

سهم ایرانیان در پیدایش فلسفه و کلام معتزلی

عزیز جوانپور هروی* و حسن اکبری بیرق**

چکیده

آیین خردورزی و ایمان به اراده و آزادی از اعتقادهای بنیادین ایرانیان باستان است. این تفکر ایرانی با ورود اسلام، سهم عظیمی در پیدایش دو نحله تأثیرگذار کلامی اسلام - مذهب شیعه و مکتب معتزله - داشته است. در این مقاله نویسنده میکوشد با برشمردن آراء ایرانیان باستان و بیان داده‌های اهورایی، جنبش عقلانی ایرانیان در حل مشکلات دینی - کلامی را ثابت کرده و سپس با ذکر اصول اعتقادی مکتب معتزله و نیز بیان عقاید بزرگان این فرقه، تأثیر آراء ایرانیان را در شکل‌گیری تفکر اعتزالی و خردگرایی و سهم آنان در بثمر نشستن علم کلام را نشان دهد.

کلید واژه‌ها: ایران باستان، کلام اسلامی، معتزله

* * *

تاریخ فرهنگ و اندیشه ایرانیان، همواره حکایتی است از باور و ایمان این مردم به ۱۲۱ نیرو یا نیروهایی برتر لایزال و متعالی. اندیشه دینی این قوم، با برآمدن زرتشت،

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تبریز iautash_jazb@yahoo.com *

استادیار دانشگاه سمنان **



سهم ایرانیان در پیدایش فلسفه و کلام معتزلی

سال اول، شماره سوم
زمستان ۱۳۸۹

پیامبر باستانی این دیار کهن، بیش از پیش، منسجم و هماهنگ گشت و درنهایت، گفته‌ها و آموزه‌های وی در قالب سرودها و متنهای دینی ماندگاری یافت. پیروان این پیامبر را عقیده بر آن بود که اصل آفرینش از آن اهورایی است که چون خود خرد ناب است، آدمیان را نیز از این خرد بهره‌ها داده و از ایشان بهره‌بری از آن را طلب نموده است. در دینکرت، در تبیین خصوصیت این آیین چنین آمده است: «دین پرستندگان مزدا یا اهرمزد را باور این است که آفریننده، سودرسان و بدور از هرگونه بدی است؛ خالقی که انسانها را بخوبی و تعقل و خرد فرامیخواند».^(۱) اما در مقابل نیروی اهورایی، نیروی اهریمنی نیز بهره‌ی از حیات دارد و بدیگر سخن، جهان صحنه تقابل و مبارزه ایندو نیرو و «مینوی» متضاد است. زرتشت خود در بند سه از یسن ۳۰/وستای گاهانی، در باب جهان‌بینی خویش چنین میگوید: «در آغاز آن دو مینوی همزاد، در اندیشه و گفتار و کردار (یکی) نیک و (دیگری) بد با یکدیگر سخن گفتند».^(۲) مذهب ثنوی ایرانیان باستان که براستی «ثنویتی است اخلاقی میان دو نیروی رقیب، یعنی خوبی و بدی، روشنایی و تاریکی، نظم و آشفتگی، اهرمزد و اهریمن».^(۳) موضوع و محور تأملات و تفکرات مردان و خردمندان قوم ایرانی قرار گرفت. آیین ثنوی هرچند در آغاز به تبیین و تفسیر بسیاری مسائل قادر بود، اما از جهتی با روحیه و خواست وحدت‌طلب آدمیان در تضاد بود. تلاش برای یافتن وحدتی ورای ثنویت جاری در جهان، سرآغاز تفکرات جدیدتر دینی - کلامی ایرانیان گشت و درنهایت به برآمدن مکتب «زروانیسم» منتهی گردید؛ بعبارت دیگر

مذهب زروانیه بوجود آمد تا خالق خیر و خالق شر را دو همزاد پدید آمده از زروان بداند یا سعی کند بنحوی اهریمن را در عین اینکه از گوهر مینوی است، از مزدا جدا سازد و با کوششی که برای این کار میکند، ثنویتی بوجود آورد که اصل آن وحدت است.^(۴)

بنابراین، تاریخ گذشته این اقوام علاوه بر مبارزه با اهریمن و دیوان، سرشار از مبارزه عقلانی در حل مشکلات دینی - کلامی است. آنها به‌مراه سپاس خدای خردورز و خردآفرین، تفکر و تأمل عقلانی را نیز بسیار پاس میداشتند. ابن‌خلدون در بیان این ویژگی ایرانی مینویسد: «ایرانیان بر شیوه‌ی بودند که به علوم عقلی

اهمیتی عظیم میدادند و دایرة آن علوم در کشورشان توسعه یافته بود»^(۵) بعدها در برخورد با اقوام دیگر، از جمله قوم عرب، این ویژگی را بدینسان آموختند، چنانکه پیدایش مکتب خردگرای کلام اسلامی - معتزله - خود گواه این مدعاست که در جای خود به آن خواهیم پرداخت.

از سوی دیگر، از منظر ایرانیان در میانه نزع ابدی میان اهریمن و اهورامزدا، انسان موجودی است که مجاز به انتخاب آزاد میباشد و با هر گفتار و کردار و رفتار، جایگاه خویش را در این آوردگاه مبارزه تعیین مینماید:

در میان نبرد ابدی میان نیکی و بدی، عامل تعیین کننده اصلی، کردار جمعی بشریت است. هر مرد و هر زنی آزاد است تا راه خود را برگزیند و به یکی از دو سو بپیوندد. پس زرتشت علاوه بر دو اصل و دو نیروی اساسی، اصل و نیروی سوم را نیز بازشناخته است که هرچند در مقام و مرتبت آن دو نیست، ولی تعادل آن دو بدست اوست.^(۶)

آزادی، ارزشمندترین داده اهورایی است که بالاترین جلوه و تجلی آن بصورت آزادی اندیشیدن و آزادی انتخاب آیین، زیربنای گفته‌های زرتشت است:

ای هوشمندان بشنوید با گوش [های خویش] سخنان را و ببینید با منش روشن و هر یک از شما چه مرد و چه زن، پیش از آنکه رویداد بزرگ به کام ما پایان گیرد، از میان دو راه [یکی را] برای خویش برگزینید و این [پیام] را [به دیگران] بیاموزید.^(۷)

از اینرو، اعتقاد به انسان آزادی که «با آزادکامی، باور خویش را میپذیرد»^(۸) اعتقادی بنیادین در آیین ایرانیان باستان است و چنانکه خواهیم دید، اعتقاد به اختیار در مکتب معتزله که مکتبی است اساساً ایرانی در جهان عرب، زنده خواهد گشت و دوام خواهد یافت.

۱۲۳

برشمردن مختصر خصوصیات فکری ایرانیان، مقدمه‌یی بود تا اینکه به تأثیر عمده این مردمان در روند تاریخ اسلام و بطور اخص به سهم ایشان در پیدایش دو نحله تأثیرگذار کلام اسلامی، بپردازیم.

الف) تأثیر در پیدایش مذهب شیعه

ب) سهم در پیدایش مکتب معتزله



سهم ایرانیان در پیدایش فلسفه و کلام معتزلی

سال اول، شماره سوم
زمستان ۱۳۸۹

بیشک برجسته‌نمودن نقش و سهم مردمان ایرانی در پیدایی، رشد و اعتلای اندیشه اسلامی با عطف به واقعیات و مستندات تاریخی و در بستری زمانمند، صورت خواهد پذیرفت.

آغازین انشعاب

موضوع خلافت حضرت علی (ع) هر چند مسئله‌ی سیاسی - اجتماعی بشمار می‌آید، اما از اهمیتی مضاعف برخوردار است، زیرا منشأ و ریشه علم کلام را باید در همین واقعه تاریخی جست. عبارت دقیقتر، جنگ صفین بعنوان اوج اختلافات در باب خلافت، به تجلیگاه و میدان انفصال مسلمانان به گروهها و دسته‌های مختلف تبدیل گردید و در این میان صف‌آرایی دو گروه مخالف، بسیار برجسته مینمود:

شیعیان و دوستان علی (ع) که به امامت و جانشینی ایشان بعد از پیامبر (ص) اعتقاد داشتند و بر این باور بودند که «از امامی چون علی خطا و گناهی سر نمیزند»^(۹) و خوارج که به عصمت و امامت علی (ع) چنین اعتقادی نداشتند.

توجه به این نکته ضروری است که جنگ صفین بعنوان «ریشه تاریخی پیدایی علم کلام» خود از معضل و مسئله‌ی فکری حکایت داشت.

اکثریت شیعیان که امامت را برای علی (ع) حقی الهی و خلل‌ناپذیر میدانستند، مردمانی از قبایل جنوب عربستان بودند و واقعیت این است که این نواحی در دوران امپراتوری ساسانی رنگی ایرانی بخود گرفته بود. مردم این نواحی به حکومت پادشاهان مقدس و نیمه‌مقدس، باوری قلبی داشتند.^(۱۰) وجود رهبرانی برخوردار از خاریسمار «موهبت الهی»^(۱۱)، عقیده‌ی ایرانی است که با واژه و عبارت «فره» شناخته میشود. در توصیف این واژه چنین گفته شده است: «فره یکی از ادراکات ذهنی معروف ایرانی است و در (زامیادپشت) از این واژه بعنوان فروغی نیرومند یاد شده است.»^(۱۲)

۱۲۴

اعتقاد و اعتماد به رهبری فوق‌بشری پادشاه که برخوردار از نیروی فره ایزدی است، از دیرباز در سنت ناخودآگاه این مردم که سخت تحت نفوذ ایرانیان و در سیطره و امپراتوری ایران میزیسته‌اند، حضور داشته است. از اینرو مردم این نواحی، پس از محمد (ص) از ولایت علی (ع) که از خاندان و سلاله وی بود، بعنوان فردی بهرمنند از فره و موهبت الهی استقبال نمودند و «این اعتقاد را رکن و پایه دین

شمرندند»^(۱۳) در نهایت میتوان چنین نتیجه‌گیری نمود که «تشیع جلوه‌گاه نیازی عمیق و ناخواه‌گاه بود، مظهر احساسی در باطن افراد که اگر رهبری برخوردار از موهبت الهی داشته باشند، خوشبخت‌تر و از نظر روحی راضی‌تر خواهند بود»^(۱۴) از همینرو سلمان فارسی بعنوان صحابه رسول(ص) و یکی از اولین ایرانیانی بود که به اسلام گروید و یکی از سه عضو اصلی اولین حلقه شیعیان شد.^(۱۵)

اما خوارج، از قبایل بادیه نشینی بودند که سالها زندگی بدوی داشتند.^(۱۶) برای این قبایل شمال عربستان، نه رهبری دارای شرایط و مواهب خاص، بلکه بهرمندی از امت و قبایله‌ی منسجم، حائز اهمیت بود. برای این افراد، اصالت و برتری نه متعلق به یک فرد، بلکه از آن کل قبایله و عشیره بود، از اینرو به وجود فردی با عصمت و بدون ارتکاب گناهان کبیره و صغیره، باور نداشتند. بغدادی در باب باور خوارج میگوید: «چیزی که ایشان را با وجود پراکندگی مواهبشان، با هم انباز و هماهنگ میسازد، کافر شمردن علی و عثمان و داوران در میان علی و عثمان و راضی شوندگان بدآوری در میان آن دو و نیز برخاستن و جنگیدن با امام ستمکار است»^(۱۷)

مسئله اعتبار و حجیت یافتن امام نزد شیعه و مخالفت خوارج با این عقیده، مباحث و سؤالات بیشماری را بدنبال داشت. بحث از «شرایط ایمان و نیز شرایط فرد مؤمن که بطور اولی، امام نیز میبایست حائز این شرایط میبود» به بحث از مسئولیت و تکالیفی که بر عهده فرد مؤمن بود، منتهی شد و درنهایت نیز بحث از جبر و اختیار افراد انسانی و توانایی بندگان بر انجام اعمالشان در برابر پروردگار مطرح گردید. از سوی دیگر جایگاه و موقعیت فرد گناهکار در جامعه و امت اسلامی و اینکه آیا فرد با ارتکاب گناه از امت طرد میگردد یا نه، از مسائل اصلی صدر اسلام محسوب میشد.

میتوان چنین خلاصه نمود که مباحث کلامی - سیاسی همچون امامت و نیز مسائل کلامی - اخلاقی چون جایگاه گناه در امت، تشکیل دهنده بدنه اصلی مجادلات و مباحثات محافل فکری سده‌های نخستین اسلام بوده است، اما در میان جدال خوارج و شیعیان و دیگر فرقه‌های اسلامی، جدیترین تلاش برای پاسخ گفتن به این مسائل، از آن مکتب معتزله بود. مکتبی که با تکیه بر خرد بشری در پی یافتن راهی عقلانی در باب مسائل شرعی بود و در نیمه سده دوم هجری بعرضه تاریخ اسلام وارد شد.^(۱۸)

مکتب اعتزال

علت پرداختن به مکتب اعتزالی و بررسی احوال و اقوال معتزله در این جستار، از



آنروست که در وهله نخست، بنیانگذاران این مکتب و در مرتبه دیگر، اکثریت نامداران و بزرگان آن تباری ایرانی داشته‌اند و به نژاد و خاندانی ایرانی منسوب بوده‌اند.

این مکتب که مواجهه‌ی است خردورزانه بنام دین، با نامهای چندی شناخته شده و اعتبار و معروفیت یافته است که عبارتند از:

۱. معتزله بمعنای دوری گزیدن از باطل؛ چنانکه قاضی عبدالجبار (ف. ۴۱۶ هـ.ق) بنا بنقل رازی، چنین میگوید:

كَلَّمَا فِي الْقُرْآنِ مِنَ الْعِظِّ الْاِعْتِزَالِ، فَان الْمِرَادِ الْاِعْتِزَالِ عَنِ الْبَاطِلِ، فَعَلِمَ اَنْ
اسم اعتزال مدح.^(۱۹)

۲. معتزله بمعنای اهل توحید، زیرا معتقدند که در کنار خداوند، امر قدیم دیگری موجود نیست.^(۲۰)

۳. معتزله بمعنای اهل عدل؛ زیرا به عدل و حکمت خداوند بمعنایی خاص عقیده دارند.^(۲۱)

۴. معتزله بمعنای اهل قدریه؛ بدان اعتبار که به اختیار و آزادی آدمی اعتقاد دارند.^(۲۲)

بنابراین، اعتزال کوششی عقلانی است در «شناسایی خدای یگانه آفریننده حکیمی که جهان را آفریده و انسان را بخشیده تا بدان خرد او را بشناسد و خیر را از شر تمیز دهد»^(۲۳) و با این خصوصیات از دیگر فرق اسلامی تمیز مییابد.

واصل بن عطا (۸۰-۱۳۱ هـ.ق)

ابوخدیفه واصل بن عطا الغزال، مؤسس و بنیانگذار مکتب اعتزال، در خانواده‌ی ایرانی تبار در شهر مدینه زاده شد. او برده بنی حنیه و بقولی بنی مخزوم بود و علت اشتها وی به غزال در کتاب الفهرست چنین ذکر شده است: «وی همیشه در سوق الغزال مینشست تا صدقات خود را به زندهای پاکدامن و با عفتی که در آنجا میبیند، بدهد».^(۲۴)

از تاریخ مهاجرت وی به عراق، اطلاع دقیقی در دست نیست. واصل پس از مهاجرت، در شهر بصره مسکن گزید و در حلقه درس حسن بصری (۲۱-۱۱۰ هـ.ق) شرکت جست، اما اولین اعتقاد مستقل وی، منجر به جدایی او از استادش و درنهایت

تأسیس فرقه‌یی جدید شد. داستان این انفصال و افتراق، در کتب آراء و عقاید متعددی ذکر شده است.

موضوع مورد مناقشه، جایگاه و منزلت مسلمانان گناهکار یا «مرتکبین گناه کبیره» بود. عده‌یی از مسلمانان (خوارج) این گناهکاران را کافر میدانستند و حکم به طرد ایشان از امت اسلامی میدادند. عده‌یی نیز همانند مرجئه، از داوری در مورد چنین افرادی خودداری مینمودند و آن را بسرای دیگر به تأخیر می‌انداختند.

واصل در این میان، «از گفته همه فرقه‌های پیشین سر باز زد و از همه این دسته‌ها، پای فراتر نهاد»^(۲۵) و چنین حکم نمود که مسلمانان مرتکب کبیره، نه کافر و نه مؤمن، بلکه فاسق هستند.^(۲۶) حسن بصری با استماع سخن شاگرد خویش، وی را از مجلس درس خود طرد کرد و استاد و دیگر حاضران در مورد او چنین گفتند: «واصل از ما اعتزال گزید و کناره جست».^(۲۷)

با بیان عقیده «منزله بین المنزلتین» توسط واصل، اولین اصول از اصول بنیادین معتزله مطرح گردید؛ «واصل هو القدیم المعتزله و شیخها، و اول من اظهر القول، بالمنزله بین المنزلتین».^(۲۸) واصل بعد از کناره‌گیری از مجلس حسن بصری به ستونهای بصره پناه برد و در آنجا به تبلیغ و بیان اعتقادات خویش مشغول گردید.

اما خط فاصل و انفصال میان معتزله و دیگر مسلمانان را باید در مسئله «قدر» و «حدود و اختیار آدمی» جست. «غالب منابع موثق کهن متفقند که اولین قضیه انتزاعی که مناقشات کلامی، نخستین بار در حول آن انجام شد، مسئله اختیار و جبر بود».^(۲۹) باور واصل به «اختیار آدمی» باوری بود هماهنگ و برخاسته از نژاد و تبار و تربیت ایرانی وی. او با بیان عقیده‌اش در باب ایمان به اختیار آدمی در حیطه اعمال، بواقع در مقابل دو گروه و جریان ایستاد:

الف) جریان فکری: پیش از واصل، عمده مسلمانان بالاخص مجبره و جبریّه را عقیده بر آن بود که خداوند، خالق و آفریننده تمامی افعال و اعمال آدمی است و ۱۲۷ انسان در حیطه اعمال خویش، فاقد عنصر اختیار و اراده است.

ب) جریان سیاسی: واصل به روزگار امویان میزیست و حکومت اموی را اصرار بر آن بود که حاکمیت خویش را دستنشانده مستقیم اراده محتوم الهی معرفی نماید و «بر مسلمانان اثبات نماید که آنچه در جنگ صفین گذشت و موجب انتقال خلافت



از علی (ع) به معاویه و امویان شد، امری الهی و محتوم بوده و آن را خدا خواسته و بشر را در آن دستی نبوده است».^(۳۰)

بدین طریق، واصل و بتبع وی معتزله در مقابل این دو جریان ایستادند و «بر مسئولیت فرد در برابر اعمال خود یا اختیار معتقد بودند و با اصرار بر اختیار و تکلیف انسان، سرنوشت نهایی بشر را بدست خود وی دانستند».^(۳۱) بدین ترتیب، همچنانکه حکومت اموی بدلائل سیاسی، اعتقاد به جبر و مجبور بودن آدمی را ترویج میکرد، واصل نیز با ترویج اختیار آدمی به مخالفت با حکومت اموی پرداخت.^(۳۲)

اما باید توجه داشت که واصل عقیده خویش را در اینباب، پس از افرادی چون غیلان دمشقی و معبد جهمی مطرح نمود.^(۳۳) معبد جهمی نیز عقیده‌اش را از فردی ایرانی به نام سیبویه فرا گرفته بود. نویسنده الفهرست در اینباره مینویسد: «اول کسی که از قدر و اعتزال سخن گفت، ابویونس اسواری یکی از اساوره»^(۳۴)، معروف به سیبویه بود و معبد جهمی از وی پیروی داشت».^(۳۵)

عقاید معبد جهمی در فضای فکری - سیاسی طرفدار جبرگرایی حکومت اموی، بعنوان عقاید فاسد شناخته شده و وی از همین رو، به سال ۸۰ هـ. ق، به جرم فساد عقیده کشته شد.^(۳۶) واصل که در سال مرگ معبد بدنیا آمده بود، با تأثیر از عقاید وی و نیز تربیت ایرانی خویش، توانست باب جدیدی در تاریخ اندیشه اسلامی بگشاید. از اینرو محققان پیش از واصل، معبد جهمی، غیلان دمشقی و یونس اسواری را پیشتازان معتزله نامیده‌اند.^(۳۷)

جالب آنکه اطرافیان و طرفداران واصل را نیز غیر اعراب، بخصوص ایرانیان تشکیل میدادند و از این منظر جنبش معتزله را باید نهضت فکری ایرانیان در جهان عرب بشمار آورد.

بنابر گزارش بغدادی، معتزله، پس از پیدایش و سیر در تاریخ به ۲۲ فرقه تقسیم شدند. او دو فرقه از ایشان را بسبب آنکه از فرق غلاة شیعه بشمار می‌آمدند، کافر دانسته، بیست فرقه دیگر را «قدریه خالص» نام نهاده است.^(۳۸) این بیست فرقه در اصول پنجگانه‌ی با یکدیگر هم داستان و شریک هستند. چنانکه الخیاط در کتاب الانتصار خویش و نیز مسعودی در المروج الذهب با برشمردن این پنج اصل، معتقدند که آن کس که این اصول را نپذیرد، شایسته نام اعتزال نیست.^(۳۹) در این بخش بعد از بررسی اجمالی عقاید واصل، به اصول مشترک معتزله که

ریشه در افکار و عقاید وی داشته است، میپردازیم تا حقیقت این جنبش عقلانی منسوب به ایرانیان، آشکار گردد.

اصول پنجگانه اعتزال

۱. توحید: اصل و نیز معتزله پس از وی، از توحید معنایی خاص اراده نمودند. این اعتقاد که در برابر «دیدگاههای ملاحده، معطله، دهریه و مشبهه قرار دارد»^(۴۰)، تنها با نفی صفات از ذات باری تعالی تحقق خواهد یافت؛ عبارت دیگر نفی صفات از لوازم توحید است و «مقصود از صفات، صفات سلبيه چون «لیس کمثله شیء» و نیز صفات معنای سلبي و لفظاً ایجابی چون «قل هو الله احد» نیست، بلکه مقصود صفاتی است که لفظاً و معنای ایجابی است، چون علم، اراده و کلام»^(۴۱).

بغدادی بعنوان یکی از پیروان مکتب اشعری، در مقام منتقد معتزلیان چنین مینویسد: «آنان همه صفات ازلی را از خداوند بزرگ نفی کردند و گفتند او را علم و قدرت و حیات و سمع و بصر و هیچ صفت ازلی نیست و خداوند را در ازل نام و حقیقتی نبوده است»^(۴۲). معتزله با استمداد از رهیافتهای عقلی و دلایل منطقی، قدیم بودن صفات را در تضاد با قدم ذات پروردگار دانستند بر این عقیده بودند که قدم صفات به تعدد قدما و تعدد خدایان منجر میگردد و این امر نافی اعتقاد به توحید صرف است.

اعتقادی که تمام طوایف معتزله را شامل تواند بود، حکم است به آنکه حضرت جلال احدیت قدیم است و قدم، اخص صفات ذاتی سبحانی است و نفی قدم صفات کنند بمرتبه‌یی که قطعاً هیچ صفت را قدم اثبات نکنند و گویند حضرت کبریایی عالم است بذات خویش، یعنی علم عین ذات اوست و قادر است به قدرتی که هم عین ذات اوست و حی است به حیاتی که عین ذات اوست. نه علم و قدرت و حیرتی که قدیم باشد، چه اگر معانی که قائم باشد به ذات کبریایی، در قدم که اخص اوصاف ذات کبریایی است، مشارکت ذات کبریایی باشد، تعدد الهه لازم آید و آن محال باشد»^(۴۳).

پس نفی صفات، منطقی و ضرورتاً به نفی ازلی بودن کلام سبحانی (قرآن) منتهی میگردد و نهایت آنکه از منظر معتزله، قرآن مخلوق است نه قدیم»^(۴۴).

۲. عدل الهی: اعتقاد به این قاعده که خداوند عادل است و بر طبق عدالت رفتار



مینماید نیز از منظر معتزله بمعنایی خاص لحاظ شده است. معتزله در بیان این اصل نظر به مسئله جبر و اختیار داشته و در پی اثبات اراده آزاد و حریت انسان بوده‌اند. واصل در اینباره میگوید: «الله تعالی حکیم است و عادل و هرآینه شر و ظلم را به آن حضرت نسبت نتواند کرد، لاجرم فاعل خیر و شر، کفر و ایمان، طاعت و معصیت بنده باشد».^(۴۵) اصول اعتقادی معتزله همچون رشته‌یی متصل با یکدیگر در ارتباطند. از اصل توحید میتوان اعتقاد به توحید صفاتی و نفی توحید افعالی را استنتاج نمود؛ «توحید همان نفی افعال قدیم الهی است».^(۴۶) از موضوع نفی افعال قدیم، اعتقاد به قدر، اختیار و درنهایت عدل پروردگار حاصل می‌آید و از این مبحث، اصل دیگر معتزله یعنی «وعدده و وعید» مطرح می‌گردد.

۳. وعدده و وعید: این اصل که در واری دققت، از نتایج منطقی عدل است، بر این نکته تأکید دارد که باقتضای عادل بودن پروردگار، بر او واجب و ضروری است که در سرا و مأوایی دیگر، نیکوکاران را به پاداش و گناهکاران را به عقوبت و کیفر برساند. جایگاه گناهکاران و کیفیت عقوبت ایشان مسئله‌یی است که به اصل «منزله بین المنزلتین» منجر می‌گردد.^(۴۷)

۴. منزله بین المنزلتین: معتزله و در اصل واصل، جایگاه گناهکاران را میانه و حد وسطی میان کافران و مؤمن آن لحاظ کردند و آنها را فاسق نامیدند.^(۴۸)

۵. امر به معروف و نهی از منکر: این اصل نه از اصول اعتقادی بلکه بعنوان تکلیف مسلمان مطرح گردیده است.^(۴۹)

دیگر معتزلیان ایرانی

حال که اصول کلی معتزله بیان شد، به معرفی معتزلیان دیگری که تباری ایرانی داشته‌اند، می‌پردازیم و از عقاید خاص ایشان که بمدد و استمداد نیروی عقل خویش بدان رسیده بودند، فقراتی را ذکر می‌کنیم.

۱۳۰

عمر بن عبید بصری (۸۰-۱۴۶ هـ.ق)

ابوعثمان عمر بن عبید بن باب ایرانی الاصل و از موالی آزاد شده بنی تمیم و بنی حنظله بوده است. ابن ندیم بنقل از بلخی بر آن است که جدش (باب) از اسیران



سال اوله شماره سوم
زمستان ۱۳۸۹

کابل بوده که توسط عبدالرحمن بنی‌سمره اسیر شده بود.^(۵۰) عمر و واصل در یک سال بدنیا آمدند و هر دو شاگرد حسن بصری بودند و هر دو در واقعه‌ی اعتزال از مجلس وی طرد شدند و به ترویج اصول جدید خود پرداختند.^(۵۱)

بغدادی وی را از بدعت‌گزاران در دین اسلام میداند؛ هر چند از منظر وی تمامی بدعتها، گمراهیها و کژفهمیهای اسلام، از موالی و ایرانیان برخاسته است.^(۵۲)

پس از مرگ واصل، عمر رهبری معتزله را در اختیار گرفت و در تبیین، تحکیم و پایه‌ریزی اصول پنجگانه‌ی مشترک معتزله، بیشترین سهم را داشت و در اینباب کتابهایی نیز نگاشت.^(۵۳)

ابوالهذیل العلاف (۱۳۱ - ۲۳۵ هـ. ق)

ابوالهذیل حمدان بن حذیل تباری ایرانی داشت^(۵۴) و از موالی و آزادشدگان عبدقیس بوده^(۵۵) و از عثمان بن خالد طویل، علم کلام را آموخته بود.^(۵۶) چنین روایت کرده‌اند که ابوالهذیل نزد همسر واصل رفته و دو چننه از نوشته‌های واصل را از وی گرفته و در نهایت به آموزه‌های او دست یافته است.^(۵۷)

ابوالهذیل فردی با هوش و نکته‌سنج بوده و از بسیاری دانشهای رایج روزگار خویش آگاهی داشته است. تعداد و شماره‌ی مناظره‌های وی با اندیشمندان زمانه‌اش، گواهی بر این مدعاست. از جمله میتوان به مناظره‌ی وی با گروهی از زرتشتیان و ثنویان و اسلام آوردن میلان و نوشتن کتابی بهمین نام اشاره کرد.^(۵۸)

عقاید ابوالهذیل

الف) ابوالهذیل بمانند دوست و همکیش خود، علاف، به قدم صفات و انباز بودن صفات با ذات قدیم خداوند اعتقاد نداشت، اما مانند واصل به انکار صفات نیز معتقد نبود. وی بسبب آشنایی با صور گوناگون تفکر، از جمله فلسفه‌ی یونان، برای حل این مسئله به راه حل جدیدی دست یافت. این متکلم ایرانی، برای اثبات وحدانیت یکپارچه بسیط خداوند، معتقد بود که صفات خداوندی از وی جدا نیست، بلکه همه‌ی صفات خدا عین ذات اوست.^(۵۹)

بدین ترتیب باید عقیده‌ی ابوالهذیل را «وحدت‌گرایی» صرف نامید، زیرا وی خدا را بصورت مطلقاً واحد تبیین مینمود.^(۶۰) شهرستانی در بیان عقاید وی چنین میگوید:



سهم ایرانیان در پیدایش فلسفه و کلام معتزلی

«حضرت جلال احدیت تعالی شانه، به علمی که عین ذات کبریایی است عالم است و به قدرت و حیوتی که عین ذات ذوالجلالی است، قادر و حی است و این را از فلاسفه اخذ کرده است».^(۶۱)

ب) دیگر نظریه بدیع ابوالهذیل در باب آزادی انسان در جهان و اجبار آدمی در عالم آخرت است. بدینگونه که آدمیان در جهان مادی بر اعمال و رفتار خویش آزادند، اما بهشتیان و دوزخیان در عالم اجبار خواهند زیست: «اهل آخرت به جز آنچه که بر ایشان رود هیچ چاره ندارند و اهل بهشت به خوردن و آشامیدن ناچارند و اهل دوزخ به گفتار و کردار خود مجبورند و هیچ بنده را در آخرت بر کار و پیشه و گفتار خود، توانایی و اختیاری نیست».^(۶۲)

این عقیده در *الملل و النحل* بدینگونه ذکر شده است: «انسان قدریست در اول حال و جبریست در مآل».^(۶۳)

ج) دیگر آنکه ابوالهذیل بنابر قاعده عقلی «هر آنچه آغازی دارد، انجام پذیرد»، برای جهان آخرت نیز انجام و پایانی متصور بود. بدینگونه که بهشتیان و دوزخیان به سکون و جمودی دائم گرفتار خواهند آمد: «حرکات ایندو طایفه که در جنت و نار جاوید میمانند، منقطع میگردد و سکونی و خمودی دائم پیدا میشودشان».^(۶۴) بغدادی نتیجه منطقی چنین عقیده‌یی را چنین میپندارد:

شادی بهشتیان سپری میگردد و آتش بر تن دوزخیان سرد شود و اهل بهشت و دوزخ سست و خاموش بمانند و خداوند نیز آنگاه به زنده گردانیدن مرده‌یی و میراندن زنده‌یی و جنبانیدن ساکنی و ساکن گرداندن جنبنده‌یی و پدیدآوردن و از میان بردن چیزی توانا نخواهد بود.^(۶۵)

بنابراین، خداوند در سرانجام هستی به «تناهی معلومات و مقدوراتش» خواهد رسید.^(۶۶) این موضوع را رازی بدین طریق بیان میکند: «ان الخالقیه الله تعالی قد انتهت الی حد لا یقدر ان یخلق شیئاً آخر».^(۶۷)

د) تعریف انسان از دیدگاه ابوالهذیل نیز در نوع خود تعریفی جالب و عجیب است. او انسان را جسمی فاقد نفس معرفی میکند.^(۶۸) وی نفس را عرضی همچون اعراض دیگر جسم میدانست و برای آن هویتی مستقل قائل نبود.^(۶۹) از اینرو، وی در اینباره دو کتاب مهم با نامهای *انسان ماهو و طول الانسان و اونه و تالیقه* تألیف نمود.^(۷۰)

از هیچکدام از کتابهای ابوالهذیل که بالغ بر ۱۲۰۰ مجلد بوده است، اکنون چیزی در دست ما نیست.^(۷۱) او در واپسین سالهای زندگی، نابینا شد و سرانجام بسال ۲۳۵ هـ. ق در سامرا درگذشت. قاضی احمد بن ابی داوود بسبب گرایشهای وی به بنی هاشم و برتر دانستن علی بر عثمان (بمانند اصل) بر جنازه وی مطابق آیین شیعیان پنج بار تکبیر زد.^(۷۲)

نظام (ف. ۲۳۱ هـ. ق)

ابواسحاق ابراهیم بن یسار بن مانی النظام نیز از موالی بود و اجدادش از آزادشدگان زیادیان بودند.^(۷۳)

نظام همچون علاف که دایی وی بود، با فلاسفه و آثارشان آشنایی داشت و در عقاید خویش از آراء ایشان بهره‌ها برد.^(۷۴) همچنین وی در مجالس بحث و فحص ثنویان در رفت و آمد بود و تسلط کاملی بر عقاید ایشان داشت؛ چنانکه بگفته بغدادی وی برخی از عقاید خویش را از ثنویان فرا گرفته بود.^(۷۵)

از مهمترین عقاید نظام که وی را از دیگر هم مسلکانش جدا میسازد، آن است که «کننده داد بر بیداد توانا نتواند بود»؛^(۷۶) عبارت دیگر وی آفریننده خیر را خداوند و آفریننده شر را بشر معرفی میکند و قدرت خداوند بر انجام شر را نفی مینماید:

ان الله تعالى، لا يقدر على ظلم احد اصلاً و لا على شيء من الشر و ان الناس يقدرون على كل ذلك.^(۷۷)

معتزلیان پیش از وی بر این عقیده بودند که خداوند بر انجام شر و معاصی قادر است، اما از آنرو که شر فعلی است قبیح، از خداوندگار صادر نمیشود. نظام در مخالفت با عقاید پیشینیان معتقد بود که اساساً و اصولاً خداوند بر انجام فعل شر، ظلم و معصیت قادر نیست.^(۷۸) حیطة اختیارات خداوند محدود است و او در انجام افعالی خارج از دایره حسن و احسن، قدرت و اختیاری ندارد.^(۷۹)

ریشه چنین عقیده‌بی را باید در آموزه دوبنی زرتشتیان جست. چنانکه گفته شد «وی در جوانی با انجمن زرتشتیان آمیزش داشت و این عقیده را از ثنویه آموخت.^(۸۰) همچنین نظام اعجاز قرآن را از لحاظ نظم و پیوستگی عبارات آن منکر گشت و

۱۳۳



این اعجاز را تنها از آن جهت که اخباری از امور آینده و گذشته است، پذیرفت.^(۸۱) در باب انسان نیز عقیده نظام برخلاف علاف بر آن بود که انسان از نفس و روح است و بدن، آلت و قالب نفس است: «هو نفس و الروح، اما البدن فآلتها و قالبها».^(۸۲) از دیگر عقاید نظام میتوان به انکار جزء لایتجزی و نیز باور به طفره اشاره کرد که پیش از وی کسی از معتزله به این مسائل عارض نگشته بود.

ابوموسی مردار (ف. ۲۲۶ هـ. ق)

اصحاب بن عیسی مکنی است به ابوموسی و ملقب است به مردار.^(۸۳) از فارسی بودن لقبش میتوان حدس زد که وی خاستگاه ایرانی داشته است.^(۸۴) وی همراه با نظام، منکر اعجاز قرآن در لفظ و صورت بوده است^(۸۵) و بر آن بوده که مردمان بر آوردن کتابی همچون قرآن، بلکه شیواتر از آن توانایند.^(۸۶) او همچون گذشتگان معتزله، معتقد بود که خداوند را توان ظلم و ستم و دروغ نیست که در آنصورت خداوند، ستمگر و دروغگو باشد.^(۸۷)

ابوموسی به همراه تمایلات شیعی و برتر داشتن مقام علی(ع)، گرایشهای صوفیانه نیز داشت؛ چنانکه الخیاط وی را زاهد و راهب معتزله نام مینهد.^(۸۸) از میان شاگردان او جعفر بن حرب (ف. ۲۳۶ هـ. ق) نیز که ایرانی و از علمای معتزله بغداد بود، معروف میباشد.^(۸۹)

علی اسواری (ف. ۲۴۰ هـ. ق)

ابوعلی عمر بن قائد اسواری، از معاصران علاف، نظام و مردار بوده است. وی از بزرگان و متکلمان بصره بود و از اساوره بشمار می آمد.^(۹۰) از عقاید ویژه وی آنکه او به تحدید و تناهی قدرت الهی عقیده داشت. الخیاط در بیان عقاید وی چنین میگوید: «خداوند تنها بر احداث و آفرینش آنچه که میداند، قادر است و آفرینش آنچه که حدودش را نمیداند، برای او مقدور نیست»؛^(۹۱) مثلاً اگر خداوند میداند که کسی در روز پنجم از بیماری خواهد مرد، توانایی آن را ندارد که پیش از آن لحظه، حتی به اندازه یک چشم بر هم زدن، مرگ او را به تأخیر اندازد.^(۹۲)

جاحظ (ف. ۲۵۵ هـ. ق)

ابو عثمان عمر بن محجوب نیز از موالی و برده ابوقلمس عمر بن کنانی فتمیمی

بوده است.^(۹۳) او از معتزلیان بصره و از شاگردان نظام بود و بیش از آوردن عقاید تازه، به بسط عقاید پیشینیان پرداخت.^(۹۴)

اسکافی (ف. ۲۴۰ هـ. ق.)

ابوجعفر بن محمد بن عبدالله اسکافی نژادش از سمرقند بود. ابن‌ندیم درباره او مینویسد: «او منزلتی شگفت‌انگیز در علم و ذکاوت و دانش و صیانت نفس و بلند همتی و پاک سرشتی داشت».^(۹۵) وی از شیوخ معتزله بغداد بود^(۹۶) و مذهب اعتزال را از استاد ایرانی خویش جعفر بن حرب همدانی فرا گرفته بود.^(۹۷)

وی علاوه بر بسط و ترویج عقاید مذهب اعتزال، در باب قدرت خداوند به نگرشی نو دست یافت. چنانکه گفته شد، غالب معتزله را عقیده بر آن بود که خداوند بر انجام شر قادر است، اما از آن جهت که فعلی است قبیح - نه حسن - آن را مرتکب نمیشود. نظام در اینباب بر قدرت نداشتن خدای تعالی در انجام ظلم تأکید نمود و اسکافی راه میانه‌یی را برگزید. او بر آن شد که «خدای تعالی، توانا بر ستم بر بیخردان است و به ستم بر خردمندان قادر نیست»؛^(۹۸) بعبارت دیگر، ظلم بر کودکان و مجانین در حیطة قدرت خداوند است، اما بر ظلم بر عقلا توانایی ندارد.^(۹۹) زیرا اگر غیر عاقلان نیز ظلمی بکنند، چون ایشان ظلم را در نمی‌یابند، پس ظلمی در کار نخواهد بود.^(۱۰۰)

ابن راوندی (ف. ۲۰۵ - ۲۴۵ هـ. ق.)

ابوالحسین احمد بن یحیی بن محمد بن اسحاق، مشهور به ابن‌راوندی در سال ۲۰۵ هـ. ق. زاده شد و بنا بگفته مسعودی به سال ۲۴۵ هـ. ق. وفات یافت.^(۱۰۱) ابن‌راوندی را گروهی اهل کاشان و گروهی اهل مروالروند خراسان دانسته‌اند. او ابتدا از معتزلیان بود، اما بعدها از ایشان جدا شد و به راه الحاد رفت. الخیاط بعنوان یکی از بزرگترین منتقدان ابن‌راوندی در مقدمه کتاب *الانتصار* که آن را بجهت رد وی نگاشته است، چنین میگوید:

اهل نظر و صاحب کلام جملگی میدانند که او نظیر و هم کف معتزله نبوده است. وی زمانی از تابعان معتزله و پیرو ایشان بود و به مجالس ایشان رفت و

آمد میکرد و از علمای معتزله مطالبی می‌آموخت، تا اینکه به الحاد در دین
گروید و پروردگار را منکر گشت و معتزله او را از خویش براندند.^(۱۰۲)

الخیاط معتقد است که «ابوعیسی وراق، بعنوان استاد و سلف ابن راوندی، الحاد
را به او آموخت و او را از «عز اعتزال» به «ذل الحاد و کفر» افکند.^(۱۰۳)
از مهمترین کتابهای ابن‌راوندی که در رد معتزله و نیز عقاید ایمانی و دینی
نوشته است، میتوان به کتب زیر اشاره کرد:

۱. کتاب *الفضیحة المعتزله*؛ بخشهایی از این کتاب را الخیاط در کتاب *الانتصار
خود آورده و بر آن ردّیه نگاشته است.*

۲. کتاب *الدماغ*؛ در معارضه با قرآن نوشته شده است.^(۱۰۴)

۳. کتاب *الزمر*؛ در مورد رسالت و معجزات انبیاست. الخیاط مینویسد: در همین
کتاب است که او باب جدیدی در ردّ بر رسل، بخصوص محمدیّه و امت محمد (ص)
گشوده و نیز بر آیات قرآنی تاخته است.^(۱۰۵)

۴. کتاب *التاج*؛ موضوع آن اثبات قدم عالم بوده است.^(۱۰۶)

بطور خلاصه میتوان چنین گفت که ابن راوندی بعد از سالها تفکر و تفحص،
«منکر پاسخ عقلانی به مسئله وجود خدا و حکمت و تدابیر وی شده و از همینرو
وحی را بطور کلی غیرضروری خوانده است».^(۱۰۷) تمامی گفته‌ها و نوشته‌های ابن
راوندی منجر به یک حادثه شد؛ حکم به الحاد و تکفیر او از سوی معتزله و دیگر
متکلمان و متفکران اسلام.

البته کسانی هم با این عقاید که از سر شکاکیت و کنجکاوای ذهن و پرسشگری
عقل مطرح شد، بنحو معقول برخورد کردند و تکفیر را جایز ندانستند که در این
میان میتوان به کعبی اشاره کرد.

کعبی (ف. ۳۱۹/۳۲۰ هـ. ق.)

۱۳۶

ابوالقاسم عبدالله بن احمد بلخی، اهل بلخ بود و نژادی ایرانی داشت. او قسمت
عمده عمرش را در بغداد سپری کرد؛ هر چند در اواخر عمر، به زادگاهش بازگشت و
در آنجا درگذشت. کعبی یا بلخی رئیس معتزله بغداد بود و معتزله از وی با عنوان



«امام اهل الارض» یاد میکردند^(۱۰۸) و در بغداد همچون پادشاه بیتاج متکلمان شناخته میشد.^(۱۰۹)

طرز برخورد و نگرش ایرانی وی با ابن راوندی در مقایسه با برخورد ماتریدی (ف. ۳۳۳ هـ. ق) که در ایران و حوالی سمرقند میزیست، اما ریشه و نژادی عرب داشت، آشکار و واضح میگردد.^(۱۱۰)

کعبی، ابن راوندی را معتزلی همکاری میدانست^(۱۱۱) که در پی پاسخگویی به شکیات و پرسشهای خویش است و از این جهت در قبال وی، نکوهش و خرد و تکفیر دیگر علما و متکلمان را مجاز و عقلانی نمیدانست. وی بجهت تربیت و تبار ایرانی خویش، فردی آزاد اندیش و دوستدار اندیشیدن - هر چند از نوع اندیشه الحادگونه ابن راوندی - بود و از این جهت با بسیاری از خشک اندیشان جامعه عرب تفاوت فراوان داشت.

اما ماتریدی، معاصر کعبی، تمامی همت خویش را مصروف نقد و جرح آثار شیعه، قرامطه و بویژه معتزله کرد و بدین منظور سه کتاب در ردّ کعبی معتزلی نگاشت.^(۱۱۲) ماتریدی چندی پیش از اشعری، مخالفت با معتزله را آغاز کرد و مخالفت و مبارزه او با ظهور اشعری به اوج خود رسید.

با ظهور ماتریدی و اشعری، در واقع، چراغ روشن خردورزی معتزله رو به خاموشی نهاد و تفکر و گفتمان غالب جهان اسلام از آن اشاعره گردید. زین پس، تنی چند از ایرانیان، از بزرگان اشاعره گشتند و به اعتلا و ترویج این مکتب همت گماردند که بررسی این موضوع خود جستار و مقاله‌یی دیگر میطلبد.

پی‌نوشتها:

۱. ژنر، آر، سی، *زروان یا معمای زرتشتی‌گری*، ترجمه تیمور قادری، ص ۳۹.
۲. زرتشت، *اوستا*، ترجمه داوود ابراهیم‌پور، ص ۱۴؛ فرنیغ دادگی، بندهش، ترجمه مهرداد بهار، ص ۳۳.
۳. *زروان یا معمای زرتشتی‌گری*، ص ۲۵.
۴. فره‌وشی، بهرام، *جهان فروری*، ص ۱۲۴.
۵. ابن خلدون، مقدمه *ابن‌خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، ص ۱۰۰۲.
۶. هنینگ، و.د، *زرتشت سیاست‌مدار یا جادوگر*، ترجمه کامران فانی، ص ۷۹.
۷. *اوستا*، ص ۱۴.
۸. همان، ص ۱۹.



۹. وات، ویلیام مونتگمری، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل عزتی، ص ۲۱.
۱۰. همان، ص ۲۶.
۱۱. همان، ص ۳۹.
۱۲. آموزگار، ژاله، تاریخ اساطیری ایران، ص ۳۳.
۱۳. مقدمه ابن خلدون، ص ۳۷۶.
۱۴. فلسفه و کلام اسلامی، ص ۴۱.
۱۵. مشکور، محمدجواد، تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلامی تا قرن چهارم، ص ۱۲ و ۱۳؛ گویند که سلمان فارسی پس از تبعیت اصحاب با ابوبکر، از فرط اندوه و تأسف به زبان فارسی گفت: (کردید و نکردید) یعنی خلیفه‌یی را تعیین کردید و چه نیک کاری کردید ولی از اهل بیت پیغمبر(ص) روی گردانیدید و چه بد کردید.
۱۶. فلسفه و کلام اسلامی، ص ۲۲.
۱۷. بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، ترجمه محمد جواد مشکور، ص ۴۱.
۱۸. کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، ص ۱۵۲؛ الفاخوری، حنا، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ص ۱۱۴.
۱۹. رازی، محمد بن عمر الخطیب، الاعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، ص ۲۹.
۲۰. شهروستانی، الملل و النحل، ترجمه افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی، ص ۴۵؛ زهدی، جارالله، معتزله، ص ۵؛ دی بور، ت.ج، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، ص ۴۵.
۲۱. الملل و النحل، ص ۴۵؛ دی بور، ت.ج، تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۴۵؛ شریف.م.م، تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۱۳۴.
۲۲. الملل و النحل، ص ۳۵؛ الفرق بین الفرق، ص ۷۳؛ مقدمه ابن خلدون، ص ۱۷۲؛ ابوزهره، محمد، تاریخ المذاهب الاسلامیه، ج ۱، ص ۱۳۱.
۲۳. دی بور، ت.ج، تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۴۹.
۲۴. ابن ندیم، الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، ص ۲۹۲.
۲۵. الفرق بین الفرق، ص ۷۵.
۲۶. همان، ص ۲۹؛ الخياط، الانتصار و الرد علی ابن الراوندى الملحد، ص ۲۳۹.
۲۷. الفرق بین الفرق، ص ۱۱، ۷۵ و ۷۶؛ الملل و النحل، ص ۳۷؛ مشکور، محمد جواد، سیر کلام در فرق اسلامی، ص ۱۶ و ۱۷؛ عبدالجبار، شرح اصول خمس، ص ۶۹۷.
۲۸. الاعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، ص ۲۸؛ مسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ص ۵۱۳.
۲۹. فخری، ماجد، سیر فلسفه در جهان اسلام، ص ۵۹.
۳۰. الفاخوری، حنا، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ص ۱۲۵ - ۱۲۹.
۳۱. فلسفه و کلام اسلامی، ص ۸۲.
۳۲. الفاخوری، حنا، تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۱۲۵.
۳۳. الفرق بین الفرق، ص ۷۴؛ الملل و النحل، ص ۳۶.
۳۴. اساوره گروهی از ایرانیانند که مقیم بصره بودند و ابویونس از آن گروه بود.
۳۵. الفهرست، ص ۲۹.
۳۶. سیر کلام در فرق اسلامی، ص ۱۵.
۳۷. الملل و النحل، ص ۱۹.
۳۸. الفرق بین الفرق، ص ۲۲.
۳۹. الانتصار و الرد علی ابن الراوندى الملحد، ص ۱۲؛ مروج الذهب، ج ۲، ص ۲۲۵.

۴۰. عبدالجبار، شرح اصول خمسسه، ص ۱۲۴.
۴۱. الفاخوری، حنا، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ص ۱۱۹.
۴۲. الفرق بین الفرق، ص ۷۲؛ شرح اصول خمسسه، ص ۱۸۲ - ۲۳۲.
۴۳. الملل و النحل، ص ۳۴؛ مقدمه ابن خلدون، ص ۹۴۵، ۹۵۶.
۴۴. سیر کلام در فرق اسلامی، ص ۱۷؛ الملل و النحل، ص ۳۹؛ الفرق بین الفرق، ص ۸۰؛
۴۵. الملل و النحل، ص ۳۶.
۴۶. شرح اصول خمسسه، ص ۳۰۱.
۴۷. همان، ص ۶۱۱.
۴۸. همان، ص ۶۹۷.
۴۹. همان، ص ۷۴۱.
۵۰. الفهرست، ص ۲۹۴.
۵۱. الاعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، ص ۲۹.
۵۲. الفرق بین الفرق، ص ۷۷.
۵۳. الفهرست، ص ۲۹۵.
۵۴. انواری، محمد جواد، ابوموسی مردار [دائرة المعارف بزرگ اسلامی]، ج ۶، ص ۳۸۹.
۵۵. الفهرست، ص ۲۹۸؛ الفرق بین الفرق، ص ۷۸.
۵۶. الفرق بین الفرق، ۲۹۵؛ معتزله، ص ۱۱۵.
۵۷. ابوموسی مردار [دائرة المعارف بزرگ اسلامی]، ج ۶، ص ۳۸۹.
۵۸. الفهرست، ص ۲۹۵؛ ابوموسی مردار، [دائرة المعارف بزرگ اسلامی]، ج ۶، ص ۲۹۱.
۵۹. الفرق بین الفرق، ص ۸۴.
۶۰. ابوموسی مردار، [دائرة المعارف بزرگ اسلامی]، ج ۶، ص ۳۹۴.
۶۱. الملل و النحل، ص ۱۳۹.
۶۲. الفرق بین الفرق، ص ۸۰.
۶۳. الملل و النحل، ص ۳۹؛ معتزله، ص ۱۱۹.
۶۴. الملل و النحل، ص ۳۹.
۶۵. الفرق بین الفرق، ص ۷۹.
۶۶. معتزله، ص ۱۱۷.
۶۷. الاعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، ص ۳۲؛ ابن خرم، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ص ۱۹۳.
۶۸. الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ص ۶۵؛ عبدالجبار، المغنی، ج ۱۱، ص ۳۱۰؛ معتزله، ص ۱۱۷.
۶۹. الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ص ۷۴.
۷۰. الفهرست، ص ۲۹۶.
۷۱. ابوموسی مردار [دائرة المعارف بزرگ اسلامی]، ج ۶، ص ۳۹۱.
۷۲. همانجا.
۷۳. الفهرست، ص ۲۹۸؛ الفصل و فی الملل و الاهواء و النحل، ص ۱۹۳.
۷۴. الملل و النحل، ص ۴۱.
۷۵. الفرق بین الفرق، ص ۸۷.
۷۶. همانجا.
۷۷. الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ص ۱۹۳.
۷۸. الملل و النحل، ص ۴۱.
۷۹. الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ص ۱۹۳؛ الاعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، ص ۳۳.

۸۰. الفرق بين الفرق، ص ۸۷.
۸۱. همانجا، الملل و النحل، ص ۴۴؛ الفرق بين الفرق، ص ۹۷.
۸۲. الفصل في الملل و الاهواء و النحل، ص ۶۵؛ الملل و النحل، ۴۳؛ الفرق بين الفرق، ص ۹۰؛ معتزله، ص ۱۱۵.
۸۳. الملل و النحل، ص ۵۳؛ الفرق بين الفرق، ص ۱۱۵.
۸۴. ابوموسی مردار [دائرة المعارف بزرگ اسلامی]، ج ۶، ص ۳۰۷.
۸۵. معتزله، ص ۱۳۸ و ۱۳۹.
۸۶. الملل و النحل، ۵۳؛ الفرق بين الفرق، ص ۱۱۵.
۸۷. همانجا.
۸۸. الانتصار و الرد على ابن الراوندي الملحد، ص ۱۲۱.
۸۹. مروج الذهب، ج ۲، ص ۹۱۹۷.
۹۰. الفهرست، ص ۲۹۷؛ معتزله، ص ۱۴۰.
۹۱. الانتصار و الرد على ابن الراوندي الملحد، ص ۵۸؛ الفرق بين الفرق، ۱۰۴.
۹۲. الفصل في الملل و الاهواء و النحل، ص ۱۹۷.
۹۳. الفهرست، ص ۳۰۴.
۹۴. معتزله، ص ۱۴۵ - ۱۴۸.
۹۵. الفهرست، ص ۳۱۱.
۹۶. مروج الذهب، ج ۲، ص ۲۴۲.
۹۷. الفرق بين الفرق، ص ۱۱۸.
۹۸. همانجا؛ الانتصار و الرد على ابن الراوندي الملحد، ص ۱۴۳.
۹۹. معتزله، ص ۱۴۱.
۱۰۰. الانتصار و الرد على ابن الراوندي الملحد، ص ۱۴۳.
۱۰۱. مروج الذهب، ص ۵۱۴.
۱۰۲. الانتصار و الرد على ابن الراوندي الملحد، ۳۱ و ۳۲.
۱۰۳. همان، ص ۲۲۷.
۱۰۴. زریاب، عباس، ابن راوندي، [دائرة المعارف بزرگ اسلامی]، ج ۳، ص ۵۳۷.
۱۰۵. الانتصار و الرد على ابن راوندي، ص ۲۳۳، ۲۴۴.
۱۰۶. همانجا.
۱۰۷. سير فلسفه در جهان اسلام، ص ۱۱۳.
۱۰۸. محقق، مهدی، بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی فرق اسلامی، بمقدمه جوزف فان اس، ص ۲۳.
۱۰۹. همان، مقدمه، ص ۱۱.
۱۱۰. او به خانواده معروف ابو ایوب انصاری مدنی میرسد و مؤید این قول آن است که برخی از خانواده‌های دیگر عرب از اهل مدینه نیز در شهر سمرقند اقامت داشته‌اند و همچنین دختر ماترید به عقد نکاح حسن الاشعری پدر ابوالحسن علی الاشعری که از نوادگان ابو ایوب انصاری مدنی بود، درآمده (ر.ک: شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۳۶۸).
۱۱۱. بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی فرق اسلامی، مقدمه، ص ۱۲.
۱۱۲. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۳۷۰.

منابع:

۱. ابن خرم، *الفصل فی الملل و الالهو او النحل*، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۹۵.
۲. ابن خلدون، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، نگاه نشر و ترجمه کتاب، ۱۳۵۹.
۳. ابن ندیم، *الفهرست*، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۶.
۴. ابوزهره، محمد، *تاریخ المذاهب الاسلامیه*، ج ۱، دار الفکر العربی، بی تا.
۵. الخیاط، الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد، قاهره، مکتبه الثقافه الدینه، ۱۹۸۸ م.
۶. انواری، محمدجواد، *ابوموسی مردار [دایره المعارف بزرگ اسلامی]*، ج ۶، تهران، انتشارات دایره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۳.
۷. بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، ترجمه محمد جواد مشکور، تهران، انتشارات اشراقی، ۱۳۶۷، ج ۱، زهدی، معتزله، قاهره، ۱۳۶۶.
۸. الفاخوری، حنا، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات آموزش و انقلاب اسلامی، ۱۳۵۸.
۹. دی بور، ت. ج، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه عباس شوقی، تهران، چاپخانه تهران، ۱۳۱۹ ق.
۱۰. رازی، محمد بن عمر الخطیب، *الاعتقادات فرق المسلمین و المشرکین*، قاهره، ۱۳۹۸ ق.
۱۱. زریاب، عباس، *ابن راوندی [دایره المعارف بزرگ اسلامی]*، ج ۳، تهران، انتشارات دایره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۹.
۱۲. ژنر، آر، سی، *زرون یا معمای زرتشتی گری*، ترجمه تیمور قادری، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۵.
۱۳. شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۱۴. شهرستانی، الملل و النحل، ترجمه افضل الدین صدر ترکه اصفهانی، تهران، چاپخانه تابان، ۱۳۳۵.
۱۵. عبدالجبار، شرح اصول خمس، قاهره، ۱۳۸۴ ق.
۱۶. _____، *المعنی*، ج ۱۱، قاهره، ۱۳۸۵ ق.
۱۷. فخری، ماجد، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه فارسی (گروه مترجمان) تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
۱۸. فرنیغ دادگی، بندهش، ترجمه مهرداد بهار، تهران، انتشارات توس، ۱۳۸۰.
۱۹. فره وش، بهرام، *جهان فروری*، تهران، انتشارات کاربان، ۱۳۶۴.
۲۰. کربن، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۷.
۲۱. گذشته، ناصر، *ابوالهذیل علاف [دایره المعارف بزرگ اسلامی]*، ج ۶، تهران، انتشارات دایره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۳.
۲۲. مسعودی، *مروج الذهب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
۲۳. مشکور، محمد جواد، *سیر کلام در فرق اسلامی*، تهران، انتشارات شرق، ۱۳۶۸.
۲۴. _____، *تاریخ شیعه و فرقه های اسلام تا قرن چهارم*، تهران، انتشارات شرق، ۱۳۷۹.
۲۵. وات، ویلیام مونتگمری، *فلسفه و کلام اسلامی*، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
۲۶. ولفسن، هری اوسترین، *فلسفه علم کلام*، تهران، انتشارات الهدی، ۱۳۶۸.



۲۷. هنینگ، و.د، زرتشت سیاست‌مدار یا جادوگر، ترجمه کامران فانی، تهران، سروش، ۱۳۵۸.
۲۸. محقق، مهدی، بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی فرق اسلامی، بمقدمه جوزف فان اس، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی مک گیل، ۲۵۳۵.
۲۹. آموزگار، ژاله، تاریخ اساطیری ایران، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۴.
۳۰. زرتشت، اوستا، ترجمه ابراهیم پورداوود، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۰.

