

معتزله بصره و بغداد: تمایزها و تفاوت‌ها

مصطفی سلطانی*

چکیده

جنبش اعتزال یکی از مهم‌ترین جنبش‌های کلامی است که اوایل قرن دوم هجری در بصره شکل گرفت. حمایت خلفای عباسی همچون مأمون، معتصم و واثق از آن موجب رشد سریع این جریان شد، به گونه‌ای که عده زیادی از مردم عراق، از جمله ساکنان بغداد، به این جنبش گرویدند. پس از شکل‌گیری بغداد در ۱۴۵ ه.ق. و حضور عباسیان در این شهر معتزله نیز به بغداد روی آوردند. با گذشت زمان، اختلاف‌هایی میان معتزله بغداد و بصره شکل گرفت و معتزله را به دو مکتب بصره و بغداد تقسیم کرد. این دو مدرسه در اصول کلی مشترک بودند، اما در تفسیر و قرائت از آن اصول با هم اختلاف داشتند. میل به تشیع در مدرسه بغداد از جمله مشهورترین وجوه تمایز این دو جریان است. علاوه بر آن، این دو مدرسه در مسائلی چون خلق قرآن، وجوب لطف، قدرت الاهی، وجوب اصلاح بر خداوند، ثواب و عقاب، تعذیب اطفال، توبه و عفو الاهی، آجال، شیوه و رویکرد بحث در صفات الاهی، نام‌گذاری اسمی بر خداوند و مواضعی دیگر اختلاف دارند. بررسی برجسته‌ترین موارد اختلافی این دو مکتب موضوع این پژوهش است.

کلیدواژه‌ها: معتزله بصره، معتزله بغداد، اصول کلی معتزله، خلق قرآن، افضلیت، لطف، صفات خداوند.

* استادیار گروه مذاهب اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب: soltani@urd.ac.ir

[دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۴/۲۰ پذیرش: ۹۳/۵/۲۵]

مقدمه

همگان متفق‌اند که جامعه اسلامی در عصر حضور پیامبر (ص) با فرقه‌گرایی مواجه نشد؛ چراکه کلام پیامبر (ص) فصل‌الخطاب همه اختلافات به شمار می‌آمد. پس از رحلت رسول خدا (ص) نخستین اختلاف در مسئله جانشینی حضرت آغاز شد و مسلمانان به دو گروه شیعه و سنی تقسیم شدند. تاریخ تطور این دو جریان فکری، نشان می‌دهد که رویکردهای مختلفی در دل آنها شکل گرفت. ظاهرگرایی و اعتماد به نص نخستین رویکرد فکری بود که در اهل سنت رواج یافت و مبانی فرقه‌هایی چون خوارج، مشبهه و ... را شکل داد.

دیری نپایید که عده‌ای از اندیشمندان اهل سنت در تحلیل آموزه‌های دینی به رویکرد عقلانی تمایل یافتند. گرایش اعتزال را، که واصل بن عطا در اوایل قرن دوم هجری در بصره بنیان گذاشت، می‌توان نماینده جریان عقل‌گرای اهل سنت قلمداد کرد. با گذشت زمان کوتاهی از شکل‌گیری معتزله، عالم معتزلی، بشر بن معتمر - که در طبقه ششم اعتزال (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۲: ۲۵۴) به معنای عام و در طبقه اول از معتزله بغداد قرار داشت - این گرایش را با قرائتی جدید، از موطنش بصره به بغداد منتقل کرد. وی در کوفه، که اکثر جمعیت آن را شیعیان تشکیل می‌دادند، پرورش یافت؛ شهری که به دلیل وجود اکثریت شیعی در مقابل بصره متهم به عثمانی‌گری (متز، ۱۳۸۷: ۱۲۰/۱؛ ابن عبد ربه، ۲۰۰۱: ۳۵۹/۳) به شیعه‌گری (بلاذری، ۱۹۹۷: ۱۵۲۳/۴-۱۵۲۲) متهم شد. حضور بشر بن معتمر در کوفه سبب تأثیرپذیری وی از شیعیان شد، آن‌گونه که فهم و تفسیر وی از اصول و مبانی اعتزال با فهم و تفسیر اعتزال سنتی (بصره) متفاوت شد و همین اختلافات نطفه اصلی ایجاد معتزله بغداد شد (صبحی، ۱۴۰۵: ۲۶۱/۱). به تعبیری می‌توان معتزله بغداد را بازتاب و برآیند تأثیر تشیع کوفه به حساب آورد و یا در مفهومی کلی‌تر، اثرپذیری معتزله از شیعه را علت شکل‌گیری مدرسه بغداد دانست (همان: ۲۶۲). برخی از مورخان و فرقه‌شناسان، معتزله بغداد را «متشیعه‌المعتزله» (خیاط، ۱۹۲۵: ۹۷-۹۹) نامیده، آن را فرقه چهارمی از شیعه (زیدیه) می‌دانند (ملطی، ۱۴۱۸: ۴۱). به هر حال، ثمره تلاش بشر بن معتمر این بود که این جنبش نوظهور به دو مکتب بصره (بصریین/مدرسه بصره) و «بغداد» (مدرسه بغداد، بغدادیین) تقسیم شد (ابن‌ندیم، ۱۹۶۴: ۲۹۷)؛ دو مدرسه‌ای که در اصول کلی مشترک، اما در قرائت و تفسیر این اصول با هم

متفاوت‌اند (خیاط، ۱۹۲۵: ۹۷-۹۹). تفاوت بدان پایه است که ابن‌ندیم به سختی معتزله بغداد را فرع بر معتزله بصره می‌داند (ابن‌ندیم، ۱۹۶۴: ۱۰). پرسش پیش رو این است که تفاوت و تمایز این دو گرایش معتزلی چیست؟ این مقاله می‌کوشد پاسخی در خور برای این پرسش ارائه کند.

۱. تطور تاریخی جریان اعتزال

معتزله جریانی فکری است که در نیمه اول قرن دوم هجری واصل بن عطا آن را در بصره بنیان گذاشت (مراد، ۱۹۹۲: ۱۷) و تا قرن هفتم هجری حیات داشت. مشهور آن است که آموزه‌های این مکتب را، که به «اصول الخمسه» معروف‌اند، محمد بن عبدالله بن مکحول عبدی (۲۳۵ ه.ق.) مشهور به «ابوهذیل علاف» (که در طبقه ششم معتزلیان جای دارد) (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۲: ۲۶۲) مدون کرد. دوره اول عباسی (از آغاز تا زمان متوکل عباسی) دوره اقتدار این جنبش فکری بود و دوره محنت دوره اوج آن تلقی می‌شود. با رفع دوره محنت در زمان المتوکل علی‌الله عباسی (۲۳۲-۲۴۷ ه.ق.) در ۲۳۴ ه.ق. و اظهار سنت و طرفداری از اصحاب حدیث در مقابل آن، دوره ضعف و سقوط معتزله آغاز شد. این مرحله تا سه دهه آخر قرن سوم ادامه یافت. در اواخر دهه سوم و اوایل دهه چهارم از قرن چهارم، یعنی در ۳۳۴ ه.ق.، آل‌بویه ظهور کرد و تا ۴۳۷ ه.ق. در عرصه سیاست حضور داشت. روحیه عقل‌گرایانه آل‌بویه مجال جدیدی به معتزله داد تا با برقراری ارتباط با آنها بستری مناسب برای بازاندیشی افکار خود فراهم کنند. انتصاب صاحب بن عباد (۳۲۶-۳۸۵ ه.ق.) به وزارت فخرالدوله بویه در ۳۶۶ ه.ق. نیز این مسیر را هموارتر کرد (مقدسی، ۱۹۰۹: ۴۱۵-۴۳۹ و ۳۹۰-۳۹۶؛ ذهبی، بی‌تا: ۲/۲۳۵؛ ابن‌قیم جوزی، ۱۴۱۸: ۸۳/۲؛ حموی، ۱۴۱۱: ۲۴۷/۶). از این‌رو نیمه اول قرن چهارم تا اواسط قرن پنجم، یعنی قبل از به قدرت رسیدن سلجوقیان در ۴۵۰ ه.ق. دوره بازسازی و نظام‌مندی این جنبش و ادامه دوره طلایی معتزله بود (ابن‌الاثیر، ۱۴۰۸: ۶/۶۷). با ورود سلجوقیان به بغداد در ۴۴۱ ه.ق. و از بین رفتن آل‌بویه عرصه بر معتزله تنگ آمد و دوره افول واقعی معتزله رقم خورد، به طوری که معتزله در آخرین لحظات حیات خود به خوارزم پناه بردند. ابی نصر محمود بن جریر اصبهانی و شاگردش محمود زمخشری مروج مذهب اعتزال در خوارزم شدند و عبدالجبار بن عبدالله خوارزمی، که هم‌عصر تیمور لنگ

بود، آخرین رییس معتزله خوارزم شد (ذهبی، بی‌تا: ۲۳۵/۲؛ مقریزی، بی‌تا: ۱۶۹/۴؛ مقبلی، ۱۴۰۱: ۸-۱۰ و ۴۷). با تلاش او چند صباحی مکتب اعتزال به راه خود ادامه داد. اما این امر دوامی نداشت. با حمله مغول ستاره بخت معتزله به محاق رفت و غروب کامل این جنبش تحقق یافت.

۲. وجوه تمایز

اعتزال بصره و بغداد در اموری از هم تمییز داده می‌شوند که یکی از آنها میل به تشیع در مدرسه بغداد است (موسوی بجنوردی، ۱۳۶۷: ۱۲/۲۰۳). تمایل بغدادی‌ها به تشیع در حدی بود که مؤسس معتزله بغداد به جرم شیعه بودن زندانی شد (سزگین، ۱۴۱۲: ۶۲/۱). شیخ مفید کتاب *اوائل المقالات* خود را ناظر به تفاوت آن دو مدرسه نگاشت (مفید، ۱۳۷۲: ۲۵).

تمایل به تشیع بغدادی‌ها به این معناست که آنها در بحث امامت غور کرده، قائل به فضل علی (ع) بر ابی‌بکر بودند و از معاویه و عمرو بن عاص دوری می‌جستند. به بیان ابن ابی‌الحدید: «همه بغدادیان متقدم و متأخر معتقدند علی (ع) افضل از ابی‌بکر است» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۰: ۷/۱). ابوالحسین خیاط نیز معتقد است: «همه صفاتی که سبب برتری انسانی بر انسان دیگر می‌شود در علی (ع) جمع شده بود» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۲: ۱۶۵). این سخن نشان از نظریه افضلیت بغدادی‌ها و برتری علی (ع) بر خلفاست. تصریح عبدالقاهر بغدادی بر اینکه جعفر بن مبشر و جعفر بن حرب همدانی در مسئله افضلیت و خلافت، علی (ع) را شایسته‌ترین فرد بعد از پیامبر (ص) می‌دانستند، شاهد دیگری بر این مدعاست. در اندیشه آنها امامت مفضول بر فاضل روا نیست، زیرا هیچ مقامی بعد از نبوت برتر از امامت نیست. امام نیز در زمان خود از همه بالاتر است (بغدادی، ۱۴۱۹: ۱۵۳).

حال آنکه بصری‌ها معتقد بودند علی (ع) فقط در امر خلافت برتر از دیگر خلفاست (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۰: ۳/۲۸۶). به بیان قاضی عبدالجبار: «متقدمین از معتزله (بصریون) معتقدند بعد از رسول خدا (ص) علی (ع) در رتبه بعد از ابوبکر، عمر و عثمان قرار دارد، جز واصل بن عطا که ضمن محبت به عثمان قائل به افضلیت علی (ع) بر او بوده است» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۷۶۷). البته در آرای واصل هیچ‌گونه نشانی که دال

بر اثبات این ادعا باشد وجود ندارد. حتی دلایلی خلاف این ادعا را ثابت می‌کند؛ زیرا از او نقل شده است که می‌گفت: «لم یجز قبول شهاده علی (ع) و طلحه و الزبیر علی باقه بقل»؛ قبول شهادت علی (ع) و طلحه و زبیر بر هیچ مکلفی جایز نیست (صبحی، بی‌تا: ۴۵۷). فراتر از نظریه افضلیت، معتزله بصره و بغداد در امور زیر نیز متمایزند.

۲.۱. تفاوت کلی

معتزله بصره در مباحث نظری فرو رفته، افکار آنها عمدتاً معطوف به حوزه نظر است (موسوی بجنوردی، ۱۳۶۷: ۳۲۴/۱۲). چنان‌که در روش نیز عمدتاً از جدل و مناظره بهره می‌بردند. اما بغدادی‌ها می‌کوشیدند بُعد عملی و اخلاقی به مباحث نظری ببخشند و در سایه امور نظری به اهداف سیاسی، اجتماعی و ... برسند (عمرجی، ۱۴۲۰: ۱۸۷). این ویژگی عاملی بود تا معتزله بغداد به جریانی قدرت‌طلب و متمایل به حکومت در عصر خود تبدیل شوند (امین، بی‌تا: ۱۵۹/۳). حتی در روش تبلیغی خود نیز به سیاست اعتماد می‌کردند. طرح نظریه خلق قرآن، ایجاد دوره محنت در سایه حکومت عباسیان و نامه سوم مأمون به فرماندار بغداد- که در آن آمده بود «آن کس که به مخلوق بودن قرآن اعتراف نکند، اعتقادی به یگانگی خدا ندارد»- القای نظریه صفات، ربط دادن خلق قرآن به امر به معروف و نهی از منکر در مراحل نهایی که اجرای آن به قدرت و سلاح وابسته بود، نیز مرتبط با همین مسئله است (الراوی، بی‌تا: ۹۵).

۲.۲. مبدأشناسی

۲.۲.۱. توقیفی بودن اسمای خداوند

محل نزاع دو مکتب در این موضوع، مجوزی است که برای نسبت دادن نام‌ها به خدا لازم است. بصری‌ها معتقدند می‌توان خدا را به نام‌هایی که در قرآن و حدیث نیامده است، خواند، مشروط بر اینکه این نام‌ها مترادف با نام‌های موجود در قرآن باشد یا عقل حکم جواز حمل آن بر خداوند را صادر کند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۱۷۹/۵). اما بغدادی‌ها معتقدند شایسته نیست خدا را به نامی بخوانیم که خداوند در قرآن به آن نام خوانده نشده است، اگرچه عقل حکم بر جواز حمل آن نام بر خداوند می‌کند.

در اندیشه آنان هرچند واژه «عالم» و «عارف» هم‌معنا هستند، اما چون خداوند در قرآن خود را به نام «عالم» خواند، متصف به این صفت می‌شود، ولی خدا را به نام عارف نمی‌خوانیم، زیرا خداوند در قرآن این نام را بر خود نهاده است (اشعری، ۱۳۶۰: ۵۲۵).

۲.۲.۲. خلق قرآن

معتزله بصره و بغداد پذیرفته بودند که قرآن کلام الاهی، مخلوق، محدث و مفعول است. آنها قرآن را به مفهوم تخصصی کلمه عَرَض می‌دانستند و معتقد بودند قرآن کلامی متشکل از حروف منظوم و اصوات مقطوع است. معتزله بغداد، به ویژه ثمامه بن اشرس و پیروان او «ثمامیه»، ابوموسی عیسی بن صبیح مردار و پیروان او «مرداریه»، جعفر بن مبشر ثقفی و جعفر بن حرب همدانی و پیروان آنها «جعفریه»، بیشترین مدافعان خلق قرآن بودند، به طوری که جعفر بن مبشر دو جلد کتاب به نام *ناسخ القرآن* و *منسوخه و فی الحکایه و المحکی* را درباره خلق قرآن نوشت. وی در کتاب *فی الحکایه و المحکی* ادله عقلی خلق قرآن را ارائه کرد (ابن‌ندیم، ۱۹۶۴: ۳۶-۳۷؛ الراوی، بی‌تا: ۲۲۶).

اما تفاوت دو مکتب در این بود که بغدادی‌ها خلق قرآن را مسئله‌ای کلامی تلقی کرده، به عنوان اصلی از اصول اعتقادی، اعتقاد و التزام به آن را بر همه مردم واجب دانستند؛ و آن را در زمره ملاک‌های انتساب افراد به اسلام، و اعتزال قرار داده، با استعانت از قدرت سیاسی این نظر را تثبیت کردند (ابوزهره، ۱۹۹۶: ۱۵۰/۱-۱۵۱). طرح مسئله خلق قرآن و وجوب اعتقاد و التزام به آن به پیشنهاد احمد ابن ابی داوود ایادی (۱۶۰-۲۴۰ ه.ق.) و بغدادی (سبکی، ۱۹۰۶: ۲۱۸/۳) و شکل‌گیری دوره محنت در جهت اجرای آن، شاهدی بر این مدعاست. نقش‌آفرینی مأمون به دلیل تأثیرپذیری او از معتزله بغداد، به ویژه ثمامه ابن اشرس نمیری، گواه دیگری بر این مدعاست. به شهادت تاریخ این تأثیرپذیری به گونه‌ای بود که مأمون حتی از ثمامه بن اشرس نیز سبقت گرفت. زیرا ثمامه از کسی که هر یک از اصحاب رسول خدا را بر علی (ع) مقدم بدارد (امویان) برائت می‌جست (طبری، ۱۴۰۳: ۱۱۹)، اما مأمون رسماً اعلام کرد علی (ع) مقدم بر دیگر صحابه است.

۲.۲.۳. وجوب لطف

محل نزاع دو مدرسه در وجوب لطف این است که آیا از ابتدای خلقت و از باب جود و کرم، لطف بر خداوند واجب است یا از باب عدل و از زمان تکلیف بر انسان، لطف بر خداوند واجب می‌شود؟

بصری‌ها معتقدند وجوب لطف از باب عدل است و خداوند به عدل محض، مکلف به ارسال رسل و انزال کتب است. بر این اساس، دیدگاه دوم را می‌پذیرند. در اندیشه آنها هدایت انسان بر خداوند واجب است، لطف راه هدایت مردم است. پس لطف بر خدا واجب است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۱۳-۲۷).

اما بغدادی‌ها، به ویژه بشر بن معتمر، وجوب لطف بر خدا را رد می‌کردند و آن را از باب جود و کرم می‌دانستند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۵۱۴/۳؛ شهرستانی، ۱۳۶۳: ۶۵/۱). زیرا لطف را نتیجه عدالت نمی‌دانستند. آنها معتقد بودند خداوند به همه انسان‌ها لطفی را که تضمین‌کننده سعادت دنیا و آخرت آنها باشد (نه بر سبیل وجوب) عطا می‌کند. دلیل بغدادی‌ها بر نفی وجوب لطف این بود که خداوند در افعال خود مختار است و اعتقاد به وجوب لطف بر خدا، با اختیار خداوند در تعارض است (خیاط، بی‌تا: ۶۴-۶۵). ضمن اینکه در اندیشه آنها اگر لطف بر خدا واجب بود باید گناهکاری در عالم وجود نداشته باشد، زیرا دوری از گناه ثمره لطف است؛ حال آنکه گناهکاران زیادی در عالم زندگی می‌کنند. پس لطف بر خدا واجب نیست (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۵۱۴/۱۳ و ۱۹۶۵: ۵۲۰؛ خیاط، ۱۹۲۵: ۶۴-۶۵).

همچنین بغدادی‌ها معتقدند لازمه التزام به وجوب لطف بر خدا، نفی ثواب و عقاب و تساوی مطیع و مخطی است که باطل است (اشعری، ۱۹۵۴: ۲۲۳/۲). پس لطف بر خدا واجب نیست. هرچند بغدادی‌ها معتقدند بر خداوند واجب است تا بر اساس قدرت خود، در حق کسی که ایمان ندارد و با اعمال لطف ایمان می‌آورد، لطف کند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۵۲۰).

علاوه بر آنچه گفته شد، این دو مدرسه در کیفیت وجوب لطف نیز اختلاف دارند. معتزله بصره قائل‌اند که در بدو خلقت و قبل از تکلیف لطف بر خدا واجب نیست، بلکه بعد از خلق و تکلیف برای رعایت حق مکلفان، لطف بر او واجب می‌شود. بر این اساس، وجوب لطف متفرع بر تکلیف است. برخلاف بغدادی‌ها که وجوب لطف را مترتب بر تکلیف نمی‌دانند. نظر بصری‌ها مبتنی بر آن است که وجوب لطف را مرتبط و

متعلق به عدل خدا می‌دانند؛ به این بیان که خداوند انسان‌ها را مکلف قرار داد. عدالت در این است که در جهت عمل به تکلیف به آنها لطف کند تا در جهت طاعات حرکت و از معاصی دوری کنند. ثمره این دیدگاه این است که وجوب لطف بر خدا حق بنده قلمداد می‌شود.

اما بر اساس نظر بغدادی‌ها مسئله لطف به حکمت خدا برمی‌گردد و از رهگذر حکمت با عدل مرتبط می‌شود. چون افعال خدا عین عدل است. اما توصیف افعال به عدل نه برای وجوب عدل بلکه به خاطر فضل و کرم الاهی است (یوسف المناعی، ۱۴۱۲: ۳۰۳).

۲.۳. مباحث مربوط به صفات خداوند

۱. معتزله بصره از جمله طراحان بحث صفات خدا بودند، اما نظریه صفات بصری‌ها مبرهن نبود و از وضوح و عمق لازم بهره‌ای نبرده بود. معتزله بغداد به دلیل تأثیرپذیری از فلسفه یونان، در مقام تبیین صفات به براهین عقلی تمسک کرده، به تبیین و تعمیق دیدگاه بصری‌ها پرداختند (خیاط، ۱۹۲۵: ۱۱۱-۱۱۲؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۶۷: ۱۲/۳۲۳).

۲. بصری‌ها بحث صفات را بر مصادیق متمرکز می‌کردند، اما بغدادی‌ها همه صفات را به دو صفت علم و قدرت برگردانده، آن دو را «ام‌الصفات» می‌دانستند. بر این اساس، بغدادی‌ها جمله «خداوند حی است» را به خداوند قادر است معنا می‌کردند (اشعری، ۱۳۶۲: ۱/۲۴۳).

۳. در بحث از صفت سمیع برای خداوند، بصری‌ها معتقدند خداوند به معنای حقیقی سامع کلام و اصوات است. به بیان عبدالقاهر بغدادی «معتزله بصره و اصحاب ما می‌گویند که خدا سخن و اصوات را به حقیقت می‌شنود، نه بدان معنا که عالم به آن است، ولی کعبی و معتزلیان بغداد برآنند که خدا (چیزی را به معنای ادراک) موسوم به شنیدن نمی‌شنود، و وصف سمیع و بصیر را بدین معنا تأویل کرده‌اند که بر شنیدنی‌هایی که دیگران می‌شنوند و بر دیدنی‌هایی که دیگران می‌بینند، عالم و آگاه است» (بغدادی، ۱۴۱۹: ۱۰۹). بر این اساس، مراد از سمع و بصر در جمله «خداوند سمیع و بصیر است» ادراک با گوش نیست، بلکه مراد آن است که خداوند به مسموعات و مبصرات علم دارد (شهرستانی، ۱۳۶۳: ۷۷؛ اشعری، ۱۳۶۲: ۱/۲۴۳؛ ۷۳/۲-۷۸).

۴. معتزله بصره و بغداد قائل به نفی صفت رؤیت خدا در دنیا و آخرت هستند. هر دو مکتب در اثبات نفی رؤیت از ادله عقلی و نقلی واحدی بهره می‌برند (خیاط، بی‌تا: ۶۸). اما در تأویل بعضی از آیات اختلاف دارند. مثلاً معتزله بغداد معتقد بودند که مراد حضرت موسی (ع) از «رب ارنی انظر الیک» (اعراف: ۱۴۳)، «اعلمنی ذاتک مع بقاء التکلیف» بود (نیشابوری، ۱۹۶۶: ۶۱۰). یعنی واژه «ارنی» را به «اعلمنی» تأویل بردند؛ حال آنکه بصریان چنین تأویلی را نپذیرفته، تأویل رؤیت به علم را رد کردند، و گفتند اگر رؤیت به معنای علم باشد، برای ما علاقه‌ای به نظر و [استدلال] وجود نخواهد داشت (همان). بر این اساس، آیه را این‌گونه تأویل می‌کنند: سؤال موسی (ع) دیدگاه خودش نبود، بلکه ارائه نظر قومش بود. زیرا خداوند می‌فرماید: «یسألک اهل الکتاب ان تنزل علیهم کتابا من السماء فقد سألوا موسی اکبر من ذلک فقالوا ارنا الله جهره» (نساء: ۱۵۶). اینکه موسی سؤال را به خود نسبت داده است، برای این بود که سؤالش را در منظر قومش مطرح کرده بود (همان).

بدین ترتیب بصری‌ها معتقدند خداوند با چشم سر دیده نمی‌شود ولی با چشم دل می‌توان خدا را دید (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۵۷؛ خیاط، ۱۹۲۵: ۶۸) اما بغدادی‌ها معتقدند خداوند ذاتاً مرئی نیست، لذا به نحو مطلق قابل رؤیت نیست، یعنی نه دیده می‌شود و نه می‌تواند خودش خودش را ببیند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۹۵/۴، ۱۲۶-۱۲۷؛ شهرستانی، ۱۹۳۴: ۷۷؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۲۶۲؛ الراوی، بی‌تا: ۲۵۹).

۲.۳.۱. قلمرو قدرت الاهی

محل نزاع دو مکتب در صفت قدرت الاهی این است که آیا استطاعت برای انجام یک فعل نتیجه سلامت و صحت است، یا عرض مخصوصی است که باید پیش از فعل به فاعل آن پیوستگی پیدا کند؟

بصری‌ها معتقدند قدرت خدا بر فعل حین تحقق فعل ایجاد می‌شود، هرچند نیاز انسان به قدرت بر فعل، قبل از فعل وجود دارد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۳۳۱). آنها معتقدند فعل مقدور به دو دسته تقسیم می‌شود:

۱. فعل مبتداً مثل اراده؛

۲. فعل متولد؛ فعل متولد نیز به دو قسم تقسیم می‌شود:

الف. فعلی که از علت خود فاصله دارد.

ب. فعلی که از علت خود فاصله ندارد. صورت آخری تفاوتی با تأثیر مستقیم (فعل مباشر) ندارد. زیرا استطاعت باید بلافاصله مقدم بر فعل باشد. اما تأثیر با واسطه که از علت آن جداست، با فاصله از زمان، پس از استطاعت می‌آید (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۳۹۱). مبنای تحلیل بصری‌ها این است که انسان از آن جهت که تندرست است قادر مختار است (اشعری، ۱۹۵۴: ۲۲۹؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۳۲۳؛ مفید، ۱۳۷۲: ۲۵).

بغدادی‌ها معتقدند تحقق استطاعت مشروط به سلامت بنیه و صحت جوارح و نبود موانع است. به عبارتی، مراد از استطاعت این است که خداوند قدرت بر افعال انسان را قبل از فعل ایجاد می‌کند. مبنای بغدادی‌ها این است که شخص از آن جهت که قادر است، تندرست است (اشعری، ۱۹۵۴: ۲۲۹). بر این اساس، آثار تولد یافته از فعل مستقیم شخص و هر پدیده و عرضی که از انسان صادر می‌شود، فعل انسان تلقی می‌شود، حتی حصول ادراک در شخص دیگر اگر ناشی از فعل انسان باشد، باید فعل خود او دانسته شود و خداوند قدرت ایجاد همه اینها، جز مرگ و حیات، را به آدمی بخشیده است (بغدادی، ۱۴۱۹: ۱۷۹).

۲.۳.۲. صفت اراده

معتزله معتقد بودند اراده از جمله صفات فعل است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۲/۶-۳). بصری‌ها معتقدند خداوند حقیقتاً و به معنای لفظی کلمه مرید به اراده حادث لا فی محل است. اما بغدادی‌ها معتقدند اتصاف خداوند به اراده حقیقی نبوده، مجازی است. در اندیشه آنان، مراد از جمله «خداوند کاری را اراده کرده است» این است که خداوند این عمل را انجام داده است و مراد از جمله «خداوند اراده فعلی از شما کرده است» این است که خداوند امر به عملی کرده است (شهرستانی، ۱۹۳۴: ۷۷/۱-۷۸).

افزون بر این، معتزله بصره با استناد به آیه «وما الله یزید ظلماً للعباد» (غافر: ۳۱) معتقدند خداوند معاصی را اراده نمی‌کند، زیرا لازمه‌اش اثبات نقص برای خداست. اما بغدادی‌ها، به ویژه ابوموسی مردار و پیروان او «مرداریه»، معتقدند خداوند معاصی را اراده می‌کند. اما اراده معاصی لذاته نیست، بلکه به خاطر امتحان و اختبار انسان حرّ و

اراده او در رد یا قبول معاصی است. بر این اساس، معنای آیه «مثل دأب قوم نوح و عاد و ثمود والذین من بعدهم و ما الله یرید ظلما للعباد» (غافر: ۳۱) نیز تحقق می‌یابد. زیرا مسئولیت تحقق معاصی به عهده عبد است. مبنای بغدادی‌ها این است که مرجع اراده خدا را فعل او می‌دانند (مفید، ۱۳۷۲: ۱۹).

۲.۳.۳. نظریه صلاح و اصلح

از جمله مباحث اختلافی مکتب بصره و بغداد در صفت اراده، حکم به «وجوب علی الله» است. این مسئله در موارد زیر مشهود است:

الف. بصری‌ها معتقدند صدور اصلح از خدا لازمه حکمت اوست (همان) و قلمرو آن امور مربوط به دین است نه امور دنیا. بر این اساس، در امور دنیا و جویی بر خدا در صلاح و اصلح بار نمی‌شود (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۱۳۴). اما بغدادی‌ها و جوب اصلح در دین و دنیا را رد کرده، قائل به تفضیل هستند. آنها معتقدند صدور فعل صالح بر خداوند واجب است و از آنجایی که فعل اصلح راه وصول به خیر مطلق است، در صورتی که در وقت واحد امکان انجام فعل صالح و اصلح، برای خداوند وجود داشته باشد، صدور اصلح بر خداوند واجب است. بر اساس این نظریه، خداوند بالضروره برای هر انسانی بهترین‌ها را اعمال می‌کند، از جمله آنچه به زندگی آینده (دنیا و آخرت) او مرتبط است را انجام می‌دهد (همان).

دلیل بغدادی‌ها آن است که خداوند جهان را هدفمند خلق کرده است، در غیر این صورت فعل خداوند عبث بوده، با حکمت، جود و عدالت خداوند سازگار نیست (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۱۸/۱۴-۱۹؛ جوینی، ۱۹۵۰: ۲۸۷). بر این اساس، معتقدند هر پدیده‌ای مثل سلامتی، بیماری، ضعف، قدرت، بهشت، جهنم و ... کامل و متقن خلق شده است و صلاح آن پدیده نعمتی است که در حال وجودش به او اعطا شده است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۲۱۲/۱۳). زیرا وجود صلاح عاجل یا آجلی از سوی خداوند صحیح نیست. از این رو بر خداوند واجب است تا به عالی‌ترین درجه صلاحی که در حق بنده است، عمل کند؛ مثل اکمال عقل، قدرت بر تفکر و ... پس هرچه به انسان می‌رسد صلاح و اصلح برای اوست. زیرا خداوند نیکوتر از بنده به او عمل می‌کند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۱۳۴؛ شهرستانی، ۱۹۳۴: ۷۷/۱؛ بغدادی، ۱۴۱۹: ۱۴۷).

از سوی دیگر، بغدادی‌ها معتقدند در صورت فرض هر فعل اصلاحی امکان فرض شایسته‌تر از آن فعل برای عقل وجود دارد. در این صورت فرض و تصور فعل اصلاح تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت. پس لازمه وجوب اصلاح بر خداوند، وجوب انجام افعال بی‌نهایت بر خداوند است که عقلاً محال است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۱۳۳؛ اشعری، ۱۹۵۴: ۲۴۶، شهرستانی، ۱۹۳۴: ۷۲/۱).

ب. بصری‌ها معتقدند مراد از اصلاح سودمندتر بودن «انفع» است، اما بغدادی‌ها معتقدند مراد از اصلاح آن است که مطابق و موافق حکمت و تدبیر باشد؛ «اوفق حکمه و تدبیرا» است (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۱۲۳/۲).

ج. بصری‌ها به امور جزئی و شخصی و آنچه انفع برای عبد یا فرد خاص است تکیه دارند (یوسف المناعی، ۱۴۱۲: ۲۹۶) و به مصلحت فردی توجه می‌کنند. اما بغدادی‌ها در مسئله اصلاح به حکمت شامله و تدبیر عام خداوند تکیه دارند و به مصلحت عمومی توجه می‌کنند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۵۱۸).

۲.۴. ثواب و عقاب

هر دوی این مکاتب در وجوب عقاب اتفاق نظر دارند، اما در وجوب ثواب به معنای مطلق اختلاف دارند.

از نظر بصری‌ها، ثواب بر خداوند حتم و عقاب مرتکب کبیره بدون توبه بر خدا واجب است. بر این اساس، لازمه وجوب عقاب، وجوب ثواب نیست، زیرا ثواب سبب حبط عمل نمی‌شود. در حالی که اسقاط عقاب به شرط پشیمانی از گناه یا توبه و انجام فعل نیکی که ثوابش بیشتر از گناه باشد، جایز است (همان: ۶۴۳).

اما بغدادی‌ها معتقدند بر خداوند واجب است که مستحق عقاب را عقوبت کند (همان) و اسقاط عقاب در هر حال نیکو نیست. بغدادی‌ها در اثبات نظریه خود به بحث وجوب تمسک جسته‌اند و معتقدند معنای وجوب عقاب عدم جواز عفو است. از این رو اسقاط عقاب و اعطای ثواب جایز نیست.

از طرفی در اندیشه بغدادی‌ها عقاب تأکید و تفسیری از نظریه وعید است. معنای وعید نیز این است که خدا به قول خود عمل می‌کند، در غیر این صورت لازمه وعید

خدا کذب است و انتساب کذب بر خدا جایز نیست (همان: ۱۳۶ و ۶۴۴). بر این اساس، عقاب گناهکار اعلی و اولی بر وجوب ثواب است. پس در هر حال خدا باید عقاب را نازل کند.

از سوی دیگر، در اندیشه بغدادی‌ها عقاب لطفی از سوی خداوند است، زیرا مکلف وقتی عقوبت هر عملی را بداند، تمایل بیشتری به ادای واجب و دوری از کبیره خواهد داشت. لطف باید همه‌جانبه باشد و در حد اعلی در حق بنده اعمال شود. پس عمل به وعید تخلف‌بردار نیست. علت این امر نیز وجوب عقاب است (همان: ۱۳۶-۱۳۷ و ۶۴۴). (این امر در وجوب ثواب هم جاری است؛ به این بیان که از باب لطف، کرم و جود، ثواب مطیع بر خداوند واجب است).

۲.۵. عذاب اطفال

بصری‌ها قائل به قدرت خداوند بر عذاب اطفال نبودند. زیرا این عمل را مصداق ظلم می‌دانند و خدا متصف به ظلم نمی‌شود (صبحی، ۱۴۰۵: ۲۶۸). اما بغدادی‌ها معتقدند خداوند قدرت بر تعذیب اطفال دارد (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۶۴/۱)، اما تا زمانی که طفل به سن بلوغ و کمال عقل نرسد (بغدادی، بی‌تا: ۲۵۷-۲۵۸؛ خیاط، ۱۹۲۵: ۶۲-۶۳) خداوند او را عذاب نمی‌کند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۱۲۶/۶). در اندیشه بغدادی‌ها خداوند عادل است و عذاب گناهکار شرط تحقق عدل است، پس بلوغ، شرط تحقق عذاب است.

۲.۶. توبه و عفو الاهی

محل نزاع این است که آیا توبه می‌تواند عقوبت را ساقط کرده، گناه را از بین ببرد؟ بغدادی‌ها معتقدند توبه تأثیری در اسقاط عقوبت ندارد. در اندیشه آنها جمله «توبه مسقط عقاب است» به این معناست که خداوند به فضل خود هنگام پشیمانی گناهکار، با پذیرش توبه گناه را رفع کرده، از طریق رفع گناه، عقاب را از گناهکار دور می‌کند (همو، ۱۹۶۵: ۷۸۹-۷۹۰).

اما بصری‌ها معتقدند در صورتی که توبه حقیقی باشد، یعنی همراه با پشیمانی، عزم و اقرار این دو باشد، بنفسه مسقط عقاب است (همان: ۵۶۳؛ الراوی، بی‌تا: ۲۸۴-۲۸۵).

۲. ۷. آجال

به زمان مرگ یا کشته شدن انسان که خداوند به آن علم دارد اجل گفته می‌شود (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۵۳۰؛ اشعری، ۱۹۵۴: ۲۹۵/۱). معتزله بصره این بحث را در مقابل جبریه مطرح کردند. آنها اعتقاد به نسبت در آجال دارند. در اندیشه آنها، اگر مقتول کشته نمی‌شد، ممکن بود به زندگی خود ادامه دهد یا به مرگ طبیعی از دنیا برود، زیرا حیات و موت دست خداست. این سخن برآمده از این مبناست که برای انسان اجلی مقدر شده است. آنها آیه «و لکم فی القصاص حیوه یا اولی الالباب لعلکم تتقون» (بقره: ۱۷۹) را مستند کلام خود قرار داده، معتقد بودند منع از قتل حکمت قصاص است، زیرا اگر قتل تحقق نمی‌یافت، مقتول می‌توانست به حیات خود ادامه دهد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۸۲).

بغدادی‌ها معتقدند برای انسان دو اجل مقدر شده است:

الف. اجل محتوم یا مسمی که در آن انسان کشته می‌شود یا می‌میرد و آن حق‌الله و قضای الاهی و فعل‌الله است.

ب. اجل معلق یا مشروط؛ بر این اساس، اگر مقتول کشته نمی‌شد به حیات خود تا اجل مسمی ادامه می‌داد. آنها میان مرگ طبیعی و غیرطبیعی تفاوت قائل می‌شدند؛ مرگ به اجل مسمی را فعل انسان دانسته، با تمسک به آیه «وجئت سکره الموت بالحق و ذلک ما کنت منه تحید» (ق: ۱۹) و آیه «ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لولیه سلطانا فلا یسرف فی القتل انه کان منصورا» (اسراء: ۳۳) معتقد بودند خدا بین این دو تفاوت قائل شده است. زیرا در آیه اول سکرات موت را از آن خود دانست نه از خلق، اما در آیه دوم قتل را به انسان نسبت داده است. بر این اساس، معتزله بغداد وجود رابطه بین قتل و موت را نمی‌پذیرند، در حالی که معتزله بصره آن را پذیرفتند (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۰: ۴۶۶/۱؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۷۸۲).

گروهی از معتزله بغداد گفته‌اند اگر مقتول کشته نمی‌شد، حتماً زنده می‌ماند، زیرا اگر زنده نماند و به مرگ طبیعی از دنیا برود، مذمت و قصاص قاتل واجب نخواهد بود، حال آنکه قصاص قاتل واجب است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۷۸۲).

نتیجه‌گیری

چنانچه ملاحظه شد، میان معتزله بصره و بغداد در مسائل مختلف کلامی

اختلاف نظرهای جدی وجود داشت. مهم‌ترین ابعاد این اختلاف را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. معتزله بغداد تمایل به تشیع داشته، قائل به تفضیل علی (ع) بر تمامی انسان‌ها پس از رسول خدا (ص) حتی بر ابوبکر بوده، امامت مفضول بر فاضل را روا نمی‌دانستند. اما معتزله بصره علی (ع) را در رتبه چهارم می‌دانستند، هرچند اصل بن عطا قائل به فضل علی (ع) بر عثمان بود.

۲. بغدادی‌ها معتقدند خداوند جز به اسامی و نام‌هایی که خود را در قرآن به آن نام‌ها نام‌گذاری کرده است، نامیده نمی‌شود. اما بصری‌ها معتقدند خداوند فقط به نامی که مترادف با نام‌های موجود در قرآن است یا عقل حکم به جواز حمل آن نام بر خداوند می‌کند، نامیده می‌شود.

۳. بغدادی‌ها اعتقاد به خلق قرآن را مسئله‌ای کلامی و در زمره اصول اعتقادی دانسته، اعتقاد و التزام به آن را واجب می‌دانستند، اما بصری‌ها ضمن پذیرش نظریه خلق قرآن آن را اصل اعتقادی تلقی نکرده، التزام افراد جامعه در اعتقاد به آن را قبول نداشتند.

۴. بغدادی‌ها از باب جود و کرم، لطف را از ابتدای خلقت انسان بر خداوند واجب می‌دانستند. بر اساس این نظر، وجوب لطف از رهگذر حکمت خداوند به عدل او برمی‌گردد. اما بصری‌ها از باب عدل و از زمان تکلیف و کمال عقل انسان، لطف را بر خداوند جایز می‌دانستند.

۵. بغدادی‌ها همه صفات را به دو صفت علم و قدرت برمی‌گرداندند. اما بصری‌ها بحث صفات را بر مصادیق متمرکز کرده، با بررسی مصادیق صفات به احکام کلی در حوزه صفات می‌رسند.

۶. بغدادی‌ها و بصری‌ها صفات خبری را می‌پذیرند، اما در تأویل آیات خبری اختلاف دارند.

۷. درباره استطاعت انسان، بغدادی‌ها معتقدند خداوند قدرت بر افعال انسان را قبل از فعل ایجاد می‌کند. اما بصری‌ها معتقدند نیاز انسان به قدرت بر فعل، قبل از فعل وجود دارد، اما خدا حین تحقق فعل قدرت انسان را ایجاد می‌کند.

۸. بغدادی‌ها معتقدند اتصاف خداوند به اراده مجازی است، اما بصری‌ها معتقدند خداوند حقیقتاً به صفت اراده حادث لا فی محل متصف می‌گردد.

۹. بغدادی‌ها معتقدند خداوند لذاته مرید معاصی نیست، اما جهت امتحان انسان، معاصی را اراده می‌کند، اما بصری‌ها معتقدند خداوند به صورت مطلق حتی برای امتحان نیز معاصی را اراده نمی‌کند.

۱۰. بغدادی‌ها صدور فعل صالح بر خداوند را واجب می‌دانند و در صدور اصلح قائل به تفصیل هستند، در اندیشه آنها در صورت امکان صدور فعل صالح و اصلح از خداوند در وقت واحد، صدور اصلح بر خداوند واجب است. همچنین در اندیشه بغدادی‌ها مراد از اصلح «اوفق حکمه و تدبیرا» است. بر این اساس، در مسئله اصلح به حکمت شامله و تدبیر عام خداوند عنایت داشته، به مصلحت عمومی توجه می‌کنند. اما بصری‌ها صدور اصلح را لازمه حکمت خدا و قلمرو آن را امور دین می‌دانند. در اندیشه آنها مراد از اصلح «انفع» است، از این رو به امور جزئی و شخصی و آنچه انفع برای عبد یا فرد خاص است تکیه دارند.

۱۱. از نظر بصری‌ها، ثواب بر خداوند حتم و عقاب مرتکب کبیره بدون توبه بر خدا واجب است. اما بغدادی‌ها معتقدند بر خداوند واجب است که مستحق عقاب را عقوبت کند و اسقاط عقاب در هر حال نیکو نیست.

۱۲. بغدادی‌ها معتقدند توبه تأثیری در اسقاط عقوبت ندارد، اما بصری‌ها معتقدند توبه مسقط عقاب است.

۱۳. بصری‌ها قائل به قدرت خداوند بر عذاب اطفال نبودند، اما بغدادی‌ها معتقدند خداوند قدرت بر تعذیب اطفال دارد. هرچند تا زمانی که طفل به سن بلوغ و کمال عقل نرسد، خداوند او را عذاب نمی‌کند.

منابع

قرآن کریم.

ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله (۱۳۸۰). شرح نهج البلاغه، ج ۱، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ابن الاثیر، مبارک بن محمد (۱۴۰۸). الکامل فی التاریخ، ج ۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ابن عبد ربه (۲۰۰۱). العقد الفرید، تحقیق: محمد تونجی، ج ۳، بیروت: دار صادر.

ابن قیم جوزی، محمد بن ابی بکر (۱۴۱۸). الصواعق المرسله، تحقیق: علی بن محمد الدخیل الله، ج ۲، عربستان: دار العصمه للنشر و التوزیع.

ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۹۶۴). الفهرست، بیروت: بی‌نا.

- ابوزهره، محمد (١٩٩٦). تاريخ المذاهب الاسلامي، ج ١، قاهره: دار الفكر العربي.
- اشعري، ابوالحسن (١٤٠٠). مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين، ج ٢، تصحيح: هلموت ريتسر، مصر: دار النشر فرانز شتاينر.
- اشعري، ابوالحسن علي بن اسماعيل (١٣٦٢). مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين، ج ١، ترجمه: محسن مؤيدي، تهران: انتشارات اميركبير.
- اشعري، عبدالله بن ابي خلف (١٣٦٠). المقالات و الفرق، تصحيح: جواد مشكور، تهران: انتشارات علمي فرهنگي.
- امين، احمد (بي تا). ضحى الاسلام، ج ٣، لبنان: دار الكتب العربي.
- بغدادى، عبد القاهر (١٤١٩). الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبه المصريه و النشر.
- بغدادى، عبد القاهر (بي تا). اصول الدين، استانبول، بي جا: بي نا.
- بلاذرى (١٩٩٧). انساب الاشراف، تحقيق: محمود فردوس العظم، ج ٤، دمشق: دار اليقظه العربيه.
- تفتازانى، مسعود بن عمر (١٤٠٩). شرح المقاصد، ج ٢، قاهره: الشريف رضى.
- جويني، عطا ملك بن محمد (١٩٥٠). الارشاد، مصر: بي نا.
- حموى، ياقوت (١٤١١). معجم البلدان، ج ٦، بيروت: دار احياء التراث العربي.
- خياط، ابوالحسن (١٩٢٥). الانتصار، مصر: مكتبه الدار العربيه للكتاب.
- خياط، ابوالحسن (بي تا). الانتصار و الرد على ابن راوندى، قاهره: مكتبه الثقافه الدينيه.
- ذهبي، محمد بن احمد (بي تا). ميزان الاعتدال، ج ٢، بيروت: دار المعرفه.
- الراوى، عبد الستار عز الدين (بي تا). ثوره العقل، بي جا: بي نا.
- سبكي، عبدالوهاب ابن علي (١٩٠٦). طبقات الشافعيه الكبرى، ج ٣، قاهره: دار الكتب العربيه.
- سزگين، فؤاد (١٤١٢). تاريخ التراث العربي، قم: مكتبه آية الله المرعشى النجفى.
- شهرستانى، عبدالكريم (١٣٦٣). الملل و النحل، ج ١، قم: منشورات شريف رضى.
- شهرستانى، عبدالكريم (١٩٣٤). نهايه الاقدام، ج ١، آكسفورد.
- صبيحي، احمد محمود (١٤٠٥). فى علم الكلام، ج ١، بيروت: دار النهضه العربيه.
- صبيحي، احمد محمود (بي تا). نظريه الامامه لدى الشيعه الاثنى عشرية، مصر: دار المعارف.
- طبرى، محمد بن جرير (١٤٠٣). تاريخ الامم و الملوك، بيروت: مؤسسه الاعلمي للمطبوعات.
- عمرجى، احمد شوقى ابراهيم (١٤٢٠). المعتزله فى البغداد و اثرهم فى الحياه السياسيه و الفكرية، قاهره: مكتبه مدبولي.
- قاضى عبدالجبار (١٩٦٥). شرح الاصول الخمسه، مصر: بي نا.
- قاضى عبدالجبار (١٩٧٢). طبقات المعتزله، مصر: بي نا.
- قاضى عبدالجبار (بي تا). المعنى فى ابواب العدل و التوحيد، ج ٥، مصر: الدار المصريه للتأليف و الترجمة.
- متز، آدام (١٣٨٧). الحضاره الاسلامي فى القرن الرابع الهجرى، ج ١، الطبعة الرابعة، بيروت: دار الكتب العربي.
- مراد، سعيد (١٩٩٢). مدرسه البصره الاعتزاليه، قاهره: مكتبه النجلو المصريه.

مفید، محمد بن نعمان (۱۳۷۲). *اوائل المقالات*، تحقیق: مهدی محقق، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل.

مقبلی، صالح بن احمد (۱۴۰۱). *العلم الشامخ*، دمشق: مکتبه دار البیان.

مقدسی، محمد بن احمد (۱۹۰۹). *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، لیدن: مکتبه المثنی.

مقریزی، احمد بن علی (بی‌تا). *الخطط*، ج ۴، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیّه.

ملطی، عبد الرحمن (۱۴۱۸). *التنبیه و الرد علی اهل البدع*، قاهره: مکتبه الازهریه للتراث.

موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۶۷). *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۲، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

نیشابوری (۱۹۶۶). *دیوان الاصول*، مصر: بی‌نا.

یوسف المناعی، عائشه (۱۴۱۲). *اصول العقیده بین المعتزله و الشیعه الامامیه*، قطر: دار الثقافه.