد بن منظور، همان كتاب، ذيل كلمه اسكاف.
١٠٧. اسحاق بن نديم، همان كتاب، ص ٢١٣؛ قاضي عبدالجبار، فرق و طبقات المعتزله، ص ٨٣.
١٠٨. ابن حجر عسقلاني، همان كتاب، ج ٦، ص ٧١.
١٠٩. ابى الحسن خياط، همان كتاب، ص ٧٦.
١١٠. خطيب بغدادى، همان كتاب، ج ٥، ص ٤١٦.
١١١. صلاح الدين صفدى، همان كتاب، ج ٣، ص ٣٣٦.
١١٢. اسحاق بن نديم، همان كتاب، ص ١١٣.
١١٣. محمد عماره، تعليقات بر رسائل العدل و التوحيد، (قاهره، ١٩٧١ م.)، ج ١، ص ٦٥.
١١٤. ياقوت حموي، معجم البلدان، ج ١، ص ١٨١.
١١٥. محمد بن اثير، همان كتاب، ج ٥، ص ٥٠١.
١١٦. على بن حسين مسعودى، همان كتاب، ج ٤، ص ٢١.
١١٧. س. بينيس، همان كتاب، ص ١٢٤-١٣٥.
١١٨. ابى الحسن اشعري، همان كتاب، ج ٢، ص ٢٤.
١١٩. همان كتاب، ج ٢، ص ٣٥، ٥٦؛ عبدالقاهر بغدادى، اصول الدين، ص ٢٣٤.
١٢٠. ابى الحسن اشعري، همان كتاب، ج ٢، ص ٥٢.
١٢١. همان كتاب، ج ٢، ص ٩٣، ٩٠، ٨٤، ٤٣.
١٢٢. همان كتاب، ج ١، ص ٢٣٦؛ ج ٢، ص ١٧٢.
١٢٣. عبدالقاهر بغدادى، الفرق بين الفرق، ص ١٥٥.
١٢٤. ابى الحسن اشعري، همان كتاب، ج ١، ص ٢٤٦؛ ج ٢، ص ٢٤٣، ٢٧٠.
١٢٥. ابى الحسن خياط، همان كتاب، ص ٦٩؛ ابى الحسن اشعري، همان كتاب، ج ١، ص ٢٥٣؛ ج ٢، ص ٢١١.
١٢٦. ابى الحسن خياط، همان كتاب، ص ٧٦؛ ابن ابى الحديد، شرح نهج البلاغه (قاهره، ١٩٦٥ م.)، ج ١، ص ٧.



کعبیه

کعبیه نام فرقه‌ای از معتزله است که رئیس آنها ابوالقاسم کعبی است. برای آگاهی بیشتر از معتقدات این جماعت، باید به بررسی افکار و آراء پیشوای این گروه پرداخت، زیرا آنان هرچه گویند همان است که کعبی گفته است. بیان عقائد کعبی هم بدون ذکر احوال و آثارش، گفتاری کامل نخواهد بود، لذا در این فصل تا آنجا که بضاعت کم ایجاب کند به احوال و آثار و آراء خاصه کعبی اشاره خواهیم کرد.

نام و نسب کعبی: ابن ندیم که به هنگام درگذشت کعبی، جوانی در حدود بیست یا بیست و دو ساله بوده است، نام و نسب او را چنین نوشته است: ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود کعبی بلخی^۲. عموم مؤلفین اسلامی نیز همین نام و نسب را برای دانشمند مورد بحث ما نقل کرده اند، لکن شمس الدین کرمانی شافعی متوفی به سال ۷۸۶ هـ ق گوید: کعبیه، اصحاب ابوالقاسم بن محمد کعبی هستند. گویا این گفته خالی از مسامحه نباشد، زیرا مشهور همان است که ابن ندیم ذکر کرده است، چه او به زمان صاحب ترجمه نزدیکتر است.

سمعانی کعبی را به فتح کاف و سکون عین مهمله آورده است.^۵ ابن خلکان کعبی را ایرانی

و از مردم خراسان می‌داند.

تاریخ تولد و وفات کعبی: ابن حجر عسقلانی به نقل از ابوالعباس مستغفری سمرقندی متوفی به سال ۴۳۲ هـ ق تاریخ ولادت کعبی را به سال ۲۷۳ هـ ق ضبط کرده است.^۷ از محل تولد و جزئیات زندگانی او چیزی در دست نیست. خطیب بغدادی گوید: ابوالقاسم کعبی قسمت اعظم عمر خود را در بغداد سپری کرد و بیشتر آثار خویش را در همین شهر پدید آورد. در آخر حیات به دیار اصلی خود، بلخ، [خراسان] برگشت و در آنجا همانند تا از جهان درگذشت. همین نویسنده تاریخ وفات کعبی را اول شعبان سال ۳۱۹ هـ ق نوشته است و محل وفاتش را در بلخ دانسته.^۸ یافعی متوفی به سال ۸۶۸ هـ ق^۹ و ذهبی متوفی به سال ۷۴۸ هـ ق^{۱۰} و سیوطی متوفی به سال ۹۱۱ هـ ق^{۱۱} و عده‌ای دیگر از نویسندگان، وفات کعبی را در همین سال، یعنی سال ۳۱۹ هـ ق و به روزگار المقتدر بالله ابوالفضل جعفر بن معتضد عباسی کشته شده به سال ۳۲۰ هـ ق دانسته‌اند. ابن ندیم تاریخ وفات کعبی را اول شعبان ۳۰۹ هـ ق ذکر کرده است^{۱۲} که گویا نساخ موجب ظهور چنین اشتباهی شده‌اند و به جای «اول یوم من شعبان سنة تسع عشرة و ثلاث مائة»، نوشته و یا خوانده‌اند «اول یوم من شعبان سنة تسع و ثلاث مائة». چنان‌که گمان می‌رود همین سهو در نقل ابن خلکان^{۱۳} و ابن کثیر^{۱۴} روی داده باشد و در روایت آنها تحریف و تصحیفی به وجود آمده باشد، زیرا احتمال می‌رود به جای «اول یوم من شعبان سنة تسع عشرة و ثلاث مائة» خوانده‌اند «اول یوم من شعبان سنة سبع عشرة ثلاث مائة» و همین امر موجب شده است که مؤلفین متأخر از جمله اسماعیل پاشا بغدادی^{۱۵} و محدث قمی^{۱۶} و دیگران نیز از ابن خلکان تبعیت کنند و تاریخ وفات کعبی را در سال ۳۱۷ هـ ق بنویسند. بنابر آنچه گفته شد، چون ولادت کعبی در سال ۲۷۳ هـ ق و وفاتش بنا بر مشهور در سنه ۳۱۹ هـ ق بوده است، پس مدت عمر او چهل و شش سال بوده است.

شخصیت و مقام کعبی: ابوالقاسم کعبی یکی از برجسته‌ترین متکلمین عصر خود بود که ریاست معتزله بغداد را به عهده داشت. او را امام اهل الارض می‌گفتند. در اعتزال شاگرد ابوالحسین خیاط متوفی به سال ۳۰۰ هـ ق بوده است. ابوعلی جبایی وی را از استادش پرمایه‌تر و داناتر می‌دانست. کعبی در علم کلام، فقه، ادب از معروفترین چهره‌های درخشان عصر خود بود و در علم ادیان و معرفت مذاهب یکی از معتبرترین مراجع روزگار خویش به شمار می‌رفت.^{۱۷} ابوحنیفان توحیدی او را به داشتن علم زیاد و هوش فراوان و ثقه و امانت ستوده است،^{۱۸} و ابن حجر در کتاب خود آورده است که ابی سعید اصطخری روایت کند که کسی را

ندیدم که از ابوالقاسم کعبی در فن جدل قوی تر باشد. او دارای مباحثات و مناظرات زیادی بوده است که نمونه‌هایی از آنها را مؤلفین اسلامی از جمله ابن ندیم، قاضی عبدالجبار، ابن مرتضی و دیگران آورده‌اند و همین قدرت و مهارت خاص کعبی در جدل بوده است که مکتب اعتزال در سرزمین خراسان رواج پیدا کرد. شیخ محمد حسن آل یاسین گوید: با مسافرت حفص بن سالم به ایران، مخصوصاً به خراسان، اعتزال در این ناحیه نفوذ پیدا کرد و با مساعی ابوالقاسم کعبی، این مدرسه در این منطقه شیوع و گسترش یافت. ثعالبی به ثنای کعبی برخاسته و گوید از دیار بلخ چهار تن دانشمند بزرگ پدید آمدند که هر یک در فن خود کم نظیر بوده‌اند. اول آنها ابوالقاسم کعبی است که در علم کلام سرآمد اقران خود بوده است، دوم ابوزید بلخی در بلاغت و تألیف، سوم سهل بن حسن در شعر فارسی و چهارم محمد بن موسی الحدادی در شعر عربی هر یک در رتبه نخست قرار داشته‌اند.^{۱۱} ابن مرتضی گوید: ابوالقاسم کعبی به سخاوت و جود و کرم معروف و به همت عالی موصوف و به ثبات قلب مشهور بوده است و حکایتی هم در این زمینه برای اثبات مدعای خویش آورده است.^{۱۲}

مذهب کعبی: ابوالقاسم کعبی در اصول پیرو اعتزال بلکه از شیوخ معتزله بوده است. عبدالقادر قرشی متوفی به سال ۷۷۵ هـ ق^{۱۳} و ابن قطلوبغا متوفی به سال ۸۷۹ هـ ق^{۱۴} او را در ردیف علمای حنفی ذکر کرده‌اند و شاید همین امر باعث شده است که اسماعیل پاشا تصریح به مذهب او کند. عده‌ای کعبی را شیعه دانسته‌اند از جمله مدرس تبریزی که گوید: کعبی بر اثر معاشرت و مصاحبت با ابوزید بلخی شیعی در باطن شیعه و مستبصر و عارف به حق بوده و از راه تقیه کتمان می‌نموده است، بلکه ظاهر آن است که استبصار تلمیذش ابن قبه نیز از قبل همین استاد خود کعبی بوده است.^{۱۵} کلام مدرس تبریزی ما را به تحقیق بیشتری وا می‌دارد، زیرا هیچ یک از بزرگان شیعه به این امر اشاره‌ای نکرده‌اند. در کتاب آمالی سید مرتضی که در چند مورد از کعبی یاد می‌کند اصلاً این معنی به دست نمی‌آید و مراجعه به اوائل المقولات شیخ مفید و سعد السعود سید ابن طاوس و سایر منابع درست عکس آن ثابت می‌شود. اگر کمی پا جلوتر بگذاریم و در گفته خود کعبی دقت کنیم، تردید بکلی برطرف خواهد شد، زیرا او می‌گوید بنی امیه معتزله را شیعه می‌نامند، چون علی علیه السلام را دوست دارند.^{۱۶} البته ممکن است به واسطه اینکه کعبی علی علیه السلام را دوست می‌داشته است، چنان که قبلاً اشاره شد، نسبت تشیع به او داده باشند و این هم احتمال و استحسانی بیش نباشد. بدیهی است که وقتی به شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید توجه کنیم این حدس قوت پیدا می‌کند، آنجا که گوید ابوالقاسم

کعبی معتقد بود که علی (ع) از ابی بکر افضل است.^{۱۸}

ابی القاسم کعبی در دستگاه خلافت: قاضی عبدالجبار نوشته است: کعبی چند صباحی عهده دار کار دولتی بوده است و از این شغل توبه کرده و راه مستقیم پیشین خویش را پیموده است.^{۱۹} ظاهراً این امر در بین سالهای سیصد و یک تا سیصد و هفت هـ ق بوده است. زیرا یاقوت در ضمن ترجمه ابوزید بلخی گوید: چون احمد بن سهل بن هاشم مروزی بر بلخ استیلا یافت، ابی القاسم کعبی را وزیر و ابوزید بلخی را کاتب خویش قرار داد و کعبی در هرامه مبلغ یک هزار درهم شهریه داشت و ابوزید پانصد درهم. کعبی به خزانه دار گفت یکصد درهم از حقوق او کم کند و بر موجب ابوزید بیفزاید. خلاصه اینکه دوران خوشی داشتند، لکن ناپایدار بود و طولی نکشید که روزگار احمد بن سهل سر آمد و این دوران هم سپری گردید.^{۲۰} به گفته ابن حجر، کعبی پس از این دستگیر می شود و علی بن عیسی بن جراح وزیر و سائل آزادی او را فراهم می آورد.^{۲۱} ابن اثیر استیلای احمد بن سهل بن هاشم مروزی را بر این ناحیه بین سالهای ۳۰۲ تا ۳۰۷ هـ ق که کشته می شود دانسته است که او از نصر بن احمد بن اسماعیل سامانی متوفی به سال ۳۳۱ هـ ق شکست می خورد.^{۲۲} بدیهی است وقتی کسی گرفتار می شود، نزدیکان او نیز دچار می شوند و هنگامی که روزگار از احمد بن سهل مروزی برمی گردد، دانشمند مورد بحث ما کعبی نیز به زحمت می افتد. اما مقام علمی و موقعیت اجتماعی و جهات دیگر کعبی باعث می گردد که علی بن عیسی بن جراح موجبات خلاصی او را از زندان فراهم آورد. علی بن عیسی مردی با کفایت و استوار و مورد اطمینان بود و در سالهای ۳۰۱-۳۰۳ هـ ق وزیر المقتدر بالله عباسی بوده است. وی در سال ۳۰۴ معزول می شود و به زندان می افتد، و در سال ۳۰۶ آزاد می گردد و امور دیوانی به او سپرده می شود و تا سال ۳۱۰ نیز در همین مقام باقی می ماند.^{۲۳} شاید دوستان و پیروان کعبی در بغداد نیز در این امر بی دخالت نبوده باشند. گرچه شهرت و شخصیت کعبی در مرکز خلافت اسلامی یعنی بغداد و سایر شهرهای اسلامی چندان بود که مقامات مسئول نمی توانستند او را از یاد ببرند.

آثار ابوالقاسم کعبی: عالم بزرگ، فقیه و متکلم یگانه، ادیب و مذهب شناس عصر خود، رئیس معتزله بغداد، امام اهل الارض، پیشوای کعبیه ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود بلخی کعبی خراسانی بی شک یکی از رجال علمی ایرانی است که دارای افکار بلند و اطلاعات وسیعی بوده است، و کتابهای معتبری نگاشته است که بیشتر آنها مدتها مورد توجه دانشمندان بوده و بر آنها شروح و تعلیقاتی نوشته شده است، لکن متأسفانه بیشتر آنها مفقود و یا از بین

رفته است و جمله‌ای هم در خلال دیگر کتب بتفاریق آمده است. ابن ندیم کتابهای کعبی را این چنین نام برده است.^{۳۲}

۱. المقالات: این کتاب یکی از آثار مهم کعبی است که مورد عنایت علما بوده است و آن را در ردیف مقالات ابومنصور ماتریدی و مقالات ابوالحسن اشعری و ابوعیسی وراق و زرقان یاد کرده‌اند و قاضی عبدالجبار معتزلی شرحی بر آن نبشته و علی بن احمد کوفی شیعی تحقیقی درباره آن کرده و در آثار متکلمان از قبیل مقالات اشعری، ملل و نحل شهرستانی، الحورالعین نشوان حمیری و دیگران منقولاتی از این کتاب آمده است.^{۳۳}

۲. عیون المسائل و الجوابات: گویا این کتاب مکمل کتاب نخست باشد. مسعودی گوید من در این کتاب اخبار و آراء هندوان را دیده‌ام.^{۳۴}

۳. کتاب الفرر و النوادر.

۴. کیفیة الاستدلال بالشاهد علی الغائب.

۵. الجدل و آداب اهله و تصحیح علله.

۶. کتاب السنة و الجماعة.

۷. المجالس الکبیر.

۸. المجالس الصغیر.

۹. نقض کتاب الخلیل علی برغوث: شاید این همان کتابی باشد که ابن حجر گوید: کعبی کتابی در علم عروض نوشته که در مواردی بر خلیل بن احمد ایراد کرده است.^{۳۵}

۱۰. کتاب الثانی علی ابی علی فی الجنة.

۱۱. مسائل الخجندی فیما خالف فیہ ابا علی.

۱۲. تأیید مقالة ابی الهذیل فی الحر.

۱۳. المضاهات علی برغوث.

۱۴. التفسیر الکبیر للقرآن: صاحب ریاض العلما نام این تفسیر را جامع علم القرآن یاد کرده است.^{۳۶}

۱۵. فصول الخطاب فی النقض علی رجل تنبأ بخراسان.

۱۶. النهایة فی الاصلح علی ابی علی و نقضه علیه الصیمری.

۱۷. الکلام فی الامامة علی ابن قبة.

۱۸. النقض علی الرازی فی العلم الالهی: دکتر ذبیح الله صفا گوید که ابوالقاسم

کعبی چند ردّ بر کتاب العلم الالهی رازی داشته است.^{۱۹} رازی نیز بر این کتاب نقض کعبی ردی دارد به نام کتاب فی نقض کتاب البلخی لکتاب علم الالهی و الرد علیه و کتاب دیگری از رازی بر ردّ کعبی هست به نام کتاب فی الرد علی ابی القاسم البلخی فیما ناقض به فی المقالة الثانية من کتابه فی العلم الالهی؛ شاید آقای دکتر صفا کلامشان ناظر به این گفته ابن ابی اصیغه باشد.

اسماعیل پاشا بغدادی نام چند کتاب دیگر را از کعبی ذکر کرده که ابن ندیم به آنها اشاره نموده است:

۱۹. اوائل الادلة فی اصول الدین: ابومنصور ماتریدی بر این کتاب ردی دارد به نام رد اوائل الادلة للكعبی؛
۲۰. تجرید الجدل.
۲۱. تحفة الوزراء.
۲۲. التهذیب فی الجدل: ابومنصور ماتریدی بر این کتاب ردی نگاشته است به نام رد تهذیب الجدل للكعبی؛
۲۳. قبول الاخبار فی معرفة الرجال،
۲۴. الاسماء و الاحکام،
۲۵. محاسن آل طاهر،
۲۶. المسترشد فی الامامة.^{۲۰}

ابن فندق کتاب دیگری به ابوالقاسم کعبی نسبت می دهد و گوید که اصل آن در کتابخانه مسجد عقیل سوخته است:

۲۷. تاریخ نیشابور.^{۲۱}

همین نویسنده در موارد دیگر از کتابش، قطعاتی از کتاب:

۲۸. مفاخر خراسان = مفاخر نیشابور = مفاخر نیشابور و نواحی آن تألیف ابوالقاسم کعبی یاد کرده است.^{۲۲} مرحوم قزوینی به نقل از ابن ندیم آورده است که ابوالقاسم کعبی را کتابی هست در محاسن خراسان سپس می افزاید که هیچ شبهه ای نیست در اینکه محاسن خراسان همان کتاب مفاخر خراسان است و احتمال داده است که ردیف ۲۷ و ۲۸ یعنی کتابهای مفاخر خراسان و تاریخ نیشابور يك کتاب باشند و ممکن است که تاریخ نیشابور فصلی از اصل کتاب مفاخر خراسان باشد.^{۲۳}

ابن قطلوبغا در ضمن ترجمه ابومنصور ماتریدی گوید که او را کتابی هست به نام: رد کتاب وعیدالفساق للکعبی. از این سخن چنین به دست می‌آید که ابوالقاسم کعبی کتاب دیگری داشته است موسوم به:

۲۹. وعیدالفساق، که ماتریدی ردی بر آن نگاشته است.

معاصرین کعبی: دوره‌ای که ابوالقاسم کعبی می‌زیسته است از دوره‌های درخشان علمی عالم اسلامی است و مراکز علمی متعددی در خاورمیانه و نزدیک وجود داشت که از آن جمله بود: اسکندریه، بعضی از شهرهای آسیای صغیر، الجزیره، عراق، ایران و هند. شاید از میان مراکز علمی بتوان چند منطقه را دارای سهم خاصی دانست که در آنها مباحث کلامی و فلسفه اسلامی و علوم متداول عصر مورد بررسی و تحقیق قرار می‌گرفت، همچون بصره، بغداد، بلخ، مرو، سفد، نیشابور و جز اینها که دانشمندان معروفی بخصوص در شهرهای مرو، بلخ، بخارا در آغاز عهد عباسی و اوائل دوره نقل علوم می‌زیسته‌اند و گروهی که معاصر ابوالقاسم بلخی بوده‌اند عبارتند از ابوزید احمد بن سهل بلخی متوفی به سال ۳۲۲ هـ. ق، حکیم و متکلم معروف. ابوالعباس مروزی متوفی به سال ۳۰۰ هـ. ق که فقیه و محدث و شیخ تصوف در زمان خود بوده است و گذشته از این در شهرهای دیگر اسلامی و بغداد هم دانشمندان بزرگی بوده‌اند که معاصر کعبی بوده‌اند و با بعضی از آنها مباحثات و مناظرات و مفاوضاتی داشته است، از قبیل ابوعلی جبایی، متوفی به سال ۳۰۳ هـ. ق، ابوهاشم جبایی، متوفی به سال ۳۲۱ هـ. ق، ابوبکر محمد بن زکریا بن یحیی الرازی متوفی به سال ۳۲۰ هـ. ق که در طب و طبیعیات مقام شامخی داشته و آقای دکتر محمود نجم‌آبادی در کتاب تحقیقی خود بتفصیل در این باب سخن گفته‌اند. ابونصر محمد بن محمد فارابی، متوفی به سال ۳۳۹ هـ. ق، بزرگترین فیلسوف مسلمین بعد از رازی، ابوالحسن شهید بن حسین بلخی، متوفی به سال ۳۲۵ هـ. ق، از ادبا و متکلمان و حکمای بزرگ این دوره بوده است.

آراء و افکار کعبی

تعریف علم و اثبات آن: کعبی قبل از هر چیز به ثبوت و امکان حصول علم می‌پردازد، زیرا می‌بیند گروهی بکلی تمام حقایق را انکار می‌کنند و عده‌ای علم را الهام می‌دانند، و دسته‌ای هم معتقدند که علم یا بالضروره برای انسان حاصل می‌شود و یا بالطبع، و جماعتی هم عقیده دارند که تمام معلومات بشر از راه تقلید به دست می‌آید.

کعبی از جمله افرادی است که به اثبات علم برمی خیزد و گوید انسان پس از تکمیل عقل می تواند از راه نظر و استدلال به کسب علم نائل گردد و جهت بیان اثبات مدعای اول می گوید با منکرین حقایق اشیاء نباید سخن گفت، زیرا نتیجه ای که از بحث میان دو نفر حاصل می شود علم خواهد بود. آن گاه کعبی با يك برهان قوی و در عین حال ساده می گوید: شما که منکر علم هستید، آیا این انکار را از روی علم می گوید یا نه؟ اگر پاسخ دهید: آری، که علم را اثبات کرده اید و اگر هم بگویید: «نه» دیگر شایسته بحث نیستید، چون اگر کسی ادعایی بدون علم کند، باطل خواهد بود، و اگر هم بگوید که ما شك داریم، از شما می پرسیم آیا می دانید که شك دارید یا نمی دانید؟ اگر بگویید که ما علم به شك خود داریم، باز مدعای ما ثابت می شود و اگر در شك خود شك داشته باشید که نمی توانید انکار علم کنید. کعبی بدین طریق حصول علم را اثبات می کند!

او معتقد است که اعتقادی که از راه تقلید حاصل می شود، اگر مطابق حق باشد، چنین اعتقادی علم است. گروهی از متفکرین اسلامی گویند که علم واحد بر بیش از معلوم واحدی تعلق نخواهد گرفت [علمی که از راه تفضل پدید آمده است] لکن کعبی نظر دارد که اگر معرفتی چیزی متوقف بر چیز دیگری باشد، در این صورت، علم به هردو تعلق خواهد گرفت. او معتقد است که نمی شود علمی بدون معلوم باشد، بلکه هر علمی را معلومی است. کعبی می گوید: خواب خاطره ای است که یا از جانب خداوند به یاد انسان می آید و یا به وسیله وسوسه های شیطان و یا از طرف طبیعت به دل آدمی خطور می کند. عده ای عقیده دارند که حصول علم به مُدرک، فعل خداوند است، اما کعبی گوید که اگر علت و سبب ادراک خود انسان باشد، علمی که به چنین مدرکی حاصل می شود علتش انسان است و از فعل خدا نیست، مانند گشودن چشمان. بحثی میان متکلمین اسلامی هست که آیا بُنیّه و قوه علوم در انسان یکی است یا متعدد؟ یعنی قوه دراکه هر انسانی آیا نسبت به تمام معلومات یکی است یا مختلف؟ کعبی در این خصوص عقیده دارد که این امر مربوط به مزاج شخص است و صحت و مرض، سلامت و شرائط جسمی در یادگیری و عدم آن مؤثر است. او می گوید ممکن است که آدمی خود منشأ علم یا جهل و یا سهر باشد. مبدأ علم به خالق بودن حق تعالی علم به قدیم بودن اوست، چه بدون این، آن حاصل نمی شود. ما بالبداهه می دانیم که جمادات علم و الم ندارند و این امر به استدلال احتیاج ندارد. کلیه اشتباهاتی که برای انسان روی می دهد بدون علت نیست، بلکه هر يك را سببی هست که موجب بروز چنین سهوی گردیده است.

وقتی انسان به سن بلوغ عقلی رسید، به طور طبیعی به اندیشه دین می پردازد، نه اینکه سمع یعنی شنیدن و خواندن گفته های پیشوایان مذهب باعث ظهور چنین فکری در آدمی شود.^۵
اراده: اراده عرضی است که پس از حصول و حضور صورتی در ذهن پدید می آید [در اراده کننده پدید می آید]. اراده انسانها فقط به ظواهر اشیاء تعلق می گیرد، زیرا فاعل اراده نمی تواند به تمام جهات فعل علم حاصل کند. چون هر چیزی که مورد اراده قرار می گیرد، قبل از اینکه متعلق اراده شود، و بعد از آن، صفاتی داشته است و دارد که به هنگام اراده آن صفات غائبند، از قبیل زمان و مکان و مقدار و... پس یا اصلاً اراده ای حاصل نمی شود، چون آن خصوصیات یا در گذشته بوده اند و یا در آینده خواهند بود، و یا اینکه ناگزیر باید بگوییم که اراده به شاهد و آنچه ظاهر و حاضر و هم اکنون موجود است تعلق می گیرد.

کعبی در خصوص اراده حق تعالی گوید: چون خداوند بر تمام ناپیداها و پوشیده ها آگاه است و در عین حال بر همه آنها قدرت دارد، پس علم و قدرت خداوند بی نیاز کننده از اراده اوست. کعبی برای توضیح مدعای خود می افزاید که پروردگار بر هر حادثی علم دارد که در وقت معین، با شکل خاص، به وسیله قدرت او پدید می آید و جز آنچه علم و قدرتش بر آن تعلق گرفته است چیز دیگری نخواهد شد و با توجه به آنچه قبلاً گفته شد، که خداوند به گذشته و حال و آینده علم دارد، پیدا و ناپیدا در نظر او یکسان است، پس احتیاجی به قصد و اراده ندارد. مضافاً اراده از دو صورت خارج نیست، یا مقدم بر فعل است و یا مقارن با فعل؟ اگر اراده مقدم بر فعل باشد، آن را تصمیم و عزم می گویند، و تصمیم و عزم هم وقتی پیدا می شود که آدمی در انتخاب امری مردد باشد و پس از بررسی جهات مختلف، آن گاه عزم بر یک سو می گیرد، فعل یا ترک. و این امر در مورد حق تعالی روا نباشد، چون تردید دلیل نقص است و نقص در باری تعالی راه ندارد. و اگر اراده مقارن با فعل باشد، از سه صورت خارج نیست، یا اراده در ذات حادث می شود، که لازمه این امر آن است که خداوند محل حوادث باشد و این هم محال است، و یا اینکه اراده در محلی پدید آید. این نیز مستلزم آن است که حق تعالی به هنگام اراده محتاج به محلی باشد و احتیاج هم نقص است و این نیز محال باشد، و یا اینکه اراده نه در ذات پدید آید و نه در محل که این هم محال است. پس تصور اراده در خداوند معنی ندارد، جز اینکه بگوییم باری تعالی عالم و قادر و فاعل است.^۶ و اراده اش چیزی غیر از علم او نیست.

این اعتقاد کعبی که علم و اراده خداوند یکی است و خدای را صفتی به نام اراده که زائد

بر علمش باشد نباید دانست موجب گردید که عده‌ای بر او خرده گیرند و حملات شدید خود را متوجه وی سازند، از جمله شیخ ابومنصور ماتریدی، متوفی به سال ۳۳۳ هـ ق^{۴۲} و ابی‌المظفر اسفراینی، متوفی به سال ۴۷۱ هـ ق^{۴۳} و امام الحرمین جوینی، متوفی به سال ۴۷۸ هـ ق^{۴۴} و دیگران.

ادراك: ادراك هم از جهتی مربوط به علم است، زیرا عده‌ای از متکلمین میان احساس و علم و ادراك فرق گذاشته‌اند و گروهی گویند که احساس همان ادراك و علم است. برای روشن شدن موضوع خوب است بدانیم که ادراك چیست. ادراك به معنی فهم کردن و دریافتن و عملی که به واسطه قوای مدرکه (یعنی قوای پنجگانه باطنی: حس مشترك، خیال، وهم، حافظه، متصرفه) انجام گیرد و آن عبارت است از حصول صور اشیاء نزد عقل یا نفس ناطقه. ادراك بر چهار قسم است: احساس، تخیل، توهم، تعقل^{۴۵}.

کعبی در این خصوص گوید همان طور که اراده جز علم چیز دیگری نیست، ادراك هم غیر از علم چیزی نیست، زیرا ادراك کننده گوش و چشم نیست، بلکه شنونده و بیننده است که به کمک علمش چیزی را ادراك می‌کند. کعبی در مورد خداوند نیز گوید معنی سمیع و بصیر بودن پروردگار علم خداوند است. زیرا اگر گوش و چشم ادراك کننده باشند و شرط ادراك هم بنیه و قوه باشد، لازم آید که حق تعالی را هم بنیه و مزاجی باشد که این هم محال است^{۴۶}. او معتقد است که خدای تعالی مدرک نیست^{۴۷}.

کعبی گوید: صورتی که از جسم در آینه دیده می‌شود انطباق صورت است در جسم صیقلی. او وجود هوا را شرط دیدن می‌داند و معتقد است که اگر این شرط مفقود شود، رؤیت حاصل نمی‌گردد^{۴۸}.

جواهر و اعراض

حدوث عالم: متکلمین آنچه را جز خدا هست عالم گویند و عالم را از دو جزء می‌دانند: جواهر و اعراض. ابوالقاسم بلخی کعبی معتقد است که حق تعالی عالم را به سبب خصوصیتی که داشته است در وقت مناسب خود ایجاد کرده است، به طوری که حدوث جهان در غیر این وقت ممتنع است^{۴۹}. برخی از صاحب نظران عقیده دارند که از این گفتار کعبی بخوبی می‌توان دریافت که تا چه اندازه تحت تأثیر فلسفه یونان قرار گرفته است؛ کعبی عالم را خالی از جوهر نمی‌داند و همه جا را پُر (ملاً) از جواهر و اعراض می‌داند. جوهر، بدون علت، فرد نمی‌شود. اگر جوهر

وجود پیدا کند، ناگزیر باید در مکان باشد. هیچ جوهری بی نیاز از مکان نیست، جوهر فرد قابل رؤیت نیست، بقای جوهر به بقای محلش هست. بعضی از جواهر متمثلند و برخی دیگر مختلف. اگر دو جوهر متمثل شدند، غیر از زمان و مکان باید از تمام جهات صفاتشان مانند یکدیگر باشند. حرکت در جوهر جایز نیست؟

جسم: کعبی عقیده دارد که جسم از پیوستگی و نزدیکی [ائتلاف و مجاورت] جواهر فرد حاصل می شود. او بازگشت سطح و طول را به جوهر فرد نمی داند و گوید که این دو عرض هستند که بر اثر تألیف پدید آمده اند. جهات ششگانه جزء و جوهر فرد غیر از خود جزء هستند. هیچ عرضی در دو وقت باقی نمی ماند، زیرا از دو صورت خارج نخواهد بود: یا اینکه بقای عرض در وقت دوم به سبب این است که ذات او مقتضی بقاست و یا به علت عاملی که در او پدید آمده است موجب گردیده است که باقی بماند. در صورت اول لازم آید که در حین حدوث بقا داشته باشد و این تناقض است، و در فرض دوم هم ناگزیر باید بگوییم که عرضی متحمل عرض دیگر شده است و این هم محال است. پس معلوم گردید که عرض بیش از یک زمان بقا ندارد. او معتقد است که هوا استحاله می شود و به آب تبدیل می گردد. کعبی گوید جایز است که جوهر از تمام اعراض عاری شود، سوای رنگ، زیرا هیچ جوهری بدون رنگ پدیدار نگردد. رنگهای خالص فقط رنگ سیاه و سفید است و مابقی مرکبند. الوان را بقایی نیست، اختلاف در رنگها هست، نهایت برخی از آن اختلافها ناپسند و زشت هستند و بعضی زیبا. طعم و بوها مانند رنگها باقی نمی مانند. کعبی و فلاسفه هوا را گرم و تازه می دانند. او صدا را فقط در هوا ممکن می داند که ظاهر شود. شهوت و نفرت نمی تواند ماهیت لذت و درد را عوض کند. جسم ثقیل محال است که در جو ساکن باشد. ممکن نیست که دو حرکت یا دو سکون در یک محل وارد شوند. اعتماد و تکیه کردن بر چیزی نه حرکت است و نه سکون. وجود حیات و زندگی نیازمند به غذا است. مرگ ضد حیات است؟

توحید: اولین اصل از اصول خمسۀ معتزله توحید است که در ضمن آن مباحث بسیاری مطرح گردیده است و هر یک از متکلمین اسلامی را در فروع آن آراء خاصی است و کعبی را نیز افکار ویژه ای است در این باب که فهرست وار به آنها اشاره می شود.

در گذشته گفتیم که ابوالقاسم کعبی، همچون عموم متکلمین، عالم را حادث می داند. چون حدوث عالم مسلم گردید، ناگزیر باید گفت: هر پدیده ای نیازمند به پدید آورنده است. اینجاست که ما علم به خالق عالم پیدا می کنیم. حال باید دید که چنین علمی استدلالی است یا

ضروری؟ کعبی عقیده دارد که معرفت حق تعالی ضروری و بدیهی است. هر اسم و صفتی را نمی‌توان بر خداوند اطلاق کرد، مگر از طریق سمع. نام الله مشتق از وله العبادالیه است. مالک و ربّ دو صفت فعل حق تعالی هستند. کعبی و فلاسفه معتقدند که سمیع و بصیر بودن خداوند دو صفت زائد بر ذات نیست. این دو صفت عبارتند از علم پروردگار به مسموعات و مبصرات و همچنین است معنی رؤیت باری تعالی خودش و دیگران را که به معنی این است که به خود و دیگران علم دارد. ابوالقاسم کعبی گوید: انسان هر نوع معرفتی که در دنیا به خداوند داشته باشد در قیامت نیز همان نحو معرفت به ذات پاکش خواهد داشت. یعنی اگر علمش به حق تعالی ضروری است در آن سرای علم ضروری نیز خواهد داشت، و اگر هم استدلالی باشد این چنین خواهد بود. او معتقد است که پروردگار نسبت به بندگانش رعایت اصلح فرموده است، به طوری که بهتر از آنچه نسبت به مکلفین در دنیا روا داشته است ممکن نیست. گرچه این نظریه کعبی مورد توجه عده‌ای قرار نگرفت و براو اعتراض کردند و گفتند که اعتقاد به لزوم رعایت اصلح باعث می‌شود که بگوییم خداوند ملزم و متعهد است در برابر امری و این هم در حق باری تعالی محال است. لکن همین رأی را تا حدودی عده‌ای دیگر پسندیدند و آن را موافق مذهب خویش یافتند که از آن جمله است شیخ ابوالفتح کراچکی، متوفی به سال ۴۴۹ هـ ق، که از اعظم علمای شیعه و متکلمین امامیه است. او بتفصیل از این قول سخن گفته است و در کتاب نفیس خویش به بیان و تقریر و توضیح و تأیید این عقیده پرداخته است و با براهین عقلی و نقلی که مستمد از قرآن و حدیث است به اثبات آن برخاسته و شبهات وارده را پاسخ گفته است. کعبی گوید خدای را دو نوع صفت است: یکی صفات فعل، دیگری صفات ذات. رزاق، رحیم، متکلم و نظائر اینها صفات فعل هستند که متعلق دارند غیر از ذات پروردگار، و قدرت، علم، حیات صفت ذات هستند. او کلام خدا را حادث می‌داند. کلیه افعال الهی اختیاری است. پروردگار در مکان نیست و احتیاجی هم به مکان ندارد، زیرا او مکان را آفریده است، و این که می‌گویند خداوند در هر مکانی هست، مراد آن است که باری تعالی به هر مکانی علم دارد و حافظ آن است. خداوند مثل و مانند ندارد، زیرا اگر مثل او غیر او باشد، یعنی دارای صفات و خصوصیتی باشد که او فاقد آن صفات باشد، که اولی خدا نیست و آن يك که اکمل است خداست. و اگر مثل او عین او باشد از جمیع جهات و در تمام صفات و حالات به طوری که هیچ امتیازی حتی از حیث جهت و مکان و حیز و ... میان آن دو نباشد که یکی هستند و علم ما نمی‌تواند چنین مثلی را جدا از ذات تصور کند. پس معلوم شد که

حق تعالی مثل ندارد و ذات پاکش بی همتا و یکی است. کعبی بدین طریق اثبات توحید و نفی وجود دو قدیم می‌کند:

عدل: یکی دیگر از اصول خمسۀ معتزله عدل است که بازگشت آن به حریت انسان و آزادی او در عمل و عدم صدور فعل قبیح از خداوند است. حنفاخوری و خلیل الجبر معتقدند که ممکن است معتزله در عقیده به عدل از فلسفۀ رواقیان متأثر شده باشند، زیرا رواقیان می‌گفتند: خدا عالم را به غایت خیر سوق می‌دهد و هر چه از او صادر می‌شود نیکوست؛ و این امر در نظام دقیقی که بر جمیع مظاهر عالم وجود سیطره دارد هویدا است. در هر حال تمام معتزله به عدل اعتقاد دارند. نهایت در مسائلی که متفرع بر عدل است هر دسته‌ای را رأی خاصی است و متفکر و متکلم مورد بحث ما نیز نظریاتی دارد که ذیلًا به آنها اشاره می‌شود:

کعبی در تعریف عدل گوید: عدل عبارت است از این که در میان تمام مردم، علل و عوامل توفیق و هدایت یکسان فراهم گردد و خلاصه احتیاجات بندگان بالسویه تأمین شود. و هر چه این چنین باشد حسن و نیکوست و خلاف آن قبیح است. او قبح قبیح را عقلی می‌داند. خلق و آفرینش خاص خداوند است و اطلاق خلق به افعال بندگان روا نباشد. او اراده را مقدم بر فعل می‌داند. کعبی بنابر اعتقادی که دارد گوید به مقتضای لزوم رعایت اصلح، تکلیف هم لازم است. ابوالقاسم کعبی همچون سایر معتزله انسان را مختار و قادر و آزاد می‌داند. او می‌گوید که قدرت چیزی زائد بر جسم نیست، بلکه قدرت و توانایی عبارت است از همان بُنیه و قوه‌ای، که در جسم ذی‌روح است، و معمولاً به آن اعتدال مزاج اعضای بدن و صحت و سلامت تن می‌گویند. قدرت عرض است و عرض هم باقی نمی‌ماند؛ پس قدرت بقا ندارد. او استطاعت را عبارت از قدرت بر فعل به هنگام انجام دادن آن می‌داند. کعبی به موجب رأی و نظریه‌ای که در این باب دارد می‌گوید بر خداوند هم جایز نیست که بندگان را مجبور سازد و گمراه کند تا مستوجب دوزخ شوند، چه این امر خلاف عدل است. بدین منظور آیاتی را که توهم جبر در آنها می‌رود تأویل می‌کند، از جمله آیه کریمه: «ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة و لهم عذاب عظیم». (سورۀ بقره، آیه ۷) و نظایر اینها، که در این گونه موارد گوید مراد این است که حق تعالی لطفی را که موجب نزدیکی انسان به طاعت و دوری او از معصیت است از آنها منع می‌کند، زیرا می‌داند که برای آنها سودی ندارد و راه باطل خود را اختیار کرده‌اند و چون موفق به درک لطف الهی نمی‌شوند، مثل این است که خداوند بر دل‌های آنان مهر زده است، زیرا قطع لطف مانع دخول در ایمان است، همانطور که بستن در و قفل بر آن زدن

مانع ورود به خانه است؟

نبوت: ابوالقاسم کعبی جواز بعثت انبیا را به خاطر امر به معروف و نهی از منکر می‌داند و وجوب آن را از حیث لطف و مصالح دنیا ثابت کرده است. ممکن است که در مواردی بعثت مقدم بر دعوی نبی باشد. دلیل صحت نبوت خاتم پیامبران، صلی الله علیه و آله، معجزه قرآن و سایر معجزات آن حضرت است که به تواتر رسیده است. حضرت مسیح در گهواره که سخن گفت پیغمبر نبوده است. علمی که از طریق تواتر حاصل می‌شود استدلالی است نه ضروری؟

قرآن کریم: قبلاً اشاره شد که کعبی کلام خدا را حادث می‌داند، همچون سایر معتزله. اما نظریه خاص او در باب قرآن این است که پیامبر اسلام (ص) پیش از آن که دیده از جهان فروبندد، خود قرآن کریم را جمع‌آوری کرده است. کعبی منکر آن است که قرآن را بعد از رحلت حضرت رسول (ص) ابابکر و عثمان جمع کرده‌اند. او می‌گوید که در قرآن زیاده و نقصانی اصلاً روی نداده است. کعبی برای اثبات مدعای خویش شواهدی از قرآن اقامه می‌کند که همه دلیل بر محفوظ ماندن این کتاب آسمانی است. آن گاه می‌افزاید که من تعجب می‌کنم از آن دسته از مؤمنینی که گمان می‌کنند که رسول خدا (ص) قرآن با این عظمت را که مهمترین برهان صدق نبوت اوست و گنجینه‌ای است از احکام و فرائض الهی و مبین شریعت و گواه درستی بعثت آن حضرت است، پراکنده و آشفته رها می‌کند و فرمان به خواندن و حفظ و نگهداری و صحت آیات و قرائت و تعداد آیات و کیفیت تألیف آیات و سور ندهد. صدور چنین عملی از يك نفر عادی و عامی بعید به نظر می‌رسد تا چه رسد به مقام شامخ و والای پیشوای بزرگ اسلام و سفیر پاک خداوند که تمام کارهایش از آغاز تا پایان زندگی استوار و حساب شده بوده است؟

وعد و وعید: کعبی عقیده دارد که پاداش عمل نیک و ثواب به نیکوکاران از طرف خداوند بخششی است لازم. او می‌گوید خداوند به سبب نعمتهای فراوانی که به انسان ارزانی داشته است او را مکلف ساخته تا اعمالی را به جای آورد و دستورهایی را به کار بندد و این امری است عادی و غیر قابل انکار که اگر کسی طفلی را از کنار راه بردارد و تربیتش کند و در راه حسن ادب او از هیچ کوششی فروگذار نکند و هر نوع نعمت و وسائل راحت و آسایش و صلاح او را فراهم آورد، آن گاه او را مکلف به انجام دادن مختصر کاری کند عیبی ندارد و چنین تکلیفی با لطف او منافات ندارد و به جای آوردن این مختصر کار هم موجب نمی‌شود که او از ولی نعمت خود طلبکار باشد و استحقاق پاداش داشته باشد. همین طور است نسبت ما با

پروردگار، زیرا عنایات باری تعالی درباره ما آن قدر است که از شمار بیرون است و به جای آوردن دستورهای الهی و اطاعت حق تعالی در برابر الطاف و مرحام بی پایانش آن چنان نیست که بگوییم وقتی بنده ای اطاعت خدای کرد، حقی بر خداوند دارد که حتماً به او پاداش دهد. و اینکه پروردگار به بندگان مطیعش ثواب مرحمت می فرماید از راه استحقاق نیست، بلکه از طریق جود و تفضل است که عمل هیچ کس را بدون مزد و پاداش نگذارد.^{۸۶} کعبی گوید وعید در گناهان صغیره نیست، لکن اصرار بر گناهان صغیره گناهی است کبیره.^{۸۷} او معتقد است که شفاعت در روز قیامت خاص مؤمنین است و یا گناهکارانی که توبه کرده باشند، ولی کسانی که مرتکب کبیره شده اند و از کرده خود پشیمان نشده اند و توبه نکرده اند از شفاعت محرومند. چون خداوند در قرآن کریم صریحاً می فرماید: «فاغفر للذین تابوا و اتبعوا سبیلک و قهم عذاب الجحیم» (سوره مومن، آیه ۷) ابن مرتضی گوید که کعبی در خلق بهشت و دوزخ قطع ندارد.^{۸۸} لکن دکتر عبدالکریم عثمان به روایت از رازی و صاحب مواقف و بیضاوی آورده است که ابوالقاسم کعبی گوید محل بهشت و دوزخ که در قرآن و حدیث آمده است در زمین است و آیه کریمه: «قلنا اهبطوا منها جميعاً ..» (سوره بقره، آیه ۷) را تأویل کرده است به انتقال از بقعه ای به بقعه دیگر.^{۸۹}

کعبی میان مرگ و کشته شدن فرق می گذارد و گوید اگر مقتول کشته نمی شد هرآینه زنده می ماند تا اجل طبیعی او فرا رسد. کعبی وجود دو ملک به نامهای منکر و نکیر را قبول ندارد و گوید: منکر همان چیزی است که از کافر صادر می شود و نکیر هم فرع منکر است و چون او را بدین نحو معنی کردیم، ناگزیر این هم به معنی لغوی خود که انکار باشد می آید.^{۹۰}

المنزلة بین المنزلتین: کعبی گوید جبری مسلکان و مشبهه کافرند و باید آنها را توبه داد. منظور او از کفر این گروه از جهت عقاب و عذاب آن سراسر است، لکن در دار دنیا با آنها مانند مسلمین معامله باید کرد. کسی که قدرت حق تعالی را محدود کند و بگوید که پروردگار قادر به انجام دادن ظلم نیست، او نیز کافر است.^{۹۱} او می گوید که هر کس اقرار به نبوت حضرت محمد (ص) کند و دستورهای او را حق بداند به او مسلمان گفته می شود و جزو ملت اسلام خواهد بود.^{۹۲}

امامت: ابوالقاسم کعبی وجوب نصب امام را هم عقلی می داند و هم شرعی.^{۹۳} او جهت وجوب نصب امام را دفع ضرر از خلق می داند. او در خصوص حکم به فسق قاتلین عثمان سکوت اختیار کرده است.^{۹۴} کعبی و سایر معتزله بغداد قائل به افضلیت علی (ع) بر ابوبکر

بوده اند. او تصریح می کند که حضرت علی علیه السلام صاحب خلافت است، و در اخبار صحیحہ آمده است: «علی مع الحق والحق مع علی يدور حیثما دار». او می گوید ابی طالب، پدر بزرگوار حضرت علی (ع)، مسلمان از دنیا رفته است.^۱

امربه معروف و نهی از منکر: ابوالقاسم کعبی همچون سایر معتزله قائل به اصل امر به معروف و نهی از منکر است، و امر به مستحب را نیز واجب می داند. او می گوید که هر کس که در سرزمین کفر باشد نباید او را لعن کرد، مگر اینکه شرایط لزوم لعن در او جمع باشد.^۲ این بود فهرستی از آراء و افکار و شمه ای از احوال و آثار امام اهل الارض، شیخ ابوالقاسم کعبی بلخی، که بر اثر تصفح در متون مربوطه گردآوری شد و تاکنون این آراء در مجموعه ای مشخص و معین نیامده است، همچنان که اکثر آثار او ناپیدا است و شمه ای از آراء و قطعاتی از آثارش را می توان به طور پراکنده در متون قدما یافت. مرحوم سید مرتضی یکی دو نمونه از آراء تفسیری کعبی را در کتاب امالی آورده است^۳ و سید ابن طاوس بخشهایی از تفسیر او را ذکر کرده است. عناوین منتخبات تفسیر کعبی در کتاب سعدالسعود ابن طاوس بدین شرح است:

۱. قسمتی از جزء اول تفسیر جامع علم القرآن از کعبی: در این که پیامبر اسلام خود قرآن را گرد آورده است و در قرآن کریم زیاده و نقصانی نیست.
۲. قسمتی از مجلد سوم تفسیر کعبی، وجه دوم از قائمه پنجم و بعضی از وجه اول و قائمه ششم از کراسی چهارم در آیه «ولا تلقوا بایدیکم الی التهلکه».
۳. قسمتی از جزء چهارم تفسیر بلخی در آیه واذقال ابراهیم رب ارنی کیف تحیی الموتی...».
۴. قسمتی از جزء آخر تفسیر بلخی در تفسیر آیه «قل ارنیتکم ان اتاکم عذاب...».
۵. قسمتی از جزء هفتم تفسیر بلخی در تفسیر آیه «لهم البشری فی الحیوة الدنیا».
۶. قسمتی از جزء نهم تفسیر بلخی در تفسیر آیه «وقالت اليهود والاصاری نحن ابناء الله و احبائه...».
۷. قسمتی از جزء دهم تفسیر بلخی در تفسیر آیه «وما نری معکم شفعاکم الذین رَعمتم...».
۸. قسمتی از جزء یازدهم تفسیر بلخی در تفسیر آیه «وان الشیاطین لیوحون الی اولیائهم...».
۹. قسمتی از جزء بیست و دوم تفسیر بلخی در تفسیر آیه «فأمن له لوط...».

۱۰. قسمتی از جزء بیست و سوم تفسیر بلخی در تفسیر آیه «ان الله و ملائکته یصلون علی النبی...».

۱۱. قسمتی از جزء بیست و چهارم تفسیر بلخی در تفسیر آیه «و اذا قیل لهم اتقوا...».

۱۲. قسمتی از اول سوره ص تفسیر بلخی در تفسیر آیه «و یوم یعرض الذین کفروا علی النار...».

۱۳. قسمتی از جزء آخر تفسیر سوره ص تفسیر بلخی در تفسیر آیه آغازش سوره محمد (ص) و انجامش سوره الرحمن.

۱۴. قسمتی از جزء سی و یک تفسیر بلخی در تفسیر آیه «وانهم ظنوا کما ظننتم ان لن یمیت الله احداً...».

۱۵. قسمتی از جزء سی و دوم تفسیر بلخی در تفسیر آیه «عم یتسائلون عن النبأ العظیم...».

البته کعبی را جز آنچه گفته شد آراء دیگری هست از جمله اینکه: معدوم شیئی است، لکن به او جسم یا جوهر یا عرض نمی توان گفت" و حقیقت علت و غیره.

در خاتمه یادآور می شود که جهت ترجمه کعبی می توان به مراجع زیر نیز مراجعه کرد، جز آنچه ارجاع داده شده است:

- تاریخ مختصر الدول، بیروت، ۱۹۵۸ م : ۱۵۸.
- خطط مقریزی، افست بغداد : ۳۴۸/۲.
- النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة : ۲۳۲/۳.
- المنتظم فی تاریخ الملوک والامم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ هـ ق : ۲۳۸/۶.
- العبر فی خبر من غیر، کویت، ۱۹۶۱ م : ۱۷۶/۲.
- تکملة تاریخ الطبری، بیروت، ۱۹۶۱ م : ۶۸.
- اللباب فی تهذیب الانساب، قاهره، ۱۳۵۶ هـ ق : ۴۴/۳.
- اعلام زرکلی، چاپ سوم : ۱۸۹/۴.
- دائرة المعارف القرن العشرين، قاهره، ۱۹۳۸ م : ۱۶۰/۸.
- الکنی و الالقاب، ترجمه فارسی، تهران، اسلامیه، ۱۳۵۱ : ۴/ کعبی.

پانوشتها

۱. محمد تهانوی، همان کتاب، ج ۲، ص ۱۲۴۵.
۲. بنا به گفته محدث قمی، ابن ندیم به سال ۲۹۷ هـ ق، ولادت یافته است (دبیاجه ترجمه الفهرست، ص بیست و سه)؛ و چون کعبی در سال ۳۱۹ هـ ق درگذشته است، پس ابن ندیم به هنگام مرگ کعبی بیست و دو ساله بوده است.
۳. محمد بن ندیم، همان کتاب، ص ۲۱۹.
۴. محمد کرمانی، الفرق الاسلامیة، (بغداد، ۱۹۷۳ م.)، ذیل کتاب شرح المواقف، ص ۳۰.
۵. عبدالکریم سمعانی، همان کتاب، ص ۴۸۲، ۴۸۵.
۶. احمد بن خلکان، همان کتاب، ج ۲، ص ۲۴۹.
۷. ابن حجر عسقلانی، همان کتاب، ج ۳، ص ۲۵۵.
۸. خطیب بغدادی، همان کتاب، ج ۹، ص ۳۸۲.
۹. عبدالله یافعی، مرآة الجنان و عبرة الیقظان فی معرفة ما یعتبر من حوادث الزمان، (بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ هـ ق.)، ج ۲، ص ۲۷۸.
۱۰. محمد ذهبی، العبر فی خبر من غیر، (کویت، التراث العربی، ۱۹۶۱ م.)، ج ۲، ص ۱۷۶.
۱۱. عبدالرحمن سیوطی، تاریخ الخلفاء، (مصر، ۱۳۷۱ هـ ق.)، ص ۳۸۶.
۱۲. محمد بن ندیم، همان کتاب، ص ۲۱۹.
۱۳. احمد بن خلکان، همان کتاب، ج ۲، ص ۲۴۹.
۱۴. اسماعیل بن کثیر، البداية و النهایة، (بیروت، ۱۹۶۶ م.)، ج ۱۱، ص ۱۶۴.
۱۵. اسماعیل پاشا بغدادی، هدیة العارفين و أسماء المؤلفين و آثار المصنفين، (استانبول، ۱۹۵۱ م.)، ج ۱، ص ۴۴۴.
۱۶. عباس قمی، هدیة الاحباب فی ذکر المعروفين بالکتاب و الالقاب و الانساب، (نجف، ۱۳۴۹ هـ ق.)، ص ۲۲۶.
۱۷. عبدالجبار همدانی، فرق و طبقات المعتزله، ص ۹۳.
۱۸. ابوحنان توحیدی، البصائر و الذخائر، (قاهره، ۱۳۷۳ هـ ق.)، ج ۱، ص ۱۴۳.
۱۹. ابن حجر عسقلانی، همان کتاب، ج ۳، ص ۲۵۵.
۲۰. محمدحسن آل یاسین، صاحب بن عباد حیات و ادبه، (بغداد، مکتبه صاحب بن عباد، ۱۳۷۶ هـ ق.)، ص ۸۲.
۲۱. ابومنصور ثعالبی، یتیمه الدهر فی محاسن اهل العصر، (مصر، مطبعة السعادة، ۱۳۷۷ هـ ق.)، ج ۲، ص ۸۵.
۲۲. احمد بن مرتضی، همان کتاب، ص ۸۹.
۲۳. عبدالقادر قرشی، الجواهر المضية فی طبقات الحنفية، (حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ هـ ق.)، ج ۱، ص ۲۷۱.
۲۴. قاسم بن قطلوبغا، تاج التراجم فی طبقات الحنفية، (بغداد، ۱۹۶۲ م.)، ص ۳۱.
۲۵. اسماعیل پاشا بغدادی، هدیة العارفين، (استانبول، ۱۹۵۱ م.)، ج ۱، ص ۴۴۴.
۲۶. محمد علی تبریزی، ریحانة الادب فی تراجم المعروفين بالکتاب و اللقب، (تهران، ۱۳۶۹ هـ ق.)، ج ۳، ص ۳۷۰.
۲۷. نشوان حمیری، همان کتاب، ص ۲۱۱ - ۲۱۲.
۲۸. ابوحامد ابی الحدید، همان کتاب، ج ۱، ص ۷۱.
۲۹. قاضی عبدالجبار همدانی، فرق و طبقات المعتزله، ص ۹۴.
۳۰. یاقوت حموی، معجم الادباء، ج ۳، ص ۷۵ - ۷۶.
۳۱. ابن حجر عسقلانی، همان کتاب، ج ۳، ص ۲۵۵.
۳۲. علی بن اثیر، همان کتاب، ج ۸، ص ۱۱۷.
۳۳. همان کتاب، ج ۸، ص ۸۶، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۳۴.
۳۴. محمد بن ندیم، همان کتاب، ص ۲۱۹.
۳۵. مهدی محقق، فیلسوف ری، محمد بن زکریای رازی، (تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۴۹ ش.)، ص ۳۲ - ۳۳.

۳۶. علی مسعودی، همان کتاب، ج ۱، ص ۹۴.
۳۷. ابن حجر عسقلانی، همان کتاب، ج ۳، ص ۲۵۵.
۳۸. عبدالله افندی، ریاض الطما و حیاض الفضلاء، (نسخه خطی در دانشگاه تهران)، برگ ۱۹۶.
۳۹. ذبیح اله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶ ش.)، ج ۱، ص ۱۷۷.
۴۰. احمد بن ابی اصبیبه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، (بیروت، ۱۹۶۵)، ص ۴۲۳، ۴۲۵.
۴۱. قاسم بن قطلوبغا، همان کتاب، ص ۵۹.
۴۲. همانجا.
۴۳. اسماعیل پاشا بغدادی، هدیه العارفین، ج ۱، ص ۴۴۴.
۴۴. علی بن زید بیهقی، تاریخ بیهقی، (تهران، ۱۳۱۷ ش.)، ص ۲۱.
۴۵. همان کتاب، ص ۱۲۸، ۱۵۴، ۱۵۶، ۲۵۵.
۴۶. محمد قزوینی، یادداشت‌های قزوینی، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱ ش.)، ج ۶، ص ۲۳۶ - ۲۳۷.
۴۷. قاسم بن قطلوبغا، همان کتاب، ص ۵۹.
۴۸. محمود نجم آبادی، شرح حال و مقام محمد زکریای رازی، (تهران، ۱۳۱۸ ش.)، ص ۱۱۷ به بعد.
۴۹. احمد بن مرتضی، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الامصار، (بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۹۷۵ م.)، ج ۱، ص ۱۲۷.
۵۰. همان کتاب، ج ۱، ص ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۴۸.
۵۱. محمد بن عبدالکریم شهرستانی، نهاية الاقدام فی علم الکلام، تصحیح الفرد گیوم، (بغداد)، ص ۲۳۸ - ۲۴۰.
۵۲. محمد ماتریدی، کتاب التوحید، (بیروت، دارالمشرق، ۱۹۷۰)، ص ۲۹۳، ۲۹۴، ۳۲۳.
۵۳. شاهپور اسفراینی، همان کتاب، ص ۷۹.
۵۴. عبدالملک جوینی، لمع الادلة فی قواعد عقاید اهل السنة و الجماعة، (مصر، ۱۹۶۵ م.)، ص ۸۳ - ۸۴.
۵۵. احمد نگر، همان کتاب، ج ۱، ص ۶۲.
۵۶. سیف‌الدین آمدی، همان کتاب، ص ۱۲۱ - ۱۲۴.
۵۷. سعید نیشابوری، فی التوحید، (قاهره، ۱۳۸۵ هـ ق.)، ص ۵۶۷.
۵۸. احمد بن مرتضی، البحر الزخار، ص ۱۴۷، ۱۴۸.
۵۹. محمد میرداماد، قیسات، (تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۶ ش.)، ص ۳۱۷.
۶۰. س. بینیس، همان کتاب، ص ۴۰.
۶۱. احمد بن مرتضی، البحر الزخار، ص ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۵.
۶۲. س. بینیس، همان کتاب، ص ۷، ۸، ۱۱، ۲۵، ۲۹.
۶۳. عبدالقاهر بغدادی، اصول الدین، ص ۵۶.
۶۴. احمد بن مرتضی، البحر الزخار، ص ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۱.
۶۵. همان کتاب، ص ۵۳، ۵۷، ۵۸.
۶۶. عبدالرحمن ایچی، همان کتاب، ج ۳۰، ص ۷۴، ۲۸۶.
۶۷. مرتضی بن داعی حسنی رازی، همان کتاب، ص ۵۳.
۶۸. شاهپور اسفراینی، همان کتاب، ص ۷۹.
۶۹. ابی القتح کراچکی، کنز الفوائد، (تهران، ۱۳۲۲ هـ ق.)، ص ۵۲ - ۵۳.
۷۰. محمد ماتریدی، همان کتاب، ص ۵۰، ۵۳، ۶۰، ۷۵.
۷۱. عبدالملک جوینی، همان کتاب، ص ۳۸۴ - ۳۸۵.
۷۲. حنا الفاخوری و خلیل الجبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالحمه آیتی، (تهران، زمان، ۱۳۵۵ ش.)

- ص ۱۲۲ .
۷۳. عبدالقاهر بغدادی، اصول الدین، ص ۱۳۲.
۷۴. احمد بن مرتضی، البحر الزخار، ص ۵۹، ۶۲، ۶۳، ۶۶.
۷۵. عبدالکریم عثمان، همان کتاب، ص ۳۲۰، ۳۳۱.
۷۶. ابوالحسن اشعری، همان کتاب، ج ۱، ص ۲۷۵.
۷۷. سید شریف جرجانی، همان کتاب، ج ۳، ص ۱۳۵.
۷۸. احمد بن مرتضی، البحر الزخار، ص ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶.
۷۹. علی بن طاروس، سمد السعود (نجف، ۱۳۶۹ هـ ق)، ص ۱۹۲ - ۱۹۳.
۸۰. قاضی عبدالجبار همدانی، شرح اصول خمس، ص ۶۱۷ - ۶۱۸.
۸۱. احمد بن مرتضی، البحر الزخار، ص ۸۰، ۸۲.
۸۲. علی بن طاروس، همان کتاب، ص ۲۰۵.
۸۳. احمد بن مرتضی، البحر الزخار، ص ۸۵.
۸۴. عبدالکریم عثمان، همان کتاب، ص ۵۱۰.
۸۵. عمر نسفی، همان کتاب، ص ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۳.
۸۶. احمد بن مرتضی، البحر الزخار، ص ۸۸، ۸۹.
۸۷. عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۲۲۰.
۸۸. سید شریف جرجانی، همان کتاب، ج ۳، ص ۲۶۲.
۸۹. احمد بن مرتضی، البحر الزخار، ص ۹۱، ۹۴.
۹۰. ابن ابی الحدید، همان کتاب، ج ۱، ص ۷؛ ج ۲، ص ۲۹۶، ۲۹۷؛ ج ۱۴، ص ۶۶؛ در خصوص اینکه معتزله بغداد، قایل به فضیلت حضرت علی (ع) هستند؛ احمد امین در فجر الاسلام، این موضوع را به طور مشروح بیان کرده است؛ چنانکه استاد معظم جناب آقای واعظ زاده به آن اشاره کرده اند.
۹۱. احمد بن مرتضی، البحر الزخار، ص ۹۷، ۹۸.
۹۲. علی سید مرتضی، همان کتاب، ج ۱، ص ۴۶۸.
۹۳. علی بن طاروس، همان کتاب، ص ۱۹۲ - ۲۰۹.
۹۴. محمد مفید، اوایل المقالات فی المذاهب و المختارات، (تبریز، ۱۳۷۱ هـ ق)، ص ۷۹.

کتابنامه

- آل یاسین، محمد حسن، صاحب بن عباد، حیاتہ وادبہ بغداد، مکتبۃ الصحاح بن عباد، ۱۳۷۶ هـ. ق.
- آمدی، سیف الدین، غایۃ المرام فی علم الکلام، قاہرہ، ۱۹۷۱ م.
- ابن ابی اصیبعہ، احمد، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، بیروت، ۱۹۶۵ م.
- ابن ابی الحدید، ابو حامد، شرح نہج البلاغہ، قاہرہ، ۱۳۸۵ هـ. ق.
- ابن اثیر جوزی، علی، اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ، تہران، اسلامیہ.
- ابن اثیر، علی، الکامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر، ۱۹۶۵ م.
- ابن جوزی، عبدالرحمن، صفۃ الصفوۃ، حلب، دار الوعی، ۱۹۷۳ م.
- ابن جوزی، عبدالرحمن، کتاب القصاص و المذکرین، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۷۱ م.
- ابن جوزی، عبدالرحمن، نقد العلم والعلماء اوتلیس ابلیس، قاہرہ.
- ابن جوزی، عبدالرحمن، المنتظم فی تاریخ الملوک والامم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ هـ. ق.
- ابن حزم، محمد علی، الفصل فی الملل والاهواء والنحل، مصر، ۱۳۴۸ هـ. ق.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمۃ ابن خلدون، ترجمۃ پروین گنابادی، تہران، بنگاہ ترجمہ و

نشر كتاب، ١٣٣٦ ش.

- ابن خلكان، احمد، وفيات الاعيان و انباء ابناء الزمان، بيروت، دار صادر، ١٩٦٨ م.
- ابن طاووس، على، سعد السعود، نجف، مطبعة الحيدرية، ١٣٦٩ هـ - ق.
- ابن عبدربه، احمد، عقد الفريد، قاهره، النهضة، ١٩٦٢ م.
- ابن فقيه همداني، احمد، البلدان، تصحيح دوكوزيه.
- ابن قتيبه، عبدالله، تأويل مختلف الحديث، بيروت، دارالجيل، ١٣٩٣ هـ - ق.
- ابن قتيبه، عبدالله، المعارف، دارالكتب، ١٩٦٥ م.
- ابن كثير، اسماعيل، البداية و النهاية، بيروت، ١٩٦٦ م.
- ابن مرتضى، احمد، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الاعصار، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٥ م.
- ابن مرتضى، احمد، طبقات المعتزله، بيروت، ١٣٨٥ هـ - ق.
- ابن منظور، محمد، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ١٩٥٥ م.
- ابوريان، محمد على، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، اسكندريه، ١٩٧٣ م.
- ابوزهره، محمد، تاريخ المذاهب الاسلاميه، قاهره، دارالفكر العربي، ج ١.
- اسفرايني، شاهپور، التبصير في الدين و تمييز الفرقة الناجيه عن الفرق الهالكين، قاهره، خانجي، ١٩٥٥ م.
- اشعري، ابوالحسن، مقالات الاسلاميين و اختلاف المضلين، قاهره، مكتبة النهضة المصريه، ١٣٨٩ هـ - ق.
- اشعري، سعد؛ المقالات و فرق، تصحيح محمد جواد مشكور.
- اصفهاني، ابوالفرج، الاغانى، بيروت، دارالثقافه، ١٩٥٥ م.
- اصفهاني، ابى نعيم، حلية الاولياء و طبقات الاصفياء، مصر، مطبعة السعاده، ١٩٣٢ م.
- اصفهاني، ابى نعيم، ذكر اخبار اصبهان، ليدن، ١٩٣١ م.
- افندى، عبدالله، رياض العلماء و حياض الفضلاء، نسخه خطى دانشگاه تهران.
- امين، احمد، يرتو اسلام، ج ١
- امين، احمد، ضحى الاسلام، ج ١، مصر، ١٩٣٦ م.
- امين، احمد، فجر الاسلام، قاهره، ١٣٨٥ هـ - ق.
- ايجى، عبدالرحمن، شرح المواقف، شرحه للسيد الشريف الجرجاني، اسلامبول، ١٣١١ هـ - ق.

- باقلانى، محمد، التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة و الرافضة و الخوارج و المعتزلة،
قاهره، ١٩٤٧ م.
- بخارى، محمد، صحيح بخارى، مصر، عثمان خليفه، ١٣١٤ هـ - ق.
- بدوى، عبدالرحمن، مذاهب الاسلاميين، بيروت، ١٩٧١ م.
- براون، ادوارد، تاريخ ادبى ايران.
- بروكلمان، كارل، تاريخ الادب العربى، قاهره، دارالمعارف، ١٩٦٨ م.
- بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الاسلاميه، ترجمه دكتور بنى امين فارسى و منير بعلبكي،
بيروت، ١٩٤٨ م.
- بريه، اميل، تاريخ فلسفه در دوره يونانى، ترجمه على مراد داودى، تهران، دانشگاه تهران،
١٣٥٢ ش.
- بصرى، حسن، رسائل العدل و التوحيد، تحقيق محمد عماره، قاهره، دارالهدى، ١٩٧١ م.
- بغدادى، اسماعيل پاشا، هديه العارفين، اسماء المؤلفين و آثار المصنفين، استانبول،
١٩٥١ م.
- بغدادى، عبدالقاهر، اصول الدين، استانبول، ١٩٢٨ م.
- بغدادى، عبدالقاهر، الفرق بين الفرق و بيان الفرقة الناجية منهم، بيروت، دارالافاق الجديده،
١٣٩٣ هـ - ق.
- بغدادى، عبدالقاهر، الملل و النحل، ١٩٧٥ م.
- بلاذرى، احمد، فتوح البلدان، قاهره، النهضة، ١٩٥٦ م.
- بلاذرى، احمد، الطبقات الكبير.
- بليغ، ادب المعتزله.
- بيرونى، ابوريجان، تحقيق ماللهند، ترجمه زاخانو.
- بيهقى، على (ابن فندق)، تاريخ بيهقى، ١٣١٧ ش.
- بينيس، س. مذهب النرة عند المسلمين و علاقته بمذاهب اليونان و الهنود، ترجمه محمد
عبدالهادى ابوريده، قاهره، ١٣٦٥ هـ - ق.
- توحيدى، ابوحيان، البصائر و الذخاير، قاهره، ١٣٧٣ هـ - ق.
- تهانوى، محمد، كشف اصطلاحات الفنون، كلكته، ١٨٦٢ م.
- ثعالبى، ابومنصور، يتيمة الدهر فى محاسن اهل العصر، مصر، ١٣٧٧ هـ - ق.

- جاحظ، عمرو، البيان و التبيين، قاهره، ١٣٦٧ هـ ق.
- جاحظ، عمرو، الترييع و التدوير.
- جارالله، زهدى، المعتزله.
- جرجانى، سيد شريف، تعريفات، قاهره، مصطفى بابى الحلبي، ١٣٥٧ هـ ق.
- جميل، جبر، الجاحظ و مجتمع عصره، بيروت، ١٩٥٨ م.
- جواد على، المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام، ١٩٧٥ م.
- جواليقى، موهوب، المغرب من الكلام الاعجمى، قاهره، ١٣٨٩ هـ ق.
- جوينى، عبدالملك، الشامل فى اصول الدين، اسكندريه، المعارف، ١٩٦٩ م.
- جوينى، عبدالملك، لمع الادلة فى قواعد عقايد اهل السنة و الجماعة، مصر، ١٩٦٥ م.
- الجهشيارى، ابو عبدالله، الوزراء و الكتاب، ترجمه ابوالفضل طباطبايى.
- حلبى، على اصغر، شناخت عرفان و عارفان ايرانى، تهران، زوار، ١٣٥٤ ش.
- حموى، ياقوت، معجم الادباء، مصر، عيسى بابى الحلبي.
- حموى، ياقوت، معجم البلدان، تهران، اسدى، ١٩٦٥ م.
- حميرى، نشوان، الحورالعين، مصر، خانجى، ١٩٦٥ م.
- حنبلى، ابن عماد، شذرات الذهب فى اخبار من ذهب، بيروت، المكتب التجارى.
- خراسانى، شرف الدين، نخستين فيلسوفان يونان، تهران، فرانكلين، ١٣٥٥ ش.
- خطيب بغدادى، احمد، تاريخ بغداد اومدينة السلام، بيروت، دارالكتاب العربى.
- خفاجى، عبدالله، سرالفصاحة قاهره، مكتبة صبيح، ١٣٨٩ هـ ق.
- خوانسارى، محمد باقر، روضات الجنات فى احوال العلماء و السادات قم، اسماعيليان، ١٣٩١ هـ ق.
- خيابانى، محمد على، ربحانة الادب فى تراجم المعروفين، تهران، ١٣٤٦ ش.
- خياط، ابى الحسين عبدالرحيم، الانتصار و الرد على بن الروندى المحمد، بيروت، ١٩٥٧ م.
- داعى حسنى، مرتضى، تبصرة العوام فى المعرفة مقالات الانام، تهران، ١٣١٣ ش.
- دميرى، كمال الدين، حيات الحيوان.
- دى بور، ت. ج. تاريخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقى، تهران، ١٣١٩ هـ ق.
- ذهبى، محمد، العبر فى خبر من غير، كويت، التراث العربى، ١٩٦١ م.
- ذهبى، محمد، ميزان الاعتدال فى نقد الرجال، قاهره، داراحياء الكتب، ١٣٨٣ هـ ق.

- راسل، برتراند، تاريخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دريابندري، سخن، تهران، ١٣٤٠.
- زرکلی، خيرالدين، الاعلام، ج ٨، ١٣٧٨ هـ ق.
- سجادی، جعفر، فرهنگ علوم عقلي، تهران، ابن سینا، ١٣٤١ ش.
- سراج، ابی نصر، اللمع فی التصوف، لیدن، ١٩١٤ م.
- سمعانی، عبدالکريم، الانساب، حيدر آباد دکن، دايرة المعارف العثمانیه، ١٩٧٠ م.
- سيوطی، عبدالرحمن، تاريخ الخلفاء، مصر، ١٣٧١ هـ ق.
- شريف مرتضى، علي، امالي، قاهره، داراحياء الكتب العربيه، ١٣٧٣ هـ ق.
- شمالي، عبده، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية و آثار رجالها، بيروت، ١٩٦٥.
- شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، چاپ سنگی، ١٢٩٩ هـ ق.
- شوشتری، محمد تقی، قاموس الرجال في تحقيق رواة الشيعة و محدثيهم، تهران، مركز نشر كتاب، ١٣٨٨ هـ ق.
- شهرستاني، عبدالکريم، ملل و نحل، قاهره، مؤسسة الحلبي، ١٣٨٧ هـ ق.
- شهرستاني، عبدالکريم، نهاية الاقدام في علم الكلام، نشر الفرد گیوم.
- شيبی، كامل مصطفى، الصلة بين التصوف و التشيع، مصر، دارالمعارف، ١٩٦٩ م.
- شيخ بهايی، محمد، الكشكول، قم، شركت طبع و نشر.
- صدوق، محمد، كتاب التوحيد، تهران، مصطفىوي، ١٣٧٥ هـ ق.
- صفا، ذبيح الله، تاريخ علوم عقلي در تمدن اسلامي، تهران، اميرکبير، ١٣٥٦ ش.
- صفدي، خليل، الوافي بالوفيات، بيروت، دارالنشر فرانز شتاير، ١٣٩٢ هـ ق.
- طاش كبرى زاده، احمد، مفتاح السعادة و مصباح السيادة، قاهره، دارالكتب الحديثه.
- طبري، محمدبن جرير، تاريخ طبري، ترجمه ابوالقاسم پاينده.
- عثمان، عبدالکريم، نظرية التكليف، آراء القاضي عبدالجبار الكلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٣ م.
- عسقلاني، ابن حجر، لسان الميزان، حيدر آباد دکن، مجلس دايرة المعارف النظاميه، ١٣٣٠ هـ ق.
- عسكري، ابی هلال، الصناعتين الكتابة و الشعر، قاهره، دارالكتب، ١٩٧١ م.
- علامه حلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، به كوشش ميرزا محمود كلباسي، صيدا، ١٣٥٣ هـ ق.

- علوی، محمد، تاریخ کامل ادیان، تصحیح هاشم رضی، تهران، فراهانی، ۱۳۴۲ ش.
- عماره، محمد، تعلیقات بر رسائل العدل و التوحید، قاهره، ۱۹۷۱ م.
- غرب، جرج، الجاحظ دراسة عامة بیروت، دارالتقافه، ۱۹۷۱ م.
- فاخوری، حناوچر، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، زمان، ۱۳۵۵ ش.
- فاخوری، حناوچر، خلیل، تاریخ الفلسفه العربیة بیروت، ۱۹۶۶ م.
- فرزدق، همام، دیوان، ۱۹۲۲ م.
- فرید رفاعی، احمد، عصر المأمون، چاپ مصر، ۱۳۴۶ هـ. ق.
- قرشی، عبدالقادر، الجواهر المضیئة فی طبقات الحنفیة حیدر آباد دکن، ۱۳۳۲ هـ. ق.
- قزوینی، محمد، یادداشت‌های قزوینی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱ ش.
- قطلوبغا، قاسم، تاج التراجم فی طبقات الحنفیة، بغداد، مکتبه المثنی، ۱۹۶۲ م.
- قلقشنندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، دارالکتب السلطانیة، ۱۳۳۴ هـ. ق.
- قمی، عباس، هدیه الاحباب فی ذکر المعروفین بالکنی و الالقاب و الانساب، نجف، ۱۳۴۹ هـ. ق.
- کراچکی، ابوالفتح، کزالفواید، تهران، ۱۳۲۲ ش.
- کرمانی، محمد، الفرق الاسلامیة، بغداد، ۱۹۷۳ م.
- ماتریدی، محمد، کتاب التوحید، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۷۰ م.
- مافروخی، مفضل، محاسن اصفهان، ترجمه حسین آوی، تحقیق جلال الدین تهرانی، ۱۳۱۲ ش.
- مبارک، زکی، التصوف الاسلامی فی الادب و الاخلاق، مصر، دارالکتب العربی، ۱۹۵۴ م.
- متز، آدام، الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع الهجری، بیروت، دارالکتاب، ۱۳۸۷ هـ. ق.
- محقق، مهدی، بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۵ ش.
- محقق، مهدی، فیلسوف ری، محمد بن زکریای رازی، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۴۹ ش.
- محمد (ص)، نهج الفصاحة مجموعه کلمات قصار حضرت رسول (ص)، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، جاویدان علمی، ۱۳۴۶ ش.
- مسعودی، علی، التنبیه و الاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، بنگاه ترجمه و نشر، ۱۳۴۹ ش.

- مسعودی، علی، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، پاریس (افست در تهران)، ۱۹۷۰ م.
- مصاحب، غلامحسین، دایرة المعارف فارسی، تهران، فرانکلین، ۱۳۴۵ ش.
- معین، محمد، برهان قاطع، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۳ ش.
- مفید، محمد، اوایل المقالات فی المذهب و المختارات، تبریز، ۱۳۷۱ هـ ق.
- مفید، محمد، مجالس الفصول المختاره، ترجمه آقا جمال خوانساری، تهران، ۱۳۸۰
- مقدسی، محمد، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، لیدن، ۱۹۰۶ م.
- مقریزی، احمد، المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الآثار، بغداد، مكتبة المثنی.
- ملكشاهی، حسن، حركت و استیفای اقسام آن، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۴.
- میرداماد، محمد، قسبات، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۶ ش.
- نالینو، تاریخ نجوم اسلامی، ترجمه احمد آرام.
- نجم آبادی، محمود، شرح حال و مقام محمد زکریای رازی، تهران، چاپ اول، ۱۳۱۸ ش.
- ندیم، محمد، الفهرست، تحقیق رضا تجدد، تهران، اسدی، ۱۳۹۱ هـ ق.
- نسفی، عمر، شرح العقاید، ترکیه، ۱۳۲۶ هـ ق.
- نشار، علی سامی، نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۶۶ م.
- نعمه، عبدالله، هشام بن الحكم استاد القرن الثاني فی الكلام و المناظره، قاهره، ۱۹۵۹ م.
- نگرى، احمد، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون (دستور العلماء)، حیدر آباد دکن، ۱۲۲۹ هـ ق.
- نوبختی، حسن، فرق الشیعه، استانبول، ۱۹۳۱ م.
- نیشابوری، سعید، فی التوحید، قاهره، وزارة الثقافة، ۱۳۸۵ هـ ق.
- واقدی، محمد، الطبقات الكبير، لیدن، ۱۳۳۸ هـ ق.
- هجویری، علی، كشف المحجوب، تهران، امیر کبیر، ۱۳۳۶ ش.
- همدانی، قاضی عبدالجبار، شرح اصول خمسہ قاهره، ۱۹۶۵ م.
- همدانی، قاضی عبدالجبار، فرق و طبقات المعتزله، قاهره، ۱۹۷۲ م.
- یافعی، عبدالله، مرآة الجنان و عبرة اليقظان فی معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، بیروت، اعلمی، ۱۹۷۰ م.
- یعقوبی، احمد، تاریخ یعقوبی، ترجمه ابراهیم آیتی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳ ش.