

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 و اِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آيَاتِنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ 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.

بر طبق برخی از روایات، بحث در قدر به بعد از اسلام نیز کشیده شده است. مثلاً مسلم و ابن بجه 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). وَاللَّهُ أَعْلَمُ. 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 القدرية ابتدوا بدعتهم في 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)، عقبه 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 محل 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 پیر وانش 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 ایچی 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 اخلاقی صالح. لذا ما، برای احترام 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 و اکثشی 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 سر نوشت بنی آدم را از خیر و شرّ از پیش تقدیر فرموده که، تغییر 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 اعم 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 نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدْرِ 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 ابوذر (متوفی ۳۲) صحابی جلیل‌القدر، یا ابودرداء (متوفی ۳۸) (صحابی، برخاست و گفت ای معاویه دروغ گفتی. به روایتی عبادة 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 اتاب (رعد، ۲۷)، اقمن حق عليه كلمة العذاب افانت تنقذ من في النار (زمر، ۲۱) به توجیه اعمال خود می‌پرداختند، تا اینکه عده‌ای از مسلمانان آگاه‌ظلم 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 اَفْلَحَ 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 قدریه 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 قدریه 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 پاره‌ای 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 انْف (مستأنف)^{۳۴}. شیخ ابراهیم باجوری (۱۲۷۷-۱۱۹۸) شیخ جامع الازهر 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 ابو جارود هم قابل اعتماد نیست، چه بنا بر روایت ابن الندیم، امام صادق علیه السلام او را لعن کرده است.^{۳۹} شاید برخی از جهله آنها احیاناً بدین اقوال تفوه کرده باشند، والله 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 (۷۳-۱۰۰) آخرین صحابی، عبدالله بن عباس (متوفی ۶۸) صحابی جلیل القدر، عبدالله بن ابی اوفی (متوفی ۸۷)، جابر بن عبدالله انصاری (متوفی ۷۸) صحابی عظیم الشأن، 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 نگزارند.^{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 حذیفه الیمان (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 تذکره الاولیاء 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 الأمة» 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 کبری 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 قلقشندی^{۴۷} و ابن کثیر^{۴۸} و ثعالبی^{۴۹} و ابن الندیم^{۵۰} و ابن تغری برودی^{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 مستمی 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 ضمّ 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} بالأخره 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 لایتغیر 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 و وزیدند 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 بزنطی (متوفی ۲۲۱) از ابوالحسن رضا علیه السلام قدریه بر قائلان به تفویض اطلاق و قولشان مردود شناخته شده است^{۶۳} و لذا برخی از علمای امامیه، مانند علامه محمدباقر 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 بنا بر 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 و جوهی 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، جبریّه 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. جبریّه 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 ظلمتند و هر فعلی را به یکی از این دو برمی‌گردانند. نور را فاعل خیر می‌شناسند و ظلمت را فاعل شرّ و برای بندگان فعلی قائل نیستند، همچنانکه اشاعره و جبریّه برای آنها فعلی قائل نیستند و همه افعال را به خدا اسناد می‌دهند.^{۷۰}

رابطه قدریه با فلسفه یونانی و ادیان غیر اسلامی: در ارتباط این فرقه با فلسفه یونانی و ادیان غیر اسلامی جز یهود و نصاری مطلب قابل ذکر 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 التّبصیر خود آنجا که درباره فرق یهود سخن می‌گوید نوشته است: «جميع يهود در اصول توحید 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 القا می‌کنند 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

قرآنون^{۷۳} آنها را مانند مجبّره و مشبّه اسلام نافی قدر^{۷۴}. اما شهرستانی بر خلاف اسفرائینی از رابطه قدریه با یهود چیزی نمی گوید. بنا بر ادّعی و لفسن، مسعودی هم یهود را بر دو فرقه ربّانیون و قرآنون تقسیم می کند، ولی بر عکس شهرستانی قرآنون را مانند معتزله و ربّانیون را همچون مجبّره و مشبّه می انگارد.^{۷۵} ولی ما برای این ادّعا مدرکی نیافتیم. ابن تیمیّه^{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 تیممی (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، معید جهنی را که از مشایخ این فرقه شناسانده خواهد شد و به روایتی مؤسس آنهاست، متهم ساخته که بر قول نصاری رفته است.^{۸۱} عدّه ای از نویسندگان کتب مقالات و فرق هم که مخالفان قدریه اند اولین قدری را سوسن نصرانی شناسانده اند و معید 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 معید جهنی تابعی قول به قدر را از او آموخته باشد و حدیث کنز العمال هم جز در کتاب مذکور جائی 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 نصاری این امت. اما اخیراً عدّه 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 فرد 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، ۱۹۳۳-۱۸۷۶)، اسلام شناس بزرگ آلمانی مؤسس مجله الاسلام (Der Islam)، در سال ۱۹۱۲، گیوم (Alfred Guillaumo، انگلیسی، ۱۹۶۵-۱۸۸۸) 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 قنوانی 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 نسبتاً 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، ۱۹۳۸-۱۸۷۲) 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 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 مشابهتی ارائه داد.^{۸۷} مکدونالد نیز تأثیر متألهان مسیحی را در قدریه بدین صورت نمایاند: «ما نمی گوئیم 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) شیبیب بن یزید شیبیانی (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 (Schmöloders) در سال ۱۸۴۲ نوشت: هیچ رابطه‌ای میان متکلمان مسلمان و «دفاعیه نویسان» (apologists) مسیحی وجود ندارد. مابیلو (uselidsM) در سال ۱۸۹۵ با قبول تشابه آراء متکلمان مسلمان و متألّهان مسیحی تأثیر مسیحیت را در کلام اسلامی انکار کرد.^{۹۱} اشراینر (Schreiner) هم که به تأثر کلام اسلامی از مسیحیت تفوه کرد، این تأثر را در مورد معتزله متأخر و اشاعره پذیرفت نه در پدیدآوردگان 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 بیروش 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 تأثر قدریه از یهود و نصاری قبول نکردیم، ادعای خاورشناسان را نیز در این زمینه نمی‌پذیریم و دلایلشان 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 هم‌زمان و هم‌مکان بعضی از علمای لاهوت مسیحیت مثلاً یوحنا دمشقی بودند، ولی این امور به تنهایی نمی‌تواند 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 دی‌بور که مدعی شده در این خصوص دلایل و شواهدی در دست دارد، آنها را ارائه نداد و به صرف ادعا بسنده کرد، گذشته از اینها همچنانکه آقای قنوتی توجّه داده است یوحنا در بیان مسائل لاهوت از فلسفه استمداد می‌جسته 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 می‌کردند که در نامه حسن بصری به عبدالملک 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 مقاله‌ای جداگانه است. لذا ما در اینجا تنها به ذکر نام و گزارش کوتاهی از احوال و افکار آنها اکتفا می‌کنیم.

۱. سوسن: بزرگان علم الرجال او را مجهول قلمداد کرده‌اند.^{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 کرده‌اند. ذهبی در یک جا سُسویه^{۱۰۰} و در جای دیگر سوسن^{۱۰۱} آورده است. ابن حجر نیز گاهی سیسویه^{۱۰۲} و گاهی سوسن^{۱۰۳} شناسانده و هر دو نوشته‌اند که او اهل عراق و نصرانی بوده، اسلام آورده، ولی باز به نصرانیت برگشته است.^{۱۰۴} مقریزی سنسویه نوشته^{۱۰۵} و ابن الندیم او را ابویونس اسواری مردی از اساوره معرفی کرده^{۱۰۶} و بدین ترتیب تبارش را ایرانی شناخته است، زیرا اساوره ایرانیان ساکن بصره بوده‌اند.^{۱۰۷} پژوهندگان اخیر ایرانی هم نامش را سنسویه دانسته و او را ایرانی شناخته‌اند.^{۱۰۸}

۲. معبد جهنی (منسوب به جهینه، قبیله‌ای از قضاعه). نام پدر و جدش به درستی معلوم نیست. به صور مختلف معرفی شده است. از جمله معبدبن عبدالله بن علیم^{۱۰۹}، معبدبن عبدالله بن عویم^{۱۱۰} و معبدبن عبدالله بن حکیم. زمان تولدش نیز معلوم نشد، اما تاریخ مرگش را سال ۸۰ هجری یادداشت کرده‌اند.^{۱۱۲} در مکان تولدش اختلاف است، بیشتر آن را بصره^{۱۱۳} و عده‌ای مدینه دانسته‌اند.^{۱۱۴} برخی او را تلویحاً شاگرد سوسن^{۱۱۵} و برخی تصریحاً از تلامذه حسن بصری قلمداد کرده‌اند.^{۱۱۶} از عالمان و فرهنگ دوستان عصرش بوده، و جاحظ او را از معلّمان روزگار خود به‌شمار 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، حُدیفه بن الیمان، عمر، عثمان، معاویه بن ابی سفیان^{۱۱۹} و ابوذر غفاری^{۱۲۰}. روایت حدیث: «لاتنتفوا من المیتة باهاب ولا عصب» به او نسبت داده شده است.^{۱۲۱} اما صحت روایاتش مورد اتفاق نیست. ابو زرعه (عبیداللّه بن عبدالکریم رازی ۲۶۴-۲۰۰) که از حافظان حدیث است و ذهبی او را از ضعف شمرده‌اند، ولی ابن معین (ابوزکریا 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 کانون قول به جبر و مرکز ظلم و زور بوده راه یابد و به مقام معلّمی پسر خلیفه، معاویه بن یزید نائل آید و او را شدیداً تحت تأثیر عقیده خود در باره قدر قرار دهد. این معنی بر اوستی 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 ابومروان^{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 آزادشده 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 جائر عقیده داشته است. لذا تا توانست دربارهٔ عدل الهی و عدالت اجتماعی سخنها گفت و از ظلم و بیداد حکام زمانش شکایتها کرده و در افشای اعمال نامشروع و ناروای آنها داد سخن داد. ۱۴۱ و 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 مبارزهٔ 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 قدریهٔ 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 شدهٔ بنی مروان. ۱۴۸ و به روایتی دیگر آزاد شدهٔ سوبد 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 معلّمی خلیفه و پسر خلیفه نائل آید. علاوه بر قول به قدر و آزادی انسان قائل به خلق قرآن و نفی صفات بوده^{۱۶۰} بنا بر نوشته ابن نباته و ابن تیمیه، او اولین کسی است که قائل به خلق قرآن شده است. بنا بر نوشته بافعی جهم بن صفوان که خود از مطلعان و عالمان زمانش بوده در قول به خلق قرآن و نفی صفات از وی متأثر شده است.^{۱۶۲} از کلام مقدسی برمی آید که جعد زندق و منکر روزستاخیز بوده است. شاعری در این باره سروده است:

اتاک قوم برجال جرد. مخالفاً ینصر دین الجعد.
مکذّباً یجحد یوم الوعد.^{۱۶۳}

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، ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد، شرح تعرف، ربع اول، باب ۷، ص ۴۲۰، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۳.

۵. برای نمونه، رك: مسلم، صحيح با شرح نووی، ج ۱، ص ۱۵۷، بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بين الفرق، ص ۱۸، مصر، بيتا، اسفرايني، ابوالمظفر، التبيصير في الدين، ص ۲۷ و ۴۶، مصر، ۱۹۵۵/۱۳۷۴، يافعي، ابو محمد عبدالله بن اسعد، مرهم العليل المعضله، ص ۳۷، بيجا، بيتا، مقریزی، احمد، الخطط المقریزيه، ج ۴، ص ۱۸۱، مصر، ۱۳۲۵.
۶. شهرستاني 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 في الاسلام، ج ۱، ص ۳۱۱، طبع ششم، مصر، ۱۹۷۵.
۹. احمد امين، فجر الاسلام، ص ۲۸۶، طبع نهم، مصر، ۱۹۶۳.
۱۰. اصطلاح معتزله کلامي در برابر معتزله سياسي است. معتزله کلامي به روايتی کسانی بودند که با وجود بيعت با علی عليه السلام خود را از کارهای سياسي و جنگ کنار کشيدند، نه عليه آن حضرت جنگيدند و نه له او. سعد بن ابی وقاص (متوفی ۵۵) عبدالله بن عمر (متوفی ۷۳) و محمد بن مسلمة انصاری (متوفی ۵۴) از اين طایفه‌اند. رك: اشعری قمی. سعد بن عبدالله، المقالات و الفرق، ص ۴، تهران، ۱۳۶۱.
۱۱. روايت غير مشهور روايت ابن قتيبه است که ظاهرأ عمرو بن عبید را مؤسس معتزله می‌داند. رك: ابن قتيبه دينوری، عبدالله بن مسلم، معارف، ص ۴۸۳، دارالکتب، ۱۹۶۰.
۱۲. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعيل، مقالات الاسلاميين، ج ۱، ص ۲۱۷، مصر، ۱۹۶۹/۱۳۸۹؛ بغدادی، الفرق بين الفرق، ص ۲۰۶؛ شهرستاني، ملل و نحل، ص ۱۳۹.
۱۳. قول غير مشهور قول ديتريسي (F. Dietreici) و هوتسما (Houtsma) است، که می‌گویند نقطه آغاز مذهب معتزله انکار قدر بوده است. رك. بدوی عبدالرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص ۱۷۷، طبع دوم، قاهره، ۱۹۶۵.
۱۴. مثلاً دوزی (Duzy)، همانجا. به نظر می‌آید که ابن العبري (تاريخ مختصر الدول، ص ۹۷، بيروت، ۱۹۵۸) و تفتازانی (شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۴۳، ترکیه، ۱۳۰۵) نیز قدریه را مرادف با معتزله شناخته‌اند.
۱۵. الفرق بين الفرق، ص ۱۸.
۲۶. 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، فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية (ترجمه دکتر صبحی الصالح، دکتر فرید جبر)، ج ۱، ص ۶۰ و ۶۱، بيروت، ۱۹۶۷.
۲۱. ایجی عضدالدین عبدالرحمن، المواقف في علم الکلام (با شرح جرجانی)، ج ۸، ص ۳۷۷، مصر، ۱۹۰۷/۱۳۲۵.
۲۲. برای نمونه: مسلم، صحيح (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، ۱۹۷۴/۱۳۹۳.
۲۴. سيوطی، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، مجلد ۲، ج ۴، ص ۹۵ و ۹۶، افاست، قم، ۱۴۰۴.
۲۵. قاضی عبدالجبار، همانجا، ص ۱۴۳ و ۱۴۴.
۲۶. کعبی بلخی، ابوالقاسم عبدالله، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، تونس، ۱۹۷۴/۱۳۹۳.
۲۷. *DerIslam*. XXI, p. 67, 1933, نامۀ حسن بصری به عبدالملك بن مروان، ناشر H. Ritter. شهرستاني احتمال داده است که اين نامه از واصل بن عطا باشد. رك. ملل و نحل، ج ۱، ص ۴۷.

٢٨. طاش كهرى زاده، احمد بن مصطفى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج ٢، ص ٣٢، طبع اول، حيدرآباد، ١٣٥٦.
٢٩. ابن قتيبه ديبورى، عبدالله بن مسلم، معارف، ص ٤٤١، مطبعة دارالكتب، ١٩٦٠.
٣٠. رك: ابن المرتضى، طبقات المعتزله، نامۀ غيلان به عمر بن عبدالعزيز، ص ٢٥ و ٢٦، بيروت، ١٣٨٠ / ١٩٦١؛ قاضى عبدالجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزله، ص ٢٣٠ و ٢٣١، تونس، ١٩٧٤/١٣٩٣.
٣١. اشعري، مقالات الاسلاميين، ج ١، ص ٢١٧.
٣٢. ابن المرتضى، طبقات المعتزله، ص ١٧.
٣٣. اشعري قمى، سعد بن عبدالله، المقالات والفرق، ص ٦.
٣٤. مسلم، صحيح با شرح نووى، ج ١، ص ١٥٦؛ يافعى ابو محمد عبدالله بن اسعد، مرهم العلل المعضله، ص ٧٥ و ٧٦، بيجنا، بيتا.
٣٥. باجورى، شرح جوهرة التوحيد، ص ٢٣٧، دمشق، ١٩٧٢/١٣٩٢.
٣٦. يافعى، مرهم العلل المعضله، ص ٧٥ و ٧٦.
٣٧. همانجا.
٣٨. مجلسى، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ٥، ص ٩، نهران، بيتا.
٣٩. ابن النديم ابو الفرج، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، ص ٢٢٧، نهران، ١٣٥٠/١٩٧١.
٤٠. اسفراينى، التصير، ص ٢٧ و ٤٦؛ مقرزى، الخطط، ج ٤، ص ١٨١؛ يافعى، مرهم العلل المعضله، ص ٣٧.
٤١. يافعى، مرهم العلل، ص ٣٩؛ سيوطى، جلال الدين، الجامع الصغير، ج ٢، ص ٨٩، مصر، ١٩٣٩/١٣٥٨.
٤٢. يافعى، مرهم العلل، ص ٧٥ و ٧٦.
٤٣. عطار، فريد الدين محمد، تذكرة الاولياء، ص ٢٠٥، نهران، ١٣٤٦. ايضاً با كمى تفاوت، شرح تعرف، ربع اول، باب ٧، ص ٤٢٣.
٤٤. طاش كهرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج ٢، ص ٣٣.
٤٥. مقدسى مطهر بن طاهر، البدء والتاريخ، ج ٦، ص ١٦ و ١٧، باريس، ١٩١٦.
٤٦. ابن العبرى، ابو الفرج، تاريخ مختصر الدول، ص ١١١، بيروت، ١٩٥٨.
٤٧. قلقشندى، احمد بن على، مآثر الاناقة في معالم الخلافة، ص ١٦٢، كويت، ١٩٦٤.
٤٨. ابن كثير، اسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، ج ٩، ص ٣٥٠، مصر، مطبعة السعادة، بيتا.
٤٩. نعالى، ابو منصور عبدالملك بن محمد، لطائف المعارف، دارالاحياء، ١٣٩٧/١٩٦٠.
٥٠. ابن النديم، الفهرست، ص ٤٠١.
٥١. ابن تغرى بردى، جمال الدين، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج ١، ص ٣٢٢، مصر، ١٣٤٨/١٩٢٩.
٥٢. كمبى بلخى، فضل الاعتزال وطبقات المعتزله، ص ١١٥.
٥٣. سيوطى، جلال الدين عبدالرحمن، تاريخ الخلفاء، ص ٢٣٦، بيروت، ١٩٧٤/١٣٩٤.
٥٤. ابن العبرى، تاريخ مختصر الدول، ص ٩٧؛ ايجى، عضدالدين، موافق (با شرح جرجانى)، ج ٨، ص ٣٧٨؛ تفتازانى سعدالدين مسعود بن عمر، شرح مقاصد، ج ٢، ص ١٤٣، تركيه، ١٣٠٥.
٥٥. بغدادى، الفرق بين الفرق، ص ١١٥؛ قمى حاج شيخ عباس، سفينة البحار، ج ٢، ص ٤١٠، نهران، انتشارات سنابى، اقسنت، بيتا.
٥٦. ايجى، موافق (با شرح جرجانى)، ج ٨، ص ٣٧٧؛ تفتازانى، شرح مقاصد، ج ٢، ص ١٤٣. از خاورشناسان اشمولدرز (Schmolders) و مكدونالد (Macdonald) ابن عقيدته را دارند. رك به: بدوى، عبدالرحمن، التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية، ص ٢٠٠ و ٢٠١.
٥٧. از خاورشناسان «هابربروكر» (Haarbrücher) ابن احتمال را داده است. بدوى، همان، ص ٢٠٢.

۵۸. باجوری، شیخ ابراهیم، شرح جوهره 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، انتشارت علمیه اسلامیة، صدوق؛ محمد بن علی، التوحید، ص ۳۸۰، قم، ۱۳۹۸ / ۱۳۵۷؛ 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، سفینه البحار، ج ۲، ص ۴۰۹.
۶۴. مجلسی، بحارالانوار، 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 المعتزله، 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، الدرالمختور من المأثور و غیر المأثور، ج ۱، ص ۲۳۰، قم، ۱۳۹۸.
۶۷. اشعری، ابوالحسن، الإبانة عن اصول الدیانة، ص ۶۱، حیدرآباد، ۱۳۶۷ / ۱۹۴۸؛ ایچی، موافق (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. اسفراینی، التبصیر، ص ۱۳۳.
۷۲. ربانئون (Rabbanites) جمع ربان، اخبار هم خوانده شده اند، یکی از فرق یهودند. عبدالمنعم الحفنی، الموسوعة التقدیة للفلسفة اليهودیة، ص ۱۰۷، بیروت، ۱۴۰۰ / ۱۹۸۰.
۷۳. قرآتون (karaites) جمع قرأ، به معنی داعی دینی، یکی از فرق یهودند. ربانئون آنها را متأثر از قرآن و معتزله می دانند و معتزله یهود می خوانند. 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 الإسلام، ج ۳، ص ۱۶۲.
۷۷. ابن کثیر، البدایة و النهایة، ج ۹، ص ۳۵۰.
۷۸. طالوت پسر خواهر لیبیدن اعصم. لیبیدن اعصم یهودی ساحری است که در محرم سال هفتم رسول الله (ص) را سحر کرد. رک. مقریزی، امتناع الاسماء، ج ۱، ص ۳۰۹، قاهره، ۱۹۴۱؛ صفی پور 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 علاء الدین علی بن حسام الدین الهندی، کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال، ج ۱، ص ۱۲۲، نمره

- ۶۵۲، ص ۱۲۴، نمره ۶۶۸، حیدرآباد، ۱۳۶۴.
۸۱. ذہبی ابو عبدالله محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، ج ۳، ص ۳۰۵، مطبعة السعادة، ۱۳۸۶؛ ابن حجر احمد ابن علی عسقلانی، تهذیب التهذیب، ج ۱، ص ۲۲۵، حیدرآباد، ۱۳۲۶.
۸۲. مقریزی، احمد بن علی، الخطط المقریزيه، ج ۴، ص ۱۸۱؛ ابن کثیر ابوالفداء اسماعیل بن عمر، البداية و النهایة، ج ۹، ص ۳۴، مصر، مطبعة السعادة، بینا.
۸۳. یوحناى دمشقى پسر سرجون (سرجیوس صغیر) نوۀ ابن سرجون معروف در سال ۶۷۹ میلادی در دارالخلافۀ دمشق به دنیا آمد، تا سال ۷۲۵ در آن شهر ماند، دوران خلافت نه یاده خلیفۀ اموی را درک کرد و سرانجام به قدس رفت و در سال ۷۴۹ در آنجا درگذشت. با معبد جهنی و غیلان دمشقى در یک عصر زندگی می کرده است. از آثار اوست کتاب ایمان صحیح (De fide Orthodoxa) و مناقشه میان مسیحی و مسلمان (Disputatio Christiani et Saraceni). رک به عبدالرحمن بدوی، مذاهب الإسلامیین، ج ۱، ص ۱۱۸، بیروت، ۱۹۷۱. قنوتی، فلسفة الفکر الذینی بین الاسلام والمسیحیة، ترجمۀ دکتر صبحی الصالح و دکتر فرید جبر، ج ۲، ص ۳۴، بیروت، ۱۹۷۶.
84. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, p. 61
- بدوی، مذاهب الإسلامیین 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، مذاهب الإسلامیین، 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 الإسلامیین، ج ۱، ص ۲۰۲؛ بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۱۰.
۹۰. رک به مقالۀ 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
93. 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. قنوتی، فلسفة الفکر الذینی بین الاسلام والمسیحیة، ج ۲، ص ۳۹.
۹۶. رسالۀ حسن بصری به عبدالملک مروان، ناشر آقای ریتر؛ ابن المرتضی، طبقات المعتزله، 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، ابوعبدالله محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ج ۷، ص ۲۶۴، بیروت، ۱۳۷۷/۱۹۵۸.
۹۹. ابن کثیر، البداية و النهایة، ج ۹، ص ۳۴.
۱۰۰. ذہبی، میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۲۵۴، دارالاحیاء الکتب العربیة، بینا.
۱۰۱. ذہبی، تاریخ الاسلام، ج ۳، ص ۳۰۵، قاهره، مطبعة السعادة، ۱۳۸۶.
۱۰۲. ابن حجر، لسان المیزان، ج ۴، ص ۱۳۱، حیدرآباد، ۱۳۲۶.
۱۰۳. ابن حجر، تهذیب التهذیب، ج ۱۰، ص ۲۲۶، حیدرآباد، ۱۳۲۹.
۱۰۴. ذہبی، تاریخ الاسلام، ج ۳، ص ۳۰۵.
۱۰۵. مقریزی، الخطط المقریزيه، ج ۴، ص ۸۱.
۱۰۶. ابن الندیم، الفهرست، ص ۲۰۰.
۱۰۷. سماعی، الأتساب، ج ۱، ص ۲۴۷، حیدرآباد، ۱۳۸۳/۱۹۶۳.

۱۰۸. اقبال، عباس، خاندان نوبختی، ص ۳۲.
۱۰۹. ابن کثیر، البداية و النهاية، ج ۹، ص ۳۴.
۱۱۰. ابن حجر، تهذیب التهذیب، ج ۱۰، ص ۲۵۲.
۱۱۱. ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۳، ص ۳۰۴.
۱۱۲. مقریزی، الخطط، ج ۴، ص ۱۸۱.
۱۱۳. مثلاً ذهبی، تاریخ اسلام، ج ۳، ص ۳۰۴؛ ابن حجر، تهذیب التهذیب، ج ۱۰، ص ۲۲۵؛ بلخی، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ص ۸۹.
۱۱۴. مثلاً ابن المرتضی، طبقات المعتزله، ص ۱۳۳؛ قاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ص ۳۳۴.
۱۱۵. مقریزی، الخطط، ج ۴، ص ۱۸۱. ابن کثیر، البداية و النهاية، ج ۹، ص ۳۳.
۱۱۶. طاش کبری زاده، مفتاح السعادة، ج ۲، ص ۳۵.
۱۱۷. جاحظ، عمرو بن بحر، البیان و التبيين، ج ۱، ص ۲۵۱، قاهره، ۱۹۴۹/۱۳۶۸.
۱۱۸. مثلاً سمعانی، الانساب، ج ۳، ص ۴۴۱؛ ذهبی، میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۱۴۱؛ یاقعی، مرهم اللعل المعضله، ص ۳۶؛ محمد بن محمد بن سلیمان، جمع الفوائد من جامع الاصول و مجمع الزوائد، ج ۱، ص ۱۰، رقم ۳۶، مدينه منوره، ۱۹۶۱/۱۳۸۱.
۱۱۹. ابن حجر، تهذیب التهذیب، ج ۱۰، ص ۲۲۵؛ ابن کثیر، البداية و النهاية، ج ۹، ص ۳۴.
۱۲۰. کعبی، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ص ۸۸.
۱۲۱. ابن ماجه ابو عبدالله محمد بن یزید قزوینی، سنن، ج ۲، باب ۲۶، ص ۱۱۹۴، نمرة ۳۶۱۳؛ ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث، سنن، ج ۴، ص ۶۷، نمرة ۴۱۲۷، دارالاحیاء السنة النبویة، بینا.
۱۲۲. ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۳، ص ۳۰۴؛ المغنی فی الضعفاء، ج ۲، ص ۶۶۷، نمرة ۶۳۳۲، حلب، دارالمعارف، بینا.
۱۲۳. ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۳، ص ۳۰۵.
۱۲۴. همانجا.
۱۲۵. ابن المرتضی، طبقات المعتزله، ص ۲۵.
۱۲۶. همانجا.
۱۲۷. قاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ص ۲۲۹.
۱۲۸. ابن قتیبه، معارف، ص ۲۶۵.
۱۲۹. ابن الاثیر، علی بن محمد، الكامل فی التاریخ، ج ۵، ص ۲۶۳، بیروت، ۱۹۶۵/۱۳۸۵.
۱۳۰. ابن المرتضی، طبقات، ص ۲۵.
۱۳۱. همانجا.
۱۳۲. ابن نباته محمد، شرح العیون، ج ۲، ص ۵۱.
۱۳۳. همانجا.
۱۳۴. طاش کبری زاده، مفتاح السعادة، ج ۲، ص ۳۵.
۱۳۵. ذهبی، میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۳۳۸؛ ابن حجر، لسان المیزان، ج ۴، ص ۴۲۲، ۱۳۰۳.
۱۳۶. ابن المرتضی، طبقات المعتزله، ص ۲۵ و ۲۶.
۱۳۷. ابن قتیبه دینوری، عیون الاخبار، ج ۲، ص ۳۴۶، مصر، ۱۹۲۸/۱۳۴۶.
۱۳۸. ابن المرتضی، طبقات المعتزله، ص ۲۵ و ۲۶.
۱۳۹. ابن النديم، الفهرست، ص ۱۳۱.
۱۴۰. اشعری قمی، المقالات و الفرق، ص ۸.

١٤١. ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، نامۀ 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. طبرى محمد بن جرير، تاريخ الامم والملوك، ج ٥، ص ٥١٦، قاهره، ١٣٥٨/١٩٣٩.
١٤٦. ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٩، ص ٣٥٠.
١٤٧. ذهبى، تاريخ الاسلام، ج ٤، ص ٢٣٨.
١٤٨. نعالى، ابومصور عبدالملك بن محمد، لطائف المعارف، ص ١٤٣، دارالاحياء، ١٣٧٩/١٩٦٠.
١٤٩. سمعانى، الأنساب، ج ٣، ص ٢٨٧.
١٥٠. ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٩، ص ٣٥٠.
١٥١. سمعانى، الانساب، ج ٣، ص ٢٨٧.
١٥٢. ابن نباته، شرح العيون، ج ٢، ص ٥٥؛ سيوطى، تاريخ الخلفاء، ص ٢٣٧؛ مقدسى، البدء والتاريخ، ج ٦، ص ٥٤.
١٥٣. ابن النديم، الفهرست، ص ٤٠١؛ ماجيستر، جهنم بن صفوان، ص ٤٩، بغداد، ١٩٦٥.
١٥٤. همانجا.
١٥٥. سمعانى، الانساب، ج ٣، ص ٢٨٧.
١٥٦. ماجيستر، جهنم 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؛ سمعانى، الانساب، ج ٣، ص ٤٣٨.
١٥٩. ابن النديم، الفهرست، ص ٤٠١.
١٦٠. ياققى، 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. ياققى، مرهم العلل المعضلة، ص ١٨٤، م الشاننى ومطالعات فرنگي.
١٦٣. مقدسى، البدء والتاريخ، ج ٦، ص ٥٤ و ٥٥.

پرتال جامع علوم انسانی