



A New Reflection on the Historical connection between Mu‘tazilism and tafwīḍ

Seyed Mojtaba Hosseini Kashani * | Ahmad Beheshtimehr**

Received: 2021/01/26 | Accepted: 2021/05/28

Abstract

Without doubt, one of the important schools of thought in Islam is the Mu‘tazilite rationalism school of thought and, in addition, one of the most challenging historical discussions also revolves around the decision of “determinism (*jabr*) and delegation (*tafwīḍ*).” Based on many accounts, the theory of “delegation” meaning human independent power in performing actions has been attributed to the Mu‘tazilites as one of the important Islamic sects; a theory that, according to many of the Ash‘arite and Twelver Shiite thinkers without doubt belongs to them. However, nowadays, this attribution has been challenged by some researchers and, in contrast, some have risen in support of it.

This article utilizes a library method and through investigation of the intellectual foundations of the Mu‘tazilites in the discussion regarding the method of creation of human actions and on one hand, striving to understand their words and on the other, by relying on ancient historical records in the works of sect-researchers and rhetoric tactics in the typology of the terms “delegation (*tafwīḍ*) and destiny (*qadar*)” seeks to pass judgment and give fruit to logical contributions in response to the main question of “how the link between the Mu‘tazilites and delegation can be evaluated?”

* PhD student in Islamic philosophy and theology, University of Qom, Qom, Iran. (Corresponding author) | smh_kashani1365@yahoo.com

** Assistant Professor, Department of Shiite Studies, University of Qom, Qom, Iran. | ahmadbeheshtimehr@gmail.com

□ Hosseini kashani, S. M., & Beheshtimehr, A. (2021). A New Reflection on the Historical connection between Mu‘tazilism and tafwīḍ. *Journal of Philosophical Theological Research*, 23(88), 27 -52. doi: 10.22091/JPTR.2021.6517.2479

□ Copyright © the authors



Based on this, citing assemblage of that which has passed to understand the relationship between the “Mu‘tazilites” and “*tafwīd*,” the following can be mentioned as the main points:

1. The word *qadar* can mean “*ikhtiyār* (free will)” and “*tafwīd* (delegation)” and is equivocal. By studying the works of the Mu‘tazilites, we can see that the attribution of the *qadar* to them has mostly been line with the meaning of free will regarding this term. Therefore, it cannot simply be deduced from the attribution of this term that the Mu‘tazilites believe in delegation because we would suffer from the fallacy of equivocality.

2. According to experts in the area of sects, and considering the different evidence in historical books, the “qadariyya” and “mufawwida” are different from the “Mu‘tazilites” and for this reason they must not be considered as one group. According to some sources, these two even had disputes between themselves. For this reason, it is not right that we consider the Mu‘tazilite scholars as “qadariyya and mufawwida.”

3. The philosophical system accepted by most of the Mu‘tazilites is based on accepted the linear cause and effect system along with and aligned with the theory of “denial of delegation” and can be evidence of the Mu‘tazilites not accepting delegation because the theory of delegation of free will results in the violation of the law of causality by a precise breach of it and this is a serious challenge for this philosophical system.

4. Shiite scholars such as Shaykh Mufid, Syed Murtada, and Shaykh Tusi who lived in the age of development of the Mu‘tazilites did not only not approve of the attribution of the theory of delegation of free will to them; rather, in some instances, they considered the beliefs of the Mu‘tazilites to be the same beliefs as that of the Twelver Shiites.

5. The evidence that some of the opponents of the attribution of the theory of delegation of free will to the Mu‘tazilites have presented such as “denying fate and destiny by the Mu‘tazilites” and “accepting the impossibility of the gathering of two powerfals over a single object of power” are not acceptable because, firstly, the Mu‘tazilites do not deny fate and destiny and believe in them and secondly, the aforementioned law is not correlated to the theory of delegation in a correct reading of it in the discussion of the creating actions.

Keywords

delegation, Mu‘tazilites, Qadariyya, Mufawwida, human agency, divine justice.



درنگی تازه بر پیوند تاریخی «معتزله» و «تقویض»

سید مجتبیٰ حسینی کاشانی* | احمد بهشتی مهر**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۰۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۰۷

چکیده

بر پایه بسیاری از نقل‌ها، نظریه «تقویض» به معنای قدرت استقلالی انسان در انجام افعال خود، به معتزله به عنوان یکی از فرقه‌های مهم اسلامی نسبت داده شده است. البته، این انتساب از ناحیه برخی محققین به چالش کشیده شده و در مقابل، برخی به هواخواهی از آن برخاسته‌اند. این نوشتار در پی آن است تا با روش کتابخانه‌ای و با بررسی پایه‌های فکری معتزله در بحث از شیوه آفرینش افعال انسان و جست‌وجو در عبارات ایشان و از سوی دیگر، با تکیه بر گواهی‌های کهن تاریخی در آثار فرقه‌پژوهان و نکته‌آرایی‌های بدیع در گونه‌شناسی اصطلاحات «تقویض و قدر»، به داوری در این میان نشست و آورده‌ای منطقی را در پاسخ به این پرسش اصلی که «پیوند معتزله و تقویض چگونه قابل ارزیابی است؟» نتیجه دهد. بر این اساس، با استناد به آنچه گذشت و با عنایت به گزارش‌های علمای هم‌عصر و نزدیک به دوران اوج معتزله و همراهی نظام فلسفی مورد قبول اکثریت ایشان در پذیرش نظام اسباب و مسببات و وجود شواهدی متقن در عبارات برجای مانده از ایشان در نفی «استقلال» عبد در ایجاد افعال خویش و همچنین نارسایی شواهد مخالفان مانند بهره‌گیری از قاعده «استحاله اجتماع قادرین علی مقدور واحد» در انتساب این نظریه به ایشان، در نهایت، پیوند معتزله و تقویض را دارای پشتوانه منطقی و ادله کافی نیافتیم.

کلیدواژه‌ها

تقویض، معتزله، قدریه، مفوضه، فاعلیت انسان، عدل الهی.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول) smh_kashani1365@yahoo.com

** استادیار گروه شیعه‌شناسی دانشگاه قم، قم، ایران. ahmadbeheshtimehr@gmail.com

□ حسینی کاشانی، سید مجتبیٰ؛ بهشتی مهر، احمد. (۱۴۰۰). درنگی تازه بر پیوند تاریخی «معتزله» و «تقویض». فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی.

۲۳ (۸۸)، ۵۲-۲۷. doi: 10.22091/JPTR.2021.6517.2479



مقدمه

بی‌شک یکی از مکاتب مهم فکری در اسلام، مکتب عقل‌گرای معتزله بوده و در کنار آن یکی از چالش‌برانگیزترین مباحث تاریخی نیز حول مسئله «جبر و تقویض» مطرح بوده است. بر اساس منشأ شکل‌گیری و صراحت کلام معتزلیان، مکتب ایشان با اصول پنج‌گانه خاص خود معرفی می‌شود، اما شاید بیش از آن اصول، این نظریه تقویض است که «معتزله» را میان یابندگان علم می‌شناساند؛ نظریه‌ای که به زعم بسیاری از اندیشمندان اشاعره و امامیه بی‌هیچ تردید از آن ایشان بوده، اما در دوران معاصر این نظریه از سوی برخی متکلمین شیعه به چالش کشیده شده و شواهدی نیز بر صحت این ادعا مطرح شده است. در این میان، برخی محققین نیز با طرح شواهدی عمدتاً بر اساس آنچه در آثار متکلم نامدار معتزلی، قاضی عبدالجبار آمده به نقض یا ابرام هر یک از دیدگاه‌های گذشته همت گماشته‌اند.

این نوشتار در پی راستی‌آزمایی صحت این انتساب با تکیه بر شواهد و نکته‌سنجی‌هایی است که کمتر مورد توجه قرار گرفته و می‌تواند قضاوتی عادلانه را در این کارزار نتیجه دهد. برای رسیدن به این هدف، می‌توان از دو زاویه به بحث ورود کرد نخست این که با اثبات شواهد متقن و دقیق در پی نفی انتساب قول تقویض به معتزله باشیم و زاویه دوم این که ادله مثبتین انتساب قول تقویض به معتزله را بررسی کرده و درستی و نادرستی دلالت آنها بر مقصود را بیابیم. در نوشتار پیش رو، اگر چه به شواهدی بر عدم صحت انتساب قول تقویض به قاطبه معتزله اشاره می‌کنیم، اما عمده تلاش در اثبات ناکارآمدی ادله قائلان به صحت انتساب نظریه تقویض به معتزله است. بر این اساس، بر آنیم تا ابتدا با گذری دقیق از مفهوم‌شناسی واژه‌ها «قدر و تقویض» و آشنایی با گونه‌های استعمالی آنها، به شناخت گروه‌های درگیر با نظریه تقویض از منابع متقن تاریخی دست یازیم و در نهایت، با واکاوی عقاید معتزله از سرچشمه آن، ناکارآمدی دلالت ادله مثبتین انتساب نظریه تقویض به معتزله را به دست آوریم. بر این اساس، پژوهش حاضر بر آن است تا در کنار پاسخ دادن به این پرسش اصلی که «رابطه نظریه تقویض و مکتب معتزله چگونه قابل ارزیابی است؟» به پرسش‌های زیر نیز پاسخ دهد: گونه‌های استعمالی عناوین «تقویض» و «اختیار» شامل چه مواردی می‌شود؟ نسبت میان دو فرقه قدریه و مقوضه با معتزله به چه شکل قابل ارزیابی است؟ مراد از قاعده «استحالة اجتماع قادرین علی مقدور واحد» از منظر معتزلیان چیست؟ و عقیده معتزله، بر اساس آثار به جا مانده از ایشان درباره «قضا و قدر» چیست؟

۱. مفهوم‌شناسی واژه‌ها

۱.۱. «تقویض»

«تقویض» - در لغت - به معنای واگذاری کار به دیگری (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۸۳) و حاکم کردن

او در آن کار است (این منظور، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۱۰؛ جزری، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۷۹). البته، در اصطلاح، اگر چه برای آن نزدیک به ده معنای گوناگون شمرده شده (خمینی، حسینی کاشانی و حسینی کاشانی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۶۷) و برخی از آنها قائلین خاص خود را در میان فرق اسلامی داشته‌اند، اما در بحث کنونی مراد از تفویض، «واگذاری انجام افعال به انسان‌ها از سوی خداوند و خارج شدن این افعال از حیطه قدرت الهی» است که از سوی بسیاری از علمای اشعری و امامی به معتزله نسبت داده شده است. (اشعری، ۱۹۸۰، ص ۴۱؛ رازی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۱۴۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۹؛ ملاهادی سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۵).

۲.۱. «قدر»

واژه «قدر» نیز از دید لغت‌شناسان در دو معنای رایج «قدرت و توانایی بر انجام کار» (راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۶۵۸) و «اندازه مخصوص و حکم الهی» (خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۱۲؛ جزری، ۱۳۶۷ش، ج ۴، ص ۲۲) بکار رفته است. این واژه، عمدتاً در اصطلاح متکلمین، یا به معنای «اختیار» در کنار «جبر» (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۰۵) و یا به معنای «اندازه شیء» در کنار «قضاء الهی» مورد توجه است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، الف، ص ۱۷؛ عبدالجبار معتزلی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۲۲) که در مقاله حاضر بیشتر با عنوان ابتدایی آن همراه هستیم.

آنچه در تبیین اصطلاحی واژه «قدر» نیازمند توجه بوده و منشأ وقوع خلط‌هایی در این میان شده است، تفکیک میان جنبه انسان‌شناختی و خداشناختی در استعمال این واژه است. واژه «قدر» از جنبه انسان‌شناختی مساوی با معنای «اختیار» و از جنبه خداشناختی هم معنا با عنوان «تفویض» است. به جهت اهمیت موضوع، در ادامه، اشاره‌ای گذرا به این مطلب می‌کنیم.

۳.۱. گونه‌شناسی طرح عناوین «تفویض» و «اختیار»

یکی از موضوعاتی که کمتر در کتب کلامی و علمی ما مورد توجه قرار گرفته، توجه به عناوینی است که حول بحث اختیار شکل گرفته‌اند. مباحثی که ذیل عنوان «جبر و اختیار» مطرح شده‌اند با مباحثی که تحت عنوان «جبر و تفویض» آمده‌اند - به رغم قرابت بسیار - متفاوت‌اند. این تفاوت هم در حوزه منشأ و ریشه طرح این مباحث و هم در حوزه ملزومات آن قابل ردیابی است.

۱.۳.۱. منشأ عناوین

گاهی یک پژوهشگر در پی اثبات نظریه اختیار یا همان مبدئیت اختیاری نفس در تحقق افعال انسان

است که در این صورت، نظریهٔ مقابل آن «جبر» است و نقیض آن به حساب می‌آید و طبیعی است اثبات این نظریه می‌تواند با پیش‌زمینه‌های مختلف فکری-اعم از توحیدی و الحادی- صورت گیرد، یعنی از مبادی تصدیقی این بحث، پذیرش وجود خداوند و اعتقاد به صفات کمالی و جلالی او نیست و به همین دلیل، خدا ناباوران نیز در این نوع از بحث شرکت دارند، اما گاه یک پژوهشگر به دنبال فهم «فاعل صدور افعال» با در نظر گرفتن «فاعلیت خداوند» است؛ او که به وجود خداوند معتقد است و او را با صفات متعددی باور دارد، به دنبال کشف نسبت فعل خود با اوست و بر این اساس، چند گزینه را برای خود محتمل می‌داند: یا خداوند فاعل مباشر افعال منسوب به بندگان است و یا اینکه او را در تحقق فعل «رها» کرده و بندگان فاعل مستقل افعال خویش هستند و یا اینکه مسیری میانه را انتخاب کرده است. بنابراین، پذیرش وجود خداوند، از مبادی تصدیقی این بحث است.

۱.۳.۲. ملزومات عناوین

در بحث «جبر و اختیار»، نظریهٔ اختیار، نقیض نظریهٔ جبر بوده و ارتباط آنها وجودی و عدمی است. بر خلاف بحث «جبر و تفویض» که تفویض، نقیض جبر نیست و به همین جهت، نظریهٔ «امر بین الامرین» می‌تواند مطرح شود. بر این اساس، تعبیر راه سوم یا همان «الامر بین الامرین» در بحث اول معنا ندارد. از این رو، تعبیر برخی از محققین در این باره دقیق نیست (قدردان قراملکی، ۱۳۸۸، مقدمه)، اما در بحث دوم که نزاع میان فاعلیت مستقیم خداوند و استقلال عبد در افعال خویش است، سخن از راه سوم، باطل نیست.

بر اساس نکات پیشین، می‌توانیم این نکته مهم را متذکر شویم که اساساً معتزله و امامیه و دیگر فرق اسلامی در هر دو بحث دارای مبنا هستند. در بحث نخست، بدون شک، معتزله همراه امامیه است و بر این اساس، از هر دو گروه در کتب فرق به عنوان قائلین به «اختیار» و «قدر» یاد شده است (خمینی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۳۶۸). جالب‌تر آنکه اشاعره نیز در دعوای نخستین، مدافع سرسخت اختیار هستند و نمی‌توان ایشان را نافی «اختیار» - به این معنا - دانست و ایشان در بحث عدم تنافی عصمت با اختیار نیز عقیدهٔ خود را به صراحت، بیان کرده‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۱۳).

بر این اساس، واژهٔ «قدر» از لحاظ استعمالی در «تفویض» هم استعمال شده است، اما در تحلیل انتساب‌های تاریخی باید به این نکته توجه شود که کدام معنا مورد توجه بوده است. برای نمونه، گویی عدم توجه به این نکته سبب شده است برخی محققین با عنایت به عنوان «رسالة فی القدر» حسن بصری، «قدریه بودن» او را استنباط کنند (قدردان قراملکی، ۱۳۹۶، ص ۳۲؛ طالقانی، ۱۳۹۷، ص ۵۳)، در حالی که مطابق متن رسالهٔ حسن بصری و شواهد متعدد تاریخی، او در این رساله در پی نفی «جبرگرایی» و اثبات «اختیار» در مقابل «جبر» بوده و تحسین و تمذیح برخی علمای متقدم امامیه از

ایشان نشان از دلالت نکردن این رساله بر قدریه بودن او دارد (شریف مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۱۵۳؛ حسنی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۳۲۹) افزون بر این، در کتب اهل سنت نیز شواهدی بر رفع اتهام قدری (تفویضی) بودن از او وجود دارد (ذهبی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۵۷۹-۵۸۰؛ المزی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۸۶). برای نمونه دیگر، می‌توان به دلیل برخی خاورشناسان در پیوند معتزله به قدریه اشاره کرد که معتقدند، چون نخستین هسته مکتب اعتزال انکار جبر و عقیده به اختیار بوده است، معتزله را باید همان قدریه دانست (خمینی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۳۷۸)؛ حال آنکه خلطی که ایشان بین قدر به معنای «اختیار» و قدر به معنای «تفویض» کرده‌اند، آشکار است.

۲. گونه‌شناسی مکاتب فکری منسوب به «تفویض»

۲.۱. مکتب معتزله

تحلیل‌های مختلفی از نحوه شکل‌گیری مکتب معتزله از سوی محققین طرح شده، اما به نظر می‌رسد بسیاری از این تحلیل‌ها برآمده از پیش‌زمینه‌های فکری خاص و با تکیه بر شواهد مُسَلَّم انگاشته شده از اقوال بزرگان و منابعی است که بیشتر از آنکه از قوت تحلیلی برخوردار باشند، مبتنی بر کثرت نقل تحلیل‌های پیشینیان هستند. برای نمونه، تکیه کردن صرفاً به داستان مخالفتِ واصل بن عطاء با حسن بصری و اعتزال او از مجلس درس ایشان برای اعتقاد به بنیانگذاری مکتب اعتزال با اصول خاصش توسط واصل بن عطاء یا عمرو بن عبید، از همین قبیل است. آنچه از منابع معتزلی می‌توان استفاده کرد، اشاره به این داستان به عنوان یک احتمال برای توجیه نامگذاری این فرقه به «معتزله» است؛ نه بیان مؤسس و بنیانگذار آن (عبد الجبار معتزلی، ۱۴۲۲ق، ص ۸۶) که بعضاً همین احتمال هم به عنوان احتمال ضعیف مورد اشاره قرار گرفته است (حمیری، ۱۹۷۲م، ص ۲۰۵). در این میان، برخی محققین، از اساس، صحت این واقعه را نیز به دید تردید نگریسته و وجه نامگذاری معتزله را برآمده از اعتزال سیاسی پیشینیان ایشان دانسته‌اند (ابن مرتضی، بی‌تا، ص ۴). برخی فرقه‌پژوهان نیز معتقدند که حکایت مزبور برای مشوّه ساختن نام معتزله ساخته شده است و گویندگان این داستان خواسته‌اند از مقام رفیع حسن بصری در میان عامه، برای تخریب معتزله استفاده کنند (خمینی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۳۷۰).

شواهد دیگری وجود دارد که خود معتزله بنیانگذار و سرسلسله مکتب کلامی خود را امام علی (ع) دانسته و به صراحت، به آن اشاره کرده‌اند (حمیری، ۱۹۷۲م، ص ۲۰۶).

با نگاه به شواهد تاریخی، می‌توان این امر را مسجّل انگاشت که ملاک معتزلی بودن، پابندی به اصول پنج‌گانه ایشان است (ملطی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۱)؛ اصولی که قطعاً کثیری از آنها پیش از واصل بن عطاء و عمرو بن عبید و به صورت پراکنده، موجود بوده‌اند (خمینی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۳۷۲).

این اصول پنج‌گانه، عبارتند از توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر. بر این اساس، می‌توان این اصول را به عنوان یک ملاک برای شناسایی علمای معتزلی به حساب آورد. البته، این ملاک توسط برخی محققین معتزله‌پژوه نیز مُسلّم انگاشته نشده و ایشان معتقدند که در طول تاریخ، کسانی معتزلی دانسته شده‌اند که تنها به برخی از اصول پنج‌گانه معتقد بوده‌اند (ابن مرتضی، بی‌تا، ص ۴) به نظر می‌رسد نکته‌ای که ابن مرتضی بیان داشته، ریشه برخی اختلافات در کتب فرقه شناسی در قدّری دانستن برخی از معتزله است.

۲.۲. فرقه قدّریه

یکی از فرقه‌های فکری سیاسی قرون ابتدایی ظهور اسلام، فرقه «قدّریه» است که گاه با معتزله در آمیخته می‌شوند. در میان بنیانگذاران این فرقه از معبد جهنی و همچنین غیلان دمشقی بسیار یاد می‌شود (بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۸؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، ج ۱۲، ص ۲۰۰).

از شاخصه‌های اصلی شناخت این فرقه، قول ایشان به «تفویض»، یعنی قدرت استقلالی انسان در انجام افعال خویش است. بر خلاف برخی محققین - که مدعی‌اند نمی‌توان از گزارش‌های موجود تاریخی، انتساب قطعی نظریه «تفویض» به ایشان را نتیجه گرفت و تنها می‌توان از لوازم برخی از اقوالی که به این فرقه منسوب شده است آنها را «تفویض‌گرا» دانست (طالقانی، ۱۳۹۷، ص ۵۹) - با دقت در کتاب‌های فرق و تبعی اجمالی می‌توان گزارش‌های متعددی بر صراحت انتساب نظریه «تفویض» به قدّریه یافت (بیشی، ۱۴۲۳ق، ص ۵۷؛ مقریزی، ۱۹۸۷م، ج ۲، ص ۳۴۹).

تردیدی نیست که قدّریه را نمی‌توان همان معتزله دانست؛ زیرا افزون بر تقدم زمانی بر معتزله، ملاکی که برای شناخت معتزلیان بیان کردیم نیز دارا نیستند؛ چون به تحقیق، ایشان به همه یا برخی از اصول پنج‌گانه معتزله پایبند نبوده‌اند. از این‌رو، بسیاری از فرقه‌پژوهان به دوئیت میان فرقه معتزله و قدّریه حکم کرده‌اند (بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۸؛ مقریزی، ۱۹۸۷م، ج ۲، ص ۳۴۹). به برخی از روایات که «قدّریه» را هم‌عرض «معتزله» قرار داده‌اند، می‌توان به عنوان مؤید این مطلب اشاره کرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۵۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۸۰).

با این حال، در مقام تحلیل تاریخی باید علت این امر را که برخی اندیشمندان اسلامی، معتزله را همان قدّریه دانسته‌اند واکاوی کرد؛ زیرا ممکن است این مسئله یکی از علل ایجاد پیش‌زمینه فکری در انتساب نظریه تفویض به معتزله باشد و گویی برخی محققین با عنایت به همین پیش‌زمینه فکری - به سختی - در پی اثبات استناد قول تفویض به معتزله بوده‌اند. همان‌گونه که پیش‌تر بدان اشاره رفت، نگارنده معتقد است که این همسان‌پنداری‌ها را باید در اشتراک واژه «قدّر» در «اختیار» و «تفویض»

دانست. مؤید این برداشت دلیل‌هایی‌اند که برخی تاریخ‌پژوهان برای صحت این همسان‌نگاری ارائه کرده‌اند؛ برای مثال، بشبیشی این نکته را که معتزله قائل به قدرت و اختیار بوده‌اند، شاهد و دلیلی متقن برای «قَدَرِیه» نامیدن ایشان دانسته است (بشبیشی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۴)؛ در حالی که با این دلیل، باید امامیه را نیز از زمره قَدَرِیه دانست. جرجانی نیز ملاک قَدَرِیه بودن را «استناد افعال العباد الیه» دانسته است (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۲۲) که معتزله نیز آن را بیان کرده‌اند و حال آنکه با این دلیل، خواجه نصیر را نیز که در بحث فاعلیتِ انسانِ همین عبارت را به‌کار برده «و الضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلینا» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۹) باید از قَدَرِیه دانست که البته، به هیچ‌روی پذیرفتنی نیست.

افزون بر آنچه بیان کردیم، برخی گزارش‌های فرقه‌پژوهانِ نه‌تنها بر دوگانگی این دو فرقه، بلکه بر تقابل ایشان در اصول اعتقادی‌شان نیز صحه می‌گذارند (مقدسی، بی‌تا، ص ۳۷؛ خمینی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۱۴۰). بر این اساس، نمی‌توان به یکسان‌نگاری‌هایی که در برخی کتب تاریخی و کلامی، میان قَدَرِیه و معتزله صورت گرفته است، به دیده قطع نگرست و از آن برای اثبات استناد قول تفویض به معتزله یاری جست.

۳.۲. فرقه مَفْوضه

در طول تاریخ، عنوان «مَفْوضه» بر گروه‌های بسیاری نهاده شده است و این بدان جهت است که تعریف های متعددی از «تفویض» مطرح بوده و عنوان «مَفْوضه» متناسب با هر یک از تعریف‌ها به گروهی خاص نسبت داده شده است. با جست‌وجو در آثار فرقه‌پژوهان می‌توان دست‌کم سه گروه را یافت که «مَفْوضه» بدانها اطلاق می‌شد. ملطی - در التنبیه و الرد - به گروهی از قَدَرِیه اشاره کرده است که عقیده داشتند به خویشتن واگذار شده‌اند و بدون توفیق الهی هم بر هر کار خیری قادر هستند (ملطی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۲۶؛ حنفی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۱۶). این گروه، متناسب با عنوان تفویض در بحث ما «مَفْوضه» نامیده شده‌اند. در برخی عناوین دیگر، مَفْوضه به غُلّات شیعه اطلاق شده است که معتقدند خداوند کارها را به امام علی (ع) واگذار کرده است (قزوینی، ۱۳۵۸، ص ۵۳۸؛ جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۳) و در استعمالی دیگر، به گروهی از «حشویه» که آیات قرآن را بر ظاهرش حمل کرده و خودشان را به خداوند تفویض کرده‌اند، «مَفْوضه» اطلاق شده است (الامین، ۱۳۷۸، ص ۲۶۳). به هر روی، به نظر می‌رسد که «مَفْوضه» گروهی از «قَدَرِیه» بوده‌اند و با عنایت به آنچه درباره قَدَرِیه و دوگانگی آنها با مَفْوضه بیان کردیم، ناهمسانی مَفْوضه با معتزله نیز آشکار می‌شود.

با تحقیق در بسیاری از آثار کلامی که در آنها معتزله، «مَفْوضه» خوانده شده‌اند، چنین به دست می‌آید که ایشان تنها مبتنی بر این پیش‌فرض ذهنی که معتزله قائل به «تفویض» بوده‌اند، نام مَفْوضه را بر ایشان نهاده‌اند و هیچ دلیل خاص دیگری - اعم از دلیل تاریخی یا تحلیلی - برای اطلاق این عنوان بر

معتزله ارائه نداده‌اند. از این رهگذر، گویا اگر در نهایت، انتسابِ نظریهٔ تفویض به معتزله با ادلهٔ متقن ثابت نگردید، نمی‌توان آرای ایشان در این زمینه را حتی به عنوان شاهد و مؤید - در انتسابِ نظریهٔ تفویض به معتزله - ارزش‌گذاری کرد.

۳. معتزله و تفویض

۳.۱. کلام معتزله در کیفیت شکل‌گیری افعال انسان‌ها

ناگفته‌هویداست که عقاید و مشی فکری خاص یک فرقه را در مرتبهٔ نخست باید از آثار بلاواسطهٔ ایشان جست‌وجو کرد و در مرحلهٔ بعد، از مکتوبات دیگر فرّقی برای یافتن و کشف آرای آن فرقه بهره گرفت. این بدان دلیل است که ممکن است حُب و بغض‌های عقیدتی میان فرّقی یا پیش‌زمینه‌های فکری خاص، برداشت‌های ناصوابی از آرای یک فرقه به دست دهد و نتواند آینهٔ حق‌نمایی برای نشان دادن افکار آن فرقه باشد. از این‌رو، به نظر می‌رسد دربارهٔ پیوند معتزله و تفویض نیز باید ابتدا از آثار ایشان بهره گرفت و در ادامه، آثار و کلمات دیگر گروه‌ها در مورد ایشان را به عنوان شاهد و قرینه بررسی کرد.

برای رسیدن به این هدف، ابتدا - با مراجعه به آثار معتزلیان مشهور - رأی معتزله دربارهٔ نحوهٔ فاعلیت انسان را بیان و تبیین می‌کنیم و سپس به شواهدی که بر این برداشت صحه می‌گذارد، اشاره خواهیم کرد. تردیدی نیست که معتزله با تمام فروغش به «اصل اختیار» برای انسان قائل بوده‌اند؛ به این معنا که انسان در انجام افعالش از ناحیهٔ غیر مجبور نیست و می‌توان ادعا کرد که در انتساب این حد از اختیار به معتزله هیچ اختلافی وجود ندارد و البته، آنچه اختلافی است، این است که آیا معتزله افزون بر اختیار انسان، به استقلال او در ایجاد افعالش هم باور دارند؟ به تعبیر دیگر، آیا معتزله گسترهٔ قدرت و اختیار خداوند را به غیر افعالِ انسان محدود می‌کنند؟

با جست‌وجو در آثار معتزلیان، نمی‌توان تصریحی بر استقلال انسان‌ها در ایجاد افعالشان یافت. بهترین عنوان بحثی که می‌توان عقاید معتزله را در این باب یافت در بحث از «فاعلیت انسان» است و اگر عنصر «استقلال» در فاعلیت انسان - به واقع - در آراء ایشان وجود داشته باشد، باید بتوان به صراحت، کلامی از ایشان در این‌باره یافت. بحث دیگر، بحث از «قدرت» خداوند و گسترهٔ آن است. اگر معتزله قدرت خداوند را محدود به غیر افعال انسان بدانند، باید در این بحث نیز اشارتی به آن داشته باشند. از این‌رو، در ادامه، گزارشی از کلام ایشان در این دو بحث بیان کرده، به تحلیل آن می‌پردازیم.

ملاحمی خوارزمی - از علمای معتزله - در تبیین قول معتزله دربارهٔ نحوهٔ فاعلیت انسان، می‌گوید:

همهٔ بزرگان معتزله - بر خلاف جهم بن صفوان، تابعان او و اشاعره - بر این باورند که عبدُ فاعل

تصرفات خود است و در این امر، اختلافی میان علمای معتزلی نیست. هرچند میان ایشان در ضروری بودن علم به این مطلب اختلاف است (ملاحمی خوارزمی، ۲۰۱۰م، ص ۱۷۸).

ملاحمی در ادامه کلام خود، ادله گوناگونی بر این ادعا بیان کرده است. آنچه در عبارت او حائز اهمیت است، این است که او بر این نکته تأکید می‌کند که خداوند فاعل تصرفات ما نیست. در تحلیل این عبارت - با دقت در ادله‌ای که بیان کرده - باید گفت از آن جا که کلام او در مقابل کلام گروه‌هایی است که با شعار «خداوند، فاعل افعال ماست» نظریه جبر و یا کسب را رواج می‌دهند، او - در واقع - شعار ایشان را نفی می‌کند و انسان را تأثیرگذار در افعال خود می‌داند و اساساً در مقام بیان این نیست که بگوید: قدرت خداوند، محدوده افعال انسانی - و لو به شکل طولی - را در بر نمی‌گیرد.

تعجب آن است که برخی از اشاعره - مانند فخر رازی - با اشاره به همین قول خوارزمی، نظریه استقلال بندگان در ایجاد افعال را به جمهور معتزله نسبت داده و بیان کرده‌اند که بسیار عجیب است که برخی از ایشان علم به این نظریه را ضروری انگاشته‌اند (رازی، ۱۹۸۶م، ج ۱، ص ۳۲۰). البته، مصحح این کتاب، تعجب فخر رازی را - به درستی - ناشی از عدم فهم دقیق او از کلام معتزله دانسته است (رازی، ۱۹۸۶م، ج ۱، ص ۳۲۰، پاورقی).

ملاحمی خوارزمی، در کتاب المعتمد و در بحث از قدرت خداوند و گستره آن نیز هیچ مطلبی که رنگ و بوی محدودیت قدرت خداوند در برخی امور داشته باشد، بیان نکرده و به عکس، بر نامحدود بودن قدرت او نیز تأکید کرده است (ملاحمی خوارزمی، ۱۹۹۱م، ص ۱۸۴-۱۹۴).

قاضی عبدالجبار نیز افزون بر آنچه از ملاحمی خوارزمی نقل کردیم، در بسیاری از مباحث خود بر عدم خلق افعال انسان‌ها توسط خداوند - به عنوان عقیده معتزله - پافشاری کرده است. (عبدالجبار معتزلی، بی تا. (ب)، ص ۱۵۹؛ عبدالجبار معتزلی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۱۷)؛ هرچند در ظاهر این کلام به این معناست که خلق، استقلالاً از آن انسان است، اما با دقت در کلام ایشان آشکار می‌شود که این ظهور قابل اعتنا نیست. اولاً، تعبیر به مخلوق نبودن افعال انسان عمدتاً در مقابله با شبهات جبرگرایانه بیان شده است که معتقد بودند افعال انسان مانند دیگر اشیاء، مخلوق خداوند است و انسان هیچ اختیاری در افعال خویش ندارد و آنچه در نهایت، این تعبیر «مخلوق نبودن» می‌رساند، این است که انسان در افعال خویش مجبور نیست.

شاهد این برداشت این است که در مدلل کردن این مدعا جملگی از ادله اختیار انسان و نه استقلال او استفاده شده است (عبدالجبار معتزلی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۲۳).

شاهد دیگر آن است که این تعبیر از سوی اندیشمندان بزرگ امامیه مانند شیخ مفید (ره) نیز برای تبیین قول امامیه در بحث از افعال انسان، استفاده شده است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق. (ج)، ص ۴۲).

سید مرتضی نیز در بحث از (افعال العباد) همین مطلب را بیان داشته، اما در مقام توضیح بیشتر می‌گوید:

می‌توان افعال انسان را هم مخلوق خداوند ندانست و هم مخلوق خداوند دانست؛ اگر مراد از خلق، خلقِ تکوین و اِحداث باشد، نمی‌توان افعال را مخلوق خداوند دانست، اما اگر مراد از خلقِ تقدیر باشد، چنین نسبتی صحیح خواهد بود (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۳۵).

غالب ادله‌ای که معتزله برای اثبات اختیار انسان بیان کرده‌اند، بسان ادله‌ای است که علمای امامیه در اثبات اختیار انسان بیان کرده‌اند؛ مانند عبث بودن پاداش و جزا و قبیح بودن عقاب بندگان و ... از این‌رو، در این دو بحث، ردّ پای صریحی از قول تفویض یافت نشد.

۲.۳. شواهدی بر عدم انتساب قول تفویض به معتزله

افزون بر آنچه بیان شد، شواهد متعددی وجود دارند که انتساب قول تفویض به معتزله را بسیار بعید جلوه می‌دهند.

۱.۲.۳. شاهد اول: کلمات علمای هم‌عصر با معتزله

برای مثال، شیخ مفید (ره)، یکی از بزرگ‌ترین علمای امامیه و هم‌عصر با قاضی عبدالجبار معتزلی بوده و برخی از نقل‌های تاریخی نیز حکایت از مراودات او با قاضی عبدالجبار دارد (شوشتری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۶۵). مراد شیخ مفید با عالمِ تراز اولِ معتزلی و رویارویی علمی ایشان با هم نشان از آگاهی همه‌جانبه شیخ مفید از آراء و عقاید معتزله دارد. بر این اساس، تصویری که شیخ مفید (ره) از معتزله و آرای آنان ارائه می‌دهد، بسیار مقبول‌تر از دیدگاه دیگر اندیشمندانی است که قرن‌ها با روزهای اوج مکتب اعتزال فاصله دارند. شیخ مفید در کتابی با عنوان الحکایات که نگاشته او و ناظر به مقایسه عقاید معتزله و شیعه است، هیچ اشاره‌ای به نظریه تفویض به عنوان مسئله‌ای که معتزله و شیعه در کنار یک‌دیگر نیستند، نکرده است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق. (الف)).

شیخ طوسی، به عنوان یکی از علمای امامیه قرن پنجم که از شاگردان قاضی عبدالجبار نیز شناخته می‌شود، در هیچ یک از کتاب‌های کلامی خود مسئله تفویض را به معتزله نسبت نداده است.

سید مرتضی نیز که از شاگردان قاضی عبدالجبار دانسته شده، در کتاب‌هایش که بعضاً در ردّ اقوال معتزله نگاشته شده‌اند، نظریه تفویض را به معتزله نسبت نداده است، بلکه در مقابل، در برخی از کتاب‌های خود مانند المخلص فی اصول الدین، وقتی در مقام بیان نظریه‌های مختلف در باب افعال انسان هاست، به سه نظریه اصلی اشاره کرده و نظریه معتزله را با همه طوائف اهلِ عدل که امامیه را نیز در بر

می‌گیرد، هم رأی می‌داند و در ادامه، همان را به اثبات می‌رساند (شریف مرتضی، ۱۳۸۱، ص ۴۴۹). همچنین خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۹) و علامه حلی در شرح آن (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۸) - در بحث از فاعلیت انسان - هیچ اشاره‌ای به مخالفتِ معتزله با امامیه نکرده‌اند با آنکه دأب ایشان در سرتاسر کتاب اشاره به عقاید ناصحیح معتزله مانند دیگر فرقی در مباحث است.

۲.۲.۳. شاهد دوم: سازواری نظام فلسفی مورد پذیرش معتزله با نفی «تفویض»

اگر چه برخی محققین، عدم پذیرش «قاعده علیت» را به معتزله نسبت داده و از آن برای انتساب نظریه تفویض به ایشان بهره گرفته‌اند (طالقانی، ۱۳۹۷، ص ۶۳)، اما به نظر می‌رسد نه تنها این انتساب به معتزله ناصواب است، بلکه نظام فلسفی مورد پذیرش معتزله کاملاً همسو و همراه با نفی تفویض است و شاید بتوان آن را - در کنار دیگر ادله - مؤیدی برای نفی انتساب نظریه تفویض به معتزله به حساب آورد. برای توضیح این مطلب، می‌توان نکات زیر را مد نظر قرار داد:

۱. بنابر قرائتی که پیش‌تر بیان شد، اساس نظریه تفویض بر این است که خداوند هیچ نحوه علیتی نسبت به آفریده‌های آدمی نداشته و هیچ نقشی در فعل یا ترک افعال انسان ندارد. به تعبیر دیگر، تفویض، می‌گوید: انسان علت استقلالی افعال خویش است، یعنی وجود و عدم افعال او تماماً وابسته به اوست و هیچ‌گونه وابستگی‌ای - حتی با واسطه - به غیر ندارد. به بیان سوم، فحوای نظریه تفویض این است که رابطه معلول معلول، با علت علت خود متنفی شده و دیگر علیتی میان آنها در جریان نیست.

۲. طبق نظام اسباب و مسببات و رابطه طولی میان علل، وقتی یک فعل، معلول انسان شمرده می‌شود، تبعاً معلول علت انسان نیز قلمداد خواهد شد و به تعبیر دیگر، وجود و عدم آن فعل همان‌گونه که به طور مستقیم منوط به انسان است، با واسطه، منوط به علت انسان خواهد بود.

۳. در این میان، نظام هستی‌شناسانه‌ای می‌تواند این نظریه را در دل خود هضم کند که یا مانند اشاعره، نظام علّی و معلولی را - به صراحت - نپذیرد و یا اینکه در فرض پذیرش، این نظام را به گونه‌ای تبیین کند که بتواند استقلال عبد را ثابت کند.

با عنایت به نکات پیش‌گفته، با مطالعه آثار به جا مانده از معتزلیان، نه تنها صراحتی در عدم پذیرش نظام علّی و معلولی نیست، بلکه عکس آن صراحت‌های گوناگونی در آثار ایشان بر پذیرش این نظام هستی‌شناسی آن هم با تقریری که امامیه از آن دارند، وجود دارد. از این منظر، قول معتزله در نظام علّی و معلولی و مشی فلسفی ایشان را می‌توان دست‌کم به عنوان شاهد و مؤیدی بر عدم انتساب قول تفویض به ایشان دانست.

معتزله - بر خلاف اشاعره که نظام اسباب و مسببات را نمی‌پذیرند - به روابط علّی و معلولی میان اشیاء قائل هستند. این نکته در مباحث گوناگونی که از ایشان نقل شده، مشهود است (جاحظ، ۱۹۹۵م، ص ۶۵؛ خیاط، بی‌تا، ص ۱۱۰-۱۲۹). همچنین بنا بر برخی عبارات ایشان، حتی نظام طولی در سلسله علل نیز فی‌الجمله برداشت می‌شود. ایشان تحت عنوان قاعده «القادر علی سبب الشیء قادرٌ علیه» مباحث متعددی را بیان داشته‌اند (عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۲م، ج ۹، ص ۷۵؛ عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۲م، ج ۶، ص ۱۶۷ و ۱۷۰) که از دل آنها چنین برمی‌آید که ایشان با عنایت به همین نظام طولی در سلسله علل، چنین قاعده‌ای را بیان داشته‌اند؛ چه آنکه بدون پذیرش نظام طولی، معنای محصلی برای این کلام وجود ندارد. کلامی که در برخی از مباحث، مورد توجه علمای امامیه نیز بوده است (شریف مرتضی، ۱۳۸۱، ص ۴۱۳).

افزون بر آنچه بیان شد، به نقل از اشعری، حتی اکثر معتزله به ضرورت علّی نیز معتقد بوده‌اند: «فقال: اکثر المعتزله المبتیین للتوَلّد؛ الاسباب موجبة لمسبباتها» (اشعری، ۱۹۸۰م، ص ۴۱۲). به نظر می‌رسد که این آراء به جهت مطالعه کتاب فلاسفه توسط شیوخ معتزله شکل گرفته و از همین رو، آراء معتزله با نزدیکی به آراء فلاسفه، فاصله بسیاری از مشی اشاعره گرفته است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۱).

در این راستا، قاضی عبدالجبار در کتاب المغنی در پاسخ به این شبهه «اگر عبد بدون فَرْع به درگاه خداوند، مُخْتَرَع و موجد افعال خویش باشد لازم می‌آید که - در ایجاد افعالش - بی‌نیاز از خداوند باشد و این ملازم با قول به شرک است»، می‌گوید: قطعاً چنین نیست و عبد به این جهت که خداوند او را دارای چنین صفاتی کرده قادر به انجام فعل است و قطعاً این دلالت بر بی‌نیازی از خداوند در ایجاد افعال او نیست (عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۲م، ج ۸، ص ۱۴۳).

این کلام، افزون بر این که بر پذیرش نظام طولی علل از سوی معتزله دلالت دارد، خود دلیل محکمی است که معتزله به «نظریه تقویض» که ملازم با شرک است، قائل نبوده و اعتقاد به آن را از خود نفی کرده‌اند.

البته، از عبارت برخی معتزله چنین استفاده می‌شود که ایشان «اولویت» را به جای ضرورت علّی قرار می‌دهند (ملاحمی خوارزمی، ۲۰۱۰م، ص ۳۳)، اما چنان که روشن است، این اشتباه که جداکننده اصلی ایشان و فلاسفه است، به معنای نفی نظام طولی نیست، بلکه تنها ایشان چیدمان این نظام را بر اساس «اولویت» ترتیب می‌دهند و این نیز تلازمی با نظریه تقویض ندارد؛ چه آنکه در میان برخی از متکلمین امامیه و حتی در میان محققینی که جانب قول به انتساب نظریه تقویض به معتزله را گرفته‌اند، «نفی ضرورت علّی» را پذیرفته‌اند (برنجکار، نصریان، ۱۳۹۶، ص ۱۶۴) و بلکه به بیانی که گذشت، «نظریه اولویت» نیز همراه و همسو با نفی «تقویض» است.

بنابراین، قول گروه اندکی از معتزله که به «اولویت» قائل هستند نیز نمی‌تواند دلیلی بر انتساب نظریه تقویض به ایشان باشد، بلکه با بیانی که پیش‌تر گذشت، از آنجا که قول به «اولویت» نافی وجود

نظام علی و معلولی نیست، می‌توان آن را نیز - در کنار قول اکثریت معتزله مبنی بر پذیرش ضرورت علی - مؤیدی بر عدم انتساب قول تفویض به معتزله دانست.

نکته‌ای لطیف در این وادی که جای تأمل دارد، این است که با جست‌وجو در کتب معتزله عبارت «ان شاء الله» در پسِ افعالی که در صدد انجام آن بوده‌اند، بسیار دیده می‌شود و جای این پرسش هست که آیا غیر از این معنا که ایشان همه افعال خود را تحت مشیت مطلقه الهی می‌دانستند، می‌توان محمل دیگری برای این کلام یافت؟ به نظر می‌رسد، این عبارت نقش طولی در نظام علی معلولی را نشان می‌دهد که به جهت ادبیات آن روزگار، به وضوح، در کلمات معتزله مطرح نبوده است.

از رهگذر آنچه بیان کردیم، به دست می‌آید که نظام فلسفی مورد قبول معتزله بر آمده از آثار ایشان مثبت انتساب نظریه تفویض به معتزله نبوده و حتی اگر نتوان آن را به عنوان دلیل متقن و مستقل بر عدم انتساب نظریه تفویض به معتزله بیان کرد، به طور یقین نمی‌توان از آن به عنوان شاهی بر انتساب این نظریه به ایشان استفاده کرد.

در ادامه، سعی می‌کنیم به برخی شواهد محکم انگاشته‌شده‌ای که از سوی برخی محققین - در راستای اثبات صحت انتساب نظریه تفویض به معتزله - ارائه شده‌اند، اشاره کرده و آنها را بررسی کنیم.

۳.۳. بررسی شواهد دال بر انتساب تفویض به معتزله

۳.۳.۱. قاعده «استحالة اجتماع قادرین علی مقدور واحد»

یکی از مهم‌ترین ادله‌ای که قائلان به انتساب «نظریه تفویض» به معتزله بیان کرده‌اند، قول استحالة اجتماع دو قادر بر مقدور واحد است. بنا به بیان رایج، این قاعده بیان‌کننده این مطلب است که امکان ندارد یک مقدور مانند فعل انسان دارای دو قادر باشد و از همین رو، خداوند نمی‌تواند قادر بر افعال انسان باشد. بنا براین، افعال انسان مستقلاً از آن انسان‌اند و حتی اگر خداوند اراده هم کند، نمی‌تواند تأثیری بر آن بگذارد. برخی از محققین - در بررسی این قاعده - این احتمال را داده‌اند که شاید مراد معتزله، استحالة اجتماع دو قادر مستقل و در عرض هم بوده که حرف مقبولی است و مورد پذیرش امامیه نیز هست (سبحانی، ۱۳۹۶، ص ۱۳؛ قدردان قراملکی، ۱۳۹۶، ص ۲۹). در مقابل، برخی دیگر از محققین معتقدند که بیان این قاعده در کنار عدم پذیرش قاعده علیت از سوی معتزله و البته، نگاه خاص معتزله به مسئله قدرت، هیچ شائبه‌ای در صحت انتساب نظریه تفویض به معتزله باقی نمی‌گذارد (طالقانی، ۱۳۹۷، ص ۶۱).

نگارنده معتقد است حق با گروه نخست است و حقیقتاً نمی‌توان این قاعده را دلیلی بر انتساب نظریه تفویض به معتزله دانست. افزون بر این که این قاعده مورد پذیرش همه معتزله هم نبوده و برخی از ایشان آن را انکار کرده‌اند (ایجی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۸۴؛ مقریزی، ۱۹۸۷م، ج ۲، ص ۳۴۶).

برای پی بردن به این مطلب، لازم است ابتدا کلام معتزله در این باره تبیین و سپس ارزیابی شود. مرحوم سید مرتضی (ره) - متکلم بزرگ امامیه - در کتاب الملخص فی اصول الدین پس از این که عقیده عدلیه و از جمله معتزله را در باب خلق افعال در کفه حق قرار می‌دهد، این قاعده را زیاتر و رساتر از قاضی عبدالجبار شرح کرده و بسط داده و از آن در مقابل مجموعه‌های وارده، دفاع کرده و این قاعده را یکی از دلیل‌های محکم در مقابل مجبره دانسته است. البته، این که استدلال گروه دوم بر تلازم یقینی این قاعده و نظریه تقویض، چگونه دامن شریف سید مرتضی را نمی‌گیرد، مشکل و عویصه‌ای است که آنان باید پاسخ گویند. در ادامه، در قالب نکاتی داستان این قاعده را با عنایت به عبارت مرحوم سید مرتضی (ره) بیان می‌کنیم:

۱. همه طوائف عدلیه و از جمله معتزله، بر این باورند که همه افعال انسان‌ها، از جهت آنها حادثند و هیچ مُحدثی غیر از آنها نیست.
۲. ملاک آنکه یک فعل به واسطه ما حادث شده این است که فعل در صورت وجود داعی و قصد و عدم موانع آن واقع شده و با وجود صارف و کراهت، منتفی شود. در این صورت، این فعل از ناحیه ما حادث شده است؛ نه غیر ما؛ زیرا در این صورت، اثباتاً و نفیاً متوقف بر احوال آن غیر می‌بود؛ نه ما.
۳. تفسیر و تلقی معقول از «فعلیت» این است که عمل به حسب احوال فاعل آن واقع بشود؛ وقتی گفته می‌شود این فعل از آن فرد است، بدان معنا است که این حقیقت از او حاصل شده است و محال است آن را به غیر آن فرد نسبت دهیم.
۴. دلیل این مطلب این است که ما خوب بودنِ ذم کسی که کار قبیح انجام داده و مدح کسی که کار حسن انجام داده را ضروری می‌دانیم. حال، اگر این افعال از ناحیه ایشان پدید نیامده بود، این خوب بودن نیز در کار نبود.
۵. یک فعل مقدور، نمی‌تواند دو قادر داشته باشد؛ زیرا در این صورت، لازم می‌آید وقتی یک فعل انجام پذیرفت آن فعل، فعل هر دو قادر باشد؛ در حالی که این پذیرفتنی نیست. نمی‌توان گفت: فعل به هر کدام که آن را ایجاد کرده نسبت داده می‌شود؛ زیرا همان‌طور که گفتیم، احوال و ایجاد و فعل دارای معنای واحدی هستند و مراد از «فعل» هم وجود عمل بعد از این که فاعل قادر بر آن بود است. بنابراین، قادر بودن همان و ایجاد فعل هم همان.
۶. بر این اساس، جایز نیست افعال ما با این وصف، مقدور خداوند متعال قرار گیرند؛ زیرا در این فرض، لازم می‌آید تا خداوند نیز - همانند انسان - متصف به مُشتهی و نافر بودن شود؛ در حالی که چنین امری پذیرفتنی نیست.

در ارزیابی این کلام، باید گفت که پیدا و هویداست که قائلین به این قاعده، اصلاً در مقام نفی قدرت

مطلقه الهی نسبت به افعال عباد نیستند، بلکه در مقام بیان لزوم انتساب افعال به کسی که آن را ایجاد کرده هستند؛ آن هم با این نگاه که مدح و ذم و اصل تکلیف را تصحیح کنند. قاضی عبدالجبار - به صراحت - می نویسد:

نمی توان گفت که خداوند قادر بر ایجاد افعال ماست؛ زیرا ما بیان کردیم که مقدور بودن این افعال برای خداوند ملازم با این است که ذم و مدح و تکلیف رفع گردد. بر این اساس، خود خداوند این افعال را به خود انسان ها اضافه کرده است (قاضی عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۲ م، ج ۸ ص ۳۲۰).

از این زاویه، «قادر» در این بحث، یعنی کسی که ایجاد فعل مقدور به او نسبت داده شده و فعل در پس قدرت او به سرانجام رسیده و ایجاد شده است و از این جهت، او مورد ذم و یا مدح قرار می گیرد. این زاویه از بحث در قدرت افزون بر آنچه از کلمات سید مرتضی نقل کردیم، در دیگر آثار امامیه نیز یافت می شود. برای مثال، علامه حلی شراکت، عبد با خداوند در قدرت را نفی می کند و لازمه آن را انتساب ظلم به خداوند می داند (مرعشی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۸۳).

افزون بر آنچه بیان شد و با مطالعه آثار ایشان، این نکته به دست می آید که مراد آنان از «قدرت» در این بحث مطلق قدرت نیست، بلکه «قدرت مؤثره» است (ایجی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۸۴)، یعنی در آن واحد نمی توان دو قدرت مؤثر بر مقدور واحد را پذیرفت (عبدالجبار معتزلی، بی تا، (الف)، ص ۳۶۰). به تعبیر دیگر، یعنی قدرتی که گویی همراه اراده و داعی بوده و در فعل اثر گذارد. بنابراین، وقتی ایشان ادعا می کنند که «اجتماع دو قادر بر یک مقدور محال است»، مثل این ادعا است که «دو علت بر یک معلول وارد نمی شوند» و این کاملاً صحیح است؛ همان گونه که فلاسفه، توارد علتین بر معلول واحد را - در صورتی که هر دو مستقل باشند - محال دانسته اند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۱۰؛ ملاهادی سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۴۸).

شاهد این برداشت آن است که برخی علمای معتزله از عنوان «اجتماع المؤثرین المستقلين فی افادة اثر واحد» استفاده کرده اند (معتزلی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۸۶) که به صراحت، برداشت فوق را تأیید می کند. معتزله و از جمله قاضی عبدالجبار معتزلی، در غیر از این بحث که در مقام پاسخ گویی به مجبره و اشاعره بوده اند، ابایی از مقدور دانستن خداوند نسبت به افعال انسان نداشته اند. برای مثال، قاضی عبدالجبار در تبیین آیه شریفه «ان الله على كل شيء قدير» و ترابط آن با آیه شریفه «الله خالق كل شيء» می نویسد:

بزرگ ما ابوعلی - رحمه الله - بیان کرده که واجب است این فرموده الهی که «همانا خداوند بر هر چیز تواناست»، اعم از این کلام او «خداوند، خلق کننده همه اشیاء است»

باشد...؛ زیرا امر معدوم گرچه مخلوق نیست، اما مقدور خداوند هست و همچنین فعل بندگان گرچه مخلوق نیست، اما مقدور خداوند هست (عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۲ق، ج ۸، ص ۳۱۰؛ عبد الجبار معتزلی، ۱۹۷۲م، ص ۱۱۳).

حتی برخی محققین نیز در نهایت، مقتضای تحقیق در نظریه معتزله ناظر به قدرت را متناسب با رابطه طولی دانسته‌اند که قدرت عبد مُحاط به قدرت خداوند است (عبدالجبار معتزلی، ۱۹۷۲م، ص ۲۰، پاورقی). نتیجه آن که از قاعده «استحالة اجتماع قادرین علی مقدور واحد» نه می‌توان استفاده کرد که خداوند عاجز از تصرف در افعال بندگان است؛ چنان‌که برخی ادعا کرده‌اند (برنجکار، ۱۳۷۵، ص ۵۹) و نه این که خداوند گرچه قدرت دارد، اما به هیچ روی اراده نمی‌کند که برخی دیگر از محققین در توجیه قول معتزله بیان کرده‌اند (قدردان قراملکی، ۱۳۹۶، ص ۳۰)، بلکه این قاعده در صدد بیان این نکته است که دو فاعل در عرض یک‌دیگر نمی‌تواند بر یک شیء اثر گذارند و فعل - در نهایت - به قادری که همراه با داعی و اراده اش فعل را ایجاد کرده، منتسب می‌شود و قدرت خداوند نیز از غیر مسیر قدرت انسان، به افعال او تعلق نمی‌گیرد.

۳.۲. کلام معتزله در قضا و قدر

برخی مبتنی بر این باور که معتزله قضا و قدر الهی را انکار می‌کنند، معتقدند که انکار قضا و قدر با «نظریه تقویض» سازگاری دارد (برنجکار، ۱۳۸۲، ص ۷۵۲) و از این سازگاری، راه همواری برای انتساب قول تقویض به معتزله ساخته‌اند.

در ارزیابی این مطلب می‌توان در دو ساحت نکاتی را بیان کرد. نخست، اینکه آیا اساساً معتزله منکر قضا و قدر بوده‌اند؟ و دوم اینکه آیا می‌توان از سازواری انکار قضا و قدر - بر فرض صحت - به قول تقویض رهنمون شد؟

همان‌گونه که در صدر مقاله بدان اشارت رفت، نگارنده بر این باور است که تنها راه منطقی برای رسیدن به عقاید اصلی یک فرقه فکری، تنها از دل عبارات به جا مانده از ایشان به دست می‌آید و نقش اصلی در قضاوت دیگر انتساب‌ها به ایشان را عبارات خود آنها ایفا می‌کند. درباره انتساب انکار قضا و قدر به معتزله با مراجعه به تاریخ و کتب تاریخی به اسنادی دست می‌یابیم که متن آنها نشان از ناصوابی این انتساب دارد.

بنا به حکایتی که سید ابن طاووس - عالم شیعی سده هفتم هجری - نقل کرده است، حجاج بن یوسف، نامه‌ای به حسن بصری، عمرو بن عبید و واصل بن عطاء و شخصی دیگر نوشت و نظر آنان را درباره قضا و قدر پرسید و هر کدام از این اشخاص - در پاسخ این نامه - با اشاره به کلامی از

امام علی (ع)، نظر خود را درباره قضا و قدر، همان چیزی دانستند که امام علی (ع) فرموده بودند (حسنی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۳۲۹).

برخی دیگر از بزرگان امامیه نیز این حکایت را نقل کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۲۵). آنچه از این حکایت برداشت می‌شود این است که نه تنها واصل بن عطاء و عمرو بن عبید به عنوان بزرگان معتزله به قضا و قدر قائل بوده‌اند، بلکه بر این باور بودند که قرائت ایشان از قضا و قدر نیز همانند قرائت امام علی (ع) است.

افزون بر این حکایت، از عبارات علمای معتزلی نیز چنین برداشت می‌شود که ایشان به قضا و قدر معتقد بوده‌اند. برای مثال، قاضی عبدالجبار در شرح اصول خمسہ - با صراحت - می‌گوید: «لا فعل من افعال العباد حقاً کان او باطلاً ایماناً کان او کفراً الا و هو بقضاء الله و قدره» (عبد الجبار معتزلی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۲۳) - و در کتاب المغنی - تصریح می‌کند: «انه [الله] مُقدّر کل شیء و مُدبّر، و لا یمتّع عندنا کونه مُقدّراً لافعال العباد» (عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۲م، ج ۸، ص ۳۱۱). همچنین در بحث‌های دیگر با تبیین اعتقاد معتزله به این امر، بنای این اتهام را ویران کرده است (عبدالجبار معتزلی، ۱۹۷۱م، ص ۲۱۲؛ عبدالجبار معتزلی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۵۸؛ عبدالجبار معتزلی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۳۴؛ عبد الجبار معتزلی، ۱۹۶۲م، ج ۸، ص ۲۸۹).

اما در ساحت دیگر بحث، پُر واضح است که صرف سازواری یک مسئله با مسئله دیگر، دلیل بر دلالت یکی بر دیگری نیست و هیچ دلیل منطقی‌ای چنین مطلبی را پشتیبانی نمی‌کند؛ بلکه اگر پیش‌تر با دلایل متقن منطقی اصل انتساب نظریه تفویض به معتزله ثابت می‌شد، می‌توانستیم از این سازواری به عنوان شاهی بر درستی ادعای خود بهره بگیریم.

بر این اساس، انکار قضا و قدر، ثبوتاً دلالتی بر نظریه تفویض ندارد و اثباتاً نیز دلیلی بر این که معتزله منکر قضا و قدر به معنای صحیح آن بوده‌اند، در دست نیست. البته - چنانکه برخی از محققین بیان کرده‌اند - می‌توان معتزله را همانند امامیه، منکر قضا و قدری دانست که به جبر می‌انجامد (قدردان قراملکی، ۱۳۹۶، ص ۲۹) و روشن است که این مقدار از انکار، تناسبی با نظریه تفویض ندارد.

نتیجه‌گیری

از رهگذر آنچه درباره شناخت دقیق مکاتب فکری درگیر با نظریه «تفویض» بیان کردیم و با عنایت به کلمات علمای معتزلی در مباحث مرتبط با نحوه فاعلیت انسان و قدرت خداوند و شواهد متعدد تاریخی و تحلیلی، دریافتیم که پیوند تاریخی معتزله با تفویض هرچند مورد پسند برخی اندیشه‌ها بوده و ثمرات گوناگونی نیز بدان پیوست شده است، اما - در حقیقت - خود از پشتوانه منطقی و ادله کافی برخوردار نیست و با این میزان از ادله نمی‌توان پیوند معتزله و تفویض را دارای پشتوانه خردپذیری دانست.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

- ابن طاووس، سید علی بن موسی بن جعفر (سید ابن طاووس). (۱۴۰۰ ق). الطوائف فی معرفة مذاهب الطوائف. (چاپ اول). قم: خیام.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (بی‌تا). لسان العرب. بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ابن مرتضی، احمد بن یحیی. (بی‌تا). طبقات المعتزلة. (تحقیق: سوسنة دیفلد فلزر) بیروت: دار المكتبة الحیة.
- اشعری، ابوالحسن. (۱۹۸۰ م). مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین. ویسبادن: دارالنشر فرانز اشتاینر.
- الامین، شریف یحیی. (۱۳۷۸). فرهنگ‌نامه فرقه‌های اسلامی. (ترجمه: محمدرضا موحدی). تهران: نشر باز.
- ایچی، میر سید شریف. (۱۴۱۵ ق). شرح المواقف. قم: الشریف الرضی.
- برنجکار، رضا. (۱۳۷۵). مفوضه چه کسانی هستند؟ ماهنامه معرفت. ۱۶، ۵۵، ۶۰.
- برنجکار، رضا. (۱۳۸۲). تفویض. در: دانشنامه جهان اسلام. (ج ۷). تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
- برنجکار، رضا؛ نصرتیان، مهدی. (۱۳۹۶). قواعد کلامی (توحید). قم: مؤسسه علمی-فهرنگی دار الحدیث.
- بشیشی، محمود. (۱۴۲۳ ق). الفرق الاسلامیه. قاهره: مكتبة الثقافة الدینیة.
- بصری، حسن. (۱۹۷۱ م). رسالة فی القدر. بیروت: دار الهلال.
- بغدادی، عبد القاهر. (۱۴۰۸ ق). الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیة منهم. بیروت: دار العیال.
- تفتازانی، سعد الدین. (۱۴۰۷ ق). شرح العقائد النسفیة. قاهره: مكتبة الكلیات الازهریة.
- تفتازانی، سعد الدین. (۱۴۰۹ ق). شرح المقاصد. قم: الشریف الرضی.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر. (۱۹۹۵ م). رسائل الجاحظ (الرسائل الکلامیه). (مقدمه و شرح: علی ابو ملحم). بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۷۰). کتاب التعریفات. تهران: ناصر خسرو.
- جزری، ابن اثیر. (۱۳۶۷). النهایة فی غریب الحدیث و الاثر. (چاپ چهارم). قم: بی‌نا.
- جمعی از نویسندگان. (۱۳۸۸). دائرة المعارف بزرگ اسلامی. (چاپ اول). تهران: انتشارات مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- حفنی، عبدالمنعم. (۱۴۱۳ ق). موسوعة الفرق والجماعات و المذاهب الاسلامیه. قاهره: دار الرشد.
- حلّی، حسن بن یوسف (علامه حلّی). (۱۴۱۳ ق). كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. (تعلیق: حسن حسن‌زاده آملی، چاپ چهارم). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- حمیری، ابوسعید بن نشوان. (۱۹۷۲ م). الحور العین. (تحقیق و تعلیق: کمال مصطفی) تهران: بی‌نا.
- خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ ق). العین. قم: مؤسسه دار الهجره.
- خمینی، سید حسن. (۱۳۹۳). فرهنگ جامع فرق اسلامی. (چاپ چهارم). تهران: انتشارات اطلاعات.
- خمینی، سید حسن؛ حسینی کاشانی، سید مرتضی؛ حسینی کاشانی، سید مجتبی. (۱۳۹۸). تحریر اختیار. (چاپ اول). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خیاط، ابوالحسنین. (بی‌تا). الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملقب. (تحقیق: محمد حجازی). قاهره: مكتبة الثقافة

الدینیة.

- ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۱۴ ق). سیر اعلام النبلاء. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- رازی، محمد بن عمر بن حسین (فخر رازی). (۱۴۰۷ ق). المطالب العالیة من العلم الإلهی. (چاپ اول). بیروت: دار الکتاب العربی.
- رازی، محمد بن عمر بن حسین (فخر رازی). (۱۴۲۰ ق). تفسیر مفاتیح الغیب. (چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- رازی، محمد بن عمر بن حسین (فخر رازی). (۱۹۸۶ م). الأربعین فی أصول الدین. (چاپ اول). قاهره: مكتبة الکلیات الازهریه.
- راغب اصفهانی. حسین بن محمد. (بی تا). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دار الشامیه.
- سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۹۶). منادیان آزادی در سرنوشت (۲). درسهایی از مكتب اسلام. ۱۳۰۷-۶۷۵.
- سبزواری، هادی بن مهدی (ملاهادی سبزواری). (۱۳۶۹). شرح المنظومه. تهران: نشر ناب.
- سبزواری، هادی بن مهدی (ملاهادی سبزواری). (۱۳۷۲). شرح الأسماء الحسنی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شریف مرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین بن موسی (سید مرتضی). (۱۳۸۱). الملخص فی أصول الدین. (چاپ اول). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شریف مرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین بن موسی (سید مرتضی). (۱۴۰۵ ق). رسائل الشریف المرتضی. (چاپ اول). قم: دار القرآن الکریم.
- شریف مرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین بن موسی (سید مرتضی). (۱۹۹۸ م). أمالی المرتضی. قاهره: دار الفكر العربی.
- شوشتری، نور الله بن شریف الدین. (۱۳۷۷). مجالس المومنین. تهران: نشر اسلامیه.
- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم. (۱۳۶۴). الملل و النحل. (چاپ سوم). قم: الشریف الرضی.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. قم: مكتبة المصطفوی.
- شیخ مفید، مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن نُعمان. (۱۴۱۳ ق. الف). الحکایات فی مخالفات المعتزلیة من العدلیة. (چاپ اول). قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- شیخ مفید، مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن نُعمان. (۱۴۱۳ ق. ب). أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات. (چاپ اول). قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- شیخ مفید، مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن نُعمان. (۱۴۱۳ ق. ج). تصحیح اعتقادات الإمامیه. (چاپ اول). قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- طالقانی، سید حسن. (۱۳۹۷). تأملی «دوباره» در نسبت تفویض به معتزله. تحقیقات کلامی. شماره ۲۱. ۷۰-۴۹.
- طوسی، خواجه نصیر الدین. (۱۴۰۷ ق). تجرید الاعتقاد. (تحقیق: حسینی جلالی. چاپ اول). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. قم: دارالهجره.
- قاضی عبد الجبار معتزلی، عبد الجبار بن احمد. (۱۴۲۲ ق). شرح الأصول الخمسة. (چاپ اول). بیروت: دار احیاء

التراث العربی.

قاضی عبد الجبار معتزلی، عبد الجبار بن احمد. (۱۹۶۲ م). المغنی فی ابواب التوحید و العدل. قاهره: مؤسسه المصریه العامه.

قاضی عبد الجبار معتزلی، عبد الجبار بن احمد. (۱۹۷۱ م). المختصر فی أصول الدین. بیروت: دار الهلال.
قاضی عبد الجبار معتزلی، عبد الجبار بن احمد. (۱۹۷۲ م). المنیة و الأمل. (تحقیق: سامی نشار و عصام الدین محمد). اسکندریه: دار المطبوعات الجامعیه.

قاضی عبد الجبار معتزلی، عبد الجبار بن احمد. (بی.تا. الف). المحيط بالتکلیف. قاهره: مؤسسه المصریه.
قاضی عبد الجبار معتزلی، عبد الجبار بن احمد. (بی.تا. ب). تنزیه القرآن عن المطاعن. بیروت: دارالنهضه.
قدردان قراملکی، علی؛ قدردان قراملکی، محمد حسن. (۱۳۹۶). تأملی در نسبت تقویض به معتزله. تحقیقات کلامی. ش ۱۸، ۲۵-۴۲.

قدردان قراملکی، محمد حسن. (۱۳۸۸ ق). نگاه سوم به جبر و اختیار. قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

قزوینی، عبد الجلیل. (۱۳۵۸). نقض. تهران: انجمن آثار ملی.
کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
مرعشی، قاضی نور الله. (۱۴۰۹ ق). إحقاق الحق و إزهاق الباطل. (چاپ اول). قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
المزی، یوسف بن عبد الرحمن. (۱۴۱۴ ق). تقریب تحفة الاشراف بمعرفة الاطراف. مکه: المکتبه التجاریه.
معتزلی، مختار بن محمود عجالی. (۱۴۲۰ ق). الکامل فی الاستقصاء فیما بلغنا من کلام القدماء. قاهره: المجلس الاعلی للشتون الاسلامیه.

مقدسی، محمد بن احمد. (بی.تا). احسن التقاسیم. بیروت: دار صادر.
مقریزی، احمد بن علی. (۱۹۸۷ م). المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الآثار. قاهره: الثقافة الدینیة.
ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد. (۱۹۹۱ م). المعتمد فی اصول الدین. لندن: انتشارات بین المللی الهدی.
ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد. (۲۰۱۰ م). الفائق فی اصول الدین. قاهره: دارالکتب و الوثائق القومیة.
ملطی، ابوالحسن. (۱۴۱۳ ق). التنبیہ و الرد علی اهل الالهواء و البدع. قاهره: مکتبه مدبولی.

References

* Quran

A Group of Authors. (1388 SH). *Da'iratul Ma'aref-i Buzurg-i Islami [Islamic Encyclopedia]*. Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia Publications. 1st ed.

Ahmad, K. (1410 AH). *Al-Ayn*. Qom: Mu'assasat Dar al-Hijra.

Al-Amin, S. Y. (1378 SH). *Farhang Name-yi Firqeha-yi Islami* [a dictionary of Islamic sects]. (Muwahhedi, M. R., Trans.). Tehran: Baz Publication. [In Persian].

- Al-Baghdadi, M. (Shaykh Mufid). (1413 AH). *Al-Hikayat fi Mukhalifat al-Mu'tazila min al-'Adliyya*. Qom: Al-Mu'tamar al-'Alami lil-Shaykh al-Mufid. 1st ed.
- Al-Baghdadi, M. (Shaykh Mufid). (1413 AH). *Awa'il al-Maqalat fi Mazahib wa al-Mukhtarat*. Qom: Al-Mu'tamar al-'Alami lil-Shaykh al-Mufid. 1st ed.
- Al-Baghdadi, M. (Shaykh Mufid). (1413 AH). *Tas-hih I'tiqadat al-Imamiyya*. Qom: Al-Mu'tamar al-'Alami lil-Shaykh al-Mufid. 1st ed.
- Al-Mazzi, Y. (1414 AH). *Taqrib Tuhfat al-Ishraf bi-Ma'rifat al-Atraf*. Mekka: Al-Maktabat al-Tijariyya.
- Ashari, A. H. (1980). *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin*. Wiesbaden: Franz Steiner Publication.
- Baghdadi, A. Q. (1408 AH). *Al-Farq beyn al-Firaq wa Bayan al-Firqat al-Najiya Minhum*. Beirut: Dar al-Jil.
- Basri, H. (1971). *Risalat fi al-Qadr*. Beirut: Dar al-Hilal.
- Berenjkar, R. & Nusratian, M. (1396 SH). *Qawa'id-i Kalami (Tawhid)* [theological laws (monotheism)]. Qom: Mu'assasa-yi Ilmi Farhangi-yi Dar al-Hadith.
- Berenjkar, R. (1375 SH). Muwaffide Che Kasani Hastand? [Who are the Mufawwida?]. *Ma'rifat*. 16, 55-60.
- Berenjkar, R. (1382 SH). Tafwid. In *Daneshname-yi Jahan-i Islam* [encyclopedia of the Islamic world], vol. 7. Tehran: Da'iratul Ma'aref-i Islami Foundation.
- Bishbini, M. (1423 AH). *Al-Firaq al-Islamiyya*. Cairo: Maktabat al-Thaqafat al-Diniyya.
- Eiji, M. S. S. (1415 AH). *Sharh al-Mawaqef*. Qom: Al-Sharif al-Radi.
- Fuyumi, A. (1414 AH). *Al-Misbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir lil-Rafe'ie*. Qom: Dar al-Hajza.
- Hafni, A. M. (1413 AH). *Mowsu'at al-Firaq wa al-Jama'at wa al-Mazahib al-Islamiyya*. Cairo: Dar al-Rushd.
- Hamedani Asadabadi Mutazili, A. J. (1422 AH). *Shark al-Usul al-Khamsa*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi. 1st ed.
- Hamedani Asadabadi Mutazili, A. J. (1962). *Al-Mughni fi Abwab al-tawhid wa al-'Adl*. Cairo: Mu'assasat al-Misriyya al-'Amma.
- Hamedani Asadabadi Mutazili, A. J. (1971). *Al-Mukhtasar fi Usul al-Din*. Beirut: Dar al-Hilal.
- Hamedani Asadabadi Mutazili, A. J. (1972). *Al-Munyat wa al-Amal*. (Research by Nashar, S. & Muhammad, I. D.). Alexandria: Dar al-Matbu'at al-Jami'iyya.
- Hamedani Asadabadi Mutazili, A. J. (n.d., a). *Al-Muhit bil-Taklif*. Cairo: Mu'assasat al-Misriyyah.
- Hamedani Asadabadi Mutazili, A. J. (n.d., b). *Tanzih al-Qoran 'an al-Mata'in*. Beirut:

- Dar al-Nehda.
- Hasani, I. T. (1400 AH). *Al-Tara'if fi Ma'rifat Mazahib al-Tawa'if*. Qom: Khayyam. 1st ed.
- Hilli, H. (1413 AH). *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-I'tiqad*. (Commentary by Hasanzade Amoli, H.). Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami. 4th ed.
- Humairi, A. S. (1972). *Al-Hur al-'Ein*. (Research and commentary by Mustafa, K.). Tehran: n.p.
- Ibn Manzur, M. (n.d.). *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar al-Fikr lil-Taba'at wa al-Nashr wa al-Tawzi'.
- Ibn Murtaza, A. (n.d.). *Tabaqat al-Mu'tazila*. (Research by Defield-Filzer, S.). Beirut: Dar al-Maktabat al-Hayat.
- Jahiz, O. (1995). *Rasa'il al-Jahiz* (al-Rasa'il al-Kalamiyya). (Foreword and commentary by Abu Mulhem, A.). Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal.
- Jazari, I. A. (1367 SH). *Al-Nihayat fi Gharib al-Hadith wa al-Athar*. Qom: n.p. 4th ed.
- Jorjani, A. (1370 SH). *Kitab al-Ta'rifat*. Tehran: Nasir Khosro.
- Khayyat, A. H. (n.d.). *Al-Intisar wa al-Radd 'ala Ibn al-Rawandi al-Mulhid*. (Research by Hijazi, M.). Cairo: Al-Thiqafat al-Diniyya.
- Khomeini, H. (1393 SH). *Farhang-i Jami'-i Firq-i Islami* [a comprehensive dictionary of Islamic sects]. Tehran: Ittela'at Publications. 4th Ed.
- Khomeini, H.; Hosseini Kashani, M., & Hosseini Kashani, M. (1398 SH). *Tahrir Ikhtiyar*. Tehran: Mu'assasa-yi Tanzim wa Nashr-i Athar-i Imam Khomeini.
- Kuleyni, M. (1407 AH). *Al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Marashi, N. (1409 AH). *Ihqaq al-Haqq wa Izhaq al-Batil*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. 1st ed.
- Meqrizi, A. (1987). *Al-Mawa'iz wa al-I'tibar bi-Dhikr al-Khutut wa al-Athar*. Cairo: Al-Thaqafat al-Diniyya.
- Mulahemi Khwarazmi, M. (1991). *Al-Mu'tamid fi Usul al-Din*. London: Alhoda International, Cultural, Artistic, and Publishing Institution.
- Mulahemi Khwarazmi, M. (2010). *Al-Fa'iq fi Usul al-Din*. Cairo: Dar al-Kutub wa al-Withaq al-Qowmiyya.
- Multi, A. H. (1413 AH). *Al-Tanbih wa al-Radd 'ala Ahl al-Ahwa' wa al-Bada'*. Cairo: Maktabat Madbuli.
- Muqaddesi, M. (n.d.). *Ahsan al-Taqaaseem*. Beirut: Dar Sadir.
- Mutazili, M. (1420 AH). *Al-Kamil fi Istiqsa' fima Balaghana min Kalam al-Qudama'*. Cairo: Al-Majlis al-A'ala lil-Shu'un al-Islamiyya.
- Qadrddan Qaramaleki, A. & Qadrddan Qaramaleki, M. H. (1396 SH). *Ta'ammuli dar Nisbat-i Tafwid be Mu'tazila* [a reflection over the attribution of delegation to

- the Mu'tazilites]. *Tahqiqat-i Kalami Quarterly Journal*. 5(18), 25-42.
- Qazvini, A. J. (1358 SH). *Naqz*. Tehran: Anjuman-i Athar-i Milli.
- Ragheb Isfahani, H. (n.d.). *Mufradat Alfaz al-Qoran*. Beirut: Dar al-Shamiyya.
- Razi, M. (Fakhr Razi). (1407 AH). *Al-Matalib al-'Aaliya min al-'Ilm al-Ilahi*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi. 1st ed.
- Razi, M. (Fakhr Razi). (1420 AH). *Tafsir Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi. 3rd ed.
- Razi, M. (Fakhr Razi). (1986). *Al-Arba 'een fi Usul al-Din*. Cairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyya. 1st ed.
- Sabzvari, H. (Mulla Hadi Sabzvari). (1369 SH). *Sharh al-Manzuma*. Tehran: Nab Publication.
- Sabzvari, H. (Mulla Hadi Sabzvari). (1372 SH). *Sharh al-Asma' al-Husna*. Tehran: University of Tehran Press.
- Shahrestani, M. (1364 SH). *Al-Milal wa al-Nihal*. Qom: Al-Sharif al-Radi. 3rd ed.
- Sharif Murtada, A. Q. A. (Seyed Murtaza). (1380 SH). *Al-Mulkhis fi Usul al-Din*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Daneshgahi. 1st ed.
- Sharif Murtada, A. Q. A. (Seyed Murtaza). (1405 AH). *Rasa'il al-Sharif al-Murtada*. Qom: Dar al-Qoran al-Karim. 1st ed.
- Sharif Murtada, A. Q. A. (Seyed Murtaza). (1998). *Amali al-Murtada*. Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra (1368 SH). *Al-Hikmat al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyat al-Arba'* [The Transcendent Theosophy in the Four Journeys of the Intellect]. Qom: Maktabat al-Mustafawi.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1366 SH). *Tafsir al-Qoran al-Karim*. Qom: Bidar.
- Shustari, N. (1377 SH). *Majalis al-Mu'mineen*. Tehran: Nashr Islamiyya.
- Sobhani Tabrizi, J. (1396 SH). Munadian-i Azadi dar Sarnawesht (2) [the preachers of freedom in destiny]. *Dars-hayi az Maktab-i Islam Monthly*. 675, 7-13.
- Taftazani, S. D. (1407 AH). *Sharh al-'Aqaid al-Nasfiyya*. Cairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyya. 1st ed.
- Taftazani, S. D. (1409 AH). *Sharh al-Maqasid*. Qom: Al-Sharif al-Radi. 1st ed.
- Taleqani, H. (1397 SH). Ta'ammuli "Dobare" dar Nisbat-i Tafwid be Mu'tazile [a reconsideration of the attribution of delegation to the Mu'tazilites]. *Tahqiqat-i Kalami Quarterly Journal*. 6(21), 49-70.
- Tusi, N. D. (1407 AH). *Tajrid al-I'tiqad*. (Research by Jalali, H.). Qom: Daftar-i Tablighat-i Islami. 1st ed.
- Zahabi, M. (1414 AH). *Siyar A'lam al-Nubala'*. Beirut: Mu'assasat al-Risala.