

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



قدریان نخستین

نوشته محسن جهانگیری

زمان پیدایش. مسئله قدر پیش از اسلام در میان قوم عرب مورد بحث بوده است. قول به قدر، که عقیده به نوعی جبر است در میان طوایفی از این قوم رواج داشته است. آنها مرتکب فواحش و اعمال زشت می شدند و در مقام اعتذار آن اعمال را به خدا نسبت می دادند. آیه مبارکه *وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آيَاتِنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ* (اعراف، ۲۸) (و چون کار زشتی انجام می دادند، می گفتند ما پدران خود را بر آن یافته ایم و خداوند ما را به آن فرمان داده است. بگو همانا خدا به کار زشت فرمان نمی دهد. آیا بر خدا می گوئید آنچه نمی دانید) ناظر بدین معنی است.^۱

بر طبق برخی از روایات، بحث در قدر به بعد از اسلام نیز کشیده شده است. مثلاً مسلم و ابن باجه روایت می‌کنند: مشرکین قریش پیش پیامبر (ص) آمدند و درباره قدر با وی منازعه کردند.^۲ ترمذی می‌نویسد: صحابه نیز در این مسئله با هم به مباحثه و منازعه پرداختند ولی آن حضرت شدیداً نهی فرمود.^۳ البته به روایتی هم که چندان معتبر نمی‌نماید، پیامبر در میان ابو بکر و عمر، که در این مسئله با هم اختلاف داشتند، داوری فرموده و هدایتشان کرده که «الْقَدْرُ خَيْرٌ وَ شَرُّهُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى»^۴ (قدر، خیر و شرش از خدای متعال است). واللّٰهُ اعلم. اما بحث در این مسئله مانند سایر مسائل عقیدتی در زمان پیامبر (ص) معمول نشده و حتی به نظر می‌آید که در عصر خلفای راشدین و صحابه متقدمین نیز معمول نبوده است. به طور کلی، بر طبق اسانید معتبر اسلامی، بحث در مسائل عقیدتی در میان مسلمانان به ویژه با روش متداول کلامی در روزگار صحابه متأخرین تداول یافته^۵ و اولین خلاف، اختلاف در مسئله قدر الهی و قدرت و استطاعت انسان، یعنی جبر و اختیار بوده است. شهرستانی نوشته است: «و القدریة ابتدوا بدعتهم فی زمان الحسن»^۶ (حسن بصری، ۱۱۰-۲۰ هـ ق). «آقای فان اس نخستین سند حرکت قدریه را نامه حسن بصری به عبدالملک مروان (۸۳-۲۶) شناخته و اظهار عقیده کرده است که: این نامه مسلماً میان سالهای ۷۵ و ۸۰ نگارش یافته است.^۷ و بر طبق روایتی هم که بعداً مورد بحث قرار خواهد گرفت، عده‌ای از صحابه، از جمله ابو هریره (متوفی ۵۷)، عقیبه بن عامر (متوفی ۵۸) و ابن عباس (متوفی ۶۸) به مذمت این فرقه پرداخته‌اند. بنابراین، می‌توان گفت که حرکت قدریه حداقل در سال ۵۷، که سال مرگ ابو هریره است اتفاق افتاده، یعنی طرح و تداول مسئله قدر و پیدایش قدریه، به طور یقین از حوادث نیمه دوم قرن اول هجری است، اگرچه تعیین تاریخ دقیق آن مشکل است. خلاصه در این زمان، به عللی که خواهیم گفت، عده‌ای از مسلمانان در برابر قول به قضا و قدر حتمی، که مستلزم نوعی جبر است، برای انسان، در برخی از اعمالش قائل به قدرت و استطاعت ایجاد فعل یعنی اختیار شدند و از سوی مخالفانشان به ناحق قدریه نام گرفتند. ولی، چنانکه در آینده خواهیم دید، آنها خود این نام را نپسندیدند، زیرا آن را نوعی توهین تلقی کردند و شایسته مخالفان خود دانستند و آنها را بحق قدریه نام نهادند.

مکان پیدایش: نخستین مکان پیدایش این فرقه، و یا به اصطلاح منبع حرکت آنها به درستی معلوم نیست. این احتمال به نظر قوی می‌نماید، که حرکت قدریه اولین بار در عراق، در شهر بصره، که در آن روزگار محلّ بر خورد تمدن‌ها و تلاقی افکار بوده پیدا شده و از آنجا به سایر نقاط راه یافته است، چه بنابر برخی از منابع، نخستین قدری سوسن نصرانی است، که

از عراق بوده است. کسانی هم که نخستین قدری را معبد جهنی می‌شناسند معتقدند که او قول به قدر را در بصره ظاهر ساخته است. این مطلب را ما بعداً در ضمن شرح حال بزرگان قدریه مورد بحث قرار خواهیم داد. اما عده‌ای بر آنند که این حرکت در شام پیدا شده و لاهوت مسیحیت در پیدایش و یا پرورش و گسترش آن مؤثر افتاده است. ولی این رأی، چنانکه بعداً توضیح خواهیم داد، به نظر نادرست است. گفتنی است که آقای دکتر سامی نشار نیز منبع حرکت قدریه را مدینه می‌داند و می‌نویسد: «حرکت قدریه نخست در مدینه در مدرسه محمد بن حنفیه (۸۱-۲۱) پیدا شد، پس از آن به مدرسه حسن بصری در بصره و سپس به مدرسه «غیلان» در دمشق انتقال یافت.^۸ اما ما در منابع معتبر برای این قول دلیل و سندی نیافتیم.

بنا به نوشته احمد امین، این تیمیه هم معتقد بوده است که «خوض در قدر، اکثر در بصره و شام بوده و کمتر در مدینه».^۹

قدریان نخستین و مذهب اعتزال: فرقه قدریه اگرچه اسلاف معتزله‌اند، ولی خود معتزلی نبودند. زیرا اولاً مؤسس آنها به روایتی سوسن و به روایتی دیگر معبد است. معبد در سال ۸۰ در گذشته و تاریخ مرگ سوسن به درستی معلوم نیست، ولی او به احتمال قوی پیش از معبد مرده است، در صورتی که بنیانگذار معتزله (معتزله کلامی)^{۱۰} بنا بر مشهور^{۱۱} واصل بن عطاء است، که تولدش در سال ۸۱ و مرگش در سال ۱۳۱ اتفاق افتاده است. ثانیاً قدریان به اصل «منزلة بین المنزلتین» که ابداع واصل بن عطا و باعث تسمیه وی و پیروانش به اعتزال و خط فاصل آنها از سایر فرقه‌هاست معتقد نبوده‌اند و حتی غیلان، که از بزرگان این فرقه است به نوعی ارجاء (قول به اینکه مرتکب معصیت کبیره مؤمن است و هیچ گناهی از ایمان نمی‌کاهد همچنانکه با وجود کفر هیچ طاعتی سود نمی‌رساند) عقیده داشته است.^{۱۲} ثالثاً تسمیه این فرقه به قدریه خود دلیل روشنی است بر اینکه مسئله اساسی آنها قدر بوده، در صورتی که بنا بر مشهور^{۱۳} مسئله اساسی معتزله «اصل منزلة بین المنزلتین» است. علی‌هذا، برخلاف نظر برخی از اهل تحقیق^{۱۴}، به عقیده ما قدریه زماناً متقدّم بر معتزله و غیر آنها هستند. عده‌ای از محققان مسلمان و غیرمسلمان، مثلاً اسفراینی^{۱۵}، شهرستانی^{۱۶}، دی‌بور^{۱۷}، گیوم^{۱۸} و مکدونالد^{۱۹} نیز بر همین عقیده‌اند. قنواتی هم قدریه را نخستین کسانی می‌شناسد که فکر و نظر را به عالم اسلام وارد کردند.^{۲۰} اما در عین حال چنانکه عضدالدین ایجی توجه داده است به معتزله نیز قدریه گفته می‌شود، زیرا آنها هم افعال بندگان را به قدرت خود آنها نسبت می‌دهند^{۲۱}، یعنی قائل به قضا و قدر به معنایی که مستلزم جبر باشد نیستند.

بنابر این باید گفت معتزله غیر قدریه زماناً متأخر از آنها و به اصطلاح اخلاف آنها هستند، البته اخلافی صالح. لذا ما، برای احتراز از التباس، عنوان مقاله را قدریان نخستین قرار دادیم. اما در متن مقاله به لفظ قدریه بسنده خواهیم کرد و هر جا قدریه بگوییم مقصود همانها خواهد بود، نه معتزله.

علت پیدایش: پیدایش قدریه واکنشی در برابر پیدایش جبریه است: عده‌ای از مسلمانان بر اثر توقف در ظواهر برخی از آیات قرآن و در نتیجه عقیده به قضای لازم و قدر حتمی، که در واقع التزام به نوعی جبر است، جامعه اسلامی را آماده تحمل ظلم به نام رضا به قضا و قدر الهی ساخته و به مسلمانان تلقین کرده بودند که خداوند تمام امور عالم، از جمله اعمال و افعال و سرنوشت بنی آدم را از خیر و شرّ از پیش تقدیر فرموده که، تغیر و تبدل نمی‌یابد و دگرگون نمی‌شود و جز تسلیم و رضا چاره‌ای نیست و هرگونه اظهار کراهت و شکایت حکایت از عدم رضا به قضا و قدر الهی است که نارواست. از پیامبر (ص) نیز روایاتی نقل کردند که ایمان به قدر اعمّ از خیر و شرّ آن از شرایط اسلام است.^{۲۲} و چون معاویه به خلافت رسید از این عقیده و بینش دینی مسلمانان استفاده سیاسی کرد و آن را وسیله توجیه اعمال خود و پاسخ‌گویی به اعتراضات و انتقادات مردم قرار داد و تلقین و تأکید کرد که: باید به حکومت وی که قضای الهی است راضی باشند و شکوه و شکایت نکنند. قاضی عبدالجبار نوشته است: «رأى مجبره از معاویه پیدا شد. معاویه وقتی که به حکومت رسید، دید مسلمانان امرش را نمی‌پذیرند، گفت اگر پروردگارم مرا شایسته این امر نمی‌دید آن را به من واگذار نمی‌کرد، و اگر به امارتم کراهت یابد آن را تغییر می‌دهد و چون بر مخالفانش غالب می‌آمد می‌گفت صنع خدا را چگونه دیدید؟ یعنی عمل خود را به خدا و اراده او نسبت می‌داد تا امر باطل خود را تقویت کند.»^{۲۳}

سیوطی می‌نویسد: «معاویه روزی [ظاهر ادرمنبر] در پاسخ به شکایات مردم از فقر گفت: «آیا نمی‌دانید کتاب خدا حق است؟ گفتند بلی می‌دانیم. گفت پس این آیه را بخوانید: وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ (سوره حجر، ۲۱). آیا شما به این آیه ایمان ندارید و نمی‌دانید حق است؟ گفتند. بلی ایمان داریم و می‌دانیم حق است. گفت پس چرا مرا سرزنش می‌کنید؟ احنف بن قیس تابعی (متوفی ۶۷) از میان جمعیت برخاست و گفت: «ای معاویه، سوگند به خدا ترا بر آنچه در خزائن خدا هست سرزنش نمی‌کنیم، بلکه سرزنش ما برای این است که آنچه او از خزائنش نازل فرموده، تو در خزائن خود نهاده و در آنها را به روی مردم بسته‌ای»، در این حال معاویه ساکت شد.^{۲۴}

روزی هم در منبر گفت: من فقط خازنی هستم از خازنان خدا؛ به کسی که داده می‌دهم و از کسی که منع کرده منع می‌کنم. در این حال ابودر (متوفی ۳۲) صحابی جلیل القدر، یا ابودرداء (متوفی ۳۸) صحابی، برخاست و گفت ای معاویه دروغ گفتی. به روایتی عباد بن صامت (متوفی ۴۵) صحابی جامع قرآن، نیز تکذیبش کرد.^{۲۵} پس از معاویه سایر خلفای اموی نیز همین سیاست را پیش گرفتند و به مسلمانان تلقین کردند که چون تمام اعمال انسان و حوادث تاریخی از پیش مقدر شده، پس خلافت و حکومت آنها قضا و قدر سابق الهی است، که باید بدان راضی بود و در برابر آن سر تسلیم فرود آورد و اظهار شکایت و کراهتی نکرد. کعبی نوشته است تمام بنی امیه، الا من عصم الله، جبری بودند.^{۲۶} خلاصه آنها به یاری همفکرانشان با استناد به آیاتی که ظاهراً در قضا و قدر حتمی الهی و جبر است، مثلاً و ما تشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين (تکویر، ۲۹) یا قل ان الله يضل من يشاء ويهدي اليه من اناب (رعد، ۲۷)، اقم حق عليه كلمة العذاب اذ انت تتقذ من في النار (زمر، ۲۱) به توجیه اعمال خود می‌پرداختند، تا اینکه عده‌ای از مسلمانان آگاه ظلم دیده و زجر کشیده عقیده آنها را ناصواب و اعمالشان را برخلاف عدل الهی و روح دادگستری اسلام تشخیص دادند و به تفسیر آیات مذکور به گونه‌ای که با عدالت خداوند سازگار آید دست یازیدند و در مقابل به آیات دیگری که دلالت بر استطاعت و قدرت مؤثر انسان در گفتار و کردار او یعنی اختیار دارد تمسک جستند، مثلاً: اعلموا ما شئتم (فصلت، ۴۱) یا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر (کهف، ۲۹) یا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (شمس، ۱۰ و ۱۱).^{۲۷} این عده در برابر جبری نهضتی به وجود آوردند که باید آن را نهضت «عدلیه» خواند ولی از سوی مخالفانشان قدری نام گرفتند. آنها در برابر عقاید نادرست برخی مسلمانان و ظلم و ستم خلفا و حکام جائراموی استقامت ورزیدند و در تبلیغ عقاید خود با کمال شهامت پایداری کردند و دلیرانه شربت شهادت نوشیدند. در آینده به نقل شمه‌ای از مبارزات آنها خواهیم پرداخت و خواهیم گفت: معبد جهنی که از بزرگان این فرقه است به همراه عطاء بن یسار تابعی (متوفی ۹۴) پیش حسن بصری تابعی (متوفی ۱۱۰) می‌رود، اظهار تأسف و شکایت می‌کند که: ای ابوسعید، این پادشاهان خون مسلمانان را می‌ریزند و اموالشان را می‌گیرند و می‌گویند اعمال ما طبق قدر الهی جریان می‌یابد. حسن پاسخ می‌دهد دشمنان خدا دروغ می‌گویند.^{۲۸}

عقاید و آراء بزرگان این فرقه به وسیله مخالفانشان بزودی قلع و قمع شدند و آثارشان از میان رفت. لذا از عقاید آنها اطلاع زیاد و درستی در دست نیست. گذشته از این، چنانکه اشاره شد، از آنجا که معتزله هم قدری نامیده شدند، در کتب فرق و مقالات، عقاید معتزله با

عقاید آنها آمیخته شد، به طوری که تشخیص و تفکیک آنها از یکدیگر بسیار مشکل می نماید. اما، با این همه، ما می دانیم که اصل مؤسس و عقیده بنیادین این فرقه، که به نظر برخی باعث تسمیه آنها بدین نام شده، عقیده به قدرت و استطاعت مؤثر انسان در پاره ای از اعمال و افعال (مقصود افعالی است که اصطلاحاً ارادی خوانده می شوند، مانند خوردن و آشامیدن) اوست که آنها در برابر قائلان به جبر قائل به نوعی اختیار بودند و در نتیجه انسان را مسئول اعمال خود می شناختند و قضا و قدر را به معنایی که سلب اختیار و رفع مسئولیت کند مردود می دانستند، و با این عقیده باطل و رایج زمانشان که هر چه بوده و هست و واقع شده و می شود قضا و قدر لابد و ناگزیر الهی و قسمت انسان است، و باید بدان راضی بود، گردن نهاد و دم بر نیآورد بسختی مخالف می ورزیدند. بعلاوه «تکلیف مالایطاق» را جایز نمی دانستند و تأکید می کردند: «روا نیست که خداوند مؤمن را عذاب فرماید و مردم را دعوت به هدایت کند، آنگاه گمراهشان سازد و یا بر کذب و تکاذب و ظلم و تظالم وادارد و آنگاه عقابشان فرماید. علاوه بر اینها، حسن و قبح را عقلی می دانستند»^{۳۰} و قائل به امر به معروف و نهی از منکر یدی و قیام به سیف بودند، که در آینده خواهیم دید بزرگان این فرقه علیه مظالم خلفاء و حکام زمانشان قیام کردند و محبوس و مقتول شدند. و چنانکه اشاره شد غیلان که از بزرگان آنها است، به نوعی ارجاء عقیده داشته است. ابوالحسن اشعری فرقه غیلانیه، یعنی پیروان غیلان را فرقه هفتم مرجئه به شمار آورده^{۳۱}، ابن المرتضی از ارجای آنها سخن گفته^{۳۲} و اشعری قمی غیلانیه را مرجئه اهل شام معرفی کرده است.^{۳۳} جعد بن درهم که در آینده از بزرگان قدریه به شمار خواهد آمد به خلق قرآن و نفی صفات زاید بر ذات معتقد بوده است. جز عقاید مذکور، مخالفان قدریه عقاید دیگری بدانها نسبت داده اند، که معلوم نیست درست باشد. مثلاً مالک بن انس (۱۷۹-۹۳) مؤسس فقه مالکی و عبدالله بن اسعد یافعی ادعا کرده اند که قدریه علم خدا را به اشیاء قبل از وجود و به افعال انسان پیش از وقوع منکرند و می گویند: الامرُ اَنف (مستأنف)^{۳۴}. شیخ ابراهیم باجوری (۱۲۷۷-۱۱۹۸) شیخ جامع الزهر نیز ادعای ایشان را تکرار کرده است.^{۳۵}

البته یافعی توضیح داده است، که این عقیده برخی از قدریه بوده، نه همه آنها.^{۳۶} محمد شافعی (۲۰۴-۱۵۰) مؤسس فقه شافعی گفته است که قدریه منکر علم خداوند به معاصی هستند. احمد بن حنبل (۲۴۱-۱۶۴) مؤسس فقه حنبلی هم بر این باور بوده که قدریه منکر علم و مشیت و اراده خدایند.^{۳۷} در روایت ابو جارود (زیاد بن منذر از علمای زیدیه) از امام باقر علیه السلام نیز آمده است که قدریه مشیت و قدرت الهی را تکذیب می کنند و هدایت و

ضاللتشان را به مشیت خود و به دست خودشان می‌دانند.^{۳۸} اما چنانکه اشاره کردیم، برای ما معلوم نشد که بزرگان این فرقه دارای این عقاید و آراء باشند. احتمالاً مخالفان این فرقه این عقاید و آراء را بر آنها بسته‌اند. روایت ابوجارود هم قابل اعتماد نیست، چه بنا بر روایت ابن التّیم، امام صادق علیه‌السلام او را لعن کرده است.^{۳۹} شاید برخی از جهله آنها احیاناً بدین اقوال تفوّه کرده باشند، واللّه اعلم.

واکنش مسلمانان در برابر قدریه: به روایتی این فرقه در آغاز پیدایش در میان مسلمانان مهجور شدند و کسی از ایشان پیروی نکرد و عده‌ای از صحابه که در آن روزگار هنوز زنده بودند، از جمله عبدالله بن عمر (۷۳-۱۰) آخرین صحابی، عبدالله بن عباس (متوفی ۶۸) صحابی جلیل‌القدر، عبدالله بن ابی اوفی (متوفی ۸۷)، جابر بن عبدالله انصاری (متوفی ۷۸) صحابی عظیم‌الشأن، انس بن مالک (متوفی ۹۳) خادم رسول الله، و همچنین ابوهریره (متوفی ۵۷) و عقبه بن عامر جهنی (متوفی ۵۸) آنها را طرد کردند و به انکار و مذمتشان پرداختند، تا آنجا که به اخلاف خود وصیت کردند: به آنها سلام ندهند، اگر بیمار شوند به دیدارشان نروند و چون بمیرند بر جنازه‌شان نماز نگذارند.^{۴۰} ملاحظه می‌شود، که طبق مضمون این روایت برخورد بزرگان اسلام در آغاز کار با قدریان بسیار بد بوده است، و صحابه نامبرده آنها را خارج از دین پنداشته و از جرگه اهل قبله رانده و از اجرای احکام اسلام درباره آنها نهی کرده‌اند. جز صحابه نامبرده اشخاص دیگری از اعلام دارالاسلام هم که تعدادشان کثیر است به مذمت و تفسیق و احیاناً تکفیر قدریه پرداخته‌اند. مثلاً ابوداود (سلیمان بن اشعث سجستانی ۲۷۵-۲۰۲) در سنن خود از حدیقه‌الیمان (متوفی ۳۶) صحابی رازدار رسول الله، نقل می‌کند، که پیامبر فرمود: هر امتی را مجوسی است و مجوس این امت قدریه‌اند.^{۴۱} ائمه اربعه اهل سنت و جماعت نیز به توییح و تفسیق و احیاناً به تکفیر آنها پرداخته‌اند. ابوحنیفه عقیده قدریه را مردود می‌شناخت و برخلاف آنها عقیده داشت که قدر خیر و شرش از خداست ولی ظاهراً در ذم و طعن و فسق آنها چیزی نگفت. مالک قدریه را تکفیر کرد و مسلمانان را از نکاح با آنها بازداشت و فتوی داد اگر پس از استتابه توبه نکردند باید کشته شوند. زیرا به نظر وی قدریه منکر علم خدا به اشیاء پیش از وجود آنها هستند. شافعی هم مذمتشان کرد، ولی ظاهراً به کفرشان فتوی نداد. او قدریه را کسانی می‌شناخت که علم خدا را به معاصی انکار می‌کنند. احمد بن حنبل هم عقیده آنها را مردود دانست زیرا به نظر وی قدریه منکر علم و مشیت و اراده خدا هستند.^{۴۲} شنیدنی است که فریدالدین عطار در تذکرةالاولیاء آورده است: «حارث محاسبی (متوفی ۲۴۳) را که از مشایخ صوفیه بود سی هزار

دینار از پدر میراث ماند. گفت به بیت المال برید تا سلطان را باشد. گفتند چرا؟ گفت پیغمبر فرموده است و صحیح است که «القدری مجوس هذه الامة» قدری مذهب، گبر این امت است و پدر من قدری بود و پیغمبر علیه السلام فرمود میراث نبرد مسلمان از مغ و پدر من مغ و من مسلمان^{۴۳}. ولی با وجود این از برخی روایات بر می آید، که علی رغم این تکفیر و انکار عقاید و آراء این فرقه در همان زمان پیدایش مورد توجه و قبول عده ای از مسلمانان قرار گرفته است. طاش کهری زاده نوشته است: «وما بقى ممن سلم من هذه المذاهب الباطلة الا شذمة قليلة من خواص العلماء والسلف الصالح». قابل ذکر است که عقاید این فرقه در خصوص قدر در همان آغاز پیدایش به دربار برخی از خلفای زمانشان - با اینکه کانون جبر بوده - نفوذ کرده، و درباریان را تحت تأثیر قرار داده است. مثلاً به روایت مقدسی^{۴۵} و ابن العبری^{۴۶} «عمر والمقصود» که سومین شخصیت قدریه است به دربار یزید بن معاویه، دومین خلیفه اموی، راه یافته و به مقام معلمی پسر خلیفه، معاویه بن یزید (متوفی ۶۴) نائل آمد و او را شدیداً تحت تأثیر قرار داد. باز طبق روایات قلقشنندی^{۴۷} و ابن کثیر^{۴۸} و ثعالبی^{۴۹} و ابن الندیم^{۵۰} و ابن تغری بردی^{۵۱}، جعد بن درهم که از بزرگان فرقه مزبور است معلم مروان حمار (۱۳۲-۷۲)، آخرین خلیفه اموی، شد و عقایدش در وی مؤثر افتاد تا آنجا که او به مروان جعدی شهرت یافت. گذشته از اینها، این فرقه احیاناً از چنان قدرتی برخوردار شده اند که در عزل و نصب خلفا دخالت کرده اند، چنانکه «ولید بن یزید بن ولید» (متوفی ۱۲۶) را که شخصی نسبتاً صالح بوده به خلافت رسانیدند.^{۵۲} از روایت سیوطی بر می آید که یزید بن ولید عقیده آنها را در قدر پذیرفته و مردم را به قدر دعوت کرده و اصحاب غیلان را گرامی داشته است.^{۵۳}

قدریه مذموم. از آنجا که در کتب حدیث روایاتی با عبارات مختلف از پیامبر (ص) در مذمت قدریه نقل شده است لذا این سؤال پیش آمد که قدریه مذموم کیانند؟ آیا قدریه مذموم قائلان به قضا و قدر لازم یعنی مثبتان قدرند یا معتقدان به استطاعت و قدرت مؤثر انسان یعنی نافیان قدر؟ پیش از نقل اقوال در این مسئله ذکر این نکته لازم است که زمان پیدایش و طرح این سؤال به درستی معلوم نیست. به نظر می آید که این مسئله مستحدثه و مطروحه زمان معتزله باشد، نه قدریه. زیرا در احوال و آثار این فرقه اثری از آن دیده نشده است. خلاصه معتزله و همفکرانشان اصحاب الحدیث و فقهای اهل سنت و اشاعره را قدریه نامیدند، به این دلیل که آنها قائل به قضا و قدر لازم و حتمی اند. این جماعات هم اجماعاً معتزله و همفکرانشان را قدریه شناساندند، اما در وجه اطلاق این اسم

بدانها اختلاف نظر یافتند. اغلب چنین پنداشتند که چون معتزله و اسلاف آنها، یعنی قدریه، منکر قدرند، یا در نفی آن مبالغه می‌ورزند، لذا در زبان پیامبر (ص) و سایر بزرگان دین قدریه نام گرفته‌اند.^{۵۴} بنابراین به نظر این جماعت، اشتقاق از قبیل اشتقاقی از ضد است و در نتیجه اسم و مسمی متناقض. برخی هم گفتند چون آنها قدر الهی را نفی می‌کنند و در مقابل قدر را به خود نسبت می‌دهند و خود را فاعل و مقدر امور می‌شناسد، لذا قدریه خوانده شده‌اند.^{۵۵} عده‌ای هم احتمال داده‌اند که قدریه نسبت به قدرت باشد، یعنی قدرت انسان و چون قدریه و معتزله افعال عباد را به قدرت خود نسبت داده‌اند، لذا بدین نام نامیده شده‌اند.^{۵۶} بنابراین نام قدریه از قدر- به معنی حکم سابق الهی- اشتقاق نیافته، بلکه از قدرت انسان گرفته شده است. البته این احتمال هم رواست که چون این فرقه برخلاف سایر مسلمانان که بدون بحث و نظر و چون و چرا لفظ قدر وارد در قرآن و سنت را به معنای حکم سابق و لازم الهی می‌گرفتند، در این باره به بحث و گفتگو پرداختند و کوشیدند آن را به گونه‌ای تفسیر کنند که موافق اختیار انسان و آزادی او باشد، تا ثواب و عقاب اخروی توجیه شود و چون اولین کسانی بودند که بدین عمل مبادرت ورزیدند لذا از سوی معاصرانشان قدریه نام گرفتند.^{۵۷}

شیخ ابراهیم باجوری هم نوشته چون این جماعت در مسئله قدر خوض می‌کردند، لذا قدریه نامیده شدند.^{۵۸}

با این همه، به نظر ما اطلاق «قدریه» بر اصحاب الحدیث و اشاعره، یعنی مثبتان قدر اولی است، تا بر مخالفان آنها، یعنی نافیان قدر. زیرا چنانکه ظاهر است قدریه منسوب به قدر است، که در لغت معمولاً به معنی قضا و حکم سابق الهی و اندازه کرده خدای بر بنده به کار رفته است.^{۵۹} و متبادر از قدریه کسانی هستند که عقیده به قدر الهی دارند یعنی مثبتان قدرند نه نافیان آن. چون معمولاً شخص و فرقه‌ای را به چیزی نسبت می‌دهند که مثبت و مصدق آن است، مانند جبریه، حنفیه، شافعیه و امثال آن، نه به چیزی که نافی و منکر آن است. کسانی هم که تسمیه این فرقه را بدین نام این گونه توجیه کرده‌اند، که آنها قدر الهی را نفی می‌کنند و قدر را به خود نسبت می‌دهند، قولشان مردود است، و برخلاف واقع است. زیرا قدریه همواره از تأثیر قدرت حادثه، یعنی قدرت انسان، در برابر تأثیر قدرت قدیمه، یعنی قدرت خداوند، سخن می‌گویند، نه از اثر قدر انسان، در مقابل قدر الهی.

این احتمال هم که اطلاق قدریه بر این فرقه برای این است، که آنها افعال بندگان را به قدرت خود نسبت می‌دهند، نه قدرت خدا، یعنی قدریه منسوب به قدرت است، غیر قابل قبول

است. زیرا بنا بر این احتمال لازم می آید که این کلمه قدریه (به ضم دال) خوانده شود که غیر معمول است. احتمال اخیر هم که اطلاق لفظ قدریه را بر این فرقه به این صورت می توان توجیه کرد که آنها بر خلاف سایر مسلمانان لفظ قدر را که در قرآن و سنت آمده بدون چون و چرا نپذیرفتند، بلکه به بحث و گفتگو نشستند و به توجیه و تفسیر آن پرداختند تا آن را با مسئله تکلیف و عقاب و ثواب اخروی سازگار سازند، به نظر بعید می نماید. زیرا در زبان عرب و در کلام و فلسفه اسلامی بسختی می توان برای آن شاهد و نمونه ای پیدا کرد. اگر چه برخی در این خصوص خود را به تکلف انداخته اند.^{۶۰} بالاخره قول شیخ باجوری هم که وجه تسمیه آنها را خوض در مسئله قدر دانست مردود است به این دلیل که معلوم نیست خوض آنها در مسئله قدر بیش از خوض مخالفان نشان یعنی جبریه باشد، زیرا می دانیم که هر دو فرقه تا توانسته اند در این مسئله اندیشیده و سخن گفته اند، نهایت هر يك راهی جداگانه برگزیده اند.

بنا بر این، همچنانکه اشاره شد، عنوان قدریه در لفظ و معنی متناسب است با قائلان به قدر یعنی حکم سابق و لا یتغیر الهی که مستلزم نوعی جبر و نسبت دادن قبیح و معاصی به خداوند است. منتهی چون در روایات اسلامی قدریه مذمت شده و این عنوان در میان مسلمانان مذموم شناخته شده است قائلان به جبر امر را تعکیس کرده، با ارتکاب به مسمی از قبول اسم ابا ورزیدند و آن را به ناحق به قائلان عدل و اختیار اطلاق کردند.

قدریه از دید شیعه امامیه: در اخبار و اسانید امامیه قدریه هم به جبریه اطلاق شده و هم به تفویضیه و به هر دو اطلاق مورد مذمت قرار گرفته است. در حدیثی که به حدیث اصبع بن نباته تابعی معروف شده، و او از امیر مؤمنان علی علیه السلام نقل کرده، قدریه بر جبریه اطلاق شده است.^{۶۱} برخی از علمای امامیه مثلاً مؤلف تبصرة العوام هم با استناد به حدیث مذکور و امثال آن معتقدند قدریه که مجوس امت اسلامی معرفی شده اند جبریه اند.^{۶۲} اما در برخی از احادیث مثلاً حدیث بز نظی (متوفی ۲۲۱) از ابو الحسن رضا علیه السلام قدریه بر قائلان به تفویض اطلاق و قولشان مردود شناخته شده است^{۶۳} و لذا برخی از علمای امامیه، مانند علامه محمد باقر مجلسی، تأکید کرده اند که مقصود از قدریه که مجوس امت شناخته شده اند تفویضیه اند که مشیت و قدرت الهی را انکار می کنند.^{۶۴}

به نظر ما، همچنانکه قبلاً مدلل کردیم، اطلاق قدریه بر قائلان به قضا و قدر حتمی یعنی جبر سزاوارتر است. و حدیث اصبع بن نباته، که در اکثر کتب احادیث و کلام ثبت شده^{۶۵}، و قدریه را بر جبریه اطلاق کرده اصح از روایات متعارض است. گذشته از اینها در آن دسته از روایات

امامیه که قدریه بر تفویضیه اطلاق شده، چنانکه مشاهده شد، تفویضیه کسانی معرفی شده‌اند که قدرت و مشیت الهی را انکار می‌کنند.

شیخ مفید هم گفته است: «والتفویض هو القول برفع الحظر عن الخلق في الافعال والاباحة لهم ما شاء من الاعمال»^{۶۶} که بنابر این تفویضیه مرادف می‌شود با اباحیه. و ما می‌دانیم که قدریه مرتکب چنان انکار و چنین اباحه‌ای نشده‌اند. مقصود اینکه تفویضیه غیر قدریه هستند. چرا قدریه به مجوس تشبیه شده‌اند؟ اشاعره و همفکرانشان گفتند: همچنانکه مجوس خیر را به خدا و شر را به شیطان نسبت می‌دهند و خدا و شیطان را یزدان و اهرمن می‌خوانند و بدین ترتیب جز خدا به خالق دیگری معتقدند و از اسناد تمام امور به خدا خودداری می‌کنند، قدریه و همفکرانشان هم غیر از خدا به خالق دیگری، یعنی انسان، عقیده دارند و او را خالق افعال خود می‌دانند و از انتساب همه افعال به خداوند ابا می‌ورزند. مقصود اینکه هر دو گروه جز خدا به خالق دیگری معتقدند و وجه تشبیه این است.^{۶۷} قدریه هم ساکت ننشسته و در مقام بیان وجه تشبیه وجوهی ذکر کرده‌اند، از جمله (۱) مذهب مجوس این است که خدا چیزی را خلق می‌کند، پس از آن بیزاری می‌جوید؛ چنانکه ابلیس را آفرید پس از آن او را براند، جبریه هم می‌گویند خداوند امور قبیح را می‌آفریند، آنگاه از آنها تبری می‌جوید. (۲) مجوس گفتند نکاح خواهران و مادران به قضا و قدر و اراده الهی است. جبریه هم در این قول با آنها موافقت^{۶۸} و در این قول جز مجبره موافقی ندارند.^{۶۹} (۳) مجوس قائل به دو اصل نور و ظلمت و هر فعلی را به یکی از این دو برمی‌گردانند. نور را فاعل خیر می‌شناسند و ظلمت را فاعل شر و برای بندگان فعلی قائل نیستند، همچنانکه اشاعره و جبریه برای آنها فعلی قائل نیستند و همه افعال را به خدا اسناد می‌دهند.^{۷۰}

رابطه قدریه با فلسفه یونانی و ادیان غیراسلامی: در ارتباط این فرقه با فلسفه یونانی و ادیان غیراسلامی جز یهود و نصاری مطلب قابل ذکری در دست نیست. در ارتباط آن با یهود از قدما تنها اسفرائینی را، که از دشمنان سرسخت این فرقه است، می‌شناسیم که بدان تفوه کرده و در التبصیر خود آنجا که درباره فرق یهود سخن می‌گوید نوشته است: «جميع يهود در اصول توحيد دو فرقه‌اند: فرقه‌ای مشبّه‌اند و فرقه‌ای دیگر قدریه که منکر رؤیت خدا هستند و قدریه که در دولت اسلام ظاهر شدند، طریقه خود را از قدریه یهود گرفتند» اسفرائینی ادعا می‌کند که در عصر وی هم جماعتی از قدریه هستند که با یهود رابطه دارند، از آنها شبهاتی می‌آموزند، به عوام القامی کنند و باعث گمراهی آنها می‌شوند.^{۷۱} شهرستانی هم از اختلاف یهود درباره قدر سخن می‌راند، ربانیون^{۷۲} یهود را همچون معتزله قائل به قدر می‌شناساند و

قراون^{۷۳} آنها را مانند مجبره و مشبهه اسلام نافی قدر^{۷۴}. اما شهرستانی بر خلاف اسفرائینی از رابطه قدریه با یهود چیزی نمی گوید. بنا بر ادعای ولفسن، مسعودی هم یهود را بر دو فرقه ربانیون و قراون تقسیم می کند، ولی بر عکس شهرستانی قراون را مانند معتزله و ربانیون را همچون مجبره و مشبهه می انگارد.^{۷۵} ولی ما برای این ادعا مدرکی نیافتیم. ابن تیمیه^{۷۶} و ابن کثیر^{۷۷} هم درباره جعدبن درهم که از بزرگان قدریه بود نوشته اند: او قول خود را در خلق قرآن از بیان بن سمعان تیمیمی (مقتول سال ۱۱۹) آموخته، بیان هم از طالوت^{۷۸} و طالوت هم از لیبیدن اعصم یهودی و او نیز از یهودی در یمن». ابن نباته نیز این قول را بدون ذکر قائل آورده است.^{۷۹} بنا بر این به زعم آنها قدریه با یهود ارتباط دارند. در ارتباط با نصاری در منابع اسلامی چیزی دیده نشد که دلالت بر ارتباط و اتصال (به معنی تأثیر و تأثر) قدریه با نصاری داشته باشد، جز اینکه در کنز العمال حدیثی از پیامبر (ص) نقل شده که به ابن عباس می فرماید: «لعلک تبقى بعدی حتی تدرك قوماً اشتقوا قوهم من قول النصاری یکذبون بقدر الله یحملون الذنوب علی عباده اشتقوا کلامهم ذلك من النصاریه فاذا کان كذلك فابروا الی الله تعالی منهم»^{۸۰} «مسلم بن یسار» (متوفی ۱۰۰) هم، معبد جهنی را که از مشایخ این فرقه شناسانده خواهد شد و به روایتی مؤسس آنهاست، متهم ساخته که بر قول نصاری رفته است.^{۸۱} عده ای از نویسندگان کتب مقالات و فرق هم که مخالفان قدریه اند اولین قدری را سوسن نصرانی شناسانده اند و معبد را شاگرد وی قلمداد کرده اند.^{۸۲} شاید بدین غرض که پیدایش قدریه را به یک مرد نصرانی منتسب سازند و در نتیجه آراء آنها را در میان مسلمانان بی اعتبار نشان دهند. ولی ما از عقاید و آراء سوسن اطلاع درستی نداریم، نصرانی بودن او هم به درستی معلوم نشد و دلیل معتبری هم در دست نیست که معبد جهنی تابعی قول به قدر را از او آموخته باشد و حدیث کنز العمال هم جز در کتاب مذکور جایی دیده نشد. خلاصه اینکه به نظر ما هیچ دلیل درست و مدرک معتبری در دست نیست که ارتباط و اتصال این فرقه با یهود و نصاری را ثابت کند و آنچه در این زمینه نقل شد معتبر و قابل اعتماد نیست، زیرا ناقلان آن مخالفان این فرقه بودند و اهل فن به خوبی می دانند که این روش ناپسند در میان اغلب متکلمان و اصحاب کتب فرق و مقالات معمول بوده است که برای بی اعتبار ساختن مخالفان خود و جواز طعن و لعن آنها، عقاید و آراء آنها را به اشخاص غیر مسلمان و یا ادیان و مذاهب غیر اسلامی ارجاع می دادند. بعلاوه اینجا نکته ظریفی هست و آن اینکه قدریه در روایات اسلامی مجوس این امت شناخته شدند نه نصارای این امت. اما اخیراً عده ای از خاورشناسان به دلیل تشابهاتی که میان عقاید قدریه و عقاید برخی از فرق یهود و نصاری

یافتند و گاهی هم به بهانه همزمان بودن برخی از بزرگان قدریه مثلاً معبد و غیلان با برخی از اعلام مسیحیت، مثلاً «یوحنا»^{۸۳}ی دمشقی (۷۴۹-۶۷۹ م) نصرانی قائل به تأثیر قدریه از علمای لاهوت نصاری شدند و در رسالات و مقالات خود کوشیدند تا به هر نحوی که شده است این ارتباط و تأثیر و تأثر را مدلل سازند. ظاهراً نخستین خاورشناسی که به اظهار این قول مبادرت ورزید و از تأثیر قدریه از علمای لاهوت نصاری سخن گفت الفرد فون کریمر (A. Von Kremer) (۱۸۸۹-۱۸۲۸) خاورشناس اتریشی مؤلف کتاب تمدن اسلامی به زبان آلمانی بود. او در سال ۱۸۷۳، به استناد کتاب یوحنا ی دمشقی به نام مجادله میان مسیحی و مسلمان- که مسیحی از آزادی اراده و اختیار سخن می گوید و مسلمان از جبر- مدعی شد که قدریه در قول به اختیار متأثر از لاهوت مسیحیتند. پس از کریمر، بکر (Beker، ۱۸۷۶-۱۹۳۳)، اسلام شناس بزرگ آلمانی مؤسس مجله الاسلام (Der Islam)، در سال ۱۹۱۲، گیوم (Alfred Guillaumo، انگلیسی، ۱۸۸۸-۱۹۶۵) مؤلف کتاب *Islam*، در سال ۱۹۲۴، سویتمن (Windrow Sweetman) مؤلف اسلام و لاهوت مسیحی (*Islam and Christian Theology*) در سال ۱۹۴۵ و بالأخره لویی گارده (L. Gardet) و قنوتی در سال ۱۹۴۸ سخن او را تکرار کردند.^{۸۴} آقای دی بور استاد فلسفه دانشگاه آمستردام هم در کتاب تاریخ فلسفه در اسلام خود نوشت: «میان نخستین تعلیمات عقیدتی اسلام و عقاید مسیحیت تا آن اندازه مشابهت وجود دارد که هیچ کس نمی تواند ارتباط مستقیم آنها را انکار کند. مخصوصاً اولین مسئله ای که درباره آن میان عالمان مسلمان مجادله رخ داد مسئله آزادی اراده [اختیار] بود. در آن وقت تقریباً همه مسیحیان شرقی آزادی اراده را پذیرفته بودند، شاید مسئله اراده از جمیع وجوه در هیچ زمانی و در هیچ جایی مانند ایام فتوحات اسلامی مورد بحث طوایف مسیحیان شرقی قرار نگرفت. این بحث اولاً به مسیح ارتباط داشت و پس از آن به انسان؛ جز این مطالب نسبت واضح، شواهد پراکنده ای در دست است که دلالت می کنند نخستین مسلمانانی که آزادی اراده را تعلیم می دادند معلمان مسیحی داشتند.»^{۸۵} آقای «نلینو» (C.A. Nallino، ۱۸۷۲-۱۹۳۸) خاورشناس ایتالیایی هم طی مقاله ای که در سال ۱۹۷۶ درباره قدریه در مجله مطالعات شرقی به طبع رسانید تأثیر قدریه را از لاهوت مسیحیت شرقی مورد تأکید قرار داد.^{۸۶} موریس سیل (Morris Seal) هم رابطه قدریه را با مسیحیت پذیرفت، و از تأثیر یوحنا ی دمشقی سخنها گفت و به ایراد دلائل و ذکر شواهد پرداخت؛ عباراتی از کتاب ایمان صحیح یوحنا آورد و با عقاید قدریه مقایسه کرد و میان آنها مشابهاتی ارائه داد.^{۸۷} مکدونالد نیز تأثیر متألّهان مسیحی را در قدریه بدین صورت نمایاند: «ما نمی گوییم که

متکلمان مسلمان نوشته‌های آباء مسیحی یونانی را مطالعه کرده‌اند، بلکه سخن ما این است که متکلمان مزبور در اثنای مباحثات و مذاکراتشان با آباء مسیحی نامبرده عقاید آنها را آموخته و برگزیده‌اند.^{۸۸}

و بالاخره آقای فان اس J. Van Ess ارتباط کلامی قدریان مسلمان و مسیحیان را مورد تأکید قرار می‌دهد و علاوه بر داستان مجادله مسیحی و مسلمان، که در کتاب یوحنا دمشقی آمده است، استدلال می‌کند که مؤسس شیبیه^{۸۹} (یکی از فرق خوارج) شیب بن یزید شیبانی (متوفی ۷۷) از نجران مرکز مسیحیان شبه‌جزیره عربستان بوده است. اما در عین حال هشدار می‌دهد که نباید از این مطالب نتیجه گرفت که قدریه بر اثر جدال مذکور میان مسیحی و مسلمان پیدا شده‌اند.^{۹۰}

در مقابل این عده، اشمولدرز (Schmölenders) در سال ۱۸۴۲ نوشت: هیچ رابطه‌ای میان متکلمان مسلمان و «دفاعیه‌نویسان» (apologists) مسیحی وجود ندارد. مابیلو (uselidsM) در سال ۱۸۹۵ با قبول تشابه آراء متکلمان مسلمان و متألهان مسیحی تأثیر مسیحیت را در کلام اسلامی انکار کرد.^{۹۱} اشراينر (Schreiner) هم که به تأثیر کلام اسلامی از مسیحیت تفوه کرد، این تأثیر را در مورد معتزله متأخر و اشاعره پذیرفت نه در پدیدآوردندگان نخستین معتزله.^{۹۲} یعنی قدریه. گلدزیهر در سال ۱۹۱۰، تریتون (Triton) در سال ۱۹۴۷، وات (Watt) در سال ۱۹۴۸ نوشتند که عقیده به اراده آزاد و اختیار از برخی از آیات قرآن گرفته شده است. اما در حالی که گلدزیهر و تریتون تأثیر مسیحیت را در تسریع تکامل این عقیده در اسلام تلقین می‌کنند وات به‌طور کلی تأثیر مسیحیت را مورد انکار قرار می‌دهد.^{۹۳} ولفسن می‌نویسد: در حالی که در مجادله مجعول میان يك مسیحی و يك مسلمان که به وسیله یوحنا دمشقی تصنیف شده، مسلمانها فقط جبری نمایانده می‌شوند، دلیلی در دست است که در آن وقت میان مسلمانان کسانی وجود داشته‌اند که معتقد به اراده آزاد و به تعبیر دیگر قدرت انسان برای فعل بوده‌اند. و اولین کسی که درباره قدرت انسان سخن گفت معبد جهنی بود که عقیده‌اش در این باره معلوم نیست، همچنانکه از عقیده پیروش حسن بصری نیز در این خصوص چیز زیادی نمی‌دانیم اما غیلان دمشقی اولین بار عقاید بسیاری از قائلان به اراده آزاد را گزارش می‌دهد.^{۹۴}

ما همچنانکه شهادت قدما را بر تأثیر قدریه از یهود و نصاری قبول نکردیم، ادعای خاورشناسان را نیز در این زمینه نمی‌پذیریم و دلائلشان را بسنده نمی‌دانیم، زیرا درست است که میان عقاید و آراء قدریه و برخی فرق یهود و نصاری مشابهاتی موجود است و یا چنانکه

گذشت برخی از بزرگان قدریه هم زمان و هم مکان بعضی از علمای لاهوت مسیحیت مثلاً یوحنا دمشقی بودند، ولی این امور به تنهایی نمی تواند دلیل قاطعی برای تأثیر و تأثر به معنای متبادر لفظ باشد، که دلیل اعم از مدعی است، البته موجب احتمال خواهد بود و آن هم چیزی را ثابت نخواهد کرد. برخی از این گروه هم مانند دی بور که مدعی شده در این خصوص دلایل و شواهدی در دست دارد، آنها را ارائه نداده و به صرف ادعا بسنده کرد، گذشته از اینها همچنانکه آقای قنوتی توجّه داده است یوحنا در بیان مسائل لاهوت از فلسفه استمداد می جسته و به عبارت دیگر فلسفه را در خدمت لاهوت قرار داده^{۹۵} ولی قدریه به عدل خداوند و روح دادگستری اسلام و آیات قرآنی استدلال می کردند که در نامه حسن بصری به عبدالملك و غیلان به عمر بن عبدالعزیز کاملاً مشهود است.^{۹۶}

بزرگان قدریه: معرفی کامل بزرگان قدریه و شرح مبسوط احوال و گزارش افکار و آرای آنها از حوصله این مقاله خارج و نیازمند نگارش مقاله ای جداگانه است. لذا ما در اینجا تنها به ذکر نام و گزارش کوتاهی از احوال و افکار آنها اکتفا می کنیم.

۱. سوسن: بزرگان علم الرجال او را مجهول قلمداد کرده اند.^{۹۷} نه تبارش به درستی معلوم است و نه دین و آیینش. نامش نیز به صور گوناگون ضبط شده است. ابن سعد سنهویه^{۹۸} و ابن کثیر سوس^{۹۹} ضبط کرده اند. ذهبی در يك جا سُسویه^{۱۰۰} و در جای دیگر سوسن^{۱۰۱} آورده است. ابن حجر نیز گاهی سبسویه^{۱۰۲} و گاهی سوسن^{۱۰۳} شناسانده و هر دو نوشته اند که او اهل عراق و نصرانی بوده، اسلام آورده، ولی باز به نصرانیت برگشته است.^{۱۰۴} مقریزی سنسویه نوشته^{۱۰۵} و ابن النّديم او را ابویونس اسواری مردی از اساوره معرفی کرده^{۱۰۶} و بدین ترتیب تبارش را ایرانی شناخته است، زیرا اساوره ایرانیان ساکن بصره بوده اند.^{۱۰۷} پژوهندگان اخیر ایرانی هم نامش را سنسویه دانسته و او را ایرانی شناخته اند.^{۱۰۸}

۲. معبد جُهَنی (منسوب به جُهینه، قبیله ای از قُضاعه). نام پدر و جدّش به درستی معلوم نیست. به صور مختلف معرفی شده است. از جمله معبد بن عبدالله بن علیم^{۱۰۹}، معبد بن عبدالله بن عُویم^{۱۱۰} و معبد بن عبدالله بن حکیم. زمان تولّدش نیز معلوم نشد، امّا تاریخ مرگش را سال ۸۰ هجری یادداشت کرده اند.^{۱۱۲} در مکان تولّدش اختلاف است، بیشتر آن را بصره^{۱۱۳} و عده ای مدینه دانسته اند.^{۱۱۴} برخی او را تلویحاً شاگرد سوسن^{۱۱۵} و برخی تصریحاً از تلامذه حسن بصری قلمداد کرده اند.^{۱۱۶} از عالمان و فرهنگ دوستان عصرش بوده، و جاحظ او را از معلّمان روزگار خود به شمار آورده است.^{۱۱۷} در اکثر منابع معتبر اسلامی نخستین کسی شناخته شده که در بصره درباره قدر سخن گفته است.^{۱۱۸} از تابعین

بوده، عده‌ای از صحابه را دیده و از آنها حدیث نقل کرده است، از جمله حسن بن علی علیهما السلام، ابن عباس، حذیفه بن الیمان، عمر، عثمان، معاویه بن ابی سفیان^{۱۱۹} و ابوذر غفاری^{۱۲۰}. روایت حدیث: «لاتنتفعوا من المیتة باهاب ولا عصب» به او نسبت داده شده است.^{۱۲۱} اما صحت روایاتش مورد اتفاق نیست. ابو زرعه (عبید الله بن عبد الکریم رازی (۲۶۴-۲۰۰) که از حافظان حدیث است و ذهبی او را از ضعیفا شمرده‌اند، ولی ابن معین (ابو زکریا یحیی بن معین، ۲۳۳-۱۵۸) که از ائمه حدیث و رجال است و نیز ابوحاتم (محمود بن حسن طبری قزوینی) به توثیقش پرداخته‌اند.^{۱۲۲} معبد در مسئله امر به معروف و نهی از منکر قائل به سیف بوده و علیه بنی امیه قیام کرده است. به روایتی حجاج بن یوسف او را پس از انواع شکنجه به قتل رسانید.^{۱۲۳} و به روایتی هم عبدالملک مروان در سال ۸۰ او را در دمشق به دار آویخت.^{۱۲۴}

۳. عمر و المقصوص. این شخص بسیار مرموز است. از سرگذشت و آراء و آثارش چیزی نمی‌دانیم. اغلب اصحاب تواریخ و ارباب کتب فرق حتی نامی هم از وی نبرده‌اند. چنانکه گذشت، تنها مقدسی و ابن العبری به ذکرش پرداخته و اولین کسی شناسانده‌اند که در شام درباره قدر سخن گفته و توانسته به دربار یزید بن معاویه دومین خلیفه ستمکار اموی که قانون قول به جبر و مرکز ظلم و زور بوده راه یابد و به مقام معلمی پسر خلیفه، معاویه بن یزید نائل آید و او را شدیداً تحت تأثیر عقیده خود در باره قدر قرار دهد. این معنی براستی شگفت آور است و حکایت از این دارد که او در زمان خود به علم و ادب شهره بوده که به چنین مقامی نائل آمده است.

۴. غیلان دمشقی. نام او به صور مختلف ضبط شده است، از جمله غیلان بن مسلم دمشقی^{۱۲۵}، غیلان بن مروان^{۱۲۶}، غیلان بن مسلم ابو مروان^{۱۲۷}، غیلان بن مسلم دمشقی قبطی^{۱۲۸} و غیلان بن یونس^{۱۲۹}. سال تولدش معلوم نیست، از تابعین بوده و از موالی به شمار آمده، به روایتی آزاد شده عثمان بن عفان بوده است.^{۱۳۰} به روایتی مذهب خود را در قدر از حسن بن محمد بن حنفیه گرفته^{۱۳۱} و به روایتی از معبد^{۱۳۲}، اما ابن نباته او را نخستین کسی شناخته که در باب قدر سخن گفته است.^{۱۳۳} در فقه شاگرد حسن بصری بوده است.^{۱۳۴} کاتبی بلیغ قلمداد شده^{۱۳۵}، مردی قوی سخن بوده، سخنانش در عمر بن عبدالعزیز مؤثر افتاده، تا آنجا که خلیفه در اداره امور مملکت از وی استمداد می‌جسته است.^{۱۳۶} در عیون الاخبار نیز کلماتی در موعظه و نصیحت از وی نقل شده^{۱۳۷}، که حاکی از قدرت کلام و بیان اوست. نامه‌اش به عمر بن عبدالعزیز هم از جهت لفظ و هم از جهت معنی شایسته

ستایش است.^{۱۳۸} آثارش نسبتاً کثیر بوده است. ابن الندیم مجموعهٔ رسائل او را دو هزار صفحه نوشته است.^{۱۳۹}

غیلان به قدر شهرت یافت، در صورتی که در مسائل دیگر دینی و سیاسی نیز عقاید خاصی داشته است. چنانکه گفتیم، قائل به نوعی ارجاء بوده است. امامت غیر قرشی را به شرط اینکه پای بند کتاب و سنت باشد و اجماع بر امامتش تحقق یابد جایز می‌دانسته.^{۱۴۰} در مسئلهٔ امر به معروف و نهی از منکر از قیام به سیف طرفداری می‌کرده و به خروج بر امام جائز عقیده داشته است. لذا تا توانست دربارهٔ عدل الهی و عدالت اجتماعی سخن گفت و از ظلم و بیداد حکام زمانش شکایتها کرده و در افشای اعمال نامشروع و ناروای آنها داد سخن داد.^{۱۴۱} در این راه بیش از پیشینیانش موفق شد. لذا همچنانکه آقای فان اس توجه داده باید او را اولین قدری به‌شمار آورد که به تنظیم و تکمیل یک برنامهٔ سیاسی همت گماشته است.^{۱۴۲} غیلان علیه ظالمان و ستمکاران زمانش قیام کرد و در راه حق و عدالت و مبارزه با باطل و ظلم، مردانه جان باخت. به روایت ابن الأثیر، چون هشام به خلافت رسید دستور داد احضارش کردند و به بهانهٔ قول به قدر دستها و پاهایش را بریدند و سپس به دارش زدند.^{۱۴۳} به روایتی هم هشام اوزاعی (ابو عمر و عبدالرحمن فقیه معروف عصر اموی، متوفی ۱۵۷) را دعوت کرد با غیلان مناظره کند، اوزاعی به قتل وی فتوی داد و در باب دمشق به دار آویخته شد.^{۱۴۴} طبری قتل او را از حوادث سال ۱۲۵ ضبط کرده است.^{۱۴۵}

۵. جعد بن درهم: از پیشوایان قدریه به‌شمار آمده است. از زمان ولادتش اطلاعی در دست نیست. مکان ولادتش نیز، به درستی معلوم نیست. برخی او را از خراسان دانسته‌اند.^{۱۴۶} بدون اینکه مشخص کنند از کجای خراسان است، برخی دیگر از حران^{۱۴۷} از موالی بوده است. به روایتی آزاد شده بنی مروان^{۱۴۸} و به روایتی دیگر آزاد شدهٔ سوید بن غفله جعفی (متوفی ۸۲) بوده است.^{۱۴۹} در دمشق اقامت گزیده و قول به خلق قرآن را در این شهر اظهار کرده است.^{۱۵۰} و چون مروان بن محمد آخرین خلیفهٔ اموی والی الجزیره شد بدانجا رفت^{۱۵۱} و به تأدیب و تعلیم مروان پرداخته و تعلیماتش در وی مؤثر افتاد، تا آنجا که این خلیفهٔ اموی به مروان جعدی شهرت یافت.^{۱۵۲} جعد پس از مدتی به دمشق بازگشت و چون هشام بن عبدالملک دهمین خلیفهٔ اموی به خلافت رسید باز به الجزیره رفت و این بار به تأدیب پسر مروان همت گماشت.^{۱۵۳} به روایتی هم از ترس هشام بدانجا گریخت.^{۱۵۴} او در الجزیره به نشر عقایدش پرداخت و جماعتی بدو گرویدند^{۱۵۵} و چون هشام از کارش آگاه شد به کوفه تبعیدش کرد.^{۱۵۶} به روایتی هم خود از ترس بنی امیه از دمشق به کوفه گریخت^{۱۵۷}. در این

شهر جهم بن صفوان ملاقاتش کرد و از آراء و افکارش متأثر شد^{۱۵۸}. و به احتمال قوی در این شهر پیش از سال ۱۲۰ هجری به دست «خالد بن عبدالله القسری» (مقتول سال ۱۲۵ یا ۱۲۶) در روز عید اضحی به جای قربانی به قتل رسید. واقعه قتلش به صورت گوناگون گزارش شده است. ابن الندیم بدون اشاره به زمان و مکان معین چنین نوشته است. «چون حبس جعد به درازا کشید خانواده او از ناتوانی خود و طول حبس جعد به هشام شکایت کردند. هشام که او را فراموش کرده بود به یاد آورد و گفت آیا او هنوز زنده است؟ پس به خالد القسری نوشت که در روز عید قربان او را بکشد. خالد نیز او را به جای قربانی کشت پس از اینکه اعلام کرد این عمل به امر هشام انجام می گیرد.^{۱۵۹}

جعد از تابعین به شمار آمده است و بی گمان به سبب احاطه بر دانش و فرهنگ زمان خود بوده که توانسته است به مقام معلمی خلیفه و پسر خلیفه نائل آید. علاوه بر قول به قدر و آزادی انسان قائل به خلق قرآن و نفی صفات بوده^{۱۶۰} بنابر نوشته ابن نباته و ابن تیمیه، او اولین کسی است که قائل به خلق قرآن شده است. بنابر نوشته یافعی جهم بن صفوان که خود از مطلعان و عالمان زمانش بوده در قول به خلق قرآن و نفی صفات از وی متأثر شده است.^{۱۶۱} از کلام مقدسی برمی آید که جعد زندیق و منکر روز رستاخیز بوده است. شاعری در این باره سروده است:

اتاک قوم برجال جرد. مخالفاً ی نصر دین الجعد.
مکذباً یحید یوم الوعد.^{۱۶۲}

شوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

یادداشتها

۱. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، تفسیر مجمع البیان، مجلد ۲، ص ۴۱۰، بیروت، ۱۳۹۷ ق؛ قرطبی، محمد بن احمد انصاری، تفسیر الجامع لاحکام القرآن، ج ۷، ص ۱۸۷، قاهره، ۱۳۸۷/۱۹۶۷؛ قاسمی، محمد جمال الدین، تفسیر محاسن التأویل، ج ۷، ص ۲۶۵۳، دارالاحیاء، ۱۳۷۶/۱۹۵۷.
۲. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم با شرح نووی، ج ۱۶: کتاب القدر، ص ۲۰۵، بیروت ۱۳۹۲/۱۹۷۲؛ ابن ماجه، محمد بن یزید قزوینی، سنن، ج ۱، باب ۱۰، ص ۳۲، دارالاحیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۲/۱۹۵۲؛ غزالی محمد، الجامع العوام عن علم الکلام، ص ۹ و ۱۰، بمبئی، بیتا.
۳. ترمذی، محمد بن عیسی بن سوره، الجامع الصحیح، یا الکبیر (سنن ترمذی)، ج ۳، ابواب القدر، حدیث ۲۲۱۶، مدینه منوره، بیتا.
۴. مستملی بخاری. ابواب ابراهیم اسماعیل بن محمد، شرح تعرف، ربع اول، باب ۷، ص ۴۲۰، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۳.

۵. برای نمونه، رک: مسلم، صحیح با شرح نووی، ج ۱، ص ۱۵۷، بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، ص ۱۸، مصر، بیثا، اسفراینی، ابوالمظفر، التیصیر فی الدین، ص ۲۷ و ۴۶، مصر، ۱۳۷۴/۱۹۵۵، یافعی، ابومحمد عبدالله بن اسعد، مرهم العلل المعضله، ص ۳۷، بیجا، بیثا؛ مقریزی، احمد، الخطط المقریبه، ج ۴، ص ۱۸۱، مصر، ۱۳۲۵.
۶. شهرستانی محمد، ملل و نحل، ج ۱، ص ۲۸، قاهره ۱۳۸۷/۱۹۶۸.
7. *Encyclopaedia of Islam*, vol. IV, p.369. New edition, Leiden, 1978.
۸. دکتر سامی النشار، علی، نشأة الفكر الفلسفة فی الاسلام، ج ۱، ص ۳۱۱، طبع ششم، مصر، ۱۹۷۵.
۹. احمد امین، فجر الاسلام، ص ۲۸۶، طبع نهم، مصر، ۱۹۶۳.
۱۰. اصطلاح معتزله کلامی در برابر معتزله سیاسی است. معتزله کلامی به روایتی کسانی بودند که با وجود بیعت با علی علیه السلام خود را از کارهای سیاسی و جنگ کنار کشیدند، نه علیه آن حضرت جنگیدند و نه له او. سعد بن ابی وقاص (متوفی ۵۵) عبدالله بن عمر (متوفی ۷۳) و محمد بن مسلمة انصاری (متوفی ۵۴) از این طایفه‌اند. رک: اشعری قمی. سعدین عبدالله، المقالات و الفرق، ص ۴، تهران، ۱۳۶۱.
۱۱. روایت غیر مشهور روایت ابن قتیبه است که ظاهراً عمرو بن عبید را مؤسس معتزله می‌داند. رک: ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم، معارف، ص ۴۸۳، دارالکتب، ۱۹۶۰.
۱۲. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۲۱۷، مصر، ۱۳۸۹/۱۹۶۹؛ بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۲۰۶؛ شهرستانی، ملل و نحل، ص ۱۳۹.
۱۳. قول غیر مشهور قول دیتریسی (F.Dietreici) و هوتسما (Houtsma) است، که می‌گویند نقطه آغاز مذهب معتزله انکار قدر بوده است. رک. بدوی عبدالرحمن، التراث اليونانی فی الحضارة الإسلامیة، ص ۱۷۷، طبع دوم، قاهره، ۱۹۶۵.
۱۴. مثلاً دوزی (Duzy)، همانجا. به نظر می‌آید که ابن العبری (تاریخ مختصر الدول، ص ۹۷، بیروت، ۱۹۵۸) و تفتازانی (شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۴۳، ترکیه، ۱۳۰۵) نیز قدریه را مرادف با معتزله شناخته‌اند.
۱۵. الفرق بین الفرق، ص ۱۸.
۱۶. الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۳۹.
17. T. J. De Boer, *The history of philosophy in Islam*, Translated by Edward R. Jones B. D. p. 43, London, 1903.
18. Alfred Guillaume, *Islam*, p. 129, Great Britain, 1973.
19. D. B. Mackdonald, *Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, p. 605, Leyden, 1927.
۲۰. فتاوی، فلسفه الفكر الدینی بین الاسلام والمسیحیة (ترجمه دکتر صبحی الصالح، دکتر فرید جبر)، ج ۱، ص ۶۰ و ۶۱ بیروت، ۱۹۶۷.
۲۱. ایجی عضدالدین عبدالرحمن، المواقف فی علم الکلام (با شرح جرجانی)، ج ۸، ص ۳۷۷، مصر، ۱۳۲۵/۱۹۰۷.
۲۲. برای نمونه: مسلم، صحیح (با شرح نووی)، ج ۱، ص ۱۵۷؛ ابن ماجه، سنن، ج ۱، باب ۱۰، ص ۳۴.
۲۳. قاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ص ۱۴۳، تونس، ۱۳۹۳/۱۹۷۴.
۲۴. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، مجلد ۲، ج ۴، ص ۹۵ و ۹۶، افست، قم، ۱۴۰۴.
۲۵. قاضی عبدالجبار، همانجا، ص ۱۴۳ و ۱۴۴.
۲۶. کمبلی بلخی، ابوالقاسم عبدالله، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، تونس، ۱۳۹۳/۱۹۷۴.
۲۷. *DerIslam*. XXI, p. 67, 1933, H. Ritter. نامۀ حسن بصری به عبدالملک بن مروان، ناشر H. Ritter. شهرستانی احتمال داده است که این نامه از واصل بن عطا باشد. رک. ملل و نحل، ج ۱، ص ۴۷.

۲۸. طاش کبری زاده، احمد بن مصطفی، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج ۲، ص ۳۲، طبع اول، حیدرآباد، ۱۳۵۶.
۲۹. ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم، معارف، ص ۴۴۱، مطبعة دارالکتب، ۱۹۶۰.
۳۰. رک: ابن المرتضی، طبقات المعتزله، نامه غیلان به عمر بن عبدالعزیز، ص ۲۵ و ۲۶، بیروت، ۱۳۸۰ / ۱۹۶۱؛ قاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ص ۲۳۰ و ۲۳۱، تونس، ۱۳۹۳ / ۱۹۷۴.
۳۱. اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۲۱۷.
۳۲. ابن المرتضی، طبقات المعتزله، ص ۱۷.
۳۳. اشعری قمی، سعد بن عبدالله، المقالات و الفرق، ص ۶.
۳۴. مسلم، صحیح یا شرح نووی، ج ۱، ص ۱۵۶؛ یافعی ابو محمد عبدالله بن اسعد، مرهم العلل المعضله، ص ۷۵ و ۷۶، بیجا، بیتا.
۳۵. باجوری، شرح جوهرة التوحید، ص ۲۳۷، دمشق، ۱۳۹۲ / ۱۹۷۲.
۳۶. یافعی، مرهم العلل المعضله، ص ۷۵ و ۷۶.
۳۷. همانجا.
۳۸. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ۵، ص ۹، نهران، بیتا.
۳۹. ابن الندیم ابو الفرج، الفهرست، تحقیق رضا تجدد، ص ۲۲۷، نهران، ۱۳۵۰ / ۱۹۷۱.
۴۰. اسفرائینی، التبصیر، ص ۲۷ و ۴۶؛ مقریزی، الخطوط، ج ۴، ص ۱۸۱؛ یافعی، مرهم العلل المعضله، ص ۳۷.
۴۱. یافعی، مرهم العلل، ص ۳۹؛ سیوطی، جلال الدین، الجامع الصغیر، ج ۲، ص ۸۹، مصر، ۱۳۵۸ / ۱۹۳۹.
۴۲. یافعی، مرهم العلل، ص ۷۵ و ۷۶.
۴۳. عطار، فریدالدین محمد، تذکرة الاولیاء، ص ۲۰۵، نهران، ۱۳۴۶. ایضاً با کمی تفاوت، شرح تعرف، ربع اول، باب ۷، ص ۴۲۳.
۴۴. طاش کبری زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج ۲، ص ۳۳.
۴۵. مقدسی مطهر بن طاهر، البدء و التاریخ، ج ۶، ص ۱۶ و ۱۷، پاریس، ۱۹۱۶.
۴۶. ابن العبری، ابو الفرج، تاریخ مختصر الدول، ص ۱۱۱، بیروت، ۱۹۵۸.
۴۷. فلکشنندی، احمد بن علی، مآثر الاناقة فی معالم الخلافة، ص ۱۶۲، کویت، ۱۹۶۴.
۴۸. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البداية و النهاية، ج ۹، ص ۳۵۰، مصر، مطبعة السعادة، بیتا.
۴۹. ثعالبی، ابو منصور عبدالملک بن محمد، لطائف المعارف، دارالاحیاء، ۱۳۹۷ / ۱۹۶۰.
۵۰. ابن الندیم، الفهرست، ص ۴۰۱.
۵۱. ابن تغری بردی، جمال الدین، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، ج ۱، ص ۳۲۲، مصر، ۱۳۴۸ / ۱۹۲۹.
۵۲. کمبلی بلخی، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ص ۱۱۵.
۵۳. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، تاریخ الخلفاء، ص ۲۳۶، بیروت، ۱۳۹۴ / ۱۹۷۴.
۵۴. ابن العبری، تاریخ مختصر الدول، ص ۹۷؛ ایچی، عضدالدین، مواقف (یا شرح جرجانی)، ج ۸، ص ۳۷۸؛ تفتازانی سعدالدین مسعود بن عمر، شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۴۳، ترکیه، ۱۳۰۵.
۵۵. بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۱۵؛ قمی حاج شیخ عباس، سفینه البحار، ج ۲، ص ۴۱۰، نهران، انتشارات سنایی، افست، بیتا.
۵۶. ایچی، مواقف (یا شرح جرجانی)، ج ۸، ص ۳۷۷؛ تفتازانی، شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۴۳. از خاورشناسان اشمولدرز (Schmolders) و مکدونالد (Macdonald) ابن عقیده را دارند. رک به: بدوی، عبدالرحمن، التراتیلونانی فی الحضارة الاسلامیة، ص ۲۰۰ و ۲۰۱.
۵۷. از خاورشناسان «هابربروکر» (Haarbrücher) ابن احتمال را داده است. بدوی، همان، ص ۲۰۲.

۵۸. باجوری، شیخ ابراهیم، شرح جوهرة التوحید، ص ۲۳۷.
۵۹. برای نمونه رک به: ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین محمد، لسان العرب، ج ۵، ص ۷۴، بیروت، ۱۳۷۵ / ۱۹۵۶؛ جوهری، اسماعیل بن حماد، صحاح، ج ۲، ص ۷۸۶، مصر، ۱۳۷۶ / ۱۹۵۶.
۶۰. برای مزید اطلاع رک به: بدوی، التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیة، ص ۲۰۳.
۶۱. نهج البلاغة، ترجمه فیض الاسلام، ص ۱۱۹. حدیث مذکور در سایر منابع از کسان دیگر نقل شده است. برای نمونه: کلینی ابوجعفر محمد بن یعقوب، اصول کافی، با ترجمه و شرح آقای حاج سید جواد مصطفوی، ج ۱، ص ۲۱۵ و ۲۱۷، انتشارات علمیة اسلامیة، صدوق؛ محمد بن علی، التوحید، ص ۳۸۰، قم، ۱۳۵۷ / ۱۳۹۸؛ مفید، محمد بن محمد، ارشاد، با ترجمه و شرح آقای سید هاشم رسولی، ص ۳۱۸ و ۳۱۹، تهران، ۱۳۴۶.
۶۲. حسنی رازی، سید مرتضی بن داعی، تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام، ص ۳۷۴، ۳۷۵، تهران، ۱۳۶۴.
۶۳. قمی، حاج شیخ عباس، سفينة البحار، ج ۲، ص ۴۰۹.
۶۴. مجلسی، بحار الانوار، ج ۵، ص ۹.
۶۵. برای نمونه، کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۲۱۵ و ۲۱۷؛ صدوق، توحید، ص ۳۸۰؛ شیخ مفید، ارشاد، ص ۳۱۸ و ۳۱۹؛ الفصول المختارة، ص ۴۲؛ ابن المرتضی، طبقات المعتزلة، ص ۱۴۶؛ علامه حلی، کشف المراد، ص ۲۴۷، قم، بیتا؛ تفتازانی، شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۴۳؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، مجلد ۴، ص ۳۷۵ و ۳۷۶، بیروت، ۱۳۷۴ / ۱۹۵۴.
۶۶. جبعی عاملی، علی بن محمد، الذرالمشتور من المأثور و غیر المأثور، ج ۱، ص ۲۳۰، قم، ۱۳۹۸.
۶۷. اشعری، ابوالحسن، الإبانة عن اصول الدیانة، ص ۶۱، حیدرآباد، ۱۳۶۷ / ۱۹۴۸؛ ایجی، مواقف (با شرح جرجانی)، ج ۸؛ تفتازانی، شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۱۳.
۶۸. علامه حلی، کشف المراد، ص ۲۴۷ و ۲۴۸.
۶۹. قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ۷۷۳، قاهره، ۱۳۸۴ / ۱۹۶۵.
۷۰. فخرالدین، حاشیه شرح تجرید قوشچی، علاءالدین، ص ۳۴۱، افست، قم، ۱۴۰۴.
۷۱. اسفرائینی، التبصیر، ص ۱۳۳.
۷۲. ربّانیون (Rabbanites) جمع ربّان، اخبارهم خوانده شده‌اند، یکی از فرق یهودند. عبدالمنعم الحفنی، الموسوعة التقدیة للفلسفة اليهودیة، ص ۱۰۷، بیروت، ۱۴۰۰ / ۱۹۸۰.
۷۳. قرّائون (karaites) جمع قرّا، به معنی داعی دینی، یکی از فرق یهودند. ربّانیون آنها را متأثر از قرآن و معتزله می‌دانند و معتزله یهود می‌خوانند. معظم مؤلفاتشان به زبان عربی است. همان، ص ۱۷۲ و ۱۷۳.
۷۴. شهرستانی، ملل و نحل، ج ۲، ص ۱۷.
۷۵. ولفسن از التنبیه والاشراف مسعودی نقل کرده. رک:
- Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, p. 69, London, 1976.
۷۶. احمد امین، ضحی الاسلام، ج ۳، ص ۱۶۲.
۷۷. ابن کثیر، البدایة و النهایة، ج ۹، ص ۳۵۰.
۷۸. طالوت پسر خواهر لیبیدن اعصم. لیبیدن یهودی ساحری است که در محرم سال هفتم رسول الله (ص) را سحر کرد. رک. مقریزی، امتناع الاسماء، ج ۱، ص ۳۰۹، قاهره، ۱۹۴۱؛ صفی‌پور عبدالرحیم بن عبدالکریم، منتهی الارب، مجلد ۲، ج ۴، ص ۱۱۲۸، افست، تهران، ۱۳۷۷.
۷۹. ابن نیات، شرح العیون، ج ۲، ص ۵۵ (هامش کتاب الفیث المنسجم فی شرح لامیة العجم)، مصر، طبع اول، ۱۳۰۵.
۸۰. المتقی علاءالدین علی بن حسام الدین الهندی، کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، ج ۱، ص ۱۲۲، نمره

۶۵۲، ص ۱۲۴، نمره ۶۶۸، حیدرآباد، ۱۳۶۴.

۸۱. ذہبی ابو عبد اللہ محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، ج ۳، ص ۳۰۵، قاهرہ، مطبعة السعادة، ۱۳۸۶؛ ابن حجر احمد ابن علی عسقلانی، تہذیب التہذیب، ج ۱، ص ۲۲۵، حیدرآباد، ۱۳۲۶.

۸۲. مقریزی، احمد بن علی، الخطط المقریزيہ، ج ۴، ص ۱۸۱؛ ابن کثیر ابوالفداء اسماعیل بن عمر، البدایہ و النہایہ، ج ۹، ص ۳۴، مصر، مطبعة السعادة، بیٹا.

۸۳. یوحنا دمشقی پسر سر جوں (سرجیوس صغیر) نوہ ابن سر جوں معروف در سال ۶۷۹ میلادی در دارالخلافہ دمشق بہ دنیا آمد، تا سال ۷۲۵ در آن شہر ماند، دوران خلافت نہ یادہ خلیفہ اموی رادک کرد و سرانجام بہ قدس رفت و در سال ۷۴۹ در آنجا درگذشت. با معبد جہنی و غیلان دمشق در یک عصر زندگی می کردہ است. از آثار اوست کتاب ایمان صحیح (De fide Ortodoxa) و مناقشہ میان مسیحی و مسلمان (Disputatio Christiani et Saraceni). رک بہ عبدالرحمن بدوی، مذہب الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۱۸، بیروت، ۱۹۷۱. قنواٹی، فلسفہ الفکر الذینی بین الاسلام والمسیحیہ، ترجمہ دکتر صبحی الصالح و دکتر فرید جبر، ج ۲، ص ۳۴، بیروت، ۱۹۷۶.

84. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, p. 61

بدوی، مذہب الاسلامیین ج ۱، ص ۱۱۳-۱۲۲.

85. T. J. De Boer, *The history of philosophy in Islam*. Translated by Edward R. Jones B.D, p. 42.

۸۶. بدوی، مذہب الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۱۳.

87. Morris S. Seal, *Muslim Theology*, p. 30-34, London, 1967.

88. Macdonald, *The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, p. 133, Lahore (Pakistan), 1903.

۸۹. اشعری ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۲۰۲؛ بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۱۰.

۹۰. رک بہ مقالہ J. Van Ess در *Encyclopaedia of Islam*, vol. IV, p. 341, Leiden, 1978.

91. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, p. 59

92. *ibid*, p. 61

63. Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Trans. Andras and Ruth Homori, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1981.

94. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, p. 613.

۹۵. قنواٹی، فلسفہ الفکر الذینی بین الاسلام والمسیحیہ، ج ۲، ص ۳۹.

۹۶. رسالہ حسن بصری بہ عبدالملک مروان، ناشر آقای ریتز؛ ابن المرتضی، طبقات المعتزلہ، ص ۲۵.

۹۷. ابن حجر، احمد بن علی عسقلانی، لسان المیزان، ج ۳، ص ۱۳۱؛ ذہبی، میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۲۵۴.

۹۸. ابن سعد، ابو عبد اللہ محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ج ۷، ص ۲۶۴، بیروت، ۱۳۷۷/۱۹۵۸.

۹۹. ابن کثیر، البدایہ و النہایہ، ج ۹، ص ۳۴.

۱۰۰. ذہبی، میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۲۵۴، دارالاحیاء الکتب العربیہ، بیٹا.

۱۰۱. ذہبی، تاریخ الاسلام، ج ۳، ص ۳۰۵، قاهرہ، مطبعة السعادة، ۱۳۸۶.

۱۰۲. ابن حجر، لسان المیزان، ج ۴، ص ۱۳۱، حیدرآباد، ۱۳۲۶.

۱۰۳. ابن حجر، تہذیب التہذیب، ج ۱۰، ص ۲۲۶؛ حیدرآباد، ۱۳۲۹.

۱۰۴. ذہبی، تاریخ الاسلام، ج ۳، ص ۳۰۵.

۱۰۵. مقریزی، الخطط المقریزيہ، ج ۴، ص ۸۱.

۱۰۶. ابن الندیم، الفہرست، ص ۲۰۰.

۱۰۷. سماعی، الأنساب، ج ۱، ص ۲۴۷، حیدرآباد، ۱۳۸۳/۱۹۶۳.

١٠٨. اقبال، عباس، خاندان نوبختي، ص ٣٢.
١٠٩. ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٩، ص ٣٤.
١١٠. ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ١٠، ص ٢٥٢.
١١١. ذهبي، تاريخ الاسلام، ج ٣، ص ٣٠٤.
١١٢. مقرئى، الخطط، ج ٤، ص ١٨١.
١١٣. مثلاً ذهبي، تاريخ اسلام، ج ٣، ص ٣٠٤؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ١٠، ص ٢٢٥؛ بلخي، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، ص ٨٩.
١١٤. مثلاً ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ١٣٣؛ قاضى عبد الجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، ص ٣٣٤.
١١٥. مقرئى، الخطط، ج ٤، ص ١٨١. ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٩، ص ٣٣.
١١٦. طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج ٢، ص ٣٥.
١١٧. جاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، ج ١، ص ٢٥١، قاهره، ١٩٤٩/١٣٦٨.
١١٨. مثلاً سمعانى، الانساب، ج ٣، ص ٤٤١؛ ذهبي، ميزان الاعتدال، ج ٤، ص ١٤١؛ ياقضى، مرهم العلل المعضلة، ص ٣٦؛ محمد بن محمد بن سليمان، جمع الفوائد من جامع الاصول و مجمع الزوائد، ج ١، ص ١٠، رقم ٣٦، مدينه منوره، ١٩٦١/١٣٨١.
١١٩. ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ١٠، ص ٢٢٥؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٩، ص ٣٣.
١٢٠. كمبي، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، ص ٨٨.
١٢١. ابن ماجه ابو عبدالله محمد بن يزيد قزوينى، سنن، ج ٢، باب ٢٦، ص ١١٩٤، نمرة ٣٦١٣؛ ابو داود سجستانى، سليمان بن اشعث، سنن، ج ٤، ص ٤٧، نمرة ٤١٢٧، دار الاحياء السنه النبويه، بيتا.
١٢٢. ذهبي، تاريخ الاسلام، ج ٣، ص ٣٠٤؛ المغنى فى الضعفاء، ج ٢، ص ٦٦٧، نمرة ٦٣٣٢، حلب، دار المعارف، بيتا.
١٢٣. ذهبي، تاريخ الاسلام، ج ٣، ص ٣٠٥.
١٢٤. همانجا.
١٢٥. ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٢٥.
١٢٦. همانجا.
١٢٧. قاضى عبد الجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، ص ٢٢٩.
١٢٨. ابن قتيبه، معارف، ص ٢٦٥.
١٢٩. ابن الاثير، على بن محمد، الكامل فى التاريخ، ج ٥، ص ٢٦٣، بيروت، ١٣٨٥/١٩٦٥.
١٣٠. ابن المرتضى، طبقات، ص ٢٥.
١٣١. همانجا.
١٣٢. ابن نباته محمد، شرح العيون، ج ٢، ص ٥١.
١٣٣. همانجا.
١٣٤. طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج ٢، ص ٣٥.
١٣٥. ذهبي، ميزان الاعتدال، ج ٣، ص ٣٣٨؛ ابن حجر، لسان الميزان، ج ٤، ص ٤٢٢، ١٣٠٣.
١٣٦. ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٢٥ و ٢٦.
١٣٧. ابن قتيبه دينورى، عيون الاخبار، ج ٢، ص ٣٤٦، مصر، ١٩٢٨/١٣٤٦.
١٣٨. ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٢٥ و ٢٦.
١٣٩. ابن النديم، الفهرست، ص ١٣١.
١٤٠. اشعري قمى، المقالات والفرق، ص ٨.

١٤١. ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، نامه غيلان.

142. *Encyclopaedia of Islame*, vol.IV, p. 370.

١٤٣. ابن الأثير، الكامل، ج ٥، ص ٢٦٣؛ ابن نباته، شرح العيون، ج ٢، ص ٥٣.
١٤٤. ابن حجر، لسان الميزان، ج ٤، ص ٤٢٤؛ طاش كهرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السعادة، ج ٢، ص ٣٥؛ ابوزهره، محمد، تاريخ المذاهب الاسلاميه، ج ١، ص ١٢٨، دارالفكر العربي.
١٤٥. طبري محمد بن جرير، تاريخ الامم والملوك، ج ٥، ص ٥١٦، قاهره، ١٩٣٩/١٣٥٨.
١٤٦. ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٩، ص ٣٥٠.
١٤٧. ذهبي، تاريخ الاسلام، ج ٤، ص ٢٣٨.
١٤٨. تالبي، ابومنصور عبد الملك بن محمد، لطائف المعارف، ص ١٤٣، دارالاحياء، ١٩٦٠/١٣٧٩.
١٤٩. سمعاني، الانساب، ج ٣، ص ٢٨٧.
١٥٠. ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٩، ص ٣٥٠.
١٥١. سمعاني، الانساب، ج ٣، ص ٢٨٧.
١٥٢. ابن نباته، شرح العيون، ج ٢، ص ٥٥؛ سيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٢٣٧؛ مقدسي، البدء والتاريخ، ج ٦، ص ٥٤.
١٥٣. ابن النديم، الفهرست، ص ٤٠١؛ ماجيستر، جهم بن صفوان، ص ٤٩، بغداد، ١٩٦٥.
١٥٤. همانجا.
١٥٥. سمعاني، الانساب، ج ٣، ص ٢٨٧.
١٥٦. ماجيستر، جهم بن صفوان، ص ٥١.
١٥٧. ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٩، ص ٣٥٠؛ ابن نباته، شرح العيون، ج ٢، ص ٥٥.
١٥٨. ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٩، ص ٣٥٠؛ سمعاني، الانساب، ج ٣، ص ٤٣٨.
١٥٩. ابن النديم، الفهرست، ص ٤٠١.
١٦٠. ياقبي، مرهم العلل المعضلة، ص ١٨٤.
١٦١. ابن نباته، شرح العيون، ج ٢، ص ٥٥؛ ابن نيميه، مجموعة الرسائل والمسائل، ج ٣؛ كتاب المذهب السلف القويم، ص ١٣٣.
١٦٢. ياقبي، مرهم العلل المعضلة، ص ١٨٤؛ م. انساني ومطالعات فريزنجي.
١٦٣. مقدسي، البدء والتاريخ، ج ٦، ص ٥٤ و ٥٥.