

کلام شیعه، تأثیرگذار یا تأثیرپذیر!

محمد رضا کاشفی*

چکیده

بدون شک در جامعه علمی اسلامی، بسیاری از فرقه‌ها کنار یکدیگر می‌زیسته، و با هم تبادل و تعامل فکری داشته‌اند؛ از این رو از گرایش اثر پذیرفته یا بر نحل‌های فکری اثر می‌گذاشتند. کلام شیعه که رویکرد و نظام معرفتی خاص است، از این امر مستثنا نبود؛ ولی این اثرگذاری و اثرپذیری بدان معنا نبود که کلام شیعه در بستر فکری فرقه کلامی خاص تولد یافته باشد و به صورت فراگیر و گسترده از مبانی گرفته تا رویکرد و روش و مسائل، از فرقه دیگری متأثر باشد.

نوشتار حاضر مدعای پیش‌گفته را بررسی کرده، با تحلیل و تدلیل روشن می‌سازد که اولاً کلام شیعه هرچند در مواردی از کلام اعتزالی سود جسته، به هیچ وجه از آن تأثیر کلی و ژرف نپذیرفته است؛ افزون بر آن که بر آن اثر گذاشته. ثانیاً کلام شیعه نه تنها از آرای کلامی غالبان آکنده نیست، بلکه در بسیاری از موارد به نقد و نفی آن‌ها همت گماشته است. ثالثاً کلام شیعه اگرچه با برخی از آموزه‌های اعتقادی فرقه اسماعیلیه نزدیکی دارد، به صورت مبنایی و نیز رویکرد خاص خویش از آن متمایز است.

واژگان کلیدی: کلام شیعه، کلام معتزله، غلو، اسماعیلیه، آموزه‌های اعتقادی، متکلمان، اثرگذاری و اثرپذیری.

* عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۸۴/۸/۲۶ تأیید: ۱۳۸۴/۹/۲۱

کلام شیعه و فرقه‌های اسلامی

تبادل نظر و گفت‌وگو برای ارج‌گذاری براندیشه با حفظ تفاوت آرا است. در واقع در پرتو تضارب آرا و اندیشه‌ها است که فکر و خلاقیت ذهن، رشد می‌یابد و معارف و علوم کامل‌تر می‌شوند.

اسلام شیعی که همه ابعاد تکامل و ترقی بشر را مورد نظر دارد، به این موضوع ارزش ویژه‌ای داده است. حضرت علی علیه السلام تضارب آرا و تبادل نظر را وظیفه هر عاقل و صاحب فکر دانسته (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۷۱، ص ۱۰۰) و معتقد است که جمع‌آوری آرا و نقد و بررسی آن‌ها، انسان را به واقعیت و حقیقت رهنمون می‌سازد (محمدی ری‌شهری، ۱۳۶۳ش: ج ۴، ص ۳۶)؛ از این‌رو تفکر شیعی به اصل مناظره و تبادل نظر اهمیت ویژه‌ای داده؛ هرچند ضوابطی چون رعایت روش گفت‌وگو، حق‌جویی، عقل‌مداری، آزادمنشی، توافق ارزشی، خوش‌خویی و تحمل اندیشه‌ها را در آن مدنظر قرار داده است (کاشفی، ۱۳۸۳: ج ۴، ص ۵۱ - ۵۸).

تأثیرگذاری و تأثیرپذیری نیز یکی از ویژگی‌های آدمی است و تا کنون کسی منکر این حقیقت آشکار نشده. چه بسا تفکر و اندیشه انسانی ناخودآگاه تحت تأثیر یک سلسله روحيات و علایق و گرایش‌ها قرار گیرد و ممکن است فضای فکری آدمی از اندیشه‌ها و آرای حاکم بر جامعه یا رایج در جامعه علمی متأثر شود؛ از این‌رو بدیهی است که عناصر داخلی یا بیرونی در شکل‌گیری آرا و عقاید مؤثر افتد؛ برای مثال در حوزه بحث اسما و صفات الهی، یکی از عناصر تأثیرگذار اندیشه مسلمانان، نفوذ روایات و حکایات یهودی بود که در اصطلاح به «اسرائیلیات» شهرت یافته بود؛ از این رو با اندکی تأمل می‌توان ردپای آیات تشبیهی تورات را در متون روایی اهل سنت یافت (ابوریه، ۱۳۶۲ش: ص ۱۲۱؛ عسکری، ۱۳۶۸ش: ج ۱، ص ۱۴۸).

کلام شیعه که گرایش و تفکر خاص شمرده می‌شود، از دو امر پیش‌گفته مستثنا نبوده است؛ زیرا هم با فرقه‌ها و گرایش‌های دیگر اسلامی و غیراسلامی تبادل نظر و گفت‌وگو داشته است و هم از اندیشه‌ها و آرا اثر پذیرفته است؛ ولی آنچه اهمیت دارد، این حقیقت است که این تضارب آرا و تأثیرپذیری، (مستقیم و غیر مستقیم) بدین معنا نبوده است که سبب جهت‌گیری کلی اندیشه‌های کلامی شیعه شود تا جایی که بگوییم یک فرقه اسلامی

باعث بیداری کلام شیعه شده یا کلام شیعه در بسیاری از امور از مبانی گرفته تا مسائل و روش بحث، سر تا پا از فرقه خاصی متأثر بوده است. در جامعه علمی اسلامی بسیاری از فرقه‌ها کنار یکدیگر می‌زیسته، و با یکدیگر دادوستد فکری داشته‌اند. گاه نیز فراتر از این مسأله برخی از بزرگان کلام عنوان شاگردی یا استادی برخی از فرهیختگان فرقه‌های دیگر را داشته‌اند؛ برای مثال، ابواسحق ابراهیم بن سیار بن هانی معروف به نظام (متوفای اوایل سده سوم قمری) که یکی از مهم‌ترین اندیشه‌وران و مسلمانان بزرگ معتزله به شمار می‌رود (سامی النشار، ۱۹۷۷م: ج ۱، ص ۴۸۴)، از بزرگ‌ترین شاگردان هشام شمرده می‌شده و از این رو تحت تأثیر عمیق آرای شیعی بوده است (صبحی، ۱۹۹۲م، ج ۱، ص ۲۱۹)؛ ولی این بدان معنا نیست که بگوییم معتزله در دامن شیعه تولد یافت. یا سید مرتضی شاگرد برخی از عالمان غیر شیعه از معتزلیان مانند عبدالجبار و ابو عبیدالله المرزبانی بوده است (محقق، ۱۳۶۲ش: ص ۱۹)؛ ولی نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که کلام شیعه سخت تحت تأثیر کلام معتزله بوده است.

گاه میان دو فرقه یا بیشتر به موازات یکدیگر در برخی مسائل همفکری بوده است؛ مثل این که اشاعره، معتزله و امامیه هر سه متفقند بر این که برخی از صفات خداوند به جهت ذات او، برای خداوند ذاتی هستند؛ مانند علم و قدرت و حیات (معروف‌الحسنی، ۱۹۸۷م: ص ۱۴۵) یا امامیه و اشاعره «امر به معروف و نهی از منکر» را به دلیل صریح قرآن و سنت واجب می‌دانند یا می‌گویند: بهشت و دوزخ هم‌اکنون بر حسب آنچه در شرع و قرآن آمده، آفریده شده و موجودند (مغنیه، ۱۳۵۵ش: ص ۲۰۴ - ۲۰۷). و...؛ ولی آیا این توافق‌ها و همفکری‌ها دلیل آن است که یک فرقه از فرقه یا فرقه‌های دیگر به طور کامل و فراگیر تأثیر پذیرفته است؟!

به هر روی، چنان که در قسمت‌های بعدی روشن خواهد شد، کلام شیعه هم بر فرقه‌های دیگر تأثیر گذاشته و هم از آن‌ها تأثیر پذیرفته است؛ ولی این تأثیر پذیری بدان معنا نیست که کلام شیعه در دامن گرایش دیگری تولد یافته، و نه مقصود آن است که کلام شیعه به‌طور کل و فراگیر به گرایش دیگر متکی است؛ افزون بر آن که در بخش کلام شیعه و غالیان روشن خواهد شد که کلام شیعه به هیچ وجه از چنین گرایش فکری انحرافی تأثیر نپذیرفته است.

کلام شیعه و اعتزال

برخی مدعی شده‌اند که شیعه در مسائل کلامی به شدت تحت تأثیر اندیشه‌های معتزله بوده و از خود استقلال‌ی نداشته است. این مسأله از سوی برخی از متفکران مسلمان و مستشرقان مطرح شده است؛ البته با گونه‌ها و سطوح‌های متفاوت؛ مانند:

خیاط معتزلی (م. ۳۰۰ق)؛ (خیاط، ۱۹۵۷م: ص ۱۱۴، و نیز ص ۳۵ و ۳۶)؛ ابوالحسن اشعری (م ۳۳۰ق)؛ (اشعری، ۱۴۰۰ق: ج ۱، ص ۱۰۵)؛ ابن تیمیه (م ۷۲۸ق)؛ (ابن تیمیه، بی‌تا: ج ۱، ص ۱۶)؛ احمد امین مصری (امین، بی‌تا: ج ۳، ص ۲۶۷ و ۲۶۸)؛ سید حسین مدرسی طباطبایی (مدرسی، ۱۳۷۴ش: ص ۱۵۸)؛ البته وی معتقد است که طلیعه‌داران این مکتب نو، جهان‌بینی معتزله را در مورد عدل و صفات الهی و آزادی و اختیار انسان پذیرفتند؛ اما در عین حال مبانی مکتب تشیع را در مورد امامت همچنان حفظ و از آن به شدت پشتیبانی می‌کردند (مدرسی، همان: ص ۱۵۹). دکتر محمدجواد مشکور (مشکور، ۱۳۶۸ش: ص ۷۰ و ۷۱ و ۷۵). آدام متز(متز، ۱۳۶۲ش: ج ۱، ص ۷۸). آلفرد مادلونگ (محقق، همان: ص ۱۱). به نظر وی سید مرتضی (م ۴۳۶ق) هر چند در اعتقادات اصیل خویش منحصراً امامی باقی ماند، تا حد فراوانی تحت تأثیر حیات عقلی جهان وطنی بغداد (اعتزال بغدادی) زمان قرار گرفت و در آن شرکت جست. به گمان او، سید مرتضی کتاب *الاصول الاعتقادیه* خویش را همچون اعتقاد نامه معتزلی آغاز می‌کند (محقق، همان: ص ۱۹ - ۲۱) و سامی نشار (سامی النشار، همان: ج ۲، ص ۲۲۰).

تحلیل و بررسی

با توجه به ادله ذیل نمی‌توان این ادعا را پذیرفت؛ هرچند اصل تأثیرگذاری و تأثیرپذیری و تبادل نظر و بهره‌وری از آرای یک‌دیگر در این خصوص محفوظ و مسلم است.

۱. تفاوت رویکرد روش‌شناسانه کلام شیعه با کلام اعتزال: کلام شیعه به دلیل آن که هویت و قوامش بستگی تام به مسأله «امامت» دارد، در روش‌هایی که در کلام به کار می‌گیرد، رویکرد ویژه خود را دارد و این تفاوت، تأثیر جدی و قاطعی در برداشت از مباحث کلامی می‌گذارد، هنگامی که کلام شیعه، مرجعیت فکری خویش را به امامان معصوم علیهم‌السلام می‌دهد و گروه دیگر تفسیر و رأی شخصی یا تحلیل و استدلال عقلی صرف

را منبع و مرجع قرار می‌دهند، به طور قطع، در حوزه اعتقادات تفاوت‌های بسیاری می‌یابند؛ از این رو، کلام امامیه از روش استدلال عقلی پیروی می‌کند و برای تفکر عقلانی اهمیت بسیار قائل است؛ ولی تفاوت آن با کلام معتزله در این است که فقط به عقل عادی استناد نکرده و عقل برتر یعنی عقل آموزگاران معصوم علیهم‌السلام را تکیه‌گاه خویش قرار داده است (لاهیجی، ۱۳۸۳ش: ص ۲۶-۲۴) و چنان که استاد مطهری یادآور شده، تعقل و تفکر شیعی نه تنها با تفکر حنبلی که از اساس منکر استدلال عقلانی بود، و با تفکر اشعری، که اصالت را از عقل گرفته، آن را مانع ظهور الفاظ می‌کرد، مخالف و مغایر است، با تفکر معتزلی نیز با همه عقل‌گرایی آن مخالفت دارد؛ زیرا تفکر معتزلی هر چند عقلی است، جدلی است و نه برهانی، و این به دلیل آن است که امامیه تفکر برهانی را از امامان علیهم‌السلام و به ویژه امیرمؤمنان علی علیه‌السلام الهام می‌گرفت (مطهری، ۱۳۷۴ش: ص ۹۱ - ۹۴).

گفتنی است از آنجا که اکثر اصول ثابت نزد امامیه که از پیشوایان معصوم گرفته‌اند، مطابق حقایقی است که آن‌ها را بزرگان فلسفه ثابت کرده‌اند و بر قواعد فلسفی مبتنی است، موافقت امامیه با معتزله در برخی مباحث کلامی از آن جهت است که معتزله در کلام خود از فلسفه استمداد می‌گرفته‌اند، نه از این جهت که اصول امامیه مأخوذ از علوم معتزله باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۷۵ش: ج ۱، ص ۲۴۰-۲۴۳ و لاهیجی، بی‌تا: ج ۱، ص ۵).

۲. **تقدم مباحث کلام شیعه بر کلام اعتزال:** به گفته اندیشه ور معاصر هاشم معروف‌الحسنی، اگر دو گرایش در نظر و عقیده‌ای توافق داشتند، باید گفت که گرایش متأخر از گرایش متقدم در این خصوص پیروی کرده است نه بالعکس (معروف‌الحسنی، همان: ص ۱۴۱ و ۱۴۲). با توجه به تاریخ کلام اسلامی، بسیاری از مباحث کلام شیعه بر اعتزال تقدم دارد؛ از این رو باید گفت که کلام اعتزال تابع کلام شیعه بوده است، نه برعکس. در جای خود مستدل شده که مباحث کلامی از زمان حیات رسول‌خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وجود داشته و در حیات امامان علیهم‌السلام و شاگردان آنان رایج و دارج بوده است، و این بر تقدم طرح مباحث کلامی توسط پیشوایان شیعی قبل از ظهور و بروز معتزله دلالت دارد. در این مجال فقط به قسمت‌هایی از مباحث کلامی حضرت علی، امام سجاد و امام رضا علیهم‌السلام بسنده می‌کنیم. حضرت علی علیه‌السلام انسانیت انسان را به عقل او می‌داند (مجلسی، همان: ج ۶، ص ۱۹۹)؛ از این رو معتقد است با عقول، شناخت خدا محکم و پایدار می‌شود (الحرانی، ۱۴۰۴ق: ص ۶۲). و

مؤمن به خدا ایمان نمی آورد، مگر این که تعقل کند. (آمدی، ۱۳۶۰ش: ج ۶، ص ۷۰، ح ۹۵۵۳) و عقل، شریعت درونی، و شریعت، عقل بیرونی است (الطریحی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۲۴۹)؛ اما به باور وی، دین به باروری عقل و تکامل او مدد می‌رساند (نهج البلاغه، خ اول، و آمدی، همان: ج ۲، ص ۱۸۰، ح ۱۹۹۹)؛ از این رو دین و عقل مکمل یکدیگرند.

اثبات وجود خدا از راه برهان معقولیت (علامه مجلسی، همان: ج ۷۸، ص ۸۷)، برهان علی (همان: خ ۱۸۶ و خ ۱۰۹)، و برهان وجوب و امکان (همان: خ ۱۸۵ و ۱۵۲) به خوبی نشان دهنده به کارگیری حضرت از روش عقلی و تعقلی و استدلالی در یکی از مهم ترین مباحث کلامی است. طرح مسأله توحید و زوایای گوناگون آن (صدوق، بی تا: ص ۸۳ و ۷۰)، مسأله اسما و صفات الاهی (رشاد، ۱۳۸۰ش، ۶۷-۱۲۳)، مسأله ایمان، اجزا و لوازم آن (نهج البلاغه، خ ۱۷۹ و ۹۱)، مسأله پراهمیت قضا و قدر (همان: خ ۱۸۳ و ۹۱)، مسأله مهم جبر و اختیار (مجلسی، همان: ج ۵، ص ۵۷ و ص ۱۲۳)، مسأله خطیر معاد (نهج البلاغه، خ ۲۸، ۱۰۹، ۲۲۱)، مسأله خیر و شر (آمدی، همان: ج ۲، ص ۴۲، ح ۱۷۶۵؛ ج ۴، ص ۱۷۷، ح ۵۷۴۷ و...)، مسأله بعثت و نبوت (نهج البلاغه، خ ۹۱۰۸۶ و ۴۴)، مسأله امامت (همان: خ ۲، حکمت ۱۴۷) و... حکایتگر تسلط حضرت و پیشگامی او در مسائل کلامی است.

جلوداری امیرمؤمنان در این حوزه به قدری گویا و آشکار است که حتی اندیشه‌وران بزرگ فرقه‌های دیگر نیز بدان اذعان کرده‌اند. ابن ابی‌الحدید شارح معتزلی نهج البلاغه در این خصوص می‌نویسد:

أ. حکمت و بحث از الاهیات در توان هیچ یک از اعراب نبود و از کوشش بزرگان و کهتران عرب در این باره چیزی نقل نشده است. این فن در یونان و نزد حکیمان نخستین بود و بزرگان حکمت در این فن یگانه بودند. اولین کس از اعراب که در این فن سرآمد شد، علی علیه السلام بود و از همین روی، مباحث دقیق در توحید و عدل را در ظاهر کلام و خطبه‌های او آشکار می‌یابی، و در کلام هیچ یک از صحابه و تابعین کلمه‌ای از عبارات وی نمی‌یابی. آن‌ها توان تصور این معانی را نداشته و اگر به آن‌ها تفهیم می‌شد، از فهم آن در می‌ماندند. عرب کجا می‌توانست به این مباحث راه برد.

امام سجاد علیه السلام نیز درباره برخی مباحث کلامی مرتبط با خداشناسی در فرازهای گوناگون صحیفه مطالب عمیقی را مطرح فرمودند که حکایتگر تقدم ژرفکاوای عقلانی پیشوایان

شیعه علیه السلام بر تأملات عقلی معتزله است. نمونه‌های ذیل، شعاع کوتاهی از این حقیقت را فراروی ما قرار می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۷۸ش: ص ۱۳۰-۱۲۸): ۱. توصیف ناپذیری خداوند (دعای ۵ و ۴۷ باب ۱۸)؛ ۲. عدم امکان رؤیت خداوند؛ ۳. نفی ضد و شیهه از خداوند (دعای ۳۲ ب ۷)؛ ۴. فراتر از اوهام و ادراک بشر (دعای ۴۶ و ۴۷)؛ ۵. نامحدود و غیرمتناهی بودن خدا (دعای ۴۷ و ۵۲)؛ ۶. نفی صفات جسمی و بشری از خداوند (دعای ۳۲)؛ ۷. ازلی و ابدی بودن خداوند (دعای ۱ و ۲۳)؛ ۸. توحید خداوند متعال.

امام رضا علیه السلام نیز از جمله امامانی است که بحث‌های فراوانی در حوزه مسائلی کلامی داشته‌اند که برخی از عناوین آن‌ها عبارتند از:

استدلال بمبادی العقلیه (صدوق، همان: ص ۴۴۵، ۴۵۳ و ۲۸۳)، فی التوحید، (همان: ص ۴۳۹ و ۲۸۳). فی البرهان علی ان الله سبحانه موجود و انه موحد للعالم (صدوق، همان: ص ۳۵ و ۲۵۱). فی البرهان علی ان الله سبحانه واحد لا شریک له (شیخ مفید (الف)، ۱۳۶۴ش: ص ۱۵۷). فی البرهان علی ان صفات الله عین ذاته و الی الصفات الزائد مسلوبه عند تعالی (شیخ مفید، همان: ص ۵۷ و ۱۳۰ و ۱۳۸). فی البرهان علی صفات الفعل خارجه عن ذات الله سبحانه و منتزعه عن مقام الفعل (شیخ مفید، همان: ص ۴۳۶). فی البرهان علی القضاء و القدر و انه لا یجود شی فی العالم لا بقضاء الله تعالی (شیخ مفید، همان: ص ۷۰ و ۳۶۹). فی الجبر و التفویض و ضرورة الامر بین الأمرین (شیخ صدوق، همان: ص ۳۶۲ و ۳۶۳).

گفتنی است که کلام شیعه در قرن چهارم شکل نگرفته؛ بلکه امامان علیهم السلام زمان خود، متکلم تربیت، و آن‌ها را بر این امر تشویق می‌کردند؛ از این‌رو تا قبل از عصر مفید، متکلمان برجسته‌ای ظهور کردند که بحث‌های گوناگون کلامی را فراتر از مسأله امامت مطرح کرده و نگاه‌هایی نیز در این خصوص به یادگار گذاشته‌اند (نجاشی، ۱۴۰۸ق: ش ۸۸۶ و طوسی، ۱۳۵۱ش: ص ۲۲۳-۳۳۴-۳۳۰ و صدر، بی‌تا: ص ۳۵۸ به بعد).

۳. تفاوت آرای کلامی شیعه با معتزله: اگر شیعه پیرو معتزله بوده و از دامن او تولد یافته است، چرا میان این دو فرقه اختلاف‌های اساسی در مسائل گوناگون کلامی وجود دارد. بی‌شک، وجود تفاوت آرای کلامی میان شیعه و معتزله بیانگر عدم تأثیرپذیری فراگیر و اساسی کلام شیعه از کلام اعتزال است. استقصای تمام موارد اختلافی در این مجال نمی‌گنجد؛ از این رو به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود.

۱. معتزله عمل را در مفهوم ایمان دخیل می‌دانند؛ به طوری که تارک عمل، فاسق و از گروه اهل ایمان خارج است؛ اما در این که این اعمال آیا فقط فرایزند یا نوافل را هم در برمی‌گیرد، اختلاف دارند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ص ۶۹۸ - ۷۰۲)؛ و حال آن که امامیه عمل را در مفهوم و ماهیت ایمان دخیل نمی‌دانند و معنای ایمان را همان معرفت تلقی می‌کنند (شیخ مفید، ۱۳۶۳ش: ص ۱۱۹؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۰ق: ص ۶۴۸).

۲. امامیه متفقند که اسلام غیر از ایمان است و معتزله بر خلاف این نظراجماع دارند (شیخ مفید، بی تا: ص ۱۰).

۳. اختیار و آزادی نزد معتزله، با تفویض مساوی است؛ یعنی واگذار شدن انسان به خویش و معزول بودن مشیت الهی از تأثیر (قاضی عبدالجبار، همان: ص ۳۲۳)؛ اما اختیار و آزادی نزد شیعه به این معنا است که اگر چه بندگان مختار و آزاد آفریده شده‌اند، مانند هر مخلوق دیگر به تمام هستی و به تمام شئوون و وجود از آن جمله شأن فاعلیت، قائم به ذات حق و مستمد از مشیت و عنایت او است (معروف الحسینی، همان: ص ۱۸۲ - ۱۸۵).

۴. اکثر معتزله معتقدند که انبیا از تمام گناهان «کبیره» و همچنین گناهان «صغیره‌ای» که پست و مورد تنفر عموم است، معصومند؛ اما در گناهان صغیره‌ای که این چنین نباشد، میانشان اختلاف بسیاری وجود دارد (ابن ابی‌الحدید، همان: ج ۷، ص ۱۱ و ۱۲)؛ اما اکثریت قریب به اتفاق امامیه بر این باورند که پیامبران از تمام گناهان کبیره و صغیره، از زمان طفولیت تا آخر عمر معصوم بوده، به عمد و سهوی مرتکب آن‌ها نمی‌شوند (لاهیجی، همان: ص ۴۲۳ و شیخ مفید، همان: ص ۱۸).

۵. امامیه امر به معروف و نهی از منکر را به دلیل کتاب و سنت واجب می‌دانند؛ ولی معتزله در حکم عقل آن را واجب تلقی می‌کنند (معروف الحسینی، همان: ص ۲۳۹ و ایجی، بی تا، ج ۴، ص ۲۷۵).

۶. امامیه معتقد است اگر نصوص شرعی بر خلاف احکام قطعی عقل دلالت داشته باشد، باید تأویل شود؛ ولی معتزله به دلیل افراط در عقل‌گرایی بر این باورند که برخی از نصوص شرعی که با عقل تلائم ندارند، باید کنار گذاشته شوند (جوادی، همان: ص ۱۳۶).

۷. معتزله طرفدار نظریه «احباط» هستند؛ ولی اکثریت امامیه با آن مخالفت می‌کنند (قاضی عبدالجبار، همان: ص ۶۲۴ و شیخ مفید، همان: ص ۸۲).

۸. امامیه متفقند که وجود «امام» در هر زمانی لازم است؛ ولی معتزله اجماع دارند بر این که کاملاً جایز و ممکن است از زمان نسبتاً طولانی «امام» نباشد (شیخ مفید، همان: ص ۴).
۹. امامیه معتقدند که امامت بعد از رسول گرامی اسلام ﷺ فقط در بنی هاشم است؛ ولی معتزله بر خلاف این باور دارند (همان).
۱۰. امامیه متفقند که رسول گرامی اسلام حضرت امیر علیه السلام را در حیاتش با نص جانشین خویش کرد؛ ولی معتزله خلاف این مسأله را اعتقاد دارد (همان).
۱۱. امامیه معتقدند که امامان بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله دوازده نفر هستند؛ ولی معتزله بر خلاف این مسأله باور دارند (شیخ مفید، همان: ص ۶).
۱۲. امامیه متفقند که امام باید از خلاف معصوم باشد؛ ولی معتزله برخلاف این مسأله اعتقاد دارند (شیخ مفید، همان: ص ۴ و ۵).
۱۳. امامیه متفقند که بر امامت امام حسن و امام حسین و علی بن الحسین و.. از سوی نبی گرامی اسلام نص وجود دارد؛ ولی معتزله مخالف این باور هستند (شیخ مفید، همان: ص ۵).
۱۴. امامیه معتقدند که اگر کسی امامت یکی از امامان را انکار، و آنچه را خداوند بر اطاعت ایشان فرض کرده است نفی کند، گمراه و کافر و مستحق جاودانگی در آتش است؛ ولی معتزله برخلاف این باور اجماع دارند (شیخ مفید، همان: ص ۷).
۱۵. امامیه معتقدند که عقل در ادراک و نتایج آن به نقل نیازمند بوده، از آن جدا نیست. در واقع نقل، عاقل را بر کیفیت استدلال متنبه می سازد و آدمی در آغاز تکلیف خود به رسول و وحی نیاز دارد؛ ولی معتزله برخلاف این مطلب باور دارند (سبحانی، ۱۴۱۰ق: ج ۴، ص ۱۸۰).
۱۶. امامیه بر وجوب رجعت قبل از قیامت اتفاق دارند؛ هر چند در تحلیل و تفسیر آن اختلاف نظر است؛ ولی معتزله به اصل رجعت اعتقادی ندارند (شیخ مفید، همان: ص ۷ و ۸).
۱۷. امامیه متفقند که خلود در جهنم مختص کافران است، نه کسانی که در حین معرفت به خداوند و اقرار به فرایض او مرتکب گناه می شوند؛ ولی معتزله بر خلاف این مطلب اجماع دارند و معتقدند وعده خدا به خلود در جهنم برای کافران و همه گناهکاران عمومیت دارد (معروف الحسنی، همان: ص ۲۲۷). جالب آن که امام رضا علیه السلام این قول معتزله را به صراحت در مجلسی رد کرد. ابراهیم بن عباس نقل می کند:
- در مجلسی که امام رضا علیه السلام نیز حضور داشت، بحث از گناهان کبیره شد و قول معتزله در این باره

که خداوند مرتکب کبیره را نمی‌بخشد. امام رضا علیه السلام فرمود: قرآن برخلاف قول معتزله نازل شد؛ زیرا در آن آمده است: «و ان ربک لذو مغفره للناس علی ظلمهم» (شیخ صدوق، همان: ص ۴۰۶).
 ۱۸. امامیه متفقند: مرتکب کبائر که اهل معرفت به خداوند و اقرار به فرائض او است، به واسطه انجام گناه کبیره از اسلام خارج نمی‌شود؛ ولی معتزله برخلاف این نظر دارند (المعروف الحسنی، همان: ص ۲۲۵ و ۲۲۶).

۱۹. امامیه به ادله نقلی معتقدند که بهشت و جهنم هم اکنون مخلوق و موجودند؛ ولی معتزله آن دو را هم اکنون غیر موجود می‌داند (سبحانی، همان: ج ۶، ص ۲۷۷).

۲۰. امامیه متفقند که رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم در روز قیامت جمعی از مرتکبان کبائر امت خویش را شفاعت می‌کند و امیرمؤمنان و امامان دیگر علیهم السلام نیز گناهکاران از شیعه خود را شفاعت می‌کنند؛ ولی معتزله بر خلاف این باور، اعتقاد داشته، گمان می‌کنند شفاعت رسول خدا فقط شامل اطاعت کنندگان می‌شود نه گناهکاران (شیخ مفید، همان: ص ۹ و ۱۰).

۲۱. امامیه متفقند بر این که پذیرش توبه به جهت فضل و رحمت خداوند متعالی است و عقلاً اسقاط عقابش، واجب نیست؛ ولی معتزله معتقد است که توبه بنا بر وجوب، اسقاط کننده عقاب است (سبحانی، همان: ج ۶، ص ۲۷۸).

۴. معارضه متکلمان شیعه با کلام اعتزال: اگر گرایشی و امدار گرایش دیگر باشد، باید برخوردهایش با آن کمرنگ و در حداقل باشد؛ اما با نگاهی به تاریخ کلام اسلامی، برخورد شیعه با معتزله پررنگ و فراوان بوده و این معارضه نیز از هر دو طرف رخ داده است؛ بنابراین، به خوبی می‌توان از وجود چنین بحث‌ها، مناظره‌ها و برخوردها استنباط کرد که کلام شیعه از کلام اعتزال پدید نیامده است؛ زیرا اگر چنین بود، نباید این کشمکش‌های فکری برجسته و متکثر باشد. وجود مناظره‌های فراوان میان متکلمان شیعه و معتزله و نیز روش‌های گوناگونی که شیعه ضد اعتزال نگاشته‌اند، حکایتگر معارضه شیعه با اعتزال است.

معارضه امام صادق علیه السلام با فردی معتزلی (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۲۵۰) و گفت‌وگوی وی با واصل بن عطا (ابن المرتضی، ۱۴۰۹ق: ص ۳۳)، مناظرات هشام بن حکم با متکلمان برجسته اعتزالی همچون عمرو بن عبید (الخویی، ۱۴۰۳ق: ج ۱۹، ص ۲۸۲) و ابوهدیل علاف (محقق، همان: ص ۱۳۷) و نیز بحث‌های علی بن اسماعیل با ابوهدیل و نظام (نجاشی، همان: ص ۱۷۶). کتاب الرد علی المعتزله، هشام بن حکم (نجاشی، همان: ص ۳۰۵).

کتاب الرد علی المعتزله فی امام المفضول مؤمن الطاق (نجاشی، همان: ص ۲۲۳)، کتاب الرد علی اصحاب المنزله بین المنزلیین و الوعید، محمد بن حسن نوبختی (نوبختی، ۱۳۶۱ش: بخش مقدمه). کتاب فضائح المعتزله، ابن راوندی (ابن ندیم، ۱۴۱۷ق: ص ۲۱۷)، کتاب الرد علی الجبایی، محمد بن عبدالرحمن بن قبه (طاهری، ۱۳۸۱ش: ص ۱۵۴). کتاب های که شیخ مفید بر رد کلام اعتزالی نگاشته است؛ همچون کتاب الرد علی الجاحظ العثمانيه، کتاب نقض المروانیه، کتاب نقض فضیله المعتزله، کتاب النقض علی بن علی بن عیس الرمانی، کتاب الموضح فی الوعید، کتاب نقض الخمس العشره مسأله، علی البلخی، کتاب الامامه علی بن حرب، الکلام علی الجبائی فی المعدوم، النقض علی الواسطی، کتاب الرد علی الجبایی فی التفسیر، عمد مختصره علی المعتزله فی الوعید و... (نجاشی، همان: ص ۳۹۹ - ۴۰۲). نقض سید مرتضی بر آخرین جلد کتاب قاضی عبدالجبار تحت عنوان الشافی فی الامامه، و نیز نقض ها و ردهایی که بر نظریه معتزله در مباحث گوناگون دارد (سید مرتضی، ۱۴۱۴ق: ص ۵۴۸ - ۵۴۶). همه این ها نشان دهنده زوایایی از وجود معارضه جدی کلام شیعه با کلام اعتزال است.

با توجه به ادله چهارگانه پیشین مشخص می شود که انتساب کلام شیعه به کلام اعتزال اتهامی بیش نیست؛ بلکه کلام شیعه، استقلال داشته و راه فکری خویش را مهلم... از معصومان علیهم السلام پیموده؛ هر چند از نقاط مثبت گرایش های دیگر نیز سود جسته است. برای تکمیل این نظر توجه به نکات ذیل سودمند است.

نکته اول: برخی شیخ مفید و سید مرتضی را به اعتزالی گرایی متهم کرده اند. ولی واقعیت چنین نیست؛ هم شیخ مفید و هم سید مرتضی هر دو به صراحت و آشکارا چنین اتهامی را مردود شمرده اند. یکی از اصحاب رأی که در صاغان (منطقه ای نزدیک مرو)، ضد شیعه تبلیغ می کرده، گفته است: شیخی از شیعه در بغداد که گویا مقصودش شیخ مفید بوده، دانش کلام را از اصحاب معتزلی ما به سرقت برده است. شیخ (مفید) در پاسخ خطاب به او می نویسد:

ما از میان متکلمان و فقیهان شیعه کسی را نمی شناسیم که کلام را از معتزله گرفته و با اصحاب تو آمیخته باشد. این از اتهاماتی بوده که بیش از این نیز مطرح بوده است (جعفریان، ۱۴۱۳ق، ص ۷۷). افزون بر آن چنان که در قسمت های پیشین گذشت، شیخ مفید هم در *اوائیل المقالات*،

نقاط افتراق اعتزال و امامیه را برشمرده و نقدهایی نیز بر آرای آن‌ها در کتاب الفصول المختاره خویش ذکر و ردیه‌هایی نیز ضد اعتزال نگاشته است. نصیر الدین رازی در باره او می‌نویسد:

شیخ مفید، رئیس و عالم شیعه، معاصر ابوبکر باقلانی جبری بود و بارها او را در مناظره مبهوت کرد (رازی، ۱۳۵۸ ش: ص ۲۱۰).

سید مرتضی نیز چنین نبوده است؛ زیرا در امالی می‌نویسد که مسأله توحید و عدل تحت تأثیر شدید افکار علی علیه السلام بوده. و بر اهل فن پوشیده نیست که مسأله عدل و توحید از مهم‌ترین و مبنایی‌ترین بخش‌های اندیشه‌های معتزلی است. (صبحی، همان: ج ۱، ص ۱۱۹). اکنون معنا دارد که سیدمرتضی را به اعتزالی‌گری متهم کنیم؟! قسمتی از سخن وی در امالی چنین است:

اعلم ان اصل التوحید و العدل مأخوذة من كلام امير المؤمنين علي عليه السلام و خطبه. انها تتضمن من ذلك ما لا زيادة عليه تفصيل ولا غاي وراءه و من تأمل المأثور في ذلك من كلامه علم ان جميع ما اسهب المتكلمون في تصنيفه و جميعه انها هو تفصيل لتلك الجمل و شرح لتلك الاصول (سید مرتضی، ۱۳۷۳ ق: ج ۱، ص ۱۴۸).

افزون بر آن، افکار شیخ مفید و سیدمرتضی با معتزله بغداد قرابت داشت نه با معتزله بصره، دانشمندان و بزرگان معتزله در عین حال که میان خود اختلاف‌های فکری فراوانی داشتند، همه آن‌ها پیروان یکی از دو مکتب یا مدرسه بودند: مدرسه بصره و مدرسه بغداد. مؤسس مدرسه بغداد بشرین معتمر، و مدرسه بصره واصل بن عطا بود. این دو مدرسه در عین وفاداری به اصول پنجگانه خویش یعنی توحید، عدل، منزله بین المنزلتین، وعد و دعید، امر به معروف و نهی از منکر اختلافات عمده‌ای داشتند. اولاً مدرسه بغداد علی علیه السلام را بر صحابه دیگر تفضیل می‌داد (ر.ک: ابن‌ابی‌الحدید، همان: ج ۲، ص ۲۹۶)؛ ولی معتزله بصره چنین نبودند. ثانیاً گرایش خاصی به شیعه داشتند؛ به طوری که گاه از پیروان مدرسه بغداد به متشیعة المعتزله نام برده می‌شد (ر.ک: خیاط، همان: ص ۱۰۰)؛ ولی مدرسه بصره با شیعه خصومت داشت (ر.ک: همان: ص ۱۱۴ و ۱۰۴). ثالثاً معتزله بصره قائلان به قدم قرآن را کافر نمی‌دانستند؛ ولی معتزله بغداد معتقد بودند که قول به قدم قرآن به تعدد قدما و در نتیجه شرک می‌انجامد؛ و از این رو آن‌ها را کافر می‌دانستند (ر.ک: ابن‌اثیر، ۱۳۹۹ ق، ج ۵، ص ۲۲۲). موارد اختلافی دیگر نیز میان این دو گرایش وجود داشت (ابن‌ابی‌الحدید، همان: ج ۳، ص ۳۳۴، و ج ۲، ص ۳۱۰، ج ۱۴، ص ۶۵، شیخ مفید، همان: ص ۵۹، ص ۶۱،

و....) و معتزله بغداد چنان که دکتر احمد محمود صبحی می‌نویسد، به شدت تحت تأثیر اندیشه‌های شیعه بوده است:

مدرسة بغداد ذات المنبت الكوفي حتى تسلل التشيع الى الاعتزال حتى اطلق على معتزله بغداد متشيع المعتزله تمييزاً لهم عن المعتزله البصره و لقد فضلوا علياً عليه السلام ابابكر و ادانو اصحاب الجمل و تبرأوا من معاويه و عمر بن العاص و خاضوا في مبحث الامامه (صبحی، همان: ج ۱، ص ۲۶۲).

۱۲۵

تأثیر

کلام شیعه، تأثیرگذار یا تأثیرپذیر

نکته دوم: اتهام قائل بودن شیعه به تجسیم و تشبیه در کلمات کسانی که مدعی تأثیرپذیری کلام شیعه از کلام اعتزال هستند، جای تدبر و تأمل جدی دارد. عده‌ای معتقدند که شیعه با تأثیرپذیری از اعتزال، از تشبیه و تجسیم دست برداشت (اشعری، ج ۱، ص ۱۰۳، ۱۰۵، ۲۵۷؛ بغدادی، بی تا: ص ۴۱)؛ ولی این سخن بی پایه و بدون دلیل است؛ زیرا در کلمات امامان علیهم السلام به شدت این مسأله رد شده است؛ به طور نمونه:

۱. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: من وَّحَدَّ اللهُ سَبْحَانَهُ لَمْ يَشْبِهْهُ بِالْخَلْقِ (الامدی، همان: ج ۵، ص ۳۲۸). کسی که به توحید معتقد باشد، هیچ‌گاه او را به مخلوقاتش تشبیه نمی‌کند.
۲. امام صادق علیه السلام در پاسخ به این پرسش که بزرگ‌ترین گناهان کدام است، فرمود: تشبیهک لخالقک. این که آفریننده‌ات را به مخلوقاتش تشبیه کنی (مجلسی، همان: ج ۳، ص ۲۸۷ ح ۱).

گفتنی این که معتزله مسأله تشبیه و تجسیم را به هشام بن حکم متکلم برجسته شیعه نسبت می‌دهند (الشهرستانی، ۱۳۹۵ ق: ج ۱، ص ۱۸۵ - ۱۸۴)؛ ولی این به جهت برجستگی ویژه و ممتاز هشام از سویی و مناظره جدی وی با معتزله از سوی دیگر بود (خیاط، همان: ص ۲۱۲؛ السامی النشار، همان: ج ۲، ص ۱۷۲؛ حیدر، ۱۴۰۳ ق: ج ۲، ص ۷۹ - ۱۱۰). در واقع به دلیل روان‌شناختی که به طور عمده می‌توان آن را در حسد خلاصه کرد، این نسبت را ساخته و وی را به آن متهم کرده‌اند. جالب آن که گرچه هشام، کتاب‌های کلامی فراوانی دارد، در این انتساب‌ها مطلب خویش را به هیچ یک از نگاشته‌های وی مستند نساخته‌اند. چگونه می‌توان او را متهم به تشبیه کرد درحالی که می‌گوید:

الاشیاء کلها لاتدرک الا بامرین.... تعالی الله ان یشبهه خلقه. (جوادی، همان: ص ۱۴۰).

بی جهت نبود که امام رضا علیه السلام درباره هشام بن حکم می‌فرمود:

خداوند، هشام را رحمت کند که مرد خیرخواه و ناصحی بود، [اما] از طرف یاران خود به جهت حسدی که بر او داشتند، آزار فراوان دید (الخویی، همان: ج ۱۹، ص ۲۹۴).

گفتنی است که گرچه معتزله وجهه همت خویش را «تنزیه حق» ساخت و این درست عکس‌العملی در برابر «تشبیه» اهل حدیث بود، در این تنزیه چندان جانب افراط پیمود که به تعطیل عقل در الاهیات انجامید و معتقد شد که نه تنها ذات خدا قابل شناخت نیست، بلکه اوصاف و صفات او را هم نمی‌توان شناخت، مگر به نحو سلبی (شریف، ۱۳۶۵ ش: ج ۱، ص ۲۸۷)؛ از این رو در همه مواردی که قرآن صفاتی مانند احیا، اماته، رزق و خلق را به کار می‌برد به تأویل‌هایی دست زدند که در بیشتر موارد به شدت خلاف ظاهر است. این انحراف در مسأله توحید چندان بود که امام صادق علیه السلام درباره این فرقه فرمود:

لعن الله المعتزله ارادت ان توخذ فالحديث ورامت ان ترفع التشبيه فانبتت (کراجکی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۲۶). خداوند معتزله را لعنت کند. خواستند موحد باشند، ملحد شدند و قصد کردند تشبیه را از میان بردارند، آن را اثبات کردند.

نکته سوم: بنابراین تصریح برخی از بزرگان معتزله، آن‌ها در برخی مباحث خویش از جمله توحید و عدل، خود را وامدار امیرالمؤمنین علیه السلام و فرزندان او می‌دانند. قاضی عبدالجبار می‌گوید: فاما امیرالمؤمنین فخطبه فی بیان نفی التشبیه و فی اثبات العدل اکثر من ان تحصی (جوادی، همان: ص ۱۴۲).

همو امام علی و امام حسن و امام حسین و امام باقر علیهم السلام را از متقدمان معتزله شمرده است. (قاضی عبدالجبار، همان: ص ۱ - ۱۵ و ۲۱۴). ابن ابی الحدید معتزلی می‌نویسد: دانستی این که شریف‌ترین علوم، علم الاهی است و این علوم، از کلام امیرمؤمنان علی علیه السلام گرفته شده و از او نقل شده‌اند. از او آغاز شده، به او پایان می‌یابند. به درستی که معتزله، یعنی کسانی که اهل توحید و عدلند، شاگردان و یاران او هستند (طباطبایی، ۱۹۷۳م. ج ۵، ص ۲۷۹)؛ البته سخن این بزرگان را بدین معنا نمی‌گیریم که هرآنچه معتزله درمسأله توحید و عدل گفته‌اند، عین همان چیزی است که امیرالمؤمنان علی علیه السلام فرموده‌است؛ بلکه فقط قصد آن داشتیم که خاطر نشان کنیم افزون بر آن که کلام شیعه از کلام اعتزال متولد نشده است؛ بلکه کلام اعتزال در مهم‌ترین مسائل خویش یعنی توحید و عدل وامدار شیعه است. با توجه به آنچه گذشت می‌توان این سخن علامه طباطبایی را تصدیق کرد که اصولی که از امامان اهل‌البیت علیهم السلام نقل شده و همان‌ها پیش شیعه اعتبار دارد، به هیچ وجه با مذاق معتزله سازگار نیست.

کلام شیعه و غالیان

برخی از اهل تسنن و به تبع آن‌ها بعضی از مستشرقان مدعی شده‌اند که شیعه در

پاره‌ای اصول عقاید خویش از غلات تأثیر پذیرفته است. این ادعا و اتهام به صورت‌های گوناگون مطرح شده بدین شکل که گاهی ریشه مسأله و عقیده‌ای را بیرون از اسلام (یهودیت، مسیحیت، ایرانیت) جسته که به وسیله برخی از غلات درون عقاید شیعه جای گرفته است. شخصیت‌هایی چون:

ولهاوزن مستشرق آلمانی: فرقه کیسانیه که در کتاب‌های ملل و نحل به صورت اصلی‌ترین منبع عقاید غلوآمیز مطرح می‌شود. مقصود از این فرقه، پیروان مختاربن ابی‌عبیده ثقفی است (ر.ک: نوبختی، ۱۳۳۸ ق: ص ۴۲ و ۴۳).

گولدزیهر مستشرق مجارستانی: (گولدزیهر، بی تا: ج ۱، ص ۲۰۵ و ۲۰۶). برخی نیز که معتقدند منشأ تشیع ایرانیت است، بر این باورند که غلات از تفکرات ایرانی سرچشمه گرفت و بر آموزه‌های شیعه اثر گذاشت. (فیاض، ۱۴۰۶ ق: ص ۸۷ و ۱۱۴).

فان فلوتن مستشرق به نام: (صفری فروشانی، ۱۳۷۸ ش: ص ۱۶۸) نیز عقیده دارد که شیعه از غالبان تأثیر پذیرفته است. عبدالرحمن بدوی نیز مدعی است مسأله «وصایت» در شیعه ریشه در تفکرات عبدالله بن سبا داشته و از مخترعات او است (بدوی، ۱۹۷۳ م: ج ۲، ص ۱۰). همو مسأله «مهدویت» را نیز به مختاربن ابی‌عبیده ثقفی نسبت داده است (بدوی، همان: ج ۲، ص ۷۱ و ۷۷). گرچه در جای دیگر ریشه این موضوع مهم را نیز به یهودیت نسبت داده که به وسیله عبدالله بن سبا به تفکر شیعه راه یافته است (بدوی، همان: ج ۲، ص ۲۵)؛ البته برخی از مستشرقان مدعی‌اند که مهدویت از مسیحیت الهام گرفته شده است (فیاض، همان: ص ۱۶۵).

علل پیدایی غلات

در خصوص پدید آمدن غلو در تشیع هر چند علل بسیاری برای آن شمرده‌اند (برای آشنایی با برخی از این علل، ر.ک: صفری فروشانی، همان: ص ۴۲ - ۵۱؛ ولی به نظر می‌رسد این موضوع در سه علت عمده و مهم قابل رهیابی است:

۱. دشمن ستیزی: دشمنان تشیع و به ویژه امامان علیهم‌السلام اخباری غلوآمیز در مورد ایشان جعل می‌کردند تا پیروان آنان را به غلو متهم کرده، به این سبب امامان را از چشم مردم مسلمان انداخته، به انزوا بکشانند. از قراین تاریخی معلوم می‌شود این اخبار غلوآمیز در مدتی طولانی منتشر شده و در همه سطوح به گوش مردم می‌رسیده به صورتی که باعث تعجب و تحیر دوستان امامان می‌شده است؛ مانند جعل خبر مبارزه بدنی حضرت علی علیه‌السلام

با ابلیس (مغازلی شافعی، ۱۴۰۳ ق: ص ۳۰۰). یا مانند فرقه‌سازی به نام اصحاب بزرگوار امامان به نام زراریه، هشامیه، شیطانیه، جوالیقیه، مفضلیه، یونسیه (برای آشنایی با این فرق نگا: صفری فروشانی، همان: ص ۱۱۲ - ۱۲۷). علت این امر آن بود که اصحاب بزرگوار امامان مانند هشام‌بن حکم، هشام‌بن سالم، زرارة بن اعین مؤمن، الطاق و... از نظر علمی و کلامی چنان قوی و سرآمد بودند که می‌توانستند به راحتی با احتجاج‌های برهانی که از پیشوایان خود آموخته بودند، بسیاری از مخالفان را منکوب سازند؛ از این رو معاندان، فرقه‌هایی به نام این افراد می‌ساختند و عقاید سخیفی چون تشبیه، تناسخ و حول را به آن منتسب می‌کردند تا این افراد را از لحاظ فکری و علمی از چشم‌ها بیندازند و به صورت غیر مستقیم نیز به امامان که معلمان این عزیزان بودند، خدشه وارد کند (حسنی رازی، ۱۲۱۳ ش: ص ۱۷۴ و ۱۷۵).

۲. **اباحه‌گری:** برخی عناصر عشرت طلب می‌خواستند در محیط اسلامی راهی برای مباح کردن گناهان و ترک واجبات و فراهم ساختن بساط عیش و عشرت توأم با توجیه شرعی بیابند تا توده‌های ناآگاه مسلمان به آنان ایمان بیاورند؛ آن گاه به کمک همین توده‌های ناآگاه تشکیلاتی پدید آورده، به اهداف خود که همان بسط اباحه‌گری بوده، دست یابند. (اشعری قمی، ۱۲۶۱ ش: ص ۵۱ و ۵۲).

۳. **عشق افراطی:** دوستان افراطی بودند که تحت تأثیر عشق سوزان خود اخباری جعل کردند تا عشق پراشتهاب خویش را اشباع کنند. این گروه قصد سوئی نداشتند، بلکه از روی اخلاص و ارادت، فضیلتی جعل می‌کردند؛ اما در ترویج و اشاعه غلو سهم چشمگیری داشتند؛ چنان‌که امام سجاد علیه السلام می‌فرماید:

بعضی از شیعیان ما را به اندازه‌ای دوست خواهند داشت که درباره‌ ما آنچه یهودیان درباره غدیر و مسیحیان درباره عیسی بن مریم گفته‌اند، خواهند گفت؛ پس نه آنان از ما هستند و نه ما از آنان هستیم. (مجلسی، همان. ج ۲۵، ص ۲۲۸ ح ۴۴).

حضرت علی علیه السلام فرمود:

«دو دسته در مورد من نابود می‌شوند و گناهی بر من نیست: ۱. دوست دارنده افراطی؛ ۲. کینه‌توز تفریطی (محمدی ری شهری، همان: ج ۷، ص ۲۷۹ ح ۱۴۵۹).

عقاید غلات

عقاید غلات در دو بخش قابل رهیابی است: یک بخش عقایدی است که به هیچ وجه با عقاید شیعه اشتراکی نداشته، به خود غلات اختصاص دارد (البته عقایدی که برمی‌شمریم، اصولی

است که اجمالاً میان اکثر یا تمام فرقه‌های غلات مشترک است). بخش دیگر عقایدی است که اصل آن‌ها در عقاید شیعه بوده و غلات آن را به صورت انحرافی تفسیر کرده‌اند.

عقاید مختص به غلات عبارت است:

۱. اعتقاد به الوهیت و خدایی امامان علیهم‌السلام و رهبران برخی از فرقه‌های غلات (نوبختی،

همان: ص ۵۷)؛

۲. اعتقاد به نبوت امامان علیهم‌السلام یا رهبران برخی از فرقه‌ها مانند ادعای نبوت برای مختار

تقفی (حمیری، بی تا: ص ۱۸۲)؛

۳. اعتقاد به حلول جزء الاهی در حضرت علی و برخی از امامان علیهم‌السلام (مقریزی، بی تا:

ج ۳، ص ۳۱۰)؛

۴. اعتقاد به تناسخ (اشعری قمی، همان: ص ۴۴ و ۴۹ و نوبختی، همان: ص ۵۱ و ۵۲)؛

۵. عقیده به تشبیه یا جسم‌انگاری خداوند متعالی (اشعری قمی، همان: ص ۲۷)؛

۶. عقیده به تفویض یعنی این که خداوند پس از خلق رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و

امامان علیهم‌السلام همه امور عالم از خلق و رزق و زنده کردن و میراندن را به آن‌ها واگذاشته است

(اشعری قمی، همان: ص ۶۰ و ۶۱؛ صفری فروشانی، همان: ص ۱۷۶ - ۲۳۱).

عقاید به ظاهر مشترک میان غلات و شیعه عبارتند از:

۱. عقیده وصایت و جانشینی حضرت علی علیه‌السلام (بدوی، همان: ج ۲، ص ۱۰)؛

۲. اعتقاد به مهدویت (بدوی، همان: ج ۲، ص ۷۱ و ۷۲)؛

۳. اعتقاد به رجعت (بدوی، همان: ج ۲، ص ۴۸ و ۵۷)؛

۴. اعتقاد به بدا (بدوی، همان: ج ۲، ص ۸۱ - ۸۴)؛

۵. اعتقاد به تأویل قرآن (اشعری قمی، همان: ص ۵۰).

تحلیل و بررسی

با توجه به ادله ذیل، عقاید اصولی غلات مانند تناسخ، حلول و الوهیت امامان و تشبیه، میان کلام شیعه نفوذ نیافته است؛ افزون بر آن که روشن می‌شود عقاید به ظاهر مشترک میان شیعه و غلات مانند وصایت، رجعت، مهدویت، اولاً اصالتاً از عقاید شیعه بوده و ثانیاً غلات آن‌ها را به شکل تحریف شده ارائه کرده‌اند که شیعه به صورت جدی با آن مقابله کرده است.

۱. برخورد امامان علیهم‌السلام با جریان غلو و غلات: امامان با بیان‌های گوناگون اصل جریان

غلو و غلات و نیز انتساب‌ها و عقاید نادرست آن‌ها را مخدوش و مردود دانسته‌اند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

۱-۱. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید:

از غلو درباره‌ی ما بپرهیزید. در حق ما اعتقاد به این داشته باشید که پرورده‌ی پروردگاریم؛ آن‌گاه هرچه در مورد فضایل ما خواستید، بگویید (مجلسی، همان: ج ۲۵، ص ۲۷۰، ح ۱۵).

۱-۲. همو در روایت دیگری فرمود:

خداوندا! من از غالیان بیزارم؛ چنان که عیسی بن مریم از مسیحیان [غالی] بیزار بود. خدایا! همیشه آنان را خوار کن و هیچ‌یک از آنان را یاری مفرما (همان: ص ۲۷۴، ح ۲۰).

۱-۳. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

ای مصادف! اگر عیسی در برابر غلوی که نصارا درباره او کرده بودند، ساکت نشسته بود، خداوند حق داشت گوشش را کر و چشمش را کور کند. همین‌طور اگر من در برابر آنچه ابوالخطاب می‌گفت ساکت می‌نشستم، خداوند حق داشت با من نیز چنان کند (همان: ص ۲۹۳، ح ۵۰).

۱-۴. همو در رد طرفداران ابوالخطاب که با تأویل آیه وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ (زخرف ۴۳): ۸۴) امام را خدای زمین می‌دانستند، فرمود:
به خداوند سوگند! آن مقدار که این‌ها عظمت خدا را کوچک کردند، هیچ‌کس نکرد... به خدا سوگند! اگر من به آنچه اهل کوفه و طرفداران ابوالخطاب درباره‌ام می‌گویند اقرار کنم، زمین مرا در خود فرو خواهد برد من کسی نیستم جز بنده‌ای مملوک که به هیچ سود و زبانی توانا نیستم (همان: ج ۲۵، ص ۲۹۴، ح ۵۳).

۱-۵. امام سجاد علیه السلام می‌فرماید:

گروهی از شیعیان ما، ما را به اندازه‌ای دوست خواهند داشت که آنچه یهود درباره‌ی عزیر و نصارا درباره‌ی مسیح گفتند، درباره‌ی ما خواهند گفت. نه آنان از ما هستند و نه ما از آنان (کشی، ۱۳۴۸ش: ص ۷۹).

۱-۶. امام رضا علیه السلام فرمود:

کسی که به تناسخ قائل شد، کافراست [سپس فرمود] خدا غلات را لعنت کند که بدتر از مجوس، یهود، نصارا، قدریه، مرجئه، و حروریه هستند. با آن‌ها نشست و برخاست و دوستی نکنید و از آن‌ها بیرازی جویند که من از آن‌ها بیزارم (مجلسی، همان: ج ۲۵، ص ۲۷۳، ح ۱۸).

۱-۷. امام صادق علیه السلام در حدیث مفصلی درباره‌ی تشبیه که یکی از عقاید اصلی غالیان

است، می‌فرماید:

کسی که گمان کند خداوند همانند دیگران صورت و چهره دارد، مشرک شده است و کسی که برای خدا اعضایی همانند اعضا و جوارح مخلوقات قائل شود، به خداوند کفر ورزیده است؛ پس شهادت او را نپذیرید و ذبیحه او را نخورید. خداوند برتر است از آنچه تشبیه‌کنندگان او را به صفات آفریده‌هایش وصف می‌کنند... خداوند آفریننده همه چیز است و با قیاس به مخلوقات نمی‌توان او را وصف کرد و به مردم شبیه نیست. هیچ مکانی از او خالی نیست و هیچ مکانی به وسیله او اشغال نمی‌شود. در عین دوری‌اش نزدیک، و در عین نزدیکی‌اش دور است. این است خداوندی که پروردگار ما است و خدایی جز او نیست؛ پس کسی که او را با این صفات اراده کند و دوست داشته باشد، از موحدان است و کسی که او را با غیر این صفات دوست داشته باشد، خداوند از او بیزار است و ما نیز از او بیزاریم (همان: ج ۳: ص ۲۸۷، ح ۱).

۸-۱. امام رضا علیه السلام در حدیثی فرمود:

غلات کافر، و مفوضه مشرکند (همان: ج ۲۵: ص ۳۲۸، ح ۲).

با توجه به روایات پیش گفته که مجموعه‌ای اندک از آنچه در کتاب‌های روایی در این باب است مشخص می‌شود که امامان علیهم السلام ضمن ردّ اصل جریان غلو و غلات، عقاید آنها را در خصوص الوهیت، معصومان نبوت امامان علیهم السلام، مسأله تناسخ، مسأله تشبیه و مسأله تفویض که از مهم‌ترین اصول فکری غالیان به شمار می‌رود، به شدت مخدوش و غیرقابل پذیرش تلقی کرده‌اند.

۲. تفاوت آرای کلام شیعه با غالیان: با تأملی اندک در آنچه به صورت عقاید به ظاهر مشترک میان غالیان و کلام شیعه مطرح است، روشن می‌شود که عقیده شیعه و غلات فقط در نام مشترک است، نه در محتوا؛ افزون بر آن که برخی از عقاید که با تحریف غلات به شیعه نسبت داده شده، مدعایی بدون دلیل است. مقایسه دیدگاه شیعه و غالیان در عناوین ذیل حکایتگر اختلاف آرای این دو گرایش مذهبی است و این خود عدم تأثیرپذیری کلام شیعی از غالیان را نشان می‌دهد.

أ. مسأله وصایت: شیعه معتقد است که حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله از همان ابتدای رسالت، حضرت علی علیه السلام را در جایگاه وصی خود برگزید. شواهد گوناگون این مسأله که در معتبرترین کتاب‌های اهل سنت و شیعه مطرح شده عبارتند از آیه ولایت، (مائده، ۵۵)، حدیث یوم‌الدار یا حدیث انذار (طبری، ۱۴۰۷ ق: ج ۱، ص ۵۴۲ و ۵۴۳)، حدیث

منزلت (حسینی فیروز آبادی، ۱۳۶۶ش: ج ۱، ص ۳۱۶ - ۲۹۹)، حدیث غدیر (امینی نجفی، ۱۳۷۸ق: ج ۱، ص ۱۴ - ۱۹۶)، حدیث ثقلین (حسینی فیروز آبادی، همان: ج ۲، ص ۴۴ - ۵۳ و رشاد: همان: ج ۳، ص ۱۸۶ - ۲۳۹)؛ اما مخالفان این مسأله، شخصیتی به نام عبدالله بن سبا را مطرح و نظریه وصایت را به او نسبت داده‌اند (بدوی، همان: ج ۲، ص ۱۰). این شخص که در جایگاه نخستین پدید آورنده غلات مطرح است، به وسیله مخالفان تفکر اصیل شیعی دستاویزی قرار گرفت تا مدعی شوند اولاً مسأله وصایت از زمان رسول اکرم ﷺ نبوده است زیرا این فرد نخستین بار مسأله وصایت را در زمان عثمان به نفع علی علیه السلام و ضد او مطرح ساخت و ثانیاً مدعی شدند که عبدالله بن سبا به دلیل آن که یهودی بود و زمان یهودیت به وصایت یوشع بن نون برای حضرت موسی اعتقاد داشت، این مسأله را با کمک تعالیم یهود به تفکر شیعه وارد کرد و مسأله وصایت حضرت علی علیه السلام را برای رسول خدا مطرح ساخت (صفری فروشانی، همان: ص ۲۳۹ و ۲۴۰). با توجه به ادله متقن مسأله وصایت روشن است که این مسأله هیچ ارتباطی به عبدالله بن سبا نداشته و اصل موضوع از زمان حیات رسول خدا مطرح بوده است.

ب. مسأله مهدویت: شیعه معتقد است شخصی به نام مهدی از آل محمد ﷺ که از فرزندان امام حسین علیه السلام بوده و در رتبه نهم نسل او قرار دارد و فرزند امام حسن عسکری است، در شب نیمه شعبان سال ۲۵۵ به دنیا آمده است. او که همنام پیامبر اکرم یعنی حضرت محمد ﷺ است، زنده است تا در آخرالزمان ظهور، و زمین را پس از آن که پر از ظلم و جور شده، از عدل و داد پر کند (فیض کاشانی، ۱۳۷۵ش: ص ۲۴۹ - ۲۴۵ و قندورزی حنفی، ۱۴۱۶ق: جزء سوم، ص ۳۰۱ و ۳۰۲؛ نعمانی: ۱۳۹۷ق، ص ۸۶ ح ۱۷ و...). غلات در خصوص مهدویت عقاید متفاوتی دارند. برخی محمدبن حنفیه را مهدی موعود تلقی کرده‌اند (بدوی، همان: ج ۲، ص ۷۱ - ۷۷). گروه دیگری به نام هاشمیه معتقد به مهدویت پسر محمد یعنی عبدالله معروف به ابوهاشم شدند. (نوبختی، همان: ص ۴۸). مغیریه یکی از فرقه‌های غلات ادعا داشتند محمدبن عبدالله بن حسن بن علی بن ابی طالب که ضد بنی عباس یعنی حکومت منصور قیام کرد و کشته شد، مهدی است (همان: ص ۷۱). فرقه بشیریه که از پیروان محمد بن بشیر کوفی، از غالیان معروف زمان موسی بن جعفر علیه السلام بودند، مدعی مهدویت امام موسی بن جعفر بودند (همان: ص ۹۳) و... (صفری فروشانی، همان: ص ۲۴۲ - ۲۴۳)؛ از این رو چگونه می‌توان گفت که شیعه و غالیان در خصوص

مسأله مهدویت یکسان می‌اندیشند؟!

ج. مسأله رجعت: شیعه بر اساس ادله عقلی (طباطبایی، همان: ص ۱۰۶ و ۱۰۷). و نقلی (نمل: ۸۳، و مجلسی، همان: ج ۵۳، ص ۱۲۲ - ۱۴۴) معتقد است که عده‌ای خاص از مردگان پس از قیام حضرت مهدی و قبل از روز قیامت به دنیا باز می‌گردند (رجعت) (سبحانی، ۱۴۱۱ق: ج ۲، ص ۲۸۷)؛ اما در عین حال براین باور است که «رجعت» با «تناسخ» تفاوت دارد. شیعه رجعت را می‌پذیرد؛ ولی تناسخ را خیر؛ زیرا در تناسخ روح از یک بدن خارج شده و در بدن دیگر داخل می‌شود؛ یعنی روح پس از جدایی از بدنی پس از مرگ، بار دیگر به نخستین مراحل زندگی بشری خویش بازگشته، در چنین دیگری قرار می‌گیرد. این مطلب به دلیل بازگشت فعلیت به قوه یا جمع میان قوه و فعلیت و جمع یک روح در دو بدن امری باطل و از نظر عقل محال است (مؤمنون: ۲۳): ۹۹ و ۱۰۰؛ صدرالمآلهین شیرازی، ج ۹، ص ۱-۴)؛ اما در رجعت، مردگان به همان بدن سابق باز می‌گردند؛ یعنی روح در رجعت به مراحل اولیه زندگی بر نمی‌گردد؛ بلکه با همان فعلیت‌ها و با همان بدن کامل شده‌ای که ترکش کرده بود، به دنیا بازمی‌گردد. در واقع رجعت، ادامه زندگی است که با مرگ مدتی بریده و منقطع شده بود و این امر محال نیست.

۱۳۳

قبس

کلام شیعه، تاثیر گذار یا تاثیر پذیر

رجعت میان غلات در دو معنا به کار رفته است: معنای اول رجعت، شباهت بسیاری به مفهوم رجعت میان شیعه دارد. برخی از غالیان اعتقاد به بازگشت محمد بن حنفیه قبل از قیامت به جهان مادی دارند (نوبختی، همان: ص ۴۸)، و برخی از غلات کیسانیه قائل به رجعت همه پیامبران و پیامبر اسلام ﷺ و حضرت علی علیه السلام بودند (همان: ص ۵۷). معنای دوم رجعت به نظریه تناسخ بسیار نزدیک است؛ یعنی هنگامی که روح پس از مردن بدنی به بدن دیگر می‌رود، این همان رجعت است که از آن به «رجعت و کرات» تعبیر می‌کنند (اشعری قمی، همان: ص ۴۵ - ۵۰). براساس نظریه تناسخ غلات، یک روح به دفعات فراوان و متعددی از بدنی به بدن دیگر منتقل می‌شود؛ از این رو براین باورند که رجعت روح به بدن دارای رفاه، همان بهشت و به بدن دارای سختی و دشواری، همان جهنم است (صفری فروشانی، همان: ص ۲۶۰ - ۲۶۴).

هر چند رجعت به معنای اول با رجعت در کلام شیعه همخوانی دارد، رجعت به معنای دوم که میان غالیان طرفداران بیشتری دارد، به هیچ وجه با معنای رجعت نزد شیعه توافقی

ندارد؛ زیرا به تناسخ نزدیک بوده و این مسأله از نظر کلام شیعه مردود است.
 د. مسأله بدا: شیعه معتقد است در برخی مواقع خداوند متعالی بر اساس مصالحی که خود بدان علم دارد، در امور تکوینی بر خلاف رأی پیشین خویش، امری را برای دیگران اظهار کند؛ در صورتی که دیگران خیال می‌کردند رأی و نظر گذشته خداوند سبحان هنوز پابرجا است (بدا) (سبحانی، ۱۴۰۷ ق: ص ۷۰)؛ برای مثال، خداوند، حضرت ابراهیم را امر کرد تا فرزند خویش یعنی اسماعیل را ذبح کند. در این واقعه خداوند از همان آغاز می‌دانست که ذبح اسماعیل مقصود اصلی نیست و فقط ابراهیم و فرزندش را با این خواست ظاهری امتحان کرد، ولی حضرت ابراهیم و دیگران چنین پنداشتند که حکم اصلی و غرض واقعی خداوند ذبح است؛ ولی هنگامی که خداوند مقصود حقیقی خویش را که عدم ذبح بود بیان کرد، حقیقت مطلب را برای ابراهیم و دیگران اظهار و آشکار کرد؛ نه آن که در علم خویش تغییری داده باشد.

به اعتقاد شیعه مسأله بداء که ادله نقلی فراوانی بر آن اقامه شده است (ر.ک: صافات، ۱۰۲ و ۱۰۳؛ اعراف، ۱۴۲؛ یونس، ۹۸؛ مجلسی، همان: ج ۴، ص ۹۴ به بعد). به معنای تغییر در علم الاهی نیست تا نادانی یا پشیمانی به ساحت قدسی‌اش راه یابد.

در مقابل، غالیان «بدا» را تغییر علم خداوند و تبدیل اراده او در بعضی امور تلقی، و از این رو صفت علم ازلی را از خداوند نفی می‌کردند و به او نسبت جهل می‌دادند (رافعی، ۱۴۰۴ ق: ص ۳). گفته شده است یکی از نخستین موارد استفاده غلات از مسأله بداء (البته با معنای تحریف شده‌اش)، استفاده ابوالخطاب است. هنگامی که او با عیسی بن موسی حاکم کوفه درگیر شد، به یارانش دستور داد تا با چوب به سپاهیان عیسی حمله کنند و به آن‌ها گفت چوب نی‌های شما در بدن آن‌ها کار نیزه و شمشیر را خواهد کرد؛ اما شمشیرها و نیزه‌های آنان در شما کارگر نخواهد افتاد بدین ترتیب ده نفر، ده نفر، اصحاب خود را به کشتن داد؛ آن گاه که سی تن از آن‌ها کشته شدند و یاران او اعتراض کردند، در پاسخ گفت: ان کان قد بدا لله فیکم فماذا ذنبی؟! (نوبختی، همان: ص ۸۱ و ۸۲)؛ اگر برای خداوند در خصوص شما بدا حاصل شده باشد، تقصیر من چیست؟ (صفری فروشانی، همان: ص ۲۷۷ و ۲۷۸).

اکنون آیا می‌توان داوری کرد که مسأله بدا در تفکر شیعه و غالیان یکسان است؟!

هـ مسأله تأویل: شیعه معتقد است بنابر ادله نقلی، قرآن، ظاهر و باطنی دارد (مجلسی. همان: ج ۴۰، ص ۹۴ ح ۴۷ و ج ۹۲، ص ۹۲ ح ۳۸ و...). ظاهر قرآن با ساز و کار خاص خویش برای همه قابل فهم است؛ ولی معنای باطنی آن را افراد معدود و محدودی می‌دانند. به باور شیعه، این افراد که از آنان در قرآن به راسخان علم تعبیر شده است (آل عمران (۳): ۷)، پیامبر اکرم ﷺ و امامان با صلوات هستند. (مجلسی، همان: ج ۹۲، ص ۸۰ ح ۸، ص ۹۲، ح ۴۰ و ۴۱ و...). رسول گرامی اسلام و امامان به دلیل برخورداری از عصمت و علم غیب، معنای باطنی قرآن را بدون دخالت هیچ میل و سلیقه و علقه شخصی دریافته، برای اهلش باز می‌گویند؛ از این رو هیچ تفسیر به رأیی در تبیین مفاهیم باطنی قرآن صورت نمی‌پذیرد (تأویل) (طباطبایی، همان: ج ۳، ص ۴۳ به بعد).

غالیان فهم معنای باطنی قرآن را در محدوده رهبران و پیشوایان خویش مطرح ساختند و آن‌ها نیز با توجه به انگیزه‌ها و تمایلات و سلیقه و افکار خویش معنای باطنی آیات قرآن را تفسیر کردند. به بیان دیگر، حقیقت تأویل نزد غالیان همان تفسیر به رأی و تحمیل آرا و انظار خویش بر قرآن بود که در روایات به شدت از آن نهی شده است (مجلسی، همان: ج ۹۲، ص ۱۰۷ - ۱۱۲). نمونه‌های فراوانی از تأویلات انحرافی غالیان از قرآن گزارش شده است که به دلیل سستی و ضعف آن در انظار اندیشه‌وران از طرح آن‌ها خودداری می‌کنیم. (ر.ک: صفری فروشانی، همان: ص ۲۸۴ - ۲۸۶).

۳. معارضه متکلمان شیعه با غالیان: یکی از بهترین ادله عدم تأثیرپذیری کلام شیعه از اندیشه‌های اعتقادی غالیان، برخورد فکری و نقد و ردّ آرای غلات به وسیله عالمان برجسته شیعه است. اندیشه‌وران شیعی با الهام از آموزه‌های اصیل امامان با صلوات به خوبی با این جریان انحرافی برخورد کرده و نگاشته‌های فراوانی را در این خصوص از خود برجای گذاشته‌اند که برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از (همان: ص ۱۹ - ۲۱ و ۱۶۹ - ۱۷۱):

۱. الرد علی الغالبه المحمديه، نوشته فضل بن شاذان بن خلیل نیشابوری از اصحاب امام

جواد ﷺ؛

۲. الرد علی الغالبه، نوشته حسن بن علی بن فضال کوفی؛

۳. الرد علی الغالبه و ابی الخطاب، نوشته ابواسحاق کاتب ابراهیم بن ابی حفص از

اصحاب امام حسن عسکری ﷺ؛

۴. الرد علی الغلاة، نگاشته ابوالحسن علی بن مهزیار اهوازی از اصحاب امام رضا، امام جواد و امام هادی علیهم السلام؛
۵. الرد علی الغلاة، نوشته ابوجعفر محمد بن اورمه قمی، از اصحاب امام هادی علیه السلام؛
۶. الرد علی الغلاة، نگاشته یونس عبدالرحمن قمی یکی از بزرگترین اصحاب امام رضا علیه السلام؛
۷. الرد علی الغلاة، نگاشته ابوالقاسم سعد بن عبدالله بن ابی خلف اشعری قمی؛
۹. الرد علی اصحاب التناسخ و الغلاة، نوشته ابو محمد حسن بن موسی نوبختی. و در قرن اخیر
۱۰. العلویون بین الاسطوره و الحقیقه، نگاشته هاشم عثمان؛
۱۲. آراء ائمه الشیعه فی الغلاة، نوشته میرزا خلیل کمره‌ای؛
۱۳. هویت الشیعه، دکتر شیخ احمد وانلی؛

تذکری بایسته

چنان که در صدر مبحث کلام شیعه و غالیان گذشت، بسیاری از عقاید غلات به شخصی به نام عبدالله سبأ نسبت داده شده است و نخستین فرقه از غلات تحت عنوان «سبائیه» مطرح است. با صرف نظر از علل و عوامل چنین جعل‌ها و نسبت‌های ناروا (ر.ک: همان، ص ۷۹)، تذکری کوتاه درباره این شخصیت، امری بایسته و شایسته است. این شخصیت نخستین بار در کتاب‌های تاریخی به ویژه تاریخ طبری مطرح شده است (طبری، همان: ج ۲، ص ۶۴۷ و ج ۳، ص ۳۸) و در اواخر قرن سوم قمری، عقایدی خاص در کتاب‌های ملل و نحل و فرقه‌نگاری درباره او پدید آمد و از این طریق به منابع مستشرقان و دائرہ المعارف‌ها راه یافت (در این خصوص، ر.ک: کتاب‌های ملل و نحل ذیل فرقه «سبائیه»؛) اما در دو قرن اخیر با تحقیقات و تتبعات فراوان اهل نظر و اندیشه در اصل وجود چنین فردی تشکیک شد. عالمانی چون طه حسین (در کتاب القتنه الکبری علی و بنوه)، کامل مصطفی شیبی (شیبی، بی تا: ص ۴۴ - ۴۹) و علامه سید مرتضی عسکری (در دو کتاب عبدالله بن سبأ و اساطیر آخری امری و مأه و خمسون صحابی مختلف) با ادله متقن تاریخی و نیز رجالی ثابت کرده‌اند که عبدالله بن سبأ وجود خارجی ندارد و شاید سر جمع دیدگاه‌های بسیاری از محققان در دو قرن اخیر در این خصوص را بتوان در این جمله‌های طه حسین یافت:

ابن سبأ موجودی است که دشمنان شیعه او را ساخته و به آنان نسبت دادند تا در اصل این

مذهب، عنصری یهودی را برای ضربه زدن به آنان وارد کنند؛ زیرا شیعه ادعای حکومت داشت؛ به همین دلیل بود که این عنصر را در مذهب خوارج وارد نکردند؛ زیرا خوارج ادعای خلافت نداشتند (طه حسین، بی تا، ص ۹۸).

کلام شیعه و اسماعیلیه

برخی همچون هانری کربن معتقدند که از پیدایی و نهج و گسترش تفکر اسماعیلیه بعضی از مسائل مهم این گرایش مانند جهان‌شناسی، پیغمبرشناسی و امام‌شناسی قرابت نزدیک و تنگاتنگی با اعتقادات شیعه دارند به صورتی که نمی‌توان این مسائل مهم را در شیعه بدون در نظر گرفتن کتاب‌های اسماعیلیه مانند تألیفات حمیدالدین کرمانی و ابویعقوب سجستانی مطالعه کرد. (طباطبایی، بی تا: ص ۴۹ و نیز ر.ک: ص ۵۵ و ۵۶).

۱۳۷

پیش

کلام شیعه، تأثیر گذار یا تأثیر پذیر

بدون در نظر گرفتن برداشت خاص کربن از شیعه اثنا عشری که نگاهی فلسفی و عرفانی است و از این رو آن را با اندیشه‌های اسماعیلیه بسیار نزدیک بلکه مکمل یک‌دیگر تلقی می‌کند (کوربن، ۱۳۶۱ ش: ج اول، ص ۱۰۱ و ۵۰) به دلیل قرابت‌هایی که در برخی مسائل کلامی میان شیعه اثنا عشری و اسماعیلیه وجود دارد می‌توان این پرسش را پی گرفت که «تفکر اسماعیلی در حوزه‌های مباحث کلامی با تفکر امامی اثنا عشری تا چه اندازه مشترک یا از یک‌دیگر متمایز است. در این مجال فقط به پاسخ کلی و اجمالی به این پرسش در عنوان ذیل بسنده می‌کنیم.

هندسه معرفتی اسماعیلیه

مقصود از هندسه معرفتی تفکر اسماعیلیه، اصول کلی و هرم اندیشه آنان است. این اصول و هرم به صورتی است که تمام آرا و انظار آنان را جهت می‌دهد و به بیان بهتر، دیدگاه‌های فکری آنان براساس این اصول و هرم استوار است؛ اما این اصول که همچون اضلاع مثلث است، عبارتند از آموزه‌های عقلی و فلسفی، امامت و تأویل.

۱. آموزه‌های عقلی و فلسفی: اساس اعتقادهای اسماعیلیه آمیزه‌ای از فلسفه یونانی (البته چنان که مسلمانان آن را پیرایش و صورت‌بندی کردند) با تفکرهای فلسفی افلوطین و ارسطو و فیثاغورث جدید و عقاید مسیحی و یهودی است. (دفتری، ۱۳۷۷ ش: ج ۸، ص ۶۸۹، ۶۸۸ و ۶۹۴). آنان فلسفه را وسیله مناسبی برای ارزش‌گذاری و سنجش درستی یا نادرستی معارف دینی و همچنین ابزاری برای کشف جوهره باطن دین می‌دانستند (غالب،

۱۴۱۶ ق: ص ۹۹ و کرمانی، ۱۹۸۳ م: ص ۳۹ و ۴۰). بیشتر آثار کلامی و فلسفی آنان نیز گواه همین مطلب است. تصور آیین کهن اسماعیلی از خداوند و ارکان جهان روحانی و مادی به تعبیرات نوافلاطونیان نزدیک بود (فرمانیان، ۱۳۸۱ش: ص ۳۴) یا استفاده از اعداد در تأویل قرآن برگرفته از فیثاغوریان و پیروان دیگر مذاهب بود (شاکر، ۱۳۷۶ش: ص ۲۸۵). اگر کسی مباحث آن‌ها را در مورد ابداع و فیض و عقول عشره و افلاک و ادوار و مراتب امر الاهی، نبوت و معاد و امامت بنگرد، توجه تفکر اسماعیلی را به مبانی فلسفی مشاهده می‌کند (برای آشنایی با برخی از این موارد، رک: دفتری، ۱۳۷۵ش: ص ۱۶۳ و ص ۱۷۷، طوسی، ۱۳۶۳ش: ص ۶۰ - ۶۳ و کرمانی، ۱۹۸۳م: ص ۱۱ و ۱۲ و ۲۰۷).

۲. تأویل: اسماعیلیه عقیده دارند هر ظاهری، باطنی را در بر دارد که قرین آن ظاهر است. دلیل آن‌ها این آیه شریفه است که «و من کل شیء خلقنا زوجین لعلهم یتذکرون» (ذاریات، ۴۹). آنان توجه به باطن و تأویل را اساس عقاید خود تلقی می‌کنند (غالب، همان: ص ۹۳). ایشان بر این باورند که ظواهر دینی نیز چنینند و متون مقدس دینی به طور عام رموز و اشاراتی به حقایق جهانی و اسرار نهفته هستند (بدوی، ۱۳۷۴ش: ج ۲، ص ۱۱). به اعتقاد متفکران بزرگ اسماعیلیه، اعتقاد به ظاهر و باطن در دین، جزو روح و از واجبات دینی است (قاضی نعمان، ۱۴۱۵ق، ص ۱۳) و شریعت نیز بدون تأویل هیچ ارزشی ندارد؛ چنان که جسد بدون روح بی ارزش است. آن کس که باطن شریعت را ندارد، نه تنها از دین بی بهره است، بلکه رسول خدا ﷺ از او بیزار است (ناصر خسرو، ۱۳۴۸ش: ص ۶۶). اسماعیلیه باطن را لب کتاب و منشأ رستگاری نفس می‌شمارند (قاضی نعمان، همان: ص ۵۳ و ۵۴)؛ از این رو معتقدند که با تأویل باید به آن باطن دست یافت (ناصر خسرو، همان: ص ۱۸۰).

۳. امامت: وقتی تأویل آیات قرآن و معارف شریعت و توجه به باطن ضرورت دارد، این وظیفه به دست چه افرادی است؟ اسماعیلیه اعتقاد دارد که این وظیفه به عهده امامان و اوصیای دین یعنی حجج و دعوات گذاشته شده است (ابن منصور الیمن، ۱۴۰۴ق: ص ۷ و ۸)؛ از این رو مسأله امامت بر اساس معارف این گرایش، اساسی‌ترین رکن دین است (غالب، همان: ص ۹۸). به باور آنان، تفسیر و بیان ظاهر و تنزیل قرآن وظیفه پیامبر یعنی «ناطق» است؛ ولی تأویل و ارشاد به باطن، وظیفه «امام»، «وصی» و جانشین او است (قاضی نعمان، همان: ص ۲۸ - ۳۱، و همو، بی‌تا: ص ۲۳ - ۴۷). ناطق تنزیل را آورده است که همه رمز و اشارت و مثل است و رسیدن به معنا، جز از راه تأویل اساس نیست. (کرمانی، همان ص

۱۱۲، ۱۱۳ و ۱۲۶). به اعتقاد اسماعیلیه، یکی از ادله وجوب و لزوم امام، مسئله تأویل و تفسیر باطل دین است (ناصر خسرو، بی تا: ص ۲۰۴-۲۰۶). در نظر آنان، امامان کسانی‌اند که با عالم علوی در تماسند و امر خداوند به رمز و اشاره از مرحله عقل عبور کرده، از آغاز این سلسله مراتب تا حجت که مقامی پس از امام امت است می‌رسد (غالب، ۱۹۶۴ م: ص ۴۱ و اسماعیله، همان: ص ۱۱۱-۱۸۹). به باور این گرایش، دعوات و مأذونین که در مرحله بعدی قرار دارند، نیز اجازه دعوت و سخن گفتن دارند؛ البته به اعتقاد آنان، این مسأله به عهده و تشخیص امام است که این وظیفه را به هرکس که خود تشخیص می‌دهد، واگذارد و اختیار تأویل را به او بسپرد (اسماعیلیه، همان: ص ۲۶۰).

تحلیل و بررسی

با توجه به نکات مهمی که در پی می‌آیند می‌توان اذعان کرد که کلام شیعه با تفکرات اسماعیلیه تفاوت و تمایز اساسی دارد و این اختلافات کلان حکایتگر استقلال اندیشه‌های شیعه امامیه و اسماعیلیه از یکدیگر است؛ هر چند در مباحث و مسائلی اشتراکات وجود داشته باشد.

۱. **خاستگاه پدیداری اسماعیله:** هر چند برای ماوریم که شناخت تاریخ دعوت و عقاید اسماعیلیه از آغاز انشعاب تا ظهور دولت آنان در اواخر قرن سوم، چندان آسان نیست، با توجه به برخی شواهد تاریخی و نیز برخورد امام صادق علیه السلام به نظر می‌رسد اسماعیلیان پیش از آن که دارای تفکر مذهبی و پایبند به معتقدات دینی و شیوه فهم روشمند از دین باشند، گروه سیاسی - اجتماعی بودند و این مقاصد را در دین می‌جستند و آنانی که مدعی معانی باطنی برای قرآن بودند، بدین جهت بود که با تفسیر دلخواه آیات قرآنی، آن را در خدمت مقاصد سیاسی - اجتماعی خود قرار دهند.

ناامیدی برخی از علاقه مندان اهل بیت علیهم السلام از حاکمان عباسی و نیز برخورد ملایمت آمیز امام صادق علیه السلام با دستگاه خلافت (اسماعیلیه، همان: ص ۲۶۰)، زمینه‌ای را برای پدیداری انشعابی پس از امامت امام صادق علیه السلام فراهم آورده بود؛ از این رو عده‌ای با طرح مسأله اسماعیل بن جعفر بن محمد به دلیل فرزند مهتر بودن برای آن امام، مدعی امامت وی، و پس از وفاتش مدعی مهدویت اسماعیلیه شدند و حتی برای آن که این انحراف را تقویت کنند، روایتی از امام صادق علیه السلام جعل کردند (سبحانی، همان: ص ۱۰۳) مبنی بر آن که (ما بدا

الله بداء کما بدا له فی اسماعیل ابنی (مجلسی، همان: ج ۴، ص ۱۰۹)؛
برای خدا هیچ بدایی مانند آن بدایی که در مورد پسر اسماعیل حاصل شد، حاصل
نشده بود».

بیان آنان در این مورد چنین بود که چون اسماعیل بزرگترین فرزند امام بود، بنا بود بعد
از پدرش امام باشد؛ اما از آن جا که هنگام حیات پدر رحلت کرد، روشن شد که برای خدا،
بدا حاصل شده است. با استفاده از این حدیث، اسماعیلیه امامت را به محمد، فرزند
اسماعیل سپردند (نویختی، همان: ص ۸۴). امام صادق علیه السلام که به خوبی به این انحراف واقف
بود، زمان حیات خویش بسیار کوشید تا مسأله مرگ طبیعی اسماعیل را برای دیگران بیان،
و به عدم جانشینی وی تصریح کند. (نعماتی، همان: ص ۳۲۴ - ۳۲۶). شیخ مفید گوشه‌ای
از اقدام حضرت را چنین گزارش کرده است:

روایت شده که ابو عبدالله علیه السلام در مرگ اسماعیل به شدت گریست و اندوه بزرگی او را فرا گرفت و
بدون کفش و ردا جلو تابوت او به راه افتاد و چندین بار دستور داد تابوت او را بر زمین بگذارند و
هر مرتبه صورت او را می‌گشود و به آن نگاه می‌کرد. منظورش از این کار این بود که
حتمیت فوت او را برای کسانی که اسماعیل را جانشین پدرش می‌دانستند، ثابت کرده و در حال
حیات خود این شبهه را از میان بردارد (مفید، ۱۳۶۴ ش: ص ۲۶۷).

حتی برخی از محققان برجسته تفکر اسماعیلی معتقدند که ارتباط شخص اسماعیل با
گروه‌های افراطی همچون غلات که بیشتر در بستر سیاسی پدید آمد تا فکری و فرهنگی...
در پیدایی این گرایش نقش درخور توجهی دارد.

همه این شواهد، وجود رابطه نزدیک میان اسماعیل و گروه‌های تندرو پیرامون امام جعفر صادق علیه السلام
را تأیید می‌کند و جامی شبهه‌ای نمی‌گذارد که اسماعیل جوان، جزو آن گروه از شیعیان بوده که از
روش احتیاط‌آمیز و غیرفعال شیعیان امامی خرسند نبوده‌اند (دفتری، همان: ص ۱۱۸).

بر همین اساس است که بسیاری از اصحاب امامان و اندیشه‌وران بزرگ شیعی با این
جریان برخورد کردند. نمونه‌های آن را می‌توان در مواجهه آنان با قرامطه ملاحظه کرد. این
گروه هر چند انشعابی از اسماعیلیه بودند، مشترکات فراوانی با عقاید آنان دارند (نویختی،
همان: ص ۸۴ - ۸۳). برخی از ردیه دانشمندان شیعی در خصوص این فرقه عبارتند از: *الرد
علی القرامطه و الباطنیه*، نوشته فضل بن شاذان از اصحاب امام جواد و امام هادی و امام
حسن عسکری علیه السلام، *الرد علی القرامطه*، نگاشته ابوالحسن علی بن ابی‌سهل حاتم بن

ابی حاتم قزوینی و شیخ خلیل بن ظفر بن خلیل اسدی کوفی و مرحوم شیخ کلینی (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق: ج ۱۰، ص ۲۱۷).

۲. افراطی‌گری در به‌کارگیری آموزه‌های عقلی و فلسفی: اسماعیلیه در به‌کارگیری آموزه‌های عقلی و فلسفی از مکاتب و ادیان دیگر راه افراط را پیمود به‌صورتی که اصول اعتقادی خویش را در دینی فلسفی ارائه کرد و مسائل فلسفی و آموزه‌های آن را محور تفکرات خویش ساخت و دین را با این ابزار کشف و با این وسیله تبیین کرد. و این به واقع خدمتگزاری دین برای فلسفه بود، نه به خدمتگیری فلسفه برای دین که کلام شیعه از قرن چهارم و به صورت جدی تر از قرن ششم در پی آن بود. این مسأله در حدی است که عارف تامر (از اسماعیلیان معاصر) بسیار می‌کوشد تا با ادله و شواهد تاریخی ثابت کند نهضت فلسفی و دینی اخوان الصفا نه تنها متأثر از اسماعیلیان، بلکه همان دعوت اسماعیلیان است (فاخوری، ۱۳۵۸ش: ج ۲، ص ۱۹۱-۲۱۹). مصطفی غالب نیز معتقد است نظریه «مثل و ماثول» که شریان حیات تفکر تأویلی اسماعیلیان تلقی می‌شود، نظریه‌ای فلسفی است (غالب، همان: ص ۷۱).

آنان می‌کوشیدند تا آرا و انظار فلسفی را به دین وارد، و آموزه‌های دینی را با نظام فلسفی و واژه‌های مکاتب عقلی تبیین سازند. بحث از عقول و مراتب آن و تطبیق آن بر عوالم هستی و انطباق سازی امرالاهی و کلمه الله بر عقل اول (کرمانی، همان: ص ۱۶۲ - ۱۸۸)، تشریح مسأله مهم نبوت بر اساس ادوار هفتگانه افلاک و نظام دانش طبیعی آن عصر (دفتری، همان: ص ۲۷۹ و ص ۱۲۵)، وصف نظریه امامت با توجه به نگاه فلسفی به تاریخ «فلسفه تاریخ» (اسماعیلیه، همان: صص ۱۲۱ - ۱۱۴)، ابتدای مسأله معاد به مباحث فلسفی درحوزه نفس (اسماعیلیه، همان: ص ۱۹۱ - ۲۰۶) و... نشان دهنده حاکم‌سازی آموزه‌های عقلی و فلسفی بر آموزه‌های اعتقادی و دین است.

در خصوص کلام شیعه، هر چند پس از قرن ششم، کلام به فلسفه نزدیک شد به صورتی که ملاعبدالرزاق لاهیجی متکلمان شیعی را فیلسوف و فیلسوف شیعی را واجد تفکر کلامی خواند؛ (لاهیجی، بی‌تا: ج اول، ص ۵)، این بدان معنا نیست که کلام یکسره فلسفه شده باشد و هم در تبیین و هم در تحلیل و هم در تدلیل و هم در دفاع به صورت فراگیر و همه جانبه تحت الشعاع فلسفه آن هم فلسفه‌های یونانی ایرانی، مسیحی و یهودی قرار

گرفته باشد؛ بلکه کلام شیعه اولاً در بخشی از مباحث خود، برهان فلسفی را جایگزین حکمت جدلی ساخته، در واقع در روش خویش در بخش‌هایی تجدید نظر کرد. ثانیاً برخی از اصطلاحات فلسفی را فقط برای تبیین آموزه‌های دینی به خدمت گرفت و به بیان دیگر در این قسمت‌ها فلسفه در خدمت دین بود، نه دین خادم فلسفه. ثالثاً متلکمان شیعه به طور عمده آموزه‌های عقلی و فلسفی را در کلام به کار گرفتند که در آموزه‌های قرآنی و روایی به ویژه نهج‌البلاغه ریشه داشت و به واقع موافقت امامیه با برخی مشرب‌های فلسفی در اصول کلامی به جهت آن بود که آن مشرب‌ها در کلام وحی نبوی و ولوی ریشه داشت.

طرفه آنکه کلام شیعه با تعاملی که با فلسفه شیعه داشت، با استفاده از راه حل‌ها، فرضیه‌ها و تعریف‌های آن، خویش را سرشار از ماده بحثی و پژوهشی کرد؛ افزون بر آن که فلسفه شیعه با انتقاد یا پاسخ‌هایش، کلام شیعه را به برگرفتن تجهیزات بیشتر ترغیب کرد و این دو مسأله بدین معنا نیست که کلام به طور افراطی و فراگیر از آموزه‌های عقلی و فلسفی متأثر شود؛ اما تفکر اسماعیلی چنین نبود و اندیشه‌های دینی خود را محو در آموزه‌های فلسفی و عقلی آن هم نه آموزه‌های ریشه‌دار در وحی نبوی و ولوی، بلکه متأثر از یونانی، ایرانی، مسیحی و یهودی کرد.

۳. **تأویل بدون ملاک و معیار:** با ملاحظه موارد تأویلات این کیش، اذعان خواهیم کرد که بسیاری از آن تأویل‌ها با هیچ ضابطه عرفی و لغوی سازگار نبوده، شاهدی از کتاب و سنت ندارد. آنان با این که مدعی‌اند تأویل و ارائه فهم باطن دین امری شخصی و بر عهده دعوات و حجج و امامان است (اسماعیلیه، همان: ص ۱۷۵ - ۱۷۹)، در آثار تأویلی آن‌ها هیچ‌گونه استنادی به امام وجود ندارد، مگر این که بدون هیچ دلیلی ادعا شود دعوات و حجج و حواریون از امام اخذ و به دیگران منتقل می‌کردند. (قاضی نعمان، همان: ص ۱۷ و ۱۸ و ر.ک: ص ۶۳ و ۶۴). اسماعیلیه بیشتر تأویلات خویش را نه بر اساس ملاک‌های لغوی و ادبی و تفسیری و نه مستند به کتاب و سنت، بلکه بر اساس معتقدات فلسفی و درباره اشخاص و مراتب دعوت دینی مطرح می‌سازند؛ برای مثال، تین و زیتون و مشرقین و صدر و طلح و جنتان و شمس و قمر در برخی از آیات قرآن به عقل و نفس تأویل شده است. (ناصر خسرو، همان: ص ۸۱ و ۸۲، ۸۴ - ۸۶). واژه‌هایی فلسفی که آن را جزو معتقدات دینی خویش تلقی می‌کردند، یا ارض، جبال و شجر، رق، بحر، کعبه، مسکین،

طائفین، بیوت به سلسله مراتب و حدود دینی یعنی حجت و باب و داعی، مأذون و مستجیب تأویل می‌شد (اسماعیلیه، همان: ص ۲۹۸ - ۲۸۹).

از آن جا که تأویلات اسماعیلیه بدون معیار مشخصی صورت می‌گرفت، معتزلیان که خود قائل به تأویل قرآند، تأویلات این کیش را مردود می‌شمردند؛ زیرا به اعتقاد آنان، اسماعیلیه فرآیند ارتباط دلالتی لفظ و معنا و قواعد زبان شناسی را نادیده می‌انگاشتند و با دستاویز قرار دادن مبانی باطنگروی خویش از هر لفظی، معنای دلخواه خود را اخذ می‌کنند. عبدالجبار در کتاب *المعنی* می‌گوید: آنان [اسماعیلیان] با این روش که فائند قرآن دارای تأویلاتی باطنی بی‌ارتباط با معنای ظاهری است، راه شناخت دین و اسلام را مسدود کرده‌اند. (ابن قدامه، ۱۴۱۲ ق: ج ۶، ص ۳۶۳ و ۳۶۴).

در کلام شیعه، مسأله «تأویل» جدی مطرح است؛ چنانکه در مبحث پیشین گذشت؛ اما صاحب این تأویل، راسخان در علمند که بنابر روایات، بر چهارده معصوم علیهم‌السلام است؛ از این رو پایه تأویلات کلام شیعه گفتار معصوم است، نه نظریه‌های فلسفی؛ افزون بر آن که کلام شیعه تأویلات را در حوزه فقه و فروع فقهی جاری و ساری نمی‌سازد و به تعمیم آن در تمام آموزه‌های دینی قائل نیست؛ حال آن که اسماعیلیان قائل به این تعمیمند. (قاضی نعمان، همان. ص ۳۴ و ۳۵، ۶۲ - ۶۴، ۶۹، ۷۰، ۸۹ و ۹۰ و...). اسماعیلیه هر چند مدعی است که امامان معلم تأویل هستند، هیچ‌گاه در تأویلات خویش از امام نام نبرده، تحلیل خویش را به گفتار آن بزرگواران مستند نمی‌سازند؛ در حالی که در روایات تأویلی کلام شیعه، سلسله سند تا امام ذکر شده تا مشخص شود راوی حدیث از پیش خود چیزی نگفته است (اسماعیلیه، همان: ص ۳۰۷ و ۳۰۸، و نصر، ۱۳۸۲ش: ص ۲۱۸ - ۲۳۱).

۴. **انحراف در تداوم امامت:** هر چند اسماعیلیان معتقدند که امامت در اهل بیت رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از نسل علی علیه‌السلام و فاطمه علیها‌السلام ادامه یافته و جانشینی سه خلیفه نخست باطل است (ناصر خسرو، همان: ص ۱۱ و ۱۲، و قاضی نعمان، ۱۳۸۳ق: ج ۱، ص ۱۴)، بر این باورند که امامت بعد از رحلت امام صادق علیه‌السلام در فرزندان او یعنی اسماعیل تداوم یافته است. عمده ادله آن‌ها عبارت است از ۱. گفتار امام صادق مبنی بر امامت اسماعیل و تصریح به آن؛ ۲. امام صادق بعد از مرگ اسماعیل یا به امامت فرزند او یعنی محمد تصریح کرده است یا خیر. اگر با وجود فرزند برای اسماعیل، امام به امامت فرزند او تصریح بکند، به غیر فرمان

خدا حکم کرده است؛ زیرا میراث اسماعیل را به خویشاوندان غیر برتر وا گذاشته؛ در صورتی که زمان امام حسین علیه السلام میراث حضرت به فرزند برادرش امام حسن علیه السلام داده نشده و چنین کاری با عصمت امام صادق علیه السلام سازگاری ندارد؛ از این رو امکان این که امامت پس از اسماعیل به دیگر فرزندان امام صادق منتقل شود، منتفی است و امامت در فرزند اسماعیل استقرار می‌یابد؛ اما اگر احتمال داده شود که اسماعیل هرگز فرزند نداشته، امام صادق به امامت فرزند او تصریح کند، چنین احتمالی با علم الهی سازگار نیست؛ چون به علم و حکمت الهی کسی به امامت برگزیده می‌شود که شرایط و امکان استمرار امامت در نسل او فراهم باشد و بدون نسل نباشد. میان چهار نفر از فرزندان امام صادق علیه السلام یعنی اسماعیل، عبدالله، محمد و موسی فقط اسماعیل معیارهای لازم و کامل برای امامت را دارا بود. عبدالله شایسته نبود؛ چون نسلی نداشت و گفته صریحی بر امامت او نیست. محمد به دلیل کارهای ناپسند و دور از سنت و سیره رسول، مستحق امامت نبود و موسی کاظم به دلیل بی‌بهرگی از دانش لازم برای تأویل کتاب الهی و بیمناکی از قیام مسلحانه و عدم تصریح امام صادق به امامت او، شایستگی چنین منصبی را نداشته است (اسماعیلیه، همان: ص ۱۶۲ - ۱۵۹)؛ اما تمام مطالب اسماعیلیان از دیدگاه متکلمان شیعه مخدوش است؛ زیرا اولاً وجود گفتار صریح و غیر صریح از امام صادق بر امامت اسماعیل محل تردید جدی است؛ افزون بر آن که در منابع اسماعیلی حتی یک روایت منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یافت نمی‌شود که از امامت اسماعیل یا نوادگان او نام برده باشد (صدوق، همان: ص ۳۳۶). ثانیاً به فرموده شیخ مفید، استدلال بر فرزند مهتر بودن اسماعیل و استناد به روایت مربوط به تعلق نص به بزرگ‌ترین فرزند شایسته، زمانی است که فرزند بزرگ‌تر زنده باشد و بعد از پدر باقی بماند؛ اما هرگاه از حال فرزند معلوم باشد که در روزگار پدر می‌میرد و بعد از او باقی نمی‌ماند، دلیلی بر نص وجود ندارد و وجود چنین معنایی بیهوده و عبث و دروغ است و ساحت هر یک از امامان اهل بیت علیهم السلام از آن منزّه است؛ بنابراین، نتیجه‌ای که بتواند تا حدی عقل و عرف را به پذیرش چنین نصی وادارد، وجود ندارد (اسماعیلیه، همان: ص ۱۶۴ و ۱۶۵). با توجه به این دو دلیل متقن، اصل امامت عبدالله مشکوک، بلکه منتفی است و دیگر مباحث انتقال امامت به فرزند او از ریشه مردود است و به بررسی نیاز ندارد. ثالثاً آنچه درباره حضرت موسی بن جعفر علیه السلام ادعا شده است، با

واقعیت منطبق نیست؛ زیرا در منابع شیعی و سنی، مجموعه‌ای از احادیث نقل شده که پیامبر اکرم ضمن تصریح به عدد دوازده در امامت، هر یک از امامان را به اسم و لقب ذکر فرموده و پس از امام جعفر صادق «فبعده ابنه موسی یدعی بالکاظم» به روشنی امامت موسی بن جعفر را مطرح کرده است (مسلم، بی تا: ج ۶، ص ۴، و ابن حنبل، ۱۴۱۴ق: ج ۵، ص ۹۲-۹۸). امام صادق علیه السلام نیز فرزندش موسی بن جعفر علیه السلام را جانشین خود معرفی کرده است (نعمانی، همان: ص ۳۲۴ و کلینی، همان: ج ۱، ص ۳۰۷-۳۰۹). روایاتی نیز وجود دارد که حضرت صادق افزون بر آن که به امامت اسماعیل تصریح نکرده، آن را انکار نیز کرده است (طوسی، بی تا: ص ۳۲۶).

اما این که امام موسی بن جعفر علیه السلام از دانش تأویل بی بهره بود، سخنی بدون دلیل است؛ بلکه برعکس بنا بر قول مورخان بزرگ، امام کاظم «افقه» زمان خویش (شیخ مفید، همان: ص ۲۷۷) و احفظ لکتاب الله در عصر خود بوده است. همچنین مباحثه‌های فکری و نظری این تحلیل‌های کلامی و فقهی از سوی وی میان روایات برجستگی خاصی دارد؛ افزون بر آن که مراجعه پیوسته گروه‌های مختلفی از مردم و عالمان از ممالک دیگر به محضر حضرت موسی بن جعفر علیه السلام همه حکایت‌گر فضل و دانش برتر وی بر دیگران است (کشی، همان: ص ۳۸۰، و کلینی، همان: ج ۲، ص ۳۸).

این اتهام که موسی بن جعفر از قیام مسلحانه بيمناک بود نیز کژفهمی اسماعیلیان و غالب بودن تفکرات سیاسی - اجتماعی بر اندیشه‌های بنیادی معرفتی آنان را نشان می‌دهد. اولاً به چه دلیلی همه امامان در هر وضعی و با هر قالب و صورتی باید با دشمنان مبارزه فیزیکی کنند؟ این ادعا بر پایه چه معرفتی بنیان شده است؟ ثانیاً امامان شیعه از آن جا که بر لزوم رعایت تقیه پا می‌فشردند و می‌کوشیدند تا تشکل کل شیعه و رهبری آن‌ها را پنهانی اداره کنند، باعث این توهم می‌شد که امامان علیهم السلام حرکت‌های سیاسی و معارضه‌های عملی ندارند؛ اما برخوردهای منصور (م ۱۵۸ق) مهدی (م ۱۶۹ق) و هادی (م ۱۷۰ق) و هارون الرشید (م ۱۹۳ق) با امام موسی کاظم علیه السلام و زندانی‌ها و تبعیدهای طولانی حضرت از مبارزه سیاسی حضرت با حاکمان بنی عباس حکایت دارد (شیخ مفید، همان: ص ۲۸۰؛ شیخ صدوق، ۱۳۷۲ش: ج اول، ص ۷۹، ۷۶ و ۱۰۰).

نتیجه آن که کلام شیعه از آن جا که امامت را در امام موسی کاظم علیه السلام و فرزندان پس از

او تا مهدی موعود - عجل الله تعالی فرجه الشریف - می‌داند، فقط آموزه‌های مستند به آن بزرگوران را در مباحث خویش حجت دانسته، به آن‌ها تمسک می‌کند به‌خلاف کلام اسماعیلیه که به دلیل انحراف در تداوم امامت، مطالب خود را بر اساس برداشت‌های ذوقی - فلسفی باب‌ها، حجت‌ها، داعیان، مأذونین و... پی می‌ریزند و با چنین رویکردی از کلام شیعه فاصله می‌گیرند.

خواجه طوسی و اسماعیلیه

از آن جا که خواجه نصیرالدین طوسی سالیان بسیاری را در قلاع اسماعیلیه سپری کرده است (دوانی، ۱۳۶۳ش، ج ۴، ص ۹۴-۹۷) درخصوص مذهب و کیش او مطالبی طرح شده و گرایش وی را به اسماعیلیه تقویت کرده؛ از این رو شاید گمان شود کلام شیعه که پس از خواجه طوسی دچار تحولی ژرف، و از قرن ششم به بعد نوعاً مکتب و رویکرد او در کلام شیعه حاکم شد، تفکر اسماعیلیه است و بدین گونه اسماعیلیه در کلام شیعه تأثیر ژرف و عمیقی گذاشته باشد.

اثبات این مطلب کار چندان ساده‌ای نیست؛ زیرا اولاً درخصوص مذهب خواجه اختلاف نظر فراوانی وجود دارد چه قبل از اقامت در قلاع اسماعیلیه، چه طی اقامت و چه پس از آن. برخی قائلند که خواجه در ابتدا شیعی امامی بوده است (نعمه، ۱۳۶۷ش: ص ۲۸۲) و بعضی دیگر مدعی‌اند خواجه در خانواده‌ای اسماعیلی به دنیا آمده است (دفتری، همان: ص ۷۹۹) و گروه دیگری بر آنند که خواجه در باطن شیعه امامی بوده؛ ولی از ترس اسماعیلیان آن را مخفی کرده و در ظاهر چون اسماعیلی رفتار کرده است. (هاجس، ۱۳۴۳ش: ص ۴۳۷). برخی تاریخ‌نگاران معتقدند که خواجه به اجبار به قلاع اسماعیلیه رفته (همدانی، ۱۳۷۳ش: ج ۲، ص ۹۸۵) و به باور بعضی دیگر، وی با میل و اراده خود آن جا رفته است (طوسی، ۱۳۷۳ش: ص ۱۵ و ۱۶ و ۳۰). گروه دیگری نیز بر آنند که هرچند خواجه با میل خویش به قلاع رفته، پس از اقامت در رنج و عذاب بوده است (مدرسی رضوی، ۱۳۷۰ش: ص ۱۲ و ۱۳). بعضی براین باورند که خواجه طی اقامت در قلاع به کیش اسماعیلیه درآمده (مادلونگ، ۱۳۷۷ش، ص ۱۶۴ و ۱۶۵). و بعضی دیگر معتقدند او آن جا هم امامی بوده و تقیه کرده است (دفتری، همان: ص ۴۶۶). و گروهی بر آنند که وی پس از آزادی از قلاع، دوباره شیعه امامی شده است (اسماعیلیه، همان: ص ۵۳۶ - ۵۰۷).

ثانیاً خواجه کتاب‌هایی را تألیف کرده است که می‌توان انگیزه نگارش آن‌ها را در اثبات عقیده شیعه اثنا عشری تلقی کرد، البته مباحث الهیات بالمعنی الاخص آن‌ها با مذاق شیعه سازگارتر است تا تفکر و اندیشه اسماعیلی مانند تجرید الاعتقاد، قواعد العقاید، اعتقادات و رساله امامت، به ویژه که در برخی از کتاب‌ها همچون تجرید الاعتقاد به صراحت به امامت دوازده امام تصریح کرده است (حلی، همان: ص ۳۹۷).

ثالثاً شاگردان برجسته‌ای داشته که شیعه امامیه بوده، و پس از وی محور تفکرات شیعی در عصر خود به شمار می‌رفته‌اند؛ شاگردانی چون ابومنصور حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلی معروف به علامه حلی و ابوالمظفر عبدالکریم بن جمال‌الدین احمد بن طاووس؛ افزون بر آن که شخصیتی چون علامه حلی به شیعه امامی بودن او تصریح کرده است (مدرسی‌رضوی، همان: ص ۸۹)؛ البته در عین حال، عدم طرح مسائل مهمی چون رجعت و بدا در آثار اعتقادی خواجه (طوسی، ۱۳۵۹ش: ص ۴۲۱ و ۴۲۲) وی را تا حدی از متکلمان شیعه دور ساخته؛ ولی این بدان معنا نیست که مجموعه نظر و تفکرات خواجه تحت تأثیر اسماعیلیه بوده است. گفتنی این که قوام و هویت کلام شیعه به مسأله امامت، آن هم در تفکر شیعه اثنا عشری است؛ از این رو هر اندیشه‌وری در حوزه کلام از این معیار و محور دور باشد، از دیدگاه امامیه فاصله گرفته است و از این جهت دیدگاه او مورد نقد و انتقاد است. بر همین اساس، عدم توجه خواجه به مسائل مهمی چون رجعت و بدا مورد اعتراض بزرگان شیعه قرار گرفته است (مجلسی، همان: ج ۴، ص ۱۲۳).

سر جمع نظر اندیشه‌وران بزرگ شیعی در خصوص تفکر اسماعیلیان را می‌توان در سخن متکلم برجسته معاصر شیعه شهید مطهری رهیابی کرد:

اسماعیلیان به اصطلاح، شیعه شش امامی هستند؛ ولی به طور قطع، اجماع و اتفاق تمام علمای شیعه و دوازده امامی این است که این شش امامی‌ها از هر غیرشیعه‌ای از تشیع دورند؛ یعنی اهل تسنن که هیچ یک از ائمه شیعه را آن گونه که شیعه اعتقاد دارد قبول ندارند، به اهل تشیع نزدیک‌تر از این به اصطلاح شیعه‌های شش امامی هستند. اسماعیلیان به واسطه باطنی‌گريشان، خیانت‌های زیادی در تاریخ اسلام مرتکب شدند و نقش بزرگی در ایجاد انحراف مسائل اسلامی داشتند (مطهری، ۱۳۷۰ش: ج ۱، ص ۲۶).

منابع و مأخذ

۱. آقا بزرگ تهرانی، الذریعه الى تصانیف الشیعه، بیروت، دارالاضواء، سوم، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰.
۲. آمدی عبدالواحد، غررالحکم و درر الکلم. شرح جمال الدین محمد خوانساری، تحقیق سیدجلال الدین محدث ارموی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۰ش، ج ۱، ۲، ۵ و ۶.
۳. ابن ابی الحدید المتعزلی، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، داراحیاء الکتب العربیه، دوم، ۱۳۵۸ق، ج ۶، ص ۲۰۷، ج ۳، ۱۴.
۴. ابن اثیر الجزری، الکامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر، ۱۳۹۹ق.
۵. ابن المرتضی احمد بن یحیی، طبقات المعتزله، بیروت، دارالمنتظر، دوم، ۱۴۰۹ق.
۶. ابن قدامه عبدالله بن احمد، المغنی، بیروت. دارالفکر، ۱۴۱۲ق، ج ۶.
۷. ابن تیمیة ابوالعباس احمد، منهاج السنة النبویه فی نقض کلام الشیعه القدریة، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا، ج ۱.
۸. ابن حنبل احمد، المسند، تحقیق صدقی جمیل العطار، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق، ج ۵.
۹. ابن منصور الیمن جعفر، کتاب الكشف، تحقیق مصطفی غالب، بیروت، دارالاندلس، ۱۴۰۴ق.
۱۰. ابن ندیم ابوالفرج محمد بن اسحاق بن محمد الوارق، الفهرست، بیروت دارالمعرفه، ۱۴۱۷ق.
۱۱. ابوریة محمد، اضواء علی السنة المحمدیه، قم، مؤسسه انصاریان، ۱۳۶۲ش.
۱۲. اشعری قمی سعد بن عبدالله بن ابی خلف، المقالات و الفرق، تصحیح محمد جواد مشکور، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، دوم، ۱۳۶۱ش.
۱۳. اشعری ابوالحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح هلموت ریتز، سوم، ۱۴۰۰ق، ج ۱.
۱۴. امین احمد، ضحی الاسلام، بیروت، دارالکتب العربی، بی تا، ج ۳.
۱۵. امینی نجفی عبدالحسین احمد، الغدیر فی کتاب و السنه و الادب، بیروت، دارالکتب العربی، سوم، ۱۳۸۷ق.
۱۶. ایچی عبدالرحمان، المواقف فی علم الکلام، بیروت، عالم الکتاب، بی تا.
۱۷. بدوی عبدالرحمن، تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام، حسین صابری، مشهد، انتشارات

- آستان قدس رضوی، اول، ۱۳۷۴ش، ج ۲.
۱۸. بدوی عبدالرحمن، *مذاهب الاسلامیین*، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۷۳م، ج ۲.
۱۹. بغدادی اسفراینی عبدالقاهر بن طاهر بن محمد، *الفرق بین الفرق*، تحقیق محمد محیی‌الدین عبد الحمید، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
۲۰. جعفریان رسول، *مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه*، قم، کنگره هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۲۱. جوادی قاسم، *تأثیر اندیشه‌های کلامی شیعه بر معتزله (هفت آسمان)*، قم، موسسه ادیان و مذاهب، ش اول، بهار ۱۳۷۸ش.
۲۲. الحرائی الحسن بن علی بن الحسین بن شعبه، *تحف العقول*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، موسسه نشر اسلامی، دوم، ۱۴۰۴ق.
۲۳. حسنی رازی سید مرتضی بن داعی، *تبصره العوام فی مقالات الانام*، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران، مطبعه مجلس، ۱۳۱۳ش.
۲۴. حسینی فیروز آبادی سید مرتضی، *فضائل الخمسه من الصحاح الستة*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، دوم، ۱۳۶۶ش، ج ۱ و ۲.
۲۵. حمیری ابوسعید نشوار بن سعید بن نشوان، *الحوار العین عن کتب العلم الشرائف دو النساء العفائف*، تحقیق کمال مصطفی. بغداد ومصر، مکتبه المثنی و مکتبه الخانجی، بی تا.
۲۶. حیدر اسد، *الامام الصادق و المذاهب الاربعه*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۳ق، ج ۲.
۲۷. الخویی سید ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بیروت، سوم، ۱۴۰۳ق، ج ۱۹.
۲۸. خیاط ابوالحسن، *الاتصار*، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة، ۱۹۸۸م.
۲۹. دفتری فرهاد، *«اسماعیلیه» (دائرة المعارف بزرگ اسلامی)*، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، اول، ۱۳۷۵ش، ج ۸.
۳۰. بدره‌ای فریدون، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، تهران، نشر و پژوهش فرزاد روز، ۱۳۷۵ش.
۳۱. دوانی علی، *مفاخر اسلام*، تهران، امیرکبیر، دوم، ۱۳۶۳ش.
۳۲. رازی فخرالدین، *المطالب العالیه من العلم الاهی*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق، ج ۹.
۳۳. رافعی مصطفی، *اسلامنا فی التوفیق بین السنه و الشیعه*، بیروت، موسسه الاعلمی، ۱۴۰۴ق.
۳۴. رشاد علی اکبر، *دانشنامه امام علی علیه السلام*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، اول، ۱۳۸۰ش، ج ۲.

۳۵. سامی النشار، علی، *نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام*، بيروت، دارالمعارف، ۱۹۷۷م. ج ۱.
۳۶. سبحانی جعفر، *البداء في ضوء الكتاب و السنة*، به قلم جعفر الهادی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ق.
۳۷. _____ *بحوث في الملل و النحل*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، دوم، ۱۴۱۰ قم، ج ۴ و ۶.
۳۸. _____ *الالهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل*، به قلم حسن محمد مکی عاملی، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، دوم، ۱۴۱۱ق، ج ۲.
۳۹. السيد المرتضى علم الهدی، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق سید احمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق
۴۰. _____ *امالی المرتضى*، بی جا، دراحیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۳ق.
۴۱. شاکر محمد کاظم، *روش های تأویل قرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، اول، ۱۳۷۶ش.
۴۲. شریف میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، اول، ۱۳۶۵ش، ج ۱.
۴۳. الشهرستانی ابوالفتح محمد بن عبدالکریم بن ابی بکر احمد، *الملل و النحل*، تحقیق محمد سیدگیلانی، بیروت، دارالمعرفه، دوم، ۱۳۹۵ق، ج ۱.
۴۴. شبیبی کامل مصطفی، *الصلة بين التصوف و التشيع*، قاهره، دارالمعارف، دوم، بی تا.
۴۵. شیخ صدوق، *التوحيد*، تحقیق سید هاشم حسینی، قم مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۴۶. _____ *عیون اخبار الرضا*، تهران، نشر صدوق، اول، ۱۳۷۲ش.
۴۷. شیخ طوسی، *تمهید الاصول*، عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران. ۱۴۰۰ق.
۴۸. _____ *اوائل المقالات*، تصحیح واعظ چرندابی، تبریز، مکتبه سروش، بی تا.
۴۹. صدرالمتألهین الشیرازی، محمد، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق، ج ۹.
۵۰. صدر سید حسن، *تأسيس الشیعه لعلوم الاسلامی*، تهران، منشورات اعلمی، بی تا.
۵۱. صفری فروشانی، نعمت اله، *غالیان*، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، اول، ۱۳۷۸ش.
۵۲. صبحی احمد محمود، *فی علم الکلام*، اسکندریه، مؤسسه الثقافه الجامعیه، ۱۹۹۲م، ج ۱.

۵۳. طاهری حبیب‌الله، درس‌هایی از علم کلام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، اول، ۱۳۸۱ش.
۵۴. طباطبایی سید محمد حسین، ظهور شیعه، تهران، انتشارات فقیه، بی‌تا.
۵۵. _____، تفسیر المیزان، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۷۳م، ج ۵.
۵۶. طبرسی فضل بن حسن، اعلام الوری باعلام الهدی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، بی‌تا.
۵۷. طبری ابوجعفر محمد بن جریر، تاریخ الطبری (تاریخ الامم و الملوک)، تصحیح محمد یوسف الدقاق، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ ق، ج ۱.
۵۸. الطریحی فخرالدین، مجمع البحرین، قم مؤسسه بعثت، اول، ۱۴۱۵ ق.
۵۹. طوسی ابوجعفر محمد بن حسن، الفهرست، به کوشش محمود رامیار، مشهد. دانشگاه مشهد، ۱۳۵۱ش.
۶۰. طوسی خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی، تهران، انتشارات خوارزمی، پنجم، ۱۳۷۳ش.
۶۱. _____، تلخیص المحصل، تهران. دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ش.
۶۲. _____، تصورات یا روضه التسلیم، تصحیح ولادیمیر ایوانف، آفتاب اول، ۱۳۶۳ش.
۶۳. طوسی محمد بن حسن، الغیبه، نجف، انتشارات مکتبه الصادق، بی‌تا.
۶۴. طه حسین الفتنه الکبری علی و بنوه، قاهره، دارالمعارف، بی‌تا.
۶۵. عسکری سید مرتضی، نقش ائمه در احیاء دین، تهیه و تنظیم محمد علی جاودان، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۶۸ ش، ج ۱.
۶۶. قندوزی حنفی سلیمان به ابراهیم، ینابیع الموده لذوی القربی، تحقیق سید علی جمال اشرف الحسینی، دارالاسوه، اول، ۱۴۱۶ ق، ج ۳.
۶۷. فاخوری حنا و الجر الخلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، عبدالمحمد آیتی، تهران. کتاب زمان، دوم، ۱۳۵۸ش، ج ۲.
۶۸. غالب مصطفی، الحركات الباطنیه فی الاسلام، بیروت، دارالاندلس، اول، ۱۴۱۶ق.
۶۹. _____، اعلام الاسماعیلیه، بیروت، دارالیقظة العربیه. ۱۹۴۶م.
۷۰. رازی عبدالجلیل، کتاب النقض، تصحیح میرجلال الدین محدث ارموی، تهران، دوم، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸ش.

۷۱. فرمانیان مهدی، خداوند صفات او در نگاه اسماعیلیان (اسماعیلیه)، (مجموعه مقالات)، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، اول، ۱۳۸۱ ش.
۷۲. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تهران، نشر سایه، اول، ۱۳۸۳ ش.
۷۳. فیاض عبدالله، تاریخ الامامیه، بیروت، موسسه الاعلمی، سوم، ۱۴۰۶ ق.
۷۴. فیض کاشانی محسن، نوادر الاخبار فیما يتعلق باصول الدین، تحقیق مهدی انصاری، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سوم، ۱۳۷۵ ش.
۷۵. قاضی عبدالجبار الاسد آبادی، شرح الاصول الخمسه، تصحیح سمیر مصطفی رباب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۷۶. قاضی نعمان ابوحنیفه نعمان بن محمد، تأویل الدعائم، تحقیق عارف تامر، بیروت، دارالاضواء، اول، ۱۴۱۵ ق.
۷۷. _____، اساس التأویل، تحقیق عارف تامر، بیروت، دارالتفاهه، بی تا.
۷۸. دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام، تحقیق آصف فیضی، قم، موسسه آل البيت علیه السلام، ۱۳۸۳ ق، ج ۱.
۷۹. کاشفی محمدرضا، پرسشها و پاسخها، قم، دفتر نشر معارف، سوم، ۱۳۸۳ ش، ج ۴.
۸۰. کراجکی محمد بن علی بن عثمان، کنز الفوائد، تحقیق عبدالله نعمه، بیروت، دارالاضواء، اول، ۱۴۰۵ ق، ج ۱.
۸۱. کرمانی حمیدالدین احمد، راحة العقل، تحقیق مصطفی غالب، بیروت. دارالاندلس، ۱۹۸۳ ش.
۸۲. کشی ابو عمر، اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، انتخاب شیخ طوسی، تصحیح حسن المصطفوی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ ش.
۸۳. کربن هانری، تاریخ فلسفه اسلامی (از آغاز تا درگذشت ابن رشد) اسدالله مبشری، تهران، امیرکبیر، سوم، ۱۳۶۱ ش، ج ۱.
۸۴. گولدزیهر، العقیده و الشریعه فی الاسلام، محمد یوسف موسی و دیگران، مصر و بغداد، دارالکتب الحدیثه و مکتبه المثنی بی تا، ج ۱.
۸۵. لاهیجی عبدالرزاق، شوراق الالهام فی شرح تجرید الاعتقاد، (چاپ سنگی) ج ۱.
۸۶. مادلونگ و یلفرد، فرقه‌های اسلامی، ابولقاسم سری، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷ ش.
۸۷. متر آدام تمدن اسلام در قرن چهارم هجری، علی رضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر،

۱۳۶۲ش. ج ۱.

۱۸. مجلسی محمد باقر، بحار الانور، بیروت، دارالوفاء دوم، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲ و...

۱۹. محقق مهدی، شیعه در حدیث دیگران، تهران، دائرة المعارف تشیع، اول، ۱۳۶۲ش.

۹۰. محمدی ری شهری محمد، میزان الحکمة، قم، مرکز النشرالکتب الاعلام اسلامی، اول،

۱۳۶۰ش، ج

۹۱. مدرسی رضوی محمدتقی، احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، تهران. اساطیر، ۱۳۷۰ش.

۱۵۳

۹۲. مدرسی سیدحسن، مکتب در فرآیند تکامل، هاشم ایزدپناه، نیوجرسی (امریکا) انتشارات

داروین، ۱۳۷۴ش.

۹۳. مسلم بن حجاج القشیری، صحیح المسلم، قاهره، مکتبه محمد علی صبیح، بی تا، ج ۶.

۹۴. مشکور محمدجواد، تاریخ شیعه و فرقه های اسلام، تهران، کتابفروشی اشراقی، ۱۳۶۸ش.

۹۵. مطهری مرتضی، آشنایی با قرآن، تهران، صدرا، پنجم، ۱۳۷۰ش، ج ۱.

۹۶. _____، مجموعه آثار، صدرا، ۱۳۷۴ش، ج ۳.

۹۷. معروف الحسنی هاشم، الشیعه بین الاشاعره و المعتزله، بیروت، دارالقلم، اول، ۱۹۸۷م.

۹۸. مغازلی شافعی علی بن محمد، مناقب الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، به کوشش محمد باقر

بهبودی، بیروت، ۱۴۰۳ق.

۹۹. مغنیه محمد جواد، شیعه و تشیع، سید شمس الدین مرعشی، جمع ذخائر اسلامی ۱۳۵۵ش.

۱۰۰. مفید محمد بن نعمان، الارشاد، ترجمه و شرح محمد باقر ساعدی خراسانی، تهران،

کتابفروشی اسلامی، ۱۳۶۴ش.

۱۰۱. _____، امالی، حسین استاد ولی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی

آستان قدس رضوی، ۱۳۶۴ش

۱۰۲. _____، تصحیح الاعتقاد، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۶۳ش

۱۰۳. مقریزی تقی الدین، النخط المقریزی، بیروت، داراحیاءالعلوم و دارالعرفان، بی تا، ج ۳.

۱۰۴. ناصر خسرو ابومعین، خوان الاخوان، تهران، انتشارات کتابخانه بارانی، بی تا.

۱۰۵. ، وجه دین، تهران، کتابخانه طهوری، دوم، ۱۳۴۸ش.

۱۰۶. نجاشی احمد بن علی، رجال النجاشی، به کوشش محمد جواد نائینی، بیروت. ۱۴۰۸ق.

۱۰۷. نصر سید حسین، آرمانها و واقعیت های اسلام، انشاء الله رحمتی، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۸۲ش.

تیس

کلام شیعه، تأثیر گذار یا تأثیر پذیر

۱۰۸. نعمانی محمد بن ابراهیم، الغیبه، تهران، مكتبة الصدوق، ۱۳۹۷ق.
۱۰۹. نعمه، عبدالله، فلاسفه الشيعة، جعفر غضبان، تهران، سازمان... انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، اول، ۱۳۶۷ش.
۱۱۰. نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشيعة، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ش.
۱۱۱. هاجسن مارشال گ. س، فرقة اسماعيلية، فریدون بدره‌ای، تبریز، کتابفروشی تهران، ۱۳۴۳ش.
۱۱۲. همدانی، رشیدالدین، جامع التواریخ، تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، نشر البرز، ۱۳۷۳ش.
۱۱۳. ولهاوزن، جولیس، الاخواب المعارضة السياسة الدينية في صدر الاسلام الخوارج و الشيعة، عبدالرحمن بدوی، کویت، وكالة المطبوعات، دوم، ۱۹۷۶م.

۱۵۴

قیس