



نقد دیدگاه‌های سامی نشار در نقل عقاید شیعه
در نشأة الفكر الفلسفی فی الإسلام

احمد بهشتی مهر^۱
طیبه خسروی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۲

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۱/۱۴

چکیده

نشأة الفكر الفلسفی فی الإسلام نوشته سامی نشار، شروع فکر عقلانی در اسلام را به معتزله، اشاعره و سپس به شیعه نسبت داده و در ادامه به بیان عقاید هر فرقه پرداخته است. مقاله حاضر در دو دسته نقد محتوایی و روشی، کتاب را مورد تحلیل و نقد قرار داده است. نشار در بخش اول محتوا، شیوع فکر عقلانی در اسلام را به معتزله نسبت داده است که ادعای ما در نقد این عقیده، انتساب شروع تفکر عقلی به حضرت علی (علیه السلام) و شیعه است. در بخش دوم محتوا، نقد نسبت به بیان عقاید شیعه در جلد دوم کتاب او است. سپس در نقد روشی، روش او در استناد به کتاب‌های مخالفان شیعه و کتاب‌های نامعتبر، مورد نقد قرار گرفته است. بنابراین به ضرورت صیانت از عقاید شیعه و نظام فکری عقلانی قرآن و تشیع، با استناد به کتاب‌های معتبر کلامی شیعی از انتساب‌های نادرست به ساحت شیعه، دفاع شده است. روش جمع‌آوری اطلاعات کتابخانه‌ای و روش تحقیق نقلی و تاریخی است که با شیوه نقدی، تحلیلی و مقایسه‌ای، بازنویسی شده‌اند.

واژگان کلیدی

سامی نشار، نشأة الفكر الفلسفی، فکر عقلانی در اسلام، کلام شیعه.

۱. هیئت علمی دانشگاه قم و عضو پیوسته انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه قم

(ahmadbeheshtimehr@gmail.com)

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم، نویسنده مسئول (Tasnimkhosravi1400@gmail.com)

مقدمه

پژوهش در اصول اعتقادی هر مذهبی جهت رسیدن به حقایق اعتقادی آن فرقه، تنها با مراجعه به کتاب‌های نوشته‌شده توسط متکلمان همان فرقه، بیان‌کننده اصول اعتقادی آن مذهب است؛ بنابراین یکی از زمینه‌های پژوهشی کلامی در راه صیانت از عقاید شیعه، نقد آثار نوشته‌شده توسط متکلمان غیرشیعی و گاه معاند است تا محققان بی‌طرف که در پی یافتن عقاید حق هستند، بتوانند در فضایی سالم از تحریف، عقاید فرق را به دست آورند. در این راستا نظر علامه سبحانی (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ۱: ۱۱) که این کتاب را غیرقابل استناد در بیان عقاید شیعه می‌داند، انگیزه‌ای برای انتخاب نشأة الفکر الفلسفی برای نقد عقاید منتسب به شیعه با هدف نقد دیدگاه‌های سامی‌نشار در مورد عقاید شیعه شده است؛ حال آن‌که اصول عقاید شیعه در کتاب‌های عقاید شیعه موجود و در دسترس است؛ بنابراین اهمیت انتخاب این موضوع از این جهت است که نامعتبر بودن این کتاب را در نقل عقاید شیعه نشان دهیم، نه بیان عقاید شیعه.

سامی‌نشار در جلد اول کتاب، منشأ فکر عقلانی در اسلام را ابتدا به معتزله و سپس اشاعره و بعد به شیعه، نسبت داده است (نشار، ۱۹۹۷م، ۱: ۳۹). او در کتابش، عوامل ایجاد فکر عقلانی را به دو دسته عوامل داخلی و خارجی تقسیم کرده و معتقد است بعد از ورود فلسفه یونان و ترجمه کتاب‌های آن‌ها، مسلمانان در تفکر فلسفی، فعال شدند و معتقد است که جعد بن درهم پیرامون مخلوقیت قرآن، اولین تفکر عقلی را در اسلام بنا گذاشته است و معتزله با شیوه عقلی از این نظریه دفاع کرده است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۵۷) و در جلد دوم کتاب، عقاید شیعه را بیان کرده است که عمده نقد ما در این مقاله به سبب انحراف از عقاید شیعه بر این قسمت کتاب وارد شده است؛ همچنین نقد این چنین کتاب‌های اعتقادی که بیانگر تصویری از هر مکتب است، ضروری به نظر می‌رسد و از جهت دفاع از عقاید شیعه در نشأة الفکر الفلسفی، آن را در دو قسمت انجام داده‌ایم. بر این اساس، این پژوهش در دو دسته کلی نقد محتوایی و نقد روشی، صورت گرفته است. در نقد محتوایی، آنچه در متن کتاب پیرامون انتساباتی که به شیعه وارد شده است، در دو قسمت بررسی می‌شود. نخست نسبت به انتساب شروع فکر عقلانی به معتزله و از جهتی دیگر، نسبت به نقل عقاید شیعه از جانب سامی‌نشار، متن کتاب مورد بررسی قرار داده شده است. در قسمت دوم که نقد روشی است، شیوه او در

استنادها و استفاده از کتب نامعتبر در بیان عقاید شیعه، بیان شده است. روش تحقیق در جمع‌آوری مستندات برای نقد این کتاب، نقلی و تاریخی است که به ضرورت اهمیت تطبیق استنادات با عقاید شیعه، از کتاب‌های اعتقادی و روایی شیعه و به ضرورت از قرآن، بهره گرفته شده است.

۱. نقد رویکرد محتوایی کتاب

۱-۱. انتساب شیوع فکر فلسفی در اسلام به معتزله

نسبت دادن شروع تفکر عقلانی، به معتزله و تلاش برای انکار انتساب شیوع فکر عقلانی به حضرت علی علیه السلام است، از مهم‌ترین نقدهای وارد به کتاب سامی نشار است (نشار، ۱۹۹۷م، ۱: ۱۸).

مؤلف کتاب در انکار انتساب شیوع فکر عقلانی به شیعه، روایت منتسب به حضرت علی علیه السلام در مورد قضا و قدر (نهج البلاغه، حکمت ۷۸) را به معتزله نسبت داده است و ادعا کرده است که اگر هم این روایت منتسب به حضرت علی علیه السلام باشد، علی علیه السلام، سال‌ها قبل از معتزله، معتزلی بوده است و بر انکار انتساب این روایت به حضرت علی علیه السلام تلاش داشته و معتقد است معتزله با جعل این روایت و مشابه آن، در صدد این بوده‌اند که حضرت علی علیه السلام را در مسئله قضا و قدر، هم‌عقیده با اهل سنت جلوه دهند و ایشان را منکر قضا و قدر بدانند (نشار، ۱۹۹۷م، ۱: ۴۱۲).

نشار، در ادامه بیان کرده است که جعد بن درهم، اولین تفکر عقلی را در اسلام بنا گذاشته، سپس جهم بن صفوان و بعد از او، علمای اشاعره (نشار، ۱۹۹۷م، ۱: ۳۲۹) که به جهت اهمیت آن بیشتر بررسی می‌شود.

ریشه‌یابی‌ها بیانگر این حقیقت است که استدلال‌های عقلانی از همان ابتدا در قرآن، حتی در اصل پذیرش اسلام تا مسائل بعدی نبوت و معاد و سپس در کلام امیر مؤمنان و ائمه علیهم السلام به روشنی وجود دارد. بنابراین چگونه می‌توان شروع فکر فلسفی که مبدأ آن از قرآن است را هم‌زمان با رسالت پیامبر اسلام و امامان شیعه ندانست؟ در حالی که برخی آیات قرآن، کفار را فاقد عقل ذکر کرده است و اصل پذیرش دین را در پرتو تعقل امکان‌پذیر دانسته است (دینانی، ۱۳۸۵، ۱: ۹).

بنابراین درمی‌یابیم که خداوند از انسان، ایمان جازم و بدون تفکر نخواسته است و از همان

ابتدا، شرط ایمان و التزام به دین را تعقل و تدبّر در هستی و آیات الهی دانسته است. بنابراین پیامبر و امامان پس از او، از پیشگامان تفکر عقلی در اسلام هستند و فلسفه چیزی جز جهت عقلی وجود بشر نیست که ریشه در فطرت انسان دارد (همان: ۴۰).

از آن جا که قرآن، کتابی است که در آن مسائل فلسفی و استدلالی زیادی آمده است، در بخش اثبات توحید و معاد از براهین متعدّد استفاده کرده است و به مخالفان می‌گوید: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۱۱۱) و بسیاری از مفسّران به خصوص کسانی که قدمی در علم کلام برداشته‌اند، مثل فخر رازی، آیات زیادی از قرآن (یونس: ۳۴، ۳۵ و ۶۶؛ طه: ۱۶) را ناظر به اثبات وجود خدا دانسته و مفاد آن‌ها را به صورت براهینی درآورده‌اند که بازگشت اکثر آن‌ها به «برهان نظم» است (رازی، ۱۴۲۱ق: ۱۸۹). همچنین، آیات ۹ سوره مریم «وَقَدْ خَلَقْتَكُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا» و آیه اول سوره انسان «لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَدْكُورًا» و ۳۵ طور «ام خلقوا من غیر شیء ام هم الخالقون ام خلقوا السموات والارض...»، اشاره به آفرینش انسان از عدم و این‌که ماده قدیم نیست، دارد.

می‌توان برهانی برای آیه ۳۵ طور، بیان کرد به این صورت که انسان یا باید بدون آفریننده و خود به خود به وجود آمده باشد و یا باید خود آفریننده خویش باشد و یا باید آفریننده دیگری داشته باشد. فرض اول و دوم که به‌بداهه باطل است، پس ناچار فرض سوم که اثبات آفریننده است، اثبات می‌شود (یزدی، ۱۳۸۶: ۱۴). این آیه استدلال را این‌گونه بیان می‌کند که انسان یا باید خود به خود به وجود آمده باشد یا خالقی دارد. زیرا خودش نمی‌تواند خالق خود باشد، پس علّتی دارد و خدا در این آیات، منطقی فطری بشر را بر می‌انگیزد تا با دقت در این سوالات پاسخ دهد (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۸). ابن‌سینا و ملاصدرا نیز در تبیین برهان صدیقین و برای تأکید بر این برهان، آیاتی نظیر ۵۳ فصلت، ۵۴ فصلت، ۳ حدید، ۳۵ نور و ۹ بروج را ناظر بر این برهان می‌دانند (صدر، ۱۹۸۱م، ۱: ۴۶).

بنابراین منشأ تفکر عقلانی پیشینه قبل‌تری نسبت به معتزله دارد و نمی‌توان آن‌ها را پایه‌گذار تفکر عقلانی در اسلام دانست؛ هر چند ممکن است با ورود فلسفه یونان، شکل جدیدی به خود گرفته باشد، ولی ریشه آن از بدو اسلام با ظهور قرآن، در شیعه جاری بوده است. به نقل سارتن^۱ در تاریخ علم، این اشتباه است که تصوّر می‌کنیم فلسفه و علم با تاریخ یونان آغاز شده

1. George Sarton.

است؛ زیرا سابقه کارهای علمی مصریان و بین‌النهرین بر یونان مقدم است و علم یونان بیشتر جنبه تجدید حیات داشته تا جنبه کشف و اختراع. مؤید آن سفرهایی است که دانشمندان یونانی برای کسب دانش به شرق داشته‌اند و پنهان کردن آن زشت و ناپسند است (فارابی، ۱۳۶۴: ۴؛ سارتن، ۱۳۴۶: ۱۱)؛ همچنین بحث‌های کلامی بعد از پیامبر بیانگر این واقعیت است که بحث‌های عقلی کلامی بعد از پیامبر در بین شیعه رایج بود؛ همچنان‌که می‌توان از ابوذر، مقداد، عمار یاسر، خالد بن سعید و سلمان فارسی به‌عنوان پیشگامان آن نام برد که در مورد امامت امام علی علیه السلام بحث و مناظره‌های عقلی داشتند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۳: ۱۰۴). علاوه بر این‌که اندیشه‌های عقلی شیعه برگرفته از ائمه بود و اختصاص به بحث امامت نیز نداشت و در همه مسائل جاری بود و ائمه همواره اصحاب را به بحث‌های عقلی و کلامی تشویق می‌کردند (کشی، ۱۴۰۹ق: ۲۷۶). همچنان‌که سه اثر از هشام بر ردّ ارسطو، ثنویان و اصحاب طبایع بوده است (نجاشی، ۱۴۰۸ق: ۱۲۸).

ولفسن، نویسنده فلسفه علم کلام نیز در این باره می‌نویسد: «ابن‌خلدون از متکلمان سخن گفته است که پیش از طلوع معتزله نام‌دار شده بودند». وی می‌نویسد: «افزون بر این، به‌وسیله ابن‌خلدون نه‌تنها از متکلمان پیش از معتزله آگاهی حاصل می‌کنیم، بلکه از کلام آن متکلمان و این‌که چگونه بوده است نیز باخبر می‌شویم»؛ برای مثال، ولفسن در مورد اسلام پیش از ظهور معتزلیان، می‌گوید: «مسلمانان نخستین، ضمن بیان کردن اصول عقاید، نخست به ذکر آیاتی از قرآن و گزارش‌هایی از سنت می‌پرداختند. بعدها، هنگامی‌که درباره جزئیات و تفصیل اصول عقاید اختلافاتی پیش آمد، «علاوه بر استناد به مدارک به دست آمده از سنت و روایت به برهان عقلی نیز پرداختند و از همین جا علم کلام آغاز شد» (ولفسن، ۱۳۶۸: ۵). به عقیده ولفسن، متکلمان پیش از معتزله با الهام از شیوه استدلال در فقه، یعنی قیاس فقهی، به نوعی همانندسازی در مباحث کلامی روی آوردند و برای مثال آیات ناظر بر جسم بودن خدا را با فرمول «جسمی نه چون جسم‌ها» تأویل کردند. متکلمان در این دوره افزون بر استناد به روایت و سنت، از شیوه قیاس فقهی نیز بهره می‌جستند (همان: ۳۲).

در ادامه این بحث بسیار مهم، لازم است بیان شود که از براهین عقلی دیگری که در قرآن آمده است، برهان تمنع در آیه ۲۲ انبیا «لو کان فیهما آلهه الا الله لفسدتا» که در نامه ۳۱ نهج‌البلاغه امیر مؤمنان علیه السلام نیز خطاب به امام حسن مجتبی علیه السلام در ارتباط با این برهان چنین

می فرماید: «وَأَعْلَمُ يَا بُنَيَّ أَنَّهُ لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكٌ لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ وَلَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ وَسُلْطَانِهِ وَلَعَرَفْتَ أَعْمَالَهُ وَصِفَاتِهِ وَلَكِنَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ لَا يُضَادُّهُ فِي مُلْكِهِ أَحَدٌ وَلَا يُزُولُ أَبَدًا وَلَمْ يَزَلْ أَوَّلُ قَبْلِ الْأَشْيَاءِ بِلا أَوْلِيَّةٍ وَآخِرُ بَعْدَ الْأَشْيَاءِ بِلا نِهَآيَةِ عَظْمٍ عَن أَنْ تُثْبِتَ رُبُوبِيَّتَهُ بِأَحَاطَةٍ قَلْبٍ أَوْ بَصَرٍ...»؛ پسرم، اگر خدا شریکی داشت، پیامبران او نیز به سوی تو می آمدند و آثار قدرتش را می دیدی و کردار و صفاتش را می شناختی؛ اما خدا، خدایی یگانه است، همان گونه که خود توصیف کرد، هیچ کس در مملکت داری او نزاعی ندارد. نابودشدنی نیست و همواره بوده است. در ذکر شاهد دیگری از نهج البلاغه می توان به کلام امیر مؤمنان علیه السلام که در مورد توحید ذاتی فرموده اند: «و لا تناله التجزئة و التبعض»؛ جزء جزء شدن و پاره پاره گشتن در او راه ندارد (نهج البلاغه، خطبه ۸۵) اشاره کرد.

حضرت در خطبه ۱۸۳ نیز بر حدوث و قدم عالم استدلال می آورند: «الدالّ علی قدمه بحدوث خلقه و بحدوث خلقه علی وجوده». از این بیان، مطالب بسیاری قابل استنباط است. حدوث خلق، هم دلیلی بر قدیم بودن او و هم دلیلی بر هستی او است. اگر او که حادث کننده خلق است، قدیم نباشد، به حادث کننده دیگری نیاز دارد و او نیز به دیگری [نیاز دارد]؛ بنابراین، تسلسل لازم می آید، این جا است که علّت اولی به عنوان موجودی قدیم ثابت می شود. پس حدوث خلق، دلیلی بر وجود و بر ازلیّت علّت نخستین است.

امام سجّاد علیه السلام نیز برخی مباحث عقلی مربوط به خداشناسی را در صحیفه سجّادیه بیان کرده اند؛ از جمله پیرامون نفی ضدّ و شبیه از خداوند (صحیفه سجّادیه، دعای ۴۷) و اثبات احدیّت خداوند از طریق روش فلسفی و مباحث علت و معلول که اصل فلسفه مباحث علّت و معلول است «إِنَّكَ الْوَاحِدُ الْأَحَدُ الصَّمَدُ، الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَكَ كُفْوًا أَحَدٌ» (همان، دعای ۳۵). بنابراین دعاهای ایشان تنها جنبه معنوی و اظهار فقر و بندگی نداشته است، بلکه در آن ها استدلال های عقلی و فلسفی دقیقی نهفته است که علاوه بر جنبه ارتباطی دعا، به ابعاد معرفتی نیز توجّه داشته است. امام در دعای اول صحیفه سجّادیه اشاره می کنند به این که خداوند اول است، بی آن که پیش از او، اولی باشد و آخر است، بی آن که پس از او آخری باشد و در دعای پنجاه می فرماید: «هیچ رازی از آسمان و زمین بر تو پوشیده نیست» که در لسان صدرالمتألّهین با اصطلاح احاطه قیومی بیان شده است (صدر، ۱۳۶۰: ۳۲).

بحث های کلامی و عقلی امام صادق علیه السلام با زندیق مصری و عبدالله بن مقفّع نیز قابل ذکر

است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۷۲). همچنین مباحث کلامی هشام از جمله موارد قابل ذکر است (ابن ندیم، ۱۳۴۳ق: ۱۲۳).

به تعبیر شهید مطهری نیز طرح مباحث عمیق الهی و بحث‌های عقلی پیرامون توحید و ذات خداوند، حدوث و قدم عالم و... از طرف ائمه و در رأس آن‌ها حضرت علی علیه السلام، سبب شد که عقل شیعی با تفکر استدلالی و عقلانی آشنا و تربیت شود (مطهری، ۱۳۸۹، ۶: ۸۸۳) و در جای دیگر، فرموده‌اند که حیات فلسفی اسلامی را فقط شیعه حفظ کرده است و شیعه آن را از پیشوایان خود دارد؛ زیرا فلاسفه اسلامی با الهام از وحی و سخنان ائمه عقاید اسلامی را تحکیم کردند (مطهری، ۱۳۷۴، ۲: ۶۵) و به بیان علامه طباطبایی، عامل مؤثر در پدید آمدن تفکر عقلانی، ذخایر علمی است که در کلمات پیشوایان دین وجود دارد و برای روشن شدن آن کافی است که ذخایر علمی اهل بیت با کتاب‌های عقلانی که به مرور زمان نوشته شده است، مقایسه گردد؛ آن‌گاه معلوم خواهد شد که روزبه‌روز تفکر عقلانی به ذخایر علمی نام‌برده، نزدیک شده تا در قرن یازده هجری تقریباً به هم‌دیگر منطبق گشته و فاصله‌ای جز اختلاف تعبیر ندارند (طباطبایی، ۱۳۴۸: ۹۳).

نکته مهمی که مورد غفلت سامی نشار قرار گرفته است، توجه به کلمات ائمه به‌ویژه امام علی علیه السلام است که مملو از استدلال‌های عقلی و فلسفی است. حال چگونه ممکن است که امامان شیعه نیازمند استدلال‌های عقلی معتزله باشند؟ بنابراین به‌صراحت، تنها امیر مؤمنان علیه السلام است که با الهام از قرآن، بیاناتشان عمیق‌ترین تفکرات عقلانی را دارد؛ چنانکه عامل مؤثر در پیدایش تفکر عقلی در میان شیعه بوده است (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۹۱) و ایشان اول کسی بودند که در اسلام از برهان استفاده کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۰۲؛ صدوق، ۱۴۲۳ق: ۸۱). بنابراین شهید مطهری استدلال‌های قرآن و نهج‌البلاغه را دارای صغری و کبری منطقی می‌داند (مطهری، ۱۳۷۶، ۶: ۸۸۱) و استاد آیت‌الله جوادی، موارد متعددی از کاربرد براهین عقلی در قرآن و حدیث نام برده است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۵۶).

با توجه به قراین ذکرشده می‌توان به تأکیدهای فلاسفه‌ای همچون شهید مطهری نیز اشاره کرد که ضمن اشاره به این مطلب که بحث استدلالی درباره اصول اسلامی از خود قرآن کریم آغاز شده و در سخنان حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و به‌خصوص امام علی علیه السلام تعقیب و تفسیر شده است، بیان می‌دارد که «قرآن کریم، ایمان را برپایه تعقل و تفکر گذاشته است (قرآن همواره

می‌خواهد مردم از اندیشه به ایمان برسند) و مذهب شیعه بیش از معتزله برای عقل اصالت قائل شده است و بیشتر مباحث نهج البلاغه پیرامون خداوند، مباحث عقلی و استدلالی است و معتقدند اگر علی علیه السلام نبود، برای همیشه معارف عقلی قرآن بدون تفسیر می‌ماند» (مطهری، ۱۳۷۴، ۲: ۱۵؛ مطهری، ۱۳۹۸: ۵۶).

همچنین به عقیده کرین، هرگز به نقش تعیین‌کننده اندیشه شیعی در پیشرفت اندیشه عقلانی در اسلام التفاتی نشده است. کرین مبنای تأمل عقلانی در تشیع را قرآن، مجموعه احادیث امامان علیهم السلام و نهج البلاغه را پس از کلمات نبوی، دارای مهم‌ترین اندیشه‌های فلسفی می‌داند (کرین، ۱۳۸۷: ۵۵) و جورج جرداق حضرت علی علیه السلام را دارای تیزبینی در مسائل عقلی و فلسفی می‌داند (جورج جرداق، ۱۳۷۴: ۱۰۵).

بنابراین نمی‌توان شروع فکر عقلانی را به معتزله نسبت داد و شیعه حتی قبل از ورود فلسفه یونان، با الهام از قرآن شیوه استدلال‌های عقلانی را داشته است که بحث مفصل و تاریخی آن در این مختصر نمی‌گنجد.

۲. نقد محتوایی نسبت به عقاید شیعه

۲-۱. تمایز قائل شدن بین عقاید شیعه جعفری و اثنی‌عشری

در ادامه مطالعه کتاب سامی نشار، او بین شیعه اثنی‌عشری و شیعه جعفری تمایز قائل شده است و از سوی دیگر ذکر کرده که شیعه اثنی‌عشری اعتقاداتی دارد که امام جعفر صادق علیه السلام ندارد (نشار، ۱۹۹۷م، ۲: ۲۰۹). نشار معتقد است شیعه بعد از امام ششم، رویکرد معتزلی پیدا کرده است و شیعه اثنی‌عشری همان معتزله است و شیعه جعفری ضمن تفاوت با شیعه اثنی‌عشری، مورد قبول امام صادق علیه السلام نبوده است. بدین صورت که امام جعفر صادق علیه السلام را دارای عقاید اشعری (همان: ۲۲۱) و فاقد عقیده به رجعت و ظهور دانسته است (همان: ۲۱۸) و حتی گفته ایشان قائل به وفات امام دوازدهم شده است (همان: ۲۱).

پاسخ شیخ مفید در نقد این عقیده این است که طبق آیات قرآن (نمل: ۸۳) و تأیید روایات (مفید، ۱۴۱۶ق: ۸۹) شیعه به رجعت معتقد است و امام صادق علیه السلام نیز آیه ۸۳ نمل را مربوط به رجعت دانسته‌اند (قمی، ۱۴۰۴ق: ۱۲۰) و اعتقاد به رجعت را از ویژگی اهل ایمان می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۳: ۶۳). شیخ طوسی هم مبنای اثبات رجعت را همین آیه دانسته‌اند

(طوسی، ۱۴۰۹ق: ۱۲۰).

در ارتباط با تمایز قائل شدن سامی نثار بین شیعه جعفری و اثنی عشری در این بخش لازم است بدانیم از این جهت که بعد از وفات پیامبر ﷺ و ممنوعیت نقل حدیث در دوران خلافت عمر - که حدود صد سال به طول انجامید-، دوران امامت امام صادق ﷺ، اوج قدرت و استحکام شیعه بود و ایشان از فضای ایجاد شده در جهت تحکیم بنیادهای اساسی شیعه نهایت استفاده را کردند و در رشته‌های مختلفی شاگردان بزرگی همچون هشام بن حکم، محمد بن مسلم و... را پرورش دادند و باعث استحکام و گسترش تشیع شدند تا جایی که ایشان به نام رئیس مذهب مشهور شدند و این بدان معنا نیست که مذهب اثنی عشری با شیعه جعفری فرق داشته باشد (جعفریان، ۱۳۷۶: ۷۸).

مرحوم علامه سید محسن امین نیز در *أعیان الشیعة* درباره علت نام‌گذاری مکتب تشیع به مذهب جعفری این گونه می‌گوید: «از آن جایی که روایات نقل شده از امام صادق ﷺ، بیش از دیگر ائمه است، این مذهب، «مذهب جعفری» نامیده شده است؛ زیرا عصر زندگانی ایشان مصادف با ضعف دولت بنی امیه و آغاز حکومت عباسی بود و دولت عباسی یک دولت هاشمی بود. از این رو، امام صادق ﷺ با آزادی بیشتر و بدون هراس به گسترش مذهب خود که از جدشان رسول خدا ﷺ دریافت کرده بودند، پرداختند؛ از این رو، روایان حدیث از ایشان افراد زیادی بودند» و این مهم‌ترین دلیل بر نام‌گذاری شیعه جعفری است، وگرنه لفظ شیعه در همان زمان پیامبر استعمال شد (امین، ۱۴۲۱ق: ۲۴؛ شهیدی، ۱۳۸۴: ۴۷).

بنابراین چنین نسبتی به شیعه قابل اثبات نیست و نام‌گذاری شیعه به مذهب جعفری در زمان خود امام صادق ﷺ و توسط خود ایشان صورت گرفته است. امام صادق ﷺ به یاران خود فرمودند: «از شما کسی که در دین خود تقوا را رعایت کند و در گفتارش راست‌گو باشد و ادای امانت کند و با مردم نیک‌رفتار باشد، می‌گویند او «جعفری» است و من خوشحال می‌شوم و اگر رفتارتان این گونه نباشد، مایه ننگ من خواهد بود و مردم می‌گویند این تربیت شده «جعفر» است (ابن قتیبه، ۱۹۹۲م: ۲۱۵).

۲-۲. منصوص نبودن امامت حضرت علی ﷺ

از دیگر نسبت‌های نامعتبر به شیعه که در این کتاب قابل توجه است، بیان منصوص نبودن امامت علی ﷺ است (نشار، ۱۹۹۷م، ۲: ۲۶).

نسبت این عقیده به شیعه، در حالی است که قوام تشیع به اعتقاد منصوص بودن امامت حضرت علی علیه السلام است (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ۶: ۲۴۶) و وجود امام منصوص معصوم در هر عصر و زمان در عقاید شیعه از مقومات آن شمرده می‌شود (مفید، ۱۴۱۶ق: ۳۸؛ حلی، ۱۳۸۳: ۱۲).

به هر حال، نقل‌های معتبر در مورد منصوص بودن ولایت امیر مؤمنان نشان می‌دهد که جریان غدیر در سال آخر عمر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حجة الوداع اتفاق افتاد و آن حضرت، با بیان «من كنت مولاة فهذا علي مولاة»، به امامت علی بن ابی طالب تصریح نمود و رسالت خود را ابلاغ فرمود و این واقعه از سوی عدّه زیادی (۱۱۰ نفر) از صحابه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، ۸۴ نفر از تابعان و ۳۶ نفر از دانشمندان و مؤلفان، نقل شده است. علامه امینی با مدارک و دلایل محکم از منابع معروف اسلامی (اهل سنت و شیعه)، در *الغدیر* تمامی این نقل‌ها را آورده است (امینی، ۱۴۱۶ق، ۱: ۶۰۸).

در *الدرالمشور* ذیل این آیه از مجاهد نقل شده است؛ هنگامی که آیه «بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» نازل گردید، رسول خدا صلی الله علیه و آله عرض کرد خدایا من تنها هستم چگونه می‌توانم مردم را بر آن جمع کنم؟ سپس نازل شد که «وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ». در ادامه، از ابوسعید خدری نقل کرده است که این آیه بر رسول خدا صلی الله علیه و آله در روز غدیر خم درباره علی بن ابی طالب نازل گردید و از ابن مسعود روایت شده است که ما در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله آیه را این‌گونه قرائت می‌کردیم: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ (ان علیاً مولی المؤمنین) وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» (مانده: ۶۷) (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۳: ۱۱۷).

بنابراین اختلاف بیشتر بر دلالت حدیث غدیر بر امامت امیر مؤمنان است که در عین حال در منابع اهل سنت نیز روایات متعددی پیرامون دلالت حدیث غدیر نقل شده است که ولایت و امامت امام علی علیه السلام را به اثبات می‌رساند و روایاتی که دلالت آیه اکمال (مانده: ۵) را دالّ بعد از غدیر ناظر بر تأیید ولایت امیر مؤمنان می‌دانند (شجری، ۱۴۲۲ق: ۱۰۲؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق: ۱۴).

زمخشری نیز «أولی» در «النبی أولی بالمؤمنین من أنفسهم» را به معنای اولویت رسول خدا در تمام مسائل دنیا و آخرت می‌داند (زمخشری، ۱۳۹۱، ۳: ۵۲۳)؛ همچنین مسئله نزول آیه ابلاغ بعد از حجة الوداع، در منابع تفسیری اهل سنت از جمله ابن جریر، ابن ابی حاتم،

ابن جریر طبری، محمد بن اسلم طوسی و بسیاری دیگر نقل شده است (ابن تیمیه حرّانی، ۱۴۰۶ق: ۱۷۸) و بسیاری از راویان اهل سنت، حدیث غدیر را ناظر به امامت حضرت علی علیه السلام دانسته‌اند (ذهبی، ۱۴۱۳ق: ۳۸۱؛ ترمذی، ۱۴۱۹ق: ۶۷۰؛ ابن تیمیه حرّانی، بی تا: ۲۶).

در نقد سامی‌نشار می‌توان بیان کرد که او اعتبار نصّ در تعیین امام را به‌عنوان یکی از مهم‌ترین عقاید شیعه در باب امامت نادیده گرفته است و این خود، نقدی روشی است که او در بیان اعتقادات شیعه به منابع و عقاید شیعی مراجعه نکرده است و از منابع فرق مخالف شیعه بهره جسته است.

شیخ مفید در تعریف شیعه اعتقاد به نصّ جلی برای امام و عصمت امام را از ارکان واجب شیعه دانسته است (شیخ مفید، ۱۴۱۶ق: ۳۸) که شاهدی بر این است که سامی‌نشار به عقاید شیعه بر اساس رجوع به منابع شیعی توجّهی نداشته است و امامت تنها اصلی است که وجه تمایز شیعه اثنی‌عشری از دیگر فرق اسلامی است و شیعه امامت را همانند نبوت، منصب الهی می‌داند (کاشف الغطاء، ۱۴۱۳ق: ۶۸).

بنابراین طبق شواهد مفصل تاریخی، اعتقاد به امامت امام علی علیه السلام رکن مهم و اصلی اعتقادات شیعه را تشکیل می‌دهد که بنا بر دستور پیامبر به‌عنوان جانشین ایشان منصوب شدند که در نصوصی همچون حدیث انذار، حدیث منزلت و حدیث غدیر که مورد استناد شیعه و سنی است، آمده است؛ پس به‌دنبال تصریح نکردن او به مسئله نصّ در مورد امامت امام علی علیه السلام، عقاید نادرست دیگری از جمله ضرورت نداشتن عصمت امام و تعداد امامان شیعه، علم امام و... فرصت ورود در کتاب او را یافته است.

بر این اساس، واضح است که امامت در عقیده شیعه اثنی‌عشری، از اصول دین است که امری الهی است و با استدلال‌های عقلی و نقلی قرآنی (آیه تطهیر، آیه ولایت، آیه اولی الامر و آیه مودت ذی القربی) و روایی در کتاب‌های اعتقادی خود، آن را به‌عنوان اصول اعتقادی شیعه اثبات کرده‌اند (حلی، ۱۳۸۲: ۴۹۰). تعداد ائمه و نام آن‌ها نیز در نصوص آمده است (حلی، ۱۳۸۲: ۴۹۵). در مجموع، برای اثبات واقعه غدیر مبنی بر امامت امیر مؤمنان، در منابع شیعی و سنی شواهد و ادله محکم زیادی موجود است که از ظرفیت این مقاله بیرون است.

۲-۳. نسبت عقیده غلو به شیعه

نشار، غلات را در زمره شیعه آورده است (نشار، ۱۹۹۷م، ۲: ۸۲ و ۲۹). در این باره در

روایتی از شیخ صدوق آمده است که غلات، کافران به خدا هستند (صدوق، ۱۴۱۴ق: ۷۱) و شیعه قائل است که غلات در حقیقت تظاهر به اسلام دارند. به امیر مؤمنان و امامان، نسبت الوهیت داده‌اند. آنان را فراتر از حدود شرعی می‌ستایند و فضایی که خروج از راه است را به ایشان نسبت می‌دهند که منجر به این شد که حضرت امیر مؤمنان فرمان قتل آنان و در آتش افکندن آن‌ها را صادر کرد و آنان را کافر و خارج از اسلام دانست (مفید، ۱۴۳۰ق: ۲۳۸).

روایات معتبر، نشان‌دهنده این است که در عقاید غالیان، قائل شدن به الوهیت ائمه یا نبوت آن‌ها و اثبات علم غیب ذاتی و مطلق برای آن‌ها دیده می‌شود و ائمه به صورت مکرر این عقاید انحرافی را مورد انکار و رد قرار می‌دادند. صدور فرمان قطع رابطه با غلات که امام صادق علیه السلام درباره یاران ابوالخطاب به مفضل می‌فرماید: «ای مفضل! با آن‌ها نشست و برخاست نکنید. با آن‌ها نخورید و نیاشامید. با آن‌ها مصافحه نکنید و به آن‌ها ارث ندهید» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۵: ۲۹۶)، صدور فرمان کشتن غلات، (برای مثال، فارس بن حاتم قزوینی یکی از خطرناک‌ترین غالیان در زمان امام حسن عسکری علیه السلام بود که بدعت‌های فراوانی گذاشت و بسیاری از مردم را فریب داد و امام حسن عسکری علیه السلام خون او را هدر اعلام کرد و فرمود: «هر کس مرا از دست او راحت بکند و او را بکشد، من بهشت را برای او تضمین می‌کنم.» سرانجام، یکی از اصحاب آن حضرت، به نام جُنید، او را به قتل رساند (طوسی، ۱۴۰۴ق: ۳۲۵) و تصریح به این‌که اهل غلو - که متظاهران به اسلام هستند و علی و فرزندانش را به حد الوهیت می‌رساندند - به حکم علی علیه السلام باید در آتش سوزانده شوند و کافر هستند (همان: ۱۳۱).

در رفع شبهه سامی نشار مبنی بر برداشت غلو از عقیده عصمت در شیعه، لازم است تأکید شود که عقیده به عصمت امامان و انبیا، شیعه را در فرق غالیه وارد نمی‌کند و این اعتقادی است که اراده الهی در آن است، نه غلو و بر اساس اراده الهی که در قرآن و اخبار متواتر شیعه وجود دارد، انبیا و امامان، از خطا و نسیان محفوظ هستند و در این مسئله شیعه نظر مشترکی با فرق دیگر از جمله معتزله ندارد (مفید، ۱۴۱۶ق: ۶۵ و ۶۲)؛ چرا که اعتقاد به عصمت پیامبر و ائمه از اعتقادات شیعه امامیه است (مفید، ۱۴۳۰ق: ۹۶). عصمت از اعتقادات شیعه است و بر اساس آیات و روایات به آن ملتزم هستند. آیه احزاب «أَتَمَّا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» که به «آیه تطهیر» معروف است، از مهم‌ترین دلایل عصمت پیامبر و امامان است و شیخ مفید، شیخ طوسی و دیگر متکلمان شیعه، عصمت را تفضلی از جانب

خدا دانسته‌اند (مفید، ۱۴۱۶ق: ۶۶؛ طوسی، ۱۳۶۳: ۹۷).

۴-۲. انتساب عقیده تناسخ به شیعه

سامی نشار، اعتقاد به تناسخ را مختصّ شیعه اثنی عشری ذکر کرده (نشار، ۱۹۹۷م، ۲: ۲۱۹) که در ردّ این انتساب باید بدانیم که عقیده تناسخ، از عقاید اقوام یونان و هند بوده و به غلات سرایت کرد. به طور کلی منشأ آن، قبل از اسلام بوده است و از این جهت که برخی غلات منتسب به شیعه این عقیده را داشتند، برخی آن را به شیعه منسوب کرده‌اند که بیان خروج غالیان از ردیف شیعه، گذشت (مفید، ۱۴۱۶ق: ۱۷۰ و ۶۹)، حتی ممکن است علت نسبت تناسخ به شیعه، اعتقاد به رجعت در شیعه باشد که برخی این دو را یکی دانسته‌اند؛ ولی تناسخی که انتقال روح از یک بدن به بدن دیگری باشد را شیعه نه اولین بار قائل بوده و نه از فرقه‌های دیگر وارد کرده است و هر دو معنا اگر منظور سامی باشد، مردود است (حلی، ۱۴۱۳ق: ۱۹۱).

از دیگر سو، رجعت و تناسخ تفاوت‌های زیادی با هم دارند که در کتاب‌های کلامی ذکر شده است؛ از جمله شیخ طوسی پس از دفاع از رجعت، برای دفع خلط، تناسخ را باطل می‌داند و این دو را از هم تفکیک می‌کند (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۴۷۹). ضمن این که ملاصدرا هم تناسخ را باطل می‌داند (صدرا، ۱۹۸۱م، ۹: ۳۰۲) و اعتقاد به معاد از ضروریات شیعه است و هر روحی تا قیامت برای حسابرسی باقی می‌ماند (مؤمنون: ۹۹ و ۱۰۰).

مهم‌تر این که روایات هم تناسخ را باطل دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۰: ۱۷۶) و امامان شیعه به صراحت آن را کفر خوانده‌اند. مأمون به امام رضا علیه السلام عرض کرد: درباره کسانی که معتقد به تناسخ‌اند چه می‌فرمایید؟ حضرت در پاسخ فرمود: کسی که تناسخ را بپذیرد و به آن عقیده داشته باشد، به خدای تعالی کفر ورزیده و بهشت و دوزخ را غیرواقعی تلقی کرده است (صدوق، ۱۳۷۸: ۲۰۲).

۵-۲. انتساب عقیده تشبیه و تجسیم به شیعه

نسبت نادرست دیگر سامی نشار، داشتن عقیده تشبیه و تجسیم در شیعه و انتقال آن به فرق اهل سنت است (نشار، ۱۹۹۷م، ۲: ۱۶۸ و ۶۷).

در عدم صحّت این عقیده، از بیان شیخ مفید استفاده کنیم که اعتقاد به توحید و یکتا دانستن

خدا و بطلان عقیده تشبیه و تجسیم را این گونه آورده است: «اعلم أن إعتقادنا في التَّوْحِيدِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَاحِدٌ أَحَدٌ، لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ قَدِيمٌ لَا يُوصَفُ بِجَوْهَرٍ وَلَا جِسْمٍ وَ...» (مفید، ۱۴۳۰ق: ۲۲) و اتهاماتی که به هشام در زمینه تجسیم و تشبیه وارد است، بنا بر نقل ائمه اتهام و برداشت نادرست از کلام او است (طوسی، ۱۴۰۴ق: ۴۸۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۳؛ ۹۲۰). کلینی از خود هشام، کلامی نقل کرده که در آن به صراحت رؤیت بصری و تشبیه خداوند به خلق خویش نفی کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۳۴؛ صدوق، ۱۴۲۳ق: ۵۴۲) و علامه حلی این را نزاع لفظی می‌داند (حلی، ۱۳۶۳: ۷۷). بنابراین، تجسیم و تشبیه در عقاید شیعه راه ندارد و حتی اگر فردی دچار خطای اعتقادی شود، این انحراف باعث انتساب عقیده‌ای به آن فرقه نمی‌شود. هشام معتقد بود معنای «جسم» با «موجود» مرادف است و همیشه می‌گفت مرادم از «خدا جسم است»، یعنی موجود است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۰۵ و ۲۵۱) و محقق خویی نوشته است: از این که هشام می‌گفت «جِسْمٌ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، از نفی مماثلت می‌فهمیم که معنای معهود جسم را اراده نمی‌کرده است (خویی، ۱۳۶۸، ۱۹: ۲۹۳).

ملاصدرا نیز معتقد است منزلت هشام بالاتر از آن است که آنچه که بیشتر مردم در مورد خدا می‌دانند را او نداند یا چنین دروغی را به ائمه نسبت دهد و تجسیم را از ایشان نقل کند. بنابراین راهی جز این نیست که برای سخنانش راهی دقیق و معنایی عمیق باشد. بنابراین انتساب عقیده به تجسیم به هشام، صحیح نیست و متکلمان شیعه آن را قبول ندارند و معتقدند که معنایی غیر از معنای ظاهری مراد هشام بوده است (شیخ صدوق، ۱۴۲۳ق: ۲۴۳؛ صدرا، ۱۳۸۳: ۱۹۹).

۶-۲. رافضی خواندن شیعه

سامی نشار اصطلاح رافضی را برای شیعه استفاده کرده است (نشار، ۱۹۹۷م، ۲: ۲۱۹) که ما در وجه این انتساب به شیعه از بیان اشعری استفاده می‌کنیم. او بیان می‌کند که رافضیه، همان امامیه است و علت رافضی خواندن شیعه، ترک حکومت ابوبکر و عمر است (اشعری، ۱۳۶۹ق: ۸۷) و به طور کلی، این اصطلاح برای هر گروه مخالف، استفاده می‌شد و برخی نیز گفته‌اند که واژه رفض و رافضی، از سال ۱۲۲ هجری در زمان زید بن علی به کار برده شد. بغدادی می‌گوید: فرقه زیدیه را رافضی می‌گویند (بغدادی، ۱۹۷۷م: ۲۱) و به مرور زمان، این لقب درباره شیعه امامیه نیز به کار برده شد (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۸۹).

با مطالعه تاریخ درمی‌یابیم که برخی از اهل سنت، برای تضعیف و تنقیص شیعه، از این لفظ استفاده کرده‌اند. آیت الله سبحانی در بحوث فی الملل و النحل بیان کرده‌اند که رافضی از خصایص شیعه نیست و لغتی عام است که برای هر جماعت غیرخاضع در مقابل حکومت به کار می‌رفته است و ابتدا زیدیان شیعیان غیرخود را رافضی می‌گفتند و سپس کم‌کم به شیعیانی گفته شد که خلافت خلفا را ترک کردند که حتی در لسان امام محمد باقر علیه السلام - که قبل از زید بود- هم به کار برده می‌شد و از آن جا که بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، شیعیان از حکومت‌های بعدی را اطاعت نکردند، به این نام شناخته می‌شوند (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ۱: ۱۲۰).

همچنین در روایتی آمده است که یکی از یاران امام صادق علیه السلام به ایشان عرض کرد: مردم به ما لقبی می‌دهند که کمر ما را شکسته و حاکمان به بهانه این لقب، خون ما را مباح می‌دانند. امام فرمود: آیا منظورت لقب رافضه است؟ عرض کرد: آری. امام به او فرمود: «اندوهگین مباش که گروه خاصی از اصحاب موسی علیه السلام که فرعون را رها کردند، به این نام نامیده شدند. آری، شما بدی را رها کردید، ولی آنان خوبی را» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸: ۲۸).

در مجموع، بنا بر اسناد موجود، لفظ رافضه هر چند در لغت به معنای رها کردن و ترک کردن است، اما چیزی از ارزش شیعه کم نمی‌کند و می‌توان گفت برای شیعه افتخاری است که حکومت‌های ظالم را نمی‌پذیرفت؛ اما این که سامی نشر همه‌جا شیعه را با این عنوان ذکر کند، نقدی است که بر او وارد است.

۷-۲. انتساب معتزلی بودن عقاید شیعه

سامی نشر، طبق قول ابن تیمیه بیان کرده است که طوائفی در شیعه هستند که قائل به انکار عدل هستند و شیخ مفید و متأخرین شیعه اعتقاد به عدل را از معتزله گرفته است. او عقاید شیعه را همانند معتزله دارای عقاید چهارگانه توحید، عدل، امامت و نبوت دانسته است (نشر، ۱۹۹۷م، ۲: ۱۶۹ و ۲۱۹). همچنین او در مورد پیدایش شیعه با مطرح کردن عنوان «منشأ و زمان پیدایش شیعه»، در حقیقت در پی غیراصیل نشان دادن شیعه است و عقاید شیعه را برگرفته از معتزله دانسته است (همان: ۲۲۱).

علمای شیعه تاریخ پیدایش شیعه را با استناد به آیه انذار، «و انذر عشیرتک الأقربین» (شعراء: ۲۱۴)، از بدو اسلام می‌دانند؛ زیرا در آن زمان نیز کسی جز حضرت علی علیه السلام اعلام آمادگی نکرد؛ در حالی که در آن زمان، بحث شیعه و سنی مطرح نبود؛ اما جهت‌گیری‌هایی از

همان زمان بر محوریت امامت امام علی علیه السلام وجود داشت و کم‌کم آشکارتر شد. به تعبیری، پیامبر همواره امام علی علیه السلام را تأیید می‌کردند و منظور از هم‌زاد بودن تشیع با رسالت پیامبر در این‌جا، همین است. آنچه مقوم شیعه نسبت به معتزله است، وجود نص جلی بر امامت و عصمت امام علی علیه السلام است که در لسان شیخ مفید مورد تأکید قرار گرفته است (مفید، ۱۴۱۶ق: ۳۸) و بنا بر نقل ابوحاتم رازی، لفظ شیعه توسط پیامبر نیز استعمال می‌شده و شامل پیروان و صحابه‌ای است که با علی علیه السلام جمعی را تشکیل داده بودند؛ از جمله سلمان فارسی، ابوذر غفاری، مقداد بن اسود و عمار یاسر که پس از وفات پیامبر نیز دست از یاری امام علی علیه السلام برنداشتند (وائلی، ۱۴۰۴ق: ۳۳). بنابراین بعد از وفات پیامبر شاهد هستیم گروهی که تابع اجتهاد در مقابل نص بودند، امامت امام علی علیه السلام را رد کردند و افرادی که به این تصمیم اعتراض کردند، شروعی برای نام‌گذاری شیعه بودند (طبری، ۱۴۰۳ق: ۷۵).

بنابراین در تعاریفی که از شیعه موجود است، می‌توان اعتقاد به امامت و تقدّم و افضلیت حضرت علی علیه السلام را بر سایر صحابه و وجود نص خفی و جلی بر امامت ایشان را از عقاید و مقومات شیعه دانست و باید تأکید کرد که قوام شیعه به این اعتقاد وابسته است و تعریف آن دارای نقصان است (شیخ مفید، ۱۴۱۶ق: ۱؛ شهرستانی، ۱۴۰۴ق: ۱؛ ۱۴۶).

بنابراین باید بگوئیم شیعه و معتزله در عین اشتراکاتی که دارند، در مسائل بسیاری با یکدیگر اختلاف دارند؛ همان‌طور که شیخ مفید در صدد بیان این اختلاف‌ها بر آمده‌اند و در این راستا به چند مورد از آن‌ها به اختصار اشاره می‌شود:

۱- **پدء:** که مورد قبول شیعه و مورد انکار معتزله است.

۲- **ارتکاب گناه کبیره:** مرتکب کبیره از نگاه شیعه، مؤمن فاسق است و به سبب آن از اسلام خارج نمی‌شود؛ ولی معتزله معتقد است که مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر، بلکه در میان آن قرار دارد. قاضی عبدالجبار معتزلی در توضیح این نظریه، از این دسته‌بندی استفاده می‌کند که مکلف، یا مستحق پاداش است و یا مستحق عذاب. اگر مستحق پاداش عالی است، پیامبر و برگزیده خدا است و اگر مستحق پاداش معمولی است، مؤمن صالح و نیکوکار است. اگر مستحق عذاب شدید است، کافر است (خواه مرتد باشد خواه منافق و غیره) و اگر مستحق عذاب معمولی است، فاسق است. بنابراین، فاسق نه اسمش، مؤمن و کافر است و نه سرنوشت اخروی‌اش، سرنوشت مؤمن و کافر و جایگاه و منزلتش بین این دو (منزلة بین المنزلتین) است

(قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۴۷۱-۴۷۲)؛ اما شیعه امامیه با نظریه «منزله بین المنزلتین» مخالفت کرده و انجام گناه کبیره را عامل خروج مسلمان از ایمان و اسلام نمی‌داند، بلکه به عقیده او، مسلمان ممکن است که فاسق و مستحق عذاب باشد، اما در جهنم جاودانه باقی نمی‌ماند (مفید، ۱۴۱۶ق: ۴۷؛ حلی، ۱۳۸۲: ۲۷۴).

۳- عصمت انبیا: شیعه معتقد است که پیامبران الهی قبل از بعثت و پس از آن از گناهان کبیره معصومند اما معتزله گناهان کبیره را قبل از بعثت برای پیامبران جایز می‌داند و پس از بعثت تنها آنها را از کبیره معصوم می‌دانند.

۴- عصمت پیامبر: شیخ مفید برای پیامبر اسلام ﷺ عصمت مطلق قائل است و معتقد است که پیامبر اسلام ﷺ از کودکی تا پایان عمر، عمداً و سهواً گناهی مرتکب نشد؛ اما معتزله چنین عقیده‌ای ندارد.

۵- شیعه: پیامبران را افضل از ملائکه می‌دانند؛ در صورتی که معتزله ملائکه را افضل می‌دانند.

۶- امامت: امامیه با معتزله در مسائل رهبری پس از پیامبر اسلام از چند جهت اختلاف دارند. شیوه خلافت پس از پیامبر از نگاه شیعه، نص است و از نظر معتزله، شورایی است؛ همچنین شیعه، وجود امام معصوم را در همه زمان‌ها لازم می‌داند؛ ولی معتزله این را قبول ندارند و خالی بودن زمین را از وجود امام جایز می‌دانند. بنابراین شیعه امامیه، منصوص بودن را از شرایط امام می‌داند و معتزله به این قائل نیست و حتی معتزله قائل به امامت بلافضل حضرت علی ﷺ بعد از پیامبر، نیست. همچنین امامیه بر این اتفاق دارند که امامان بعد از پیامبر، دوازده نفر هستند، برخلاف معتزله که قائلند نصب امام به عهده امت گذاشته شده است و یک مسئله الهی نیست، حتی معتزله، امامت مفضول را هم در صورت مصلحت می‌پذیرد (مفید، ۱۴۱۶ق: ۳۹؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۵۰۹).

۷- شفاعت: مسلمانان، اصل شفاعت را قبول دارند؛ اما معتزله آن را مربوط به صالحان می‌دانند و آن را ترفیع درجه می‌دانند؛ اما شیعه، به شفاعت پیامبر و امامان برای شیعیان اعتقاد دارند.

۸- عدل: تفاوت معتزله و شیعه در موضوع عدل از این نکته سرچشمه می‌گیرد که با این که هر دو گروه، عدل را به‌عنوان اصلی از اصول مذهب خود معرفی نموده‌اند، اما معتزله برای

اثبات آن، توحید افعالی را به چالش کشیده و پنداشته که عدل و توحید افعالی مناقض هم هستند (حلی، ۱۳۸۲: ۶۵؛ عبدالجبار معتزلی، ۱۴۱۶ق: ۱۳۱؛ طوسی، ۱۴۱۳ق: ۳۲۷). تفاوت‌های زیاد دیگری از جمله اختلاف در مسئله توبه، رجعت، احباط، بهشت و دوزخ، امر به معروف و نهی از منکر، وعد و وعید، اسلام و ایمان، عقل و شرع و... بین شیعه و معتزله وجود دارد (مفید، ۱۴۱۶ق: ۴۰).

۸-۲. انتساب عقاید مرجئه مثل کافی بودن ایمان قلبی به شیعه

نویسنده کتاب در بیان آرای مرجئه - که حقیقت ایمان را به قلب می‌دانند- آن را منسوب به شیعه می‌کند (نشار، ۱۹۹۷م، ۱: ۳۴۵) که با تأمل در منابع کلامی و روایی شیعه به وضوح می‌بینیم که در اعتقاد شیعه، ایمان و عمل در کنار هم ذکر شده است. امامیه اتفاق کردند که مرتکب کبائر از اهل معرفت و اقرار یعنی کسانی که از تصدیق قلبی و اقرار زبانی دارند، به واسطه ارتکاب معاصی کبیره فاسق و گناهکارند، ولی از اسلام خارج نمی‌شوند. اسلام غیر از ایمان است و هر مؤمنی مسلمان است، ولی هر مسلمانی مؤمن نیست (مفید، ۱۴۱۶ق: ۴۷).

بنابراین این دیدگاه سامی نشار صحیح نیست و شیعه، داشتن ایمان را جوازی برای انجام هر عملی نمی‌داند و برای اعمال فاسد در اجتماع و خانواده احکام و حدودی دارد که لازم الاجرا در دنیا هم است.

۳. نقد روشی

سامی نشار، در استناداتش به متکلمان غیر موثق از نظر شیعه، برای نقل عقاید شیعه مراجعه داشته و کتاب خود را از درجه اعتبار علمی خارج کرده است؛ زیرا اساساً در معرفی هر فرقه‌ای باید به آثار خود آن‌ها ارجاع داده شود، نه آثار دیگران. نمونه‌هایی از ارجاع‌های غیر معتبر ذکر می‌شود:

۱-۳. اعتماد به الفرق بین الفرق ابومنصور بغدادی

در وجه عدم اعتبار الفرق بین الفرق باید گفت که بغدادی، نص و عصمت را شرط امامت نمی‌داند و بیان می‌کند که پیامبر نصی دال بر امامت حضرت علی علیه السلام بیان نکردند. با رافضه خواندن شیعه، منصوص بودن امامت حضرت علی را گمانی باطل در شیعه می‌داند (بغدادی،

۱۹۷۷م: ۳۴۱) و فرقه ناجیه را بنا بر روایت پیامبر، اهل سنت و جماعت معرفی می‌کند (همان: ۳۰۸).

این انتسابات در حالی است که شیخ صدوق، به نقل از پیامبر ﷺ فرقه ناجیه را پیروان امام علی ﷺ و امامان پس از او می‌داند (صدوق، ۱۳۹۵ق: ۶۶۲)؛ همچنین علامه مجلسی در بحارالانوار از امام علی ﷺ نقل کرده است که شیعیانم، اهل نجات هستند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۸: ۱۱) و علامه حلی نیز با تکیه بر احادیث، امامان دوازده‌گانه و پیروان آنان را مصداق فرقه ناجیه معرفی کرده است (حلی، ۱۳۷۹: ۳۵-۱۱۱). همچنین بر اساس پژوهش علی آقائوری، در نقل‌های این حدیث، پانزده تعبیر مختلف برای تعیین فرقه ناجیه وجود دارد که هشت تعبیر آن ناظر به ولایت امام علی ﷺ یا پیروی از اهل بیت ﷺ یا شیعیان امام علی ﷺ است (آقائوری، ۱۳۸۲: ۱۳۱).

۲-۳. اعتماد به التنبیه و الرد علی اهل الأهواء و البدع عبدالرحمن الملطی

ملطی در کتابش نسبت‌های غیرمستند به شیعه آورده است و بنشار او را از اولین نویسندگان اهل سنت می‌داند که در مورد شیعه نوشته است؛ در حالی که قبل از او، امام اشعری در مقالات الإسلامیین در مورد شیعه نوشته است (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ۱: ۱۳). همچنین بهترین افراد را بعد رسول خدا، ابوبکر، عمر، عثمان و بعد علی ﷺ، ذکر کرده است (ملطی، ۱۴۱۳ق: ۱۴). او شیعه را با آوردن لفظ رافضه، اهل ضلال دانسته که لقب امامیه دارند (همان: ۱۸) و امامت حضرت علی ﷺ را منصوص نمی‌داند و وانمود می‌کند که هشام گمان کرده است که منظور پیامبر از «من كنت مؤلّاه فعلی مؤلّاه»، امامت بوده است (همان: ۲۴). وی در برخورد تند خود نسبت به گروه‌های شیعی، عنوان ناپسند «رافضه» را انتخاب کرده و همگی آنان را گمراه، پست و کوردل می‌داند (همان: ۱۸) همچنین همه فرق شیعه را غالی و خارج از توحید و اسلام معرفی کرده است.

۳-۳. اعتماد به الفصل فی الملل و الأهواء و النحل ابن حزم

در نقد این کتاب مورد استناد بنشار، قابل ذکر است که او در نقل عقاید شیعه، فرق غالبه را در زمره شیعه آورده، شیعه را رافضی دانسته و آن را در گروه فرقه‌های شنیع (ابن حزم، ۱۴۱۲ق: ۱۳۷) ذکر کرده و قاتل امام علی ﷺ را در المحلّی ستوده است؛ زیرا امام را با اجتهاد به شهادت رساند و او را مأجور دانسته است (مفید، ۱۴۱۶ق: ۴۳؛ ابن حزم، ۱۴۲۴ق، ۱: ۴۸۵).

نتیجه گیری

- آنچه در نقد نشأة الفكر الفلسفی، قابل ذکر است و به دنبال اثبات و جمع آوری مستندات آن بودیم را می توان در چند مورد ذکر کرد:
۱. مستند نبودن کتاب سامی نشار در نقل اعتقادات شیعه؛
 ۲. عدم اعتبار پژوهش هایی که به کتاب های مخالفان رجوع می شود؛
 ۳. لازم است قبل از هر پژوهش علمی، به منابع دقت لازم شود تا از نقل و استناد به منابع نامعتبر جلوگیری شود؛
 ۴. کتاب سامی نشار حداقل در بخش شیعه که مورد نظر ما بود، صلاحیت اسناددهی ندارد؛
 ۵. شروع فکر فلسفی در اسلام، به طور یقین از زمان پیامبر و ائمه شکل گرفت.

منابع

- قرآن مجید.
- نهج البلاغه، (۱۳۷۹)، ترجمه: محمد دشتی، قم، نشر مشهور.
- صحیفه سجّادیه، علی بن الحسین علیه السلام، (۱۴۱۸ق)، قم، الهادی.
۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۵)، ماجرای فکر فلسفی در اسلام، تهران، طرح نو.
 ۲. ابن بابویه، محمد بن علی (معروف به شیخ صدوق)، (۱۳۸۷)، فضائل الشیعه، قم، مسجد مقدس جمکران.
 ۳. _____، (۱۳۸۷)، عیون اخبار الرضا علیه السلام، بیروت، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
 ۴. _____، (۱۴۲۳)، التوحید، چاپ هشتم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
 ۵. _____، (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، تهران، النشر الاسلامی.
 ۶. _____، (۱۳۶۲)، خصال، قم، منشورات جامعه المدرسین.
 ۷. _____، (۱۴۱۴ق)، اعتقادات الامامیه، چاپ دوم، قم، کنگره شیخ مفید.
 ۸. ابن تیمیه حرانی، احمد بن عبدالحلیم، (بی تا)، کتب و رسائل و فتاوی، بی جا، مکتبه ابن تیمیه.
 ۹. _____، (۱۴۰۶ق)، منهاج السنة النبویة، ریاض، جامعه الامام محمد بن سعود.
 ۱۰. ابن حزم الأندلسی، علی بن احمد، (۱۴۱۶ق). الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، بیروت، دارالکتب العلمیه.
 ۱۱. _____، (۱۴۲۴ق). المحلی فی شرح المجلی، بیروت، دار الجیل.

۱۲. ابن ندیم، محمد بن اسحق، (۱۳۴۳)، *الفهرست*، ترجمه: محمدرضا تجدد، تهران، بانک بازرگانی ایران.
۱۳. ابن قتیبه، عبدالله، (۱۹۹۲م)، *المعارف*، قاهره، هیئته المصریه العامه للكتاب.
۱۴. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۴۰۰ق)، *مقالات الاسلامیین*، بیروت، فرانس شتاینر.
۱۵. آقائوری، علی، (۱۳۸۲)، «حدیث افتراق امت»، *هفت آسمان*، سال پنجم، ش ۸۱، ص ۲۷-۱۵۲.
۱۶. امین، سیدمحسن، (۱۴۲۱ق)، *اعیان الشیعه*، لبنان، دارالتعارف.
۱۷. امینی، عبدالحسین، (۱۴۱۶ق)، *الغدیر*، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
۱۸. آل کاشف الغطاء، محمدحسین، (۱۴۱۳ق)، *اصل الشیعه و اصولها*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۹. بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر بن محمد، (۱۹۷۷م)، *الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیه*، چاپ دوم، بیروت، دار الآفاق الجدیدة.
۲۰. ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۴۱۹ق)، *الجامع الصحیح سنن ترمذی*، قاهره، دارالحدیث.
۲۱. حلبی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۰۸ق)، *قفو الاثر فی صفوة علوم الاثر*، چاپ دوم، حلب، مکتبه المطبوعات الاسلامیه.
۲۲. جرجانی، علی بن محمد، (۱۳۲۵)، *شرح مواقف*، قم، بی نا.
۲۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۹)، *شناخت شناسی در قرآن*، قم، انتشارات اسلامی.
۲۴. _____، (۱۳۸۱)، *دین شناسی*، چاپ اول، قم، مرکز نشر اسراء.
۲۵. جرداق، جورج، (۱۳۷۴)، *شگفتی های نهج البلاغه*، چاپ سوم، ترجمه: فخرالدین حجازی، تهران، بعثت.
۲۶. جعفریان، رسول، (۱۳۸۱)، *حیات فکری و سیاسی امامان شیعه*، قم، انصاریان.
۲۷. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۳)، *الباب الحادی عشر*، بی جا، صدر رضوانی.
۲۸. _____، (۱۳۸۲)، *کشف المراد*، ترجمه: علی شیروانی، قم، دارالعلم.
۲۹. _____، (۱۳۷۹)، *منهاج الكرامة*، مشهد، مؤسسه تاسوعا.
۳۰. _____، (۱۳۶۳)، *انوار الملکوت فی شرح یاقوت*، قم، منشورات شریف رضی.
۳۱. خطیب بغدادی، احمد بن علی، (۱۴۱۷ق)، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳۲. خویی، سیدابوالقاسم، (۱۳۶۸)، *معجم رجال الحدیث*، قم، دفتر آیت الله خویی.
۳۳. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۳۹۱)، *الكشاف عن حقائق التنزیل*، چاپ دوم، تهران، ققنوس.
۳۴. ذهبی، محمد بن احمد، (۱۴۱۳ق)، *الكشاف فی معرفة من له الروایة فی الكتب الستة*، جده، دار القبلة.
۳۵. سارتون، جورج، (۱۳۴۶)، *تاریخ علم*، ترجمه: احمد آرام، تهران، امیرکبیر.
۳۶. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۳ق)، *بحوث فی الملل والنحل*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۳۷. _____، (۱۴۲۸ق)، *محاضرات فی الإلهیات*، چاپ یازدهم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۳۸. _____، (۱۳۸۲)، *معجم طبقات المتکلمین*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۳۹. سیوطی، عبدالرحمن، (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور*، قم، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله علیه.
۴۰. شهیدی، جعفر، (۱۳۸۴)، *زندگی امام صادق جعفر بن محمد علیه السلام*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۴۱. شهرستانی، عبدالکریم، (۱۴۰۴ق)، *الملل و النحل*، بیروت، دارالمعرفة.
۴۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار*، چاپ سوم، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
۴۳. _____، (۱۳۸۳)، *شرح اصول کافی*، ترجمه: محمد خواجوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴۴. _____، (۱۳۶۰)، *اسرار الآیات*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
۴۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۹)، *شیعه در اسلام*، قم، انتشارات اسلامی.
۴۶. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، *الاحتجاج علی أهل اللجاج*، تحقیق و تصحیح: محمدباقر خراسان، مشهد، المرتضی.
۴۷. _____، (۱۴۰۳ق)، *الاحتجاج*، مشهد، المرتضی.
۴۸. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، *اختیار معرفه الرجال*، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۴۹. _____، (۱۳۶۳)، *الرسائل العشر*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۵۰. _____، (۱۴۰۹ق)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵۱. طوسی، نصیرالدین، (۱۴۱۳ق)، *الکشف المراد فی تجرید الاعتقاد*، قم، انتشارات شکوری.
۵۲. فارابی، ابونصر محمد، (۱۳۶۴)، *احصاء العلوم*، ترجمه: حسین خدیو جم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۵۳. فخر رازی، محمد، (۱۴۲۱ق)، *التفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب*، بیروت، دارالکتب العلمی.
۵۴. قاضی عبدالجبار، ابوهاشم، (۱۴۲۲ق)، *شرح اصول خمسہ*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۵۵. قفاری، ناصر بن عبدالله، (۱۴۱۸ق)، *اصول مذهب الشیعه الامامیه*، مصر، دار الرضا.
۵۶. قمی، قاضی سعید، (۱۴۱۵ق)، *شرح توحید صدوق*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۷. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۱۱ق)، *تفسیر القمی*، قم، دارالکتاب.
۵۸. کرین، هانری، (۱۳۸۷)، *شیعه*، ترجمه: جواد طباطبایی، قم، بوستان کتاب.
۵۹. کشی، محمد بن عمر، (۱۴۰۹ق)، *رجال الکشی*، تصحیح: محمدبن الحسن طوسی، مشهد، دانشگاه مشهد.
۶۰. کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیة.

۶۱. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، بیروت، دارالاحیاء التراث.
۶۲. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۶)، معارف قرآن، قم، مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۶۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹)، مجموعه آثار (اصول فلسفه ورنالیسم)، ج ۶، تهران، صدرا.
۶۴. _____، (۱۳۷۶)، مجموعه آثار، ج ۲، تهران، صدرا.
۶۵. _____، (۱۳۷۴)، آشنایی با علوم اسلامی، چاپ پانزدهم، تهران، صدرا.
۶۶. _____، (۱۳۹۸)، سیری در نهج البلاغه، تهران، صدرا.
۶۷. مظفر، محمدحسین، (۱۴۲۱ق)، الإمام الصادق علیه السلام، قم، جامعه مدرسین.
۶۸. مظفر، محمدرضا، (۱۳۸۷)، عقاید الإمامیه، قم، انصاریان.
۶۹. معتزلی، عبدالجبار، (۱۴۱۶ق)، شرح اصول خمس، مصر، مکتبه وهبه.
۷۰. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۳۰ق)، تصحیح الاعتقادات، تهران، روشنای مهر.
۷۱. _____، (۱۴۱۶ق)، اوایل المقالات، قم، المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.
۷۲. ملطی، محمدبن احمد بن عبدالرحمن، (۱۴۱۳ق)، التنبيه و الرد علی اهل الأهواء و البدع، مصر، المکتبة الأزهریة للتراث.
۷۳. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۰۸ق)، الرجال، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۷۴. نشار، سامی، (۱۹۹۷م)، نشأة الفكر الفلسفی فی الإسلام، چاپ هشتم، قاهره، دارالمعارف.
۷۵. وائلی، احمد، (۱۴۰۴ق)، هویة التشیع، بیروت، دارالصفوة.