

The Infallibility of the Imām from the Ismā'īlī Viewpoint: Rooting and Criticism*

Mehdi Akbari Kelishadi (Corresponding Author)¹

Mohammad Hossein Nasiri²

Abstract

Among the various Shia groups, only the Imāmiyya and Ismā'īliyya believe in the infallibility of the Imām. The Ismā'īlīs consider the Imam to be the successor of the Prophet, and since the Prophet is infallible, his successor must also be infallible. At first glance, it seems that the meaning and concept of the Imām's infallibility are the same for both the Imāmiyya and the Ismā'īliyya. However, a scholarly examination of Ismā'īlī and other sources reveals that the Ismā'īlīs consider infallibility to be intrinsic to the Imam, making sin an impossibility for his essence. This means that the Imam cannot commit sin, and whatever he does is free from error, even if it appears contrary to the outward aspects of the Sharia. In contrast, the Imāmiyya believe that infallibility is a grace from God bestowed upon His special servants to keep them away from sin and error. Thus, while the possibility of sin exists for the Imam in essence, it does not occur in practice. In other words, the Imam is infallible in reality, and it is impossible for him to act against the Sharia.

Therefore, the concept of the Imam's infallibility differs between the Ismā'īliyya and the Imāmiyya, and it is necessary to clarify this difference and trace its implications in their religious beliefs and practices. It should be noted that the roots of these ideas lie in the thoughts of the extremists (ghulāt), which have permeated all Ismā'īlī religious teachings. Corrupt interpretations and permissiveness are the products of these extremist thoughts.

Keywords: Ismā'īliyya, Infallibility, Imam, Imāmiyya.

Research Article

Imāmah in the Light of the Qur'ān, Sunnah and 'Aql

First Year, Vol. 1, 2024

Publisher: Imamate

Ahlulbait Altaherin

ipj.emamat.org

Received: 2023/10/12

Revised: 2024/01/08

Accepted: 2024/03/12


Published Online: 2024/09/05



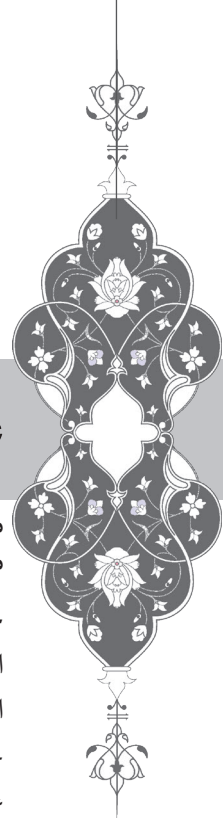
© the authors



* Cite this article: Akbari Kelishadi. M. & Nasiri. M.H. (2024). The Infallibility of the Imām from the Ismā'īlī Viewpoint: Rooting and Criticism. *Imāmah in the Light of the Qur'ān, Sunnah, and 'Aql*, 1(1), p.273-309.

 <https://doi.org/10.22034/emamah.2024.203677>

1. Master's in Theology from Imam Sadiq Institute, Qom, Iran
m.akbarikelishadi@gmail.com
2. Respected instructor of advanced jurisprudence courses & Member of the Board of Directors, the Academic Association of Imamate, Seminary of Qom, Iran
mohhosnasiri@gmail.com



عصمت امام از دیدگاه اسماعیلیه، ریشه‌یابی و نقد*

مهدی اکبری کلشادی (نویسنده مسئول)

محمد حسین نصیری^۲

چکیده

از بین گروه‌های مختلف شیعه، تنها امامیه و اسماعیلیه به عصمت امام معتقدند. اسماعیلیه امام را جانشین پیامبر ﷺ می‌دانند و از آنجایی که پیامبر معصوم است، جانشین او نیز باید معصوم باشد. در نگاه نخست، به نظر می‌رسد که معنا و مفهوم عصمت امام از نظر امامیه و اسماعیلیه یکی باشد. اما اگر با دید پژوهشی به منابع اسماعیلی و غیر آن نگاه شود، روشن می‌شود که اسماعیلیه عصمت را ذاتی امام می‌دانند؛ به گونه‌ای که گناه، نقصانی است که در ذات امام راه نداشته و امکان ارتکاب گناه در شخص او وجود ندارد و امام هرآنچه انجام دهد، هیچ خطایی در آن نیست، هرچند برخلاف ظاهر شریعت باشد. طبق دیدگاه امامیه، عصمت لطفی از سوی پروردگار است که به بندگان خاصش عطا می‌کند تا به وسیله آن، گرد گناه نگردند و سهو و نسیان نیز از آنان سر نزنند. بر این اساس، صدور معصیت از امام امکان ذاتی دارد، ولی واقع نمی‌شود. به بیان دیگر، امام در واقع و نفس الامر معصوم است و محال است خلاف شریعت از او سر بزنند. بنابراین، عصمت امام از نظر اسماعیلیه با امامیه تفاوت دارد و لازم است پیامدهای این تفاوت، در عقاید و رفتارهای دینی آنان ردیابی شود. باید دانست که ریشه این افکار در اندیشه غلات است که در تمام آموزه‌های دینی اسماعیلیه نیز وارد شده است. تأویل‌های فاسد و اباحه‌گری محصول همین افکار غالیانه است.

واژگان کلیدی: اسماعیلیه، عصمت، امام، امامیه، غلات

* استناد به این مقاله: اکبری کلشادی، مهدی؛ نصیری، محمد حسین (۱۴۰۳)، عصمت امام از دیدگاه اسماعیلیه، ریشه‌یابی و نقد، امامت در پرتو قرآن، سنت و عقل، (۱)، ص ۲۷۳-۳۰۹. <https://doi.org/10.22034/emamah.2024.203677>

۱. کارشناسی ارشد کلام موسسه امام صادق علیه السلام، قم، ایران.
m.akbarikelishadi@gmail.com

۲. استاد سطوح عالی حوزه علمیه و عضو هیئت مدیره انجمن علمی امامت حوزه، قم، ایران.
mohhosnasiri@gmail.com

مقاله پژوهشی

دوفصلنامه امامت

در پرتو قرآن،

سنت و عقل

سال اول، شماره ۱، ۱۴۰۳

ناشر: امامت

اهل البیت الطاهیرین

ipz.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۰

بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۲۸

پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۲

انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۶/۱۵



© نویسندگان



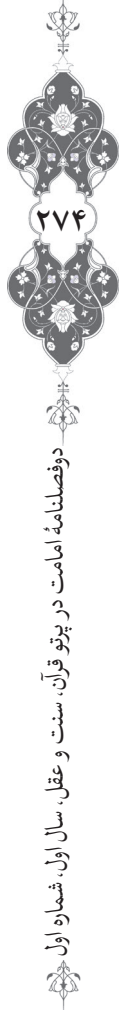
مقدمه

اسماعیلیه از جمله فرقه‌هایی است که با اختلاف در جانشینی امام صادق علیه السلام ریشه گرفته است. اسماعیل فرزند بزرگ امام صادق علیه السلام در سنین جوانی و در زمان حیات پدر از دنیا رفت (قاضی نعمان، ۱۴۰۹: ۳/۳۰۹؛ کرمانی، ۱۴۱۶: ۹۷؛ تامر، ۱۴۱۹: ۱۰۲). سال‌ها پس از مرگ اسماعیل، عده‌ای به این بهانه که اسماعیل امام بوده است و مقام امامتی که به او داده شده به دیگری منتقل نمی‌شود، به تداوم امامت در نسل او معتقد شدند. از آنجایی که موضوع بحث در این پژوهش، امام و عصمت امام است، باید دید که امامان نخست اسماعیلیه، یعنی اسماعیل و محمد بن اسماعیل که پیدایش فرقه به آنها منسوب است، چنین صفتی را داشته‌اند یا خیر و ادله آن چیست.

دلیل برخورداری امام از عصمت، همان دلیلی است که ضرورت عصمت پیامبر را ثابت می‌کند. همان‌گونه که پیامبر پناهگاه مطمئنی برای هدایت مردم است، امام نیز که جانشین اوست، باید بسان پیامبر مرجع مطمئنی باشد. اختلاف در این مسئله از نوع نگاه به جانشین پیامبر سرچشمه می‌گیرد. آنهایی که وصی و امام را معصوم نمی‌دانند، از مقام او فقط خلافت ظاهری را در نظر گرفته‌اند (نک: تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۳۲/۵-۲۴۳) که آن هم از نگاه پسینی آنها به مقام امامت سرچشمه می‌گیرد. اما با شناخت صحیح (نک: کلینی، ۱۴۰۷: کتاب الحجّة؛ صدوق، ۱۳۹۵: ۱/بحوث فی الإمامة و العصمة؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳-۲۸) از مقام پیامبر و لزوم استمرار و اجرای وظایف ایشان به دست امام، به این نتیجه می‌رسیم که امام نیز باید معصوم باشد. با این وجود، در بین فرق اسلامی تنها امامیه و اسماعیلیه به عصمت امام معتقدند (نک: ایچی، ۱۳۲۵: ۳۵۱/۸؛ مرعشی، ۱۴۰۹: ۲/۳۰۴؛ حلی، ۱۳۶۳: ۲۰۴؛ کرمانی، ۱۴۱۶: ۷۴).^۲ بیشتر منابعی که به

۱. از نوع نگاه به امامت مانند بیعت مردم با خلیفه و یا به دست گرفتن امور با قهر و غلبه به دست می‌آید که منظور خلافت ظاهری است نه بیشتر.

۲. همان‌طور که بیان شد، از بین فرق موجود شیعه، امامیه و اسماعیلیه به عصمت امام معتقدند. اما زیدیه به عصمت امام معتقد نیستند و عصمت را از شرط‌های امامت امامان نمی‌دانند (نک: ابن محمد، ۱۴۲۱: ۱۴۷ و ۱۴۸؛ صلاح شرفی، ۱۴۱۵: ۲/۱۸۶). آنها حتی به خطا و معصیت انبیا هم معتقدند (نک: صلاح شرفی، ۱۴۱۵: ۲/۲۴۴-۲۴۸). اهل سنت نیز برای شرط نبودن عصمت برای امام، ادعای اجماع کرده‌اند (نک: تفتازانی، ۱۴۰۹: ۵/۲۴۹؛ ایچی، ۱۳۲۵: ۳۵۱/۸ و ۳۵۲).



این بحث پرداخته‌اند، اسماعیلیه را مانند امامیه از قائلان به عصمت امام معرفی کرده‌اند، بدون اینکه به تفاوت مفهومی دو دیدگاه پردازند (حلی، ۱۳۶۳: ۲۰۴؛ همو، ۱۴۱۳: ۱۸۴، مرعشی، ۱۴۰۹، ۳۰۴/۲؛ ایجی، ۱۳۲۵: ۱۳۵/۸). در این بین منابعی نیز به صورت ضمنی به این بحث توجه کرده و مفهوم عصمت اسماعیلی را مفهومی متفاوت با دیدگاه امامیه بیان کرده‌اند. برای نمونه، کتاب عبیدالله المهدی امام الشیعة الاسماعیلیة، نوشته دکتر حسن ابراهیم حسن و دکتر طه احمد شرف است که در مورد «عبیدالله بن الحسین المهدی»، امام یازدهم شیعه اسماعیلیه و مؤسس حکومت فاطمیون مصر می‌باشد. این کتاب نگاه انتقادی به دولت فاطمیون مصر دارد و ضمن نقد عصمت عبیدالله، مفهوم عصمت از نگاه اسماعیلیه را نیز نقد می‌کند.

بنابراین، هدف این مقاله آن است که به مفهوم عصمت از دیدگاه اسماعیلیه پردازد و تفاوت مفهومی آن با امامیه را روشن سازد. سپس نقدهایی بر این نظریه مطرح و آثار آن بر افکار و اعمال اسماعیلیان را بیان کند. تفاوت معنایی در بحث عصمت می‌تواند چالشی برای این نظریه و مانعی برای فهم و درک درست از آن باشد. از این رو روشن شدن زوایای مختلف این نظریه و پاکسازی آن از انحراف‌های معرفتی، می‌تواند ذهن‌ها را نسبت به شناخت آن روشن کند و آن را از آسیب حفظ نماید. در این پژوهش نخست به مفهوم‌شناسی عصمت اشاره شده و سپس معنای آن را از منظر اسماعیلیه و امامیه بیان می‌کنیم و پس از مقایسه آن دو، به آسیب‌های دیدگاه اسماعیلیه در باب عصمت خواهیم پرداخت.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. معنای لغوی عصمت

عصمت در لغت به معنای امساک و دفع و منع است. ابن‌منظور می‌نویسد:

عصمت در کلام عرب به معنای منع است و عصمت این است که خداوند بنده‌اش را از چیزهایی که موجب هلاک و ضایع شدن او می‌شود،

نگه دارد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴۰۳/۱۲).



ابن فارس نیز می‌نویسد:

(ع ص م) یک اصل صحیحی است که بر امساک و منع و ملازمه دلالت می‌کند و همه اینها (منع، امساک و ملازمه) به یک معناست و عصمت این است که خداوند بنده‌اش را از هر بدی که در آن واقع می‌شود، نگه دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۳۱/۴).

منع کردن می‌تواند به دو صورت انجام گیرد؛ نخست، کسی دیگری را مجبور به ترک کاری کند، به گونه‌ای که از او سلب اختیار شود یا وسایل و مقدماتی برای او فراهم آورد که با اختیار خویش از انجام کاری امتناع ورزد. برای همین یکی از واژگانی که از عصمت گرفته می‌شود، «عَصَمَه» به معنای «فلاسه» است؛ به این دلیل که او را منع می‌کند از اینکه هر کاری کند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۱۳/۱).

۲-۱. معنای اصطلاحی عصمت نزد امامیه و اسماعیلیه

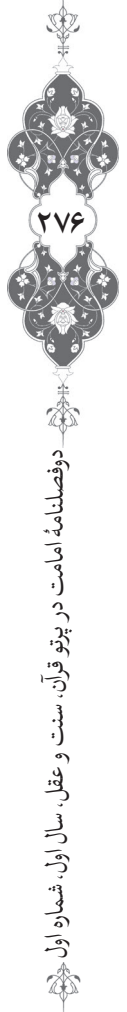
پس از بیان معنای لغوی عصمت به تعریف اصطلاحی آن نزد امامیه و اسماعیلیه اشاره می‌شود.

۱-۲-۱. عصمت از نظر امامیه

عصمت از جمله اعتقادات شیعه است که در آیات و روایات ریشه دارد (نک: کلینی، ۱۴۰۷: ۱۹۸/۱-۲۰۳؛ صدوق، ۱۴۰۳: ۱۳۲؛ همو، ۱۴۱۴: ۹۶؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۲۸-۱۳۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۲/۱ و ۱۹۱/۲۵). شیخ مفید در چیستی این اعتقاد می‌نویسد:

عصمت لطفی است که خداوند متعال در حق شخص مکلف انجام می‌دهد؛ به گونه‌ای که وقوع معصیت و ترک طاعت از او ممتنع است با اینکه توانایی انجام هردو را دارد. همچنین پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از زمان تولد تا آخر عمر، از جمیع گناهان، عمدی یا سهوی و سهو و نسیان مصون و محفوظ است (مفید، ۱۳۷۱: ۱۲۸؛ نک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۶).

براساس مبنای شیعه، عصمت پیامبر و امام واجب است؛ چراکه در این صورت شریعت از هرگونه زیاده و نقصان مصون می‌ماند و دین مردم در سایه مرجع معصوم



حفظ می‌شود. روشن است که تنها امام معصوم است که می‌تواند دین را از خطر انحراف و مردم را از ورطه گمراهی حفظ نماید. اگر امام معصوم نباشد، نیاز دین و مردم به حفظ، به دلیل احتمال خطا در امام برطرف نمی‌شود (طوسی، ۱۴۰۶: ۳۰۵؛ حلی، ۱۹۸۲: ۱۶۴؛ همو، ۱۳۶۵: ۱۱). باتوجه به تبیین ماهیت عصمت باید گفت، امام باید در بالاترین درجه تقید به دستورات شرع باشد؛ حتی دوری از منفرات (کارهایی که موجب تنفر و بیزاری از امام می‌شود) و هرگونه سهو و خطایی لازمه عصمت اوست (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۳/۳۲۶؛ مقداد، ۱۴۲۲: ۲۴۵). امامی که واجبات شرع را انجام ندهد و حرام مرتکب شود، چگونه می‌تواند مرجع معصومی برای مردم باشد (حلی، ۱۴۱۳: ۳۴۹ و ۳۶۴).

۲-۲-۱. مفهوم عصمت از نظر اسماعیلیه و تفاوت آن با امامیه

باتوجه به مفهوم عصمت، روشن است که خدا برخی از بندگان خود را مورد عنایت خاص خود قرار می‌دهد تا آنها با اختیار خود گرد گناه نگردند و از خطا، سهو و نسیان نیز حفظ شوند. غرض از عصمت نیز حفظ شریعت، هدایت مردم و جلوگیری از گمراهی آنان است. از آنجایی که عصمت فرد برای عموم مردم قابل شناخت نیست و خداست که به ظاهر و باطن افراد آگاه است، بنابراین معصومی که از جانب خدا برای هدایت مردم قرار داده شده، باید منصوص باشد تا مردم بر عصمت او آگاه شوند و با اطاعت از او امر او هدایت شوند. اسماعیلیه نیز در تبیین مفهوم عصمت همین معنا را بیان می‌کنند (برای تبیین اوصاف امام و معنای عصمت، نک: ابن ولید، ۱۴۰۳: عقیده ۳۱-۳۳). علی بن ولید^۱ در این باره مطالبی دارد که خلاصه آن چنین است:

اجماع امت است که حفظ دین و شریعت فقط به امام است. این مسئله نشان از وجوب نصب امام و معصوم بودن اوست. برای همین در

۱. علی بن محمد بن جعفر بن ابراهیم بن ولید (۵۲۲-۶۱۲ق) یکی از عالم‌ترین داعیان طبیعی یمن است. دو کتاب معروف او اکنون به چاپ رسیده است. کتاب تاج العقائد و معدن الفوائد او یکی از مهم‌ترین کتب اعتقادی طبیعیان و بلکه اسماعیلیان است که در سال ۱۹۸۶م. توسط عارف تامر در دارالمشرق بیروت به چاپ رسیده است (فرمانیان، ۱۳۸۹: ۱۶۵).



ادامه اشاره می‌کند که امت در نصب امام اختیاری ندارند و چنین امام معصومی، باید منصوب باشد و اگر غیر از این باشد؛ یعنی پیامبر صلی الله علیه و آله نصی بر جانشینی پس از خود نداشته باشد و امر به امت واگذار شده باشد. چنین امامی از حد وجوب نصب تنزل می‌کند و مانند والیانی که امور مردم را رسیدگی می‌کنند، می‌شود که در مخالفت آنان گناهی نیست؛ چراکه طبق این مبنا، هر کسی می‌تواند امام باشد و مسئله عصمت و منصوب بودن در کار نیست (همان، ص ۶۵ و ۶۶).

اعتقاد اسماعیلیه به عصمت امام از نوع نگاه آنان به مقام امامت سرچشمه می‌گیرد. آنان برای امام مقامی رفیع و بسیار بالا قائل هستند؛ چنان‌که کتاب روضه التسلیم در رابطه با ویژگی‌های امام می‌گوید: «سخن امام، سخن خداست، فعل امام، فعل خداست، بینش امام، بینش خداست، روش امام، روش خداست.» (طوسی، ۱۳۶۳: ۱۱۲-۱۱۴) همچنین در عبارت‌های دانشمندان اسماعیلیه آمده است که مرتبه نبی، مرتبه عقل اول است و از هر جهت در ذات و فعل تام و تمام خواهد بود؛ بنابراین، او دارای عصمت ذاتیه است و هرگونه پلیدی سهو و نسیان، نقصانی است که در نبی راه ندارد؛ چراکه با ذات او سازگار نیست. امام هم که قائم مقام نبی است، تمامی اوصاف نبی بر او منطبق می‌باشد (غالب، ۱۴۰۲: ۱۵۸، ۱۵۹ و ۱۶۲-۱۶۴؛ کرمانی، ۱۹۶۷: ۱۶۱). مصطفی غالب، دانشمند معاصر اسماعیلی بر این باور است که عصمت، فعل خداوند است که آن را در ابتدای ولادت به امام عطا می‌کنند تا به سبب این نور الهی، امام معصوم به گناه کبیره مرتکب نشود (غالب، ۱۴۰۲: ۱۰۲). این کلام، نشان‌دهنده ماهیت^۱ عصمت است که به لطف بودن^۲ نزدیک‌تر می‌باشد. از این رو، عصمت امام نزد اسماعیلیه امری

۱. مراد از ماهیت، چستی عصمت است. در اینکه عصمت چیست، نظریه‌های مختلفی بیان شده است که عبارتند از: لطف الهی، ملکه درونی، علم ویژه، علم قطعی به عواقب گناه، عشق به پروردگار و روح القدس (نک: ربانی گلپایگانی و همکاران، ۱۳۹۳) باتوجه به عبارت مصطفی غالب معلوم می‌شود که او عصمت را فعل خدا می‌داند؛ یعنی از موارد اکتسابی مانند تقوا نمی‌باشد.

۲. عصمت فعل خداست؛ به این معنا که شخص معصوم به عنایت و لطف پروردگار به‌گونه‌ای می‌شود که با اختیار خود گرد گناه نمی‌گردد و خطا و سهو در او راه ندارد. برای همین عصمت را تعریف کرده‌اند به

ضروری است. روشن است که وقتی امام معصوم باشد، باید منصوص باشد (حامدی، ۱۴۱۶: ۱۶۲)؛ زیرا عصمت برای افراد بشر قابل تشخیص نیست و خداست که عالم به ظاهر و باطن افراد است و اوست که امام معصوم را منصوب و منصوص می‌کند.

بنابراین، باتوجه به آنچه در معنای لغوی و اصطلاحی عصمت بیان شد، امامیه و اسماعیلیه هر دو عصمت در همه جهات را معتقدند؛ اما تفاوت امامیه با اسماعیلیه در نوع نگاه هر دو به عصمت امام می‌باشد. اسماعیلیه امام را معصوم ذاتی می‌دانند (غالب، ۱۴۰۲)؛ لذا او هرچه انجام دهد، هیچ خطایی در آن راه ندارد؛ هرچند برخلاف ظاهر شریعت باشد. محقق طوسی که با اسماعیلیه ارتباط نزدیکی داشته است،^۱ در معرفی آنها می‌نویسد: «سبعیه^۲ هم معتقدند امام باید منصوب از جانب خدا باشد و امام اخلال به واجب نمی‌کند و به قبیح هم مرتکب نمی‌شود.» (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۳۲) وی سپس در نقد اسماعیلیه می‌نویسد:

آنها از دایره اسلام خارج‌اند؛ چراکه مدعی قدیم بودن اجسام و خرافه‌های دیگری هستند و اخلال به واجبات و انجام محرمات را از امام نفی نمی‌کنند. دلیلشان این است که امام این اعمال را اختیار نمی‌کند؛ بلکه معتقدند هرآنچه امام انجام دهد، طاعت است؛ اگرچه که دروغ یا ظلم یا شرابخواری یا زنا باشد (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۳۳).

طبق نظر امامیه، امام در واقع و نفس الامر معصوم است؛ یعنی خلاف شریعت اگر از امام سر بزند، نشان از عدم عصمت اوست. برخلاف اسماعیلیه که اگر از امام

لطفی که خداوند آن را در حق شخص مکلف انجام می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که برای او انگیزه‌ای برای ترک طاعت و انجام معصیت نباشد، با اینکه قدرت بر انجام معصیت و ترک طاعت را دارد (مقداد، ۱۴۰۵: ۳۰۱).

۱. خواجه نصیرالدین طوسی پس از حمله مغولان به ایران و بروز ناآرامی به‌ویژه در منطقه خراسان، به دعوت ناصرالدین، فرمانروای قلعه‌های اسماعیلیان در خراسان، به قهستان رفت. ارتباط خواجه و اسماعیلیان از اینجا آغاز می‌شود و زمانی که خواجه در قلعه‌های اسماعیلیه به سر می‌برده، تألیفاتی داشته است. در برخی از این نوشته‌ها آرای اسماعیلیه به‌وضوح بیان شده است (نک: امین، ۱۴۰۶: ۴۱۵/۹؛ محمدزاده، ۱۳۷۸).

۲. یکی از اسم‌هایی که اسماعیلیه به آن مشهورند «سبعیه» است و آن به‌خاطر اعتقاد خاصی است که به عدد هفت دارند (نک: دفتری، ۱۳۸۶: ۱۲۴ و ۱۲۵؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۱۳).

چنین عملی رخ دهد، شریعت به تأویل می‌رود و عمل او به عنوان شریعت پذیرفته می‌شود. فاضل مقداد هم به تفاوت دو دیدگاه پی برده است. وی معنای عصمت امام را از نظر هر دو گروه با دو جمله متفاوت می‌آورد که نشان از دقت ایشان در این مسئله است. او می‌نویسد:

اسماعیلیه عصمت را در امام شرط می‌دانند؛ اما معنای عصمت از نظر آنان این است که فعل امام وصف به خطا نمی‌شود؛ اما در بیان معنای عصمت از نظر امامیه می‌گوید که واجب است امام فی نفس الامر معصوم باشد (مقداد، ۱۴۲۲: ۳۲۳).

۲. ادله عصمت امام از نظر اسماعیلیه

دانشمندان دیگر اسماعیلیه نیز بر اعتقاد به عصمت امام پافشاری کرده‌اند. حمیدالدین کرمانی^۱ پس از طرح بحث عصمت امام، هفت دلیل برای آن آورده است:

الف) نیاز مردم به امام به این جهت است که در آنچه متعلق به امر دین و حفظ نظام دین است، جای پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌نشینند؛ از آنجایی که جانشین پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هم باید مانند او باشد، عصمت امام واجب است (کرمانی، ۱۴۱۶: ۷۴).

ب) چون گرفتن زکات، صدقات و خمس مربوط به جانشین پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است و حب مال و طلب آن در همه وجود دارد، واجب است امام معصوم باشد تا این صدقات در دریافت و انفاق در غیر آنچه خدا امر کرده است، ایمن باشد (همان، ۷۴ و ۷۵).

ج) پس از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شناخت معارف دین به امام برمی‌گردد. حال اگر امام معصوم نباشد یا احتمال معصوم نبودنش باشد، در جواب سؤال‌هایی که از او می‌شود، احتمال خطا می‌رود و خطای او به گمراهی مردم منجر می‌شود (همان، ۷۵).

۱. نام کامل او «حمیدالدین ابوالحسن احمد بن عبدالله کرمانی» ملقب به «حجة العراقین» است. او هم عصر با خلیفه فاطمی، «الحاکم بامرالله» بود و یکی از فیلسوفان و متکلمان مشهور مذهب اسماعیلی شناخته می‌شود. کتاب المصابیح فی الامامة و راحة العقل از جمله کتاب‌های اوست.

د) از آنجایی که در شریعت و احکام آن آمده است که کسی که حد به گردن اوست جایز نیست بر دیگری حد جاری کند و اقامهٔ حدود هم برعهدهٔ امام است، واجب است امام عصمتی داشته باشد تا او را از گناہانی که سبب حد می‌شود، حفظ نماید (همان).

ه) چون اعمال شرع به امام تعلق دارد، لذا اگر او مثل دیگران معصوم نباشد، ایمن نخواهد بود از اینکه با مردم نماز بخواند و طاهر و پاک نباشد و ایمن نخواهد بود از اینکه با گروهی جهاد کند درحالی که به آنها ظلم کند و اگر معصوم نباشد، از این موارد ایمن نیست؛ پس امت در نماز و عباداتشان در شک خواهند بود و شک در دین و عبادت، طریق آتش خواهد بود. پس از آنجایی که زمام دین و امور آن به سوی امام است، واجب است امام معصوم باشد؛ پس امام معصوم است (همان).

و) از آنجایی که خداوند طاعت امام را به استناد آیهٔ «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء/۵۹) واجب کرده و خداوند طاعت امام را به طاعت رسول پیوند داده است، اقتضای حکمت خداوند این است که خداوند طاعت امام را به طاعت رسول معصوم پیوند نمی‌دهد مگر اینکه امام، مثل او باشد. پس امام معصوم است (همان، ۷۵ و ۷۶).

ز) رسول خدا ﷺ مرکز وحی و معدن حکمت و علم است و علمی که خداوند متعال فرستاده تا سبب رهایی امت‌ها باشد، ادای آن و رساندنش به امت‌ها لازم است؛ چراکه ایشان برای همهٔ امت‌ها تا روز قیامت رسول است. اما برای رسول در رساندن این علم به امت‌ها هیچ راهی نبود. آن هم به این خاطر بود که رسول خدا ﷺ از دنیا رفت و همهٔ امت‌ها نیز یکجا و در یک زمان وجود نداشتند. پس باید کسی باشد تا به جای رسول خدا ﷺ امانت الهی را ادا کند و آن را به دیگران برساند و آن امام است و واجب است امین، ثقة و معصوم باشد تا در امانت خیانت نکند و خطایی در آنچه به او سپرده شده است، رخ ندهد (همان، ۷۶).

دقت در این دلایل، نشانگر آن است که اسماعیلیه امام را از نظر عصمت هم‌رتبهٔ



پیامبر می‌دانند. بر این اساس هرچه موجب گمراهی مردم است، در امام راه ندارد و این شامل انواع گناه، شک، سهو و نسیان می‌شود (دلیل اول، ششم و هفتم). از سایر ادله نیز فهمیده می‌شود که امام نباید خطایی انجام دهد؛ چراکه خطای امام به گمراهی امت منجر می‌شود (دلیل سوم) (همان، ۶۰ و ۶۱). امام نباید گناهایی را مرتکب شود که به این حد برسد (دلیل چهارم) (همان، ۶۱). دلیل پنجم نیز بر این اساس مطرح شده است که شک در امام راه ندارد (همان). بنابراین، باتوجه به این مطالب به دست می‌آید که اسماعیلیه در تمامی امور معتقدند که امام باید معصوم باشد.

۳. ریشه‌یابی انگاره عصمت از نگاه اسماعیلیه

هرگاه به جریان‌هایی که تفکر اسماعیلیه در آنها ریشه دارد، دقت شود، به روشنی سیر عقاید اسماعیلیه را در افکار آنان می‌توان یافت. در این میان، یکی از مهم‌ترین جریان‌های زمان امام صادق علیه السلام، «جریان غلو» است که ریشه بسیاری از عقاید اسماعیلیان در افکار و عقاید آنان می‌باشد. بی‌شک ریشه برداشت نادرست از عصمت هم در همین افکار غالیان است.

پس از کاوش در جریان‌های زمان امام صادق علیه السلام، می‌توان دلایل متعددی را برای پیدایش اسماعیلیه یافت که وجود جریان غلو یکی از مهم‌ترین آنهاست (نک: کاظمی، ۱۳۹۳). اگرچه غلو در دوران پیش از امام صادق و امام باقر علیه السلام ریشه دارد، ولی با وجود افرادی مانند مغیره بن سعید و ابوالخطاب در این دوران، رونق چشم‌گیری می‌یابد. از مهم‌ترین و خطرناک‌ترین غالیان زمان امام صادق علیه السلام، محمد بن مقلاص اسدی کوفی، معروف به «ابوالخطاب» است که علاوه بر فرقه «خطابیه»، فرقه‌های متعدد دیگری نیز به وی منتسب شده‌اند (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۵۳-۶۰؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ۲۱۰/۱-۲۱۲). حتی از برخی روایات چنین برمی‌آید که تعدادی از طرفداران ابوالخطاب تا زمان غیبت صغرا، در میان جوامع شیعی می‌زیسته‌اند (صدوق، ۱۳۹۵: ۴۸۴/۲ و ۴۸۵). ابوالخطاب در آغاز از اصحاب امام صادق علیه السلام بود؛ اما پس از چندی، افکار و عقاید غلوآمیز خود را مطرح کرد و برای همین مورد طرد و لعن آن حضرت قرار گرفت (کشی،

شالوده فکر ابوالخطاب بر نوعی غلو در مورد ائمه علیهم السلام به ویژه امام صادق علیه السلام مبتنی بود. او آنگاه که افکار افراطی خود را آشکار کرد، با مخالفت شدید امام صادق علیه السلام روبه رو شد. برخی افکار و عقاید ابوالخطاب عبارت بودند از اینکه وی نخست مدعی بود، امام صادق علیه السلام او را بعد از خودش، وصی و قیم قرار داده و اسم اعظم را به او آموخته است. سپس مدعی نبوت و بعد مدعی رسالت شد (نوبختی، ۱۴۰۴: ۴۲ و ۴۳؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۵۱/۱؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۴۲؛ کشی، ۱۴۰۴: ۵۸۷/۲ و ۵۸۸). پس از آن، حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم، علی علیه السلام و دیگر امامان علیهم السلام را خدا خواند و پس از آنکه امام صادق علیه السلام وی را طرد و لعن نمود، خود را خدا خواند (بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۴۲). افکار غالیانه او به این صورت بود که امام صادق علیه السلام را خدای زمان خویش می دانست و چون خدا به این عالم نازل شد، به صورت امام صادق علیه السلام شد (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۲۱۰/۱ و ۲۱۱). روزه ماه شعبان را مانند ماه مبارک رمضان واجب نمود و بر افطار آن کفاره قائل بود (عاملی، ۱۴۰۹: ۴۹۱/۱۰). نماز، روزه، زنا، خمر و فواحش را اسم اشخاص می دانست نه اسم تکلیف (نوبختی، ۱۴۰۴: ۴۲ و ۴۳)؛ محرمات را مباح نمود و فرایض را ساقط کرد. معرفت امام را موجب تحلیل هر حرامی می دانست (تمیمی مغربی، ۱۳۸۵: ۵۰/۱).

بنابر روایات مختلف، امام صادق علیه السلام او و پیروانش را در مواضع گوناگون لعن و نفرین کرد (صدوق، ۱۴۰۳: ۳۶۸) و اصحاب خود را متوجه گمراهی او نمود (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۵۹/۲). به هر حال، وجود غلات در زمان حضور ائمه علیهم السلام و خطر بزرگی که آنان برای افکار و عقاید مردم از یک سو و بدنام کردن شیعه و جلوگیری از نشر معارف شیعه از سوی دیگر داشتند، سبب شد تا ائمه علیهم السلام مواضع تندی را در برابر آنان داشته باشند. برخوردهای امامان علیهم السلام به شکل های مختلفی از جمله اعلام برائت و بیزاری از غلات، نهی از هم نشینی با آنان، رسواسازی، لعن، تکفیر و حتی گاهی اقدام به حذف آنان بوده است (نک: فرمانیان، ۱۳۸۷: ۱۶۵-۱۷۱؛ صفری فروشانی، ۱۳۷۸: ۴؛ انبیایی، ۱۳۹۳: حاجی زاده، ۱۳۹۲). بی تردید اعتقاد به الوهیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امامان علیهم السلام و همچنین مباح دانستن محرمات الهی، می تواند زمینه مناسبی برای چنین برداشت نادرستی

از عصمت باشد.

۴. نقد دیدگاه اسماعیلیه در مفهوم عصمت

پس از بیان مفهوم عصمت از نظر اسماعیلیه در مقام نقد این دیدگاه چند نکته مهم بیان خواهد شد.

۴-۱. حسن و قبح عقلی

آیا این امکان وجود دارد که با وجود عصمت امام، گناهی از او صادر شود؟ آیا نباید این عصمت در چارچوب خاصی باشد یا هرآنچه امام انجام دهد، بدون در نظر گرفتن شرع و دین باید آن را پذیرفت؟ ریشه این مسئله در اینجاست که براساس حسن و قبح ذاتی که عدلیه به آن معتقدند، امکان انجام اعمالی مانند ظلم وجود ندارد. براساس این دیدگاه، حسن و قبح ذاتی و عقلی است و عقل با قطع نظر از امر و نهی شارع، حسن و قبح اشیا را درک می‌کند. امر و نهی شارع در اینجا ارشاد به حکم عقل است. اینکه چرا حسن و قبح ذاتی و عقلی است نه شرعی، به این دلیل است که کسانی که به شرایع آسمانی عقیده ندارند نیز حسن و قبح افعالی چون عدل و ظلم، احسان و عدوان و صدق و کذب را قبول دارند و اگر منشأ اعتقاد به حسن و قبح افعال، منحصر در شرع بود، می‌بایست اعتقاد به حسن و قبح افعال به پیروان شرایع اختصاص داشته باشد (ابن‌نوبخت، ۱۴۱۳: ۴۵/۱؛ حلی، ۱۴۱۳: ۳۰۳/۱؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۰۴). علاوه بر آن، انکار حسن و قبح عقلی مستلزم انکار حسن و قبح شرعی نیز خواهد بود؛ در نتیجه حسن و قبح افعال به طور مطلق انکار خواهد شد؛ زیرا حسن و قبح شرعی مبتنی بر این است که نسبت به آنچه پیامبر ﷺ از جانب خداوند می‌گوید یقین داشته باشیم و احتمال کذب در آن راه نداشته باشد، درحالی که احتمال کذب داده می‌شود (ابن‌نوبخت، ۱۴۱۳: ۴۵/۱؛ حلی، ۱۴۱۳: ۳۰۳/۱).^۱ پس ذات ظلم قبیح است

۱. عدلیه برای اثبات این دیدگاه دلایلی را آورده‌اند که به دو دلیل اشاره شد. آنها کلام اشاعره را مبنی بر شرعی بودن حسن و قبح رد کرده‌اند (نک: حلی، ۱۴۱۳: ۳۰۲-۳۰۶؛ مظفر، ۱۳۷۰: ۱۹۹/۱ و ۲۲۰؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲: ۵۹-۸۳).



و عقل، قبح آن را درک می‌کند. بنابراین، عاقلان جهان از ظلم بیزارند. از آنجایی که امام معصوم عاقل‌ترین عاقلان است و برای هدایت‌گری مردم برگزیده شده، چگونه ممکن است مرتکب قبیح و زشتی شود که عاقلان از آن بیزارند. افزون بر آنکه شارع نیز از ارتکاب قبیح نهی و به انجام امور حسن و نیکو امر کرده است و امام جانشین شارع در میان بندگان است و به پیروی از دستورهای شارع، از همه سزاوارتر و مقیدتر است؛ وگرنه از دیگران در رتبه پایین‌تری قرار خواهد گرفت. از طرفی گناه ظلم است و ظلم قبیح است و امام به دلیل عقل و عصمت نه گرد فعل قبیح می‌گردد و نه به آن امر می‌کند. بر این اساس، امام باید در بالاترین درجه تقوا و دینداری قرار داشته باشد؛ چراکه براساس حسن و قبح عقلی، بر شارع قبیح است که شخص ظالم را بر مؤمنین برتری دهد و او را پیشوای آنان قرار دهد. پس اگر در جایی دیده شد که شخصی با انجام انواع گناه، ادعای امامت می‌کند، باید دانست که ادعای باطلی است و او گمراه است و دیگران را به گمراهی می‌کشاند. این مطلب در مورد اسماعیلیه نیز صادق است؛ چراکه اعتقاد به امامت امامانی که از انجام گناهان خودداری نمی‌کنند و به دستورهای دینی اهمیتی نمی‌دهند، توهمی بیش نخواهد بود و قدم نهادن در مسیر گمراهی است.

۲-۴. سیره امامان اهل بیت علیهم‌السلام در پایبندی کامل به شریعت

دقت در سیره امامان شیعه که با اسماعیلیه مشترک‌اند، نشان از پایبندی کامل آنان به دستورهای دینی و پاکی آنان از هر نوع آلودگی است. فضایل و مناقب آنان که از عملکرد نیک آنان سرچشمه می‌گیرد، در بین مسلمانان شناخته شده است؛ به‌گونه‌ای که شیعه و سنی مطالب فراوانی را در این راستا نقل کرده‌اند. در منابع فریقین آمده است که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمودند: «هر کس بخوهد به آدم در علمش بنگرد و به نوح در تقوایش و به ابراهیم در بردباریش به موسی در هیبتش و به عیسی در عبادتش، به علی بن ابی طالب علیه‌السلام بنگرد» (این روایت به الفاظ مختلف در منابع سنی مانند: ابن‌عساکر، ۱۹۹۵: ۳۱۳/۴۲؛ اصفهانی، ۱۴۱۷: ۵۹/۱؛ حسکانی، ۱۴۱۱: ۱۰۰/۱؛ ابن‌مغازلی، ۱۴۲۴: ۲۸۲؛ ح ۲۵۶؛ و منابع شیعی

مانند: طبری آملی، ۱۴۱۵: ۲۸۸؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۴؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۴۱۷ آمده است). پایبندی حضرت به نماز اول وقت و نماز شب حتی در سخت‌ترین شرایط جنگ صفین و لیلۃ الہریر (حلی، ۱۴۱۱: ۱۲۲؛ دیلمی، ۱۴۱۲: ۲۱۷/۲) نشان از اوج تقید امامان معصوم علیہم السلام به شریعت و اوامر الهی است. از سایر ائمه علیہم السلام نیز موارد فراوانی در زمینه عمل به دستوره‌های شرعی و پایبندی به آن نقل شده است.^۱ حال هنگامی که سیرۃ امامان اهل بیت علیہم السلام این‌گونه است، چگونه ممکن است شخصی که هیچ قیدوبندی نسبت به شریعت ندارد، امام باشد؛ درحالی‌که سیرۃ رسول خدا صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم و امامان معصوم و منصوب اهل بیت علیہم السلام، پایبندی به دستوره‌های الهی در حد کمال آن است. اما واقعیت این است که امامان آنها به انواع رذایل آلوده شده‌اند؛ به‌گونه‌ای که اباحه مطلقه و برداشت حجاب و مباح دانستن و حلال شمردن حرام‌ها و انکار شریعت از آنان نقل شده است. اما هرگاه چنین چیزی به آنها نسبت داده شود، همگی آن را انکار می‌کنند. آنها معتقدند پیروی از دستوره‌های شرعی لازم است؛ اما براساس تفصیلی که امام بیان می‌کند، اگر به واسطه امام به حقایق امور دست یافتند و باطن این ظواهر را فهمیدند، این گره‌های ظاهری باز می‌شود و تکلیف‌های عملی برداشته می‌شود؛ چراکه مقصود اصلی، رسیدن به باطن است (غزالی، ۱۴۲۲: ۵۱). برای همین، در راستای رسیدن به باطن، به تأویل‌های عجیبی در ظواهر دست می‌زنند (تمیمی مغربی، ۱۹۶۰: ۷).

۳-۴. تأویل

بحث تأویل یکی دیگر از مباحثی است که سبب نقدهایی به اسماعیلیه شده

۱. برای نمونه، اقامه نماز در روز عاشورا و در آن شرایط بسیار سخت، اوج اهمیت شرع به دستوره‌های دین و پایبندی امامان علیہم السلام را به آن نشان می‌دهد (نک: مفید، ۱۴۱۳: ۱۰۵/۲). یا در مورد امام صادق علیہ السلام و برخوردی باطنی با حضرت با غلات و اباحی‌گری آنان آمده است: «هنگامی که خبر اباحه‌گری ابوالخطاب به امام صادق علیہ السلام رسید، ایشان به ابوالخطاب نامه نوشتند که به من رسیده که تو گمان می‌کنی زنا مردی است و شراب مردی است و نماز مردی است و روزه مردی است و گناهان مردی است، ولی این‌طور که تو می‌گویی نیست. ما ریشه حقیق و شاخه‌های آن اطاعت خداست. دشمنان ما ریشه شرنده و شاخه‌های آن گناهان است. چگونه اطاعت خدا می‌کند کسی که شناختی ندارد و چگونه خدا را می‌شناسد کسی که او را اطاعت نمی‌کند.» (کشی، ۱۴۰۴: ۵۷۷/۲؛ نک: همو، ۵۷۵-۵۹۰).

است. همان‌طور که از منابع اسماعیلیه به دست می‌آید، بین ظاهر و باطن دین تفاوت وجود دارد. در تعالیم اسماعیلیه هر ظاهری، باطنی دارد. آنها برای رسیدن به باطن، ظاهر دین را تأویل می‌کنند (همان، ۱۳۸۵: ۴۷/۱). اینکه دین و معارف آن به ویژه قرآن دارای ظاهری است و ورای این ظاهر، باطنی وجود دارد، تردیدی نیست؛ اما بحث در اینجاست که جایگاه باطن کجاست و اسماعیلیه از آن چه برداشتی انجام داده‌اند. آیا می‌توان ظاهر دین را کنار گذاشت و فقط به باطن پرداخت یا باطن را بر ظاهر مقدم داشت و ظاهر را به تأویل برد؟ برای دستیابی به باطن دین چه مبنایی وجود دارد؟ اینها پرسش‌هایی هستند که پاسخشان می‌تواند در اعتقاد به امامت و اوصاف او ریشه داشته باشد؛ چراکه آنها معتقدند رسیدن به باطن دین از طریق تأویل ظواهر، از جمله وظایف امام است (همان، ۵۲/۱ و ۵۳).

حال باید دید چه تأویلی صحیح است و ملاک آن چیست. همان‌طور که تفسیر کلام (رفع ابهام از معانی ظاهری آیات قرآن) دارای قوانین و ملاک‌هایی است، تأویل کلام (به دست آوردن معانی باطنی آیات قرآن) نیز شرایط و قوانینی دارد که بی‌اعتنایی به آنها شایسته و پذیرفته نیست و باعث خواهد شد که کلام، بدون معیار تأویل شود و از قبیل تفسیر به رأی گردد (معرفت، ۱۳۷۹: ۲۸/۱). لازم است بدانیم که دانشمندان به‌طور کلی، تأویل را بر دو قسم صحیح و فاسد یا باطل تقسیم کرده‌اند (نک: شاکر، ۱۳۷۶: ۲۹۱ و ۲۹۲). تأویلی صحیح است که با دلیل معتبر همراه باشد. این نوع تأویل خود بر دو قسم است؛ تأویل قریب و تأویل بعید (عثمین، ۱۴۲۶: ۵۰؛ شاکر، ۱۳۷۶: ۲۹۱). برای همین دانشمندان برای صحیح بودن تأویل، شرط‌هایی را قرار داده‌اند که رعایت مناسبت و ارتباط تنگاتنگ بین معنای ظاهری و باطنی (معرفت، ۱۳۷۹: ۲۹/۱)، رعایت نظم و دقت در کنار گذاشتن خصوصیات کلام، مورد تأویل و تجرید آن از قرائن خاصه است تا حقیقت و مغز آن در قالب مفهوم عام هویدا گردد (همان، ۳۱/۱). فهم عرف و عقلا، قرینه صارفه در حمل لفظ بر معنای مجازی، قرینه معینه در مورد لفظ مشترک، مخالفت با اصول و مبانی شریعت، مخالفت با قواعد عمومی فقه و جمع بین مدلول دو آیه یا روایت (نک: شاکر، ۱۳۷۶: ۲۹۱-۲۹۵) از جمله این شروط هستند. با

مراجعه به منابع روشن می‌شود که دانشمندان اسماعیلیه نیز برای تأویل شرط‌هایی را در نظر گرفته‌اند. مصطفی غالب در این باره می‌نویسد:

تأویل با مفهوم حقیقی و عرفانی خود تفاوتی کلی با تفسیری دارد که علمای ظاهر و عموم مردم به آن قائل‌اند؛ چراکه تأویل در اعتقاد اهل حق رجوع به اصل است برای درک معانی موجوده و دریافت جوهر حقیقی کلام و معنای روحی و معنوی که با منطق و عقل سلیم موافق باشد (غالب، ۱۴۰۲: ۲۱۳).

از طرفی در مقابل تأویل صحیح، تأویل فاسد قرار دارد. تأویلی فاسد است که دلیل معتبری بر صحت آن وجود نداشته باشد (عثمین، ۱۴۲۶: ۵۰) یا به تعبیر برخی علمای اصول، تأویلی که لفظ تاب تحمل آن را ندارد، تأویل مردود است (شوکانی یمنی، ۱۴۲۹: ۳۵/۲).

همان‌طور که می‌دانیم، فرقه‌های دیگر و از جمله امامیه نیز به اینکه ورای ظاهر دین و قرآن باطنی هست، معتقدند؛^۱ اما اشکال به اصل تأویل نیست، بلکه به کنارگذاشتن ظاهر در سایه تأویل‌هایی است که هیچ مبنای منطقی ندارد.

بنابراین، علت اشکال به اسماعیلیه در زمینه تأویل، باید خروج تأویل‌های آنها از قواعد تأویل یا به اصطلاح تأویل‌های ذوقی و عددی (شاکر، ۱۳۷۶: ۲۲۹-۲۵۳) باشد که به هیچ استدلال منطقی متکی نیست. باطنیه در تأویل آیات قرآن سعی می‌کنند به هر نحو ممکن الفاظ قرآن را بر معتقدات خود حمل کنند؛ به طوری که بین موارد تأویل و آنچه ظاهر آیه بر آن دلالت دارد، ارتباط و مناسبت مفهومی ایجاد می‌کنند و یا از طریق تعداد حروف و کلمات و گاه با استفاده از حساب جُمَّل، آیات قرآن

۱. برای نمونه، علامه طباطبایی رحمته‌الله در این باره می‌نویسد: «باطن قرآن ظاهر آن را ابطال و الغا نمی‌کند، بلکه به منزله روحی است که جسم خود را حیات می‌بخشد.» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۷۸-۸۰). همچنین ایشان شکل قرارگرفتن معانی مختلف برای لفظ را نیز این‌طور بیان می‌کند: «برای قرآن مراتب مختلفی از معنا وجود دارد که از نظر طولی بر یکدیگر مرتب می‌باشد بدون اینکه همه آنها در یک عرض قرار داشته باشند.» (همان، ۱۳۹۰: ۶۴/۳).

را بر معتقدات خود تأویل می‌کنند (همان). آنها در اهمیت دادن به باطن تا جایی پیش رفته‌اند که کتاب و شریعت بدون تأویل را مانند جسد بدون روح بی‌ارزش دانسته‌اند و ناآگاهان به باطن شریعت را از دین و دینداری بی‌بهره می‌دانند (قبادیانی، ۱۳۸۴: ۶۶ و ۶۷). هرچند برخی از دانشمندان اسماعیلی کوشیده‌اند تا بین ظاهر و باطن توازن برقرار کنند (غالب، ۱۹۶۵: ۳۹)، اما این باطنی‌گری و تأویل‌های اسماعیلیه تا حدی بوده است که ظاهر را به کلی از بین برده و به اباحی‌گری منجر شده است؛ از این روست که به «ملاحده» مشهور (سبحانی، ۱۴۳۳: ۱۶/۸؛ دفتری، ۱۳۸۶: ۵۱۹) و از دایره اسلام خارج شده‌اند.^۱

این فکرها که ظاهر دین را برای رسیدن به باطن کنار می‌زنند، سبب پیدایش تأویل‌های زیادی در دین و سرانجام به اباحه‌گری کشیده شده است. ریشه این افکار را نیز باید در اندیشه غلات جست‌وجو کرد. بنابر برخی منابع، غلات و یکی از مشهورترین آنها، ابوالخطاب، اندیشه‌های باطنی‌گری را نشر دادند. این اندیشه‌ها بود که سرانجام به اباحی‌گری کشیده شد. قاضی نعمان در این باره می‌نویسد:

ابوالخطاب در عصر جعفر بن محمد علیه السلام از اصحاب آن حضرت بود، سپس کافر شده و ادعای نبوت کرد و گمان کرد که جعفر بن محمد علیه السلام خداست و همه محارم را حلال شمرد و به ارتکاب آنها اجازه داد و یارانش هرگاه انجام واجبی بر آنان سنگین بود پیش او آمده و می‌گفتند: ای ابوالخطاب به ما تخفیف بده و او هم آنها را به ترک آن فریضه امر می‌کرد؛ تا جایی که همه فرایض را ترک کردند و همه محارم را حلال شمردند... (تمیمی مغربی، ۱۳۸۵: ۴۹/۱).

او در ادامه می‌نویسد:

۱. شهید مطهری رحمته الله در کتاب آشنایی با قرآن، در این باره می‌گوید: «اسماعیلیان به واسطه باطنی‌گريشان خیانت‌های زیادی در تاریخ اسلام مرتکب شدند و آتش بزرگی در ایجاد انحراف در مسائل اسلامی داشتند. در کنگره تقریب مذاهب اسلامی که حدود سی سال پیش تشکیل گردید... شیعه و سنی بالاتفاق گفتند که ما اسماعیلیه را از فرق اسلامی به حساب نمی‌آوریم و به شما اجازه شرکت در کنگره را نمی‌دهیم.» (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۶/۲).



ابوالخطاب می‌گفت، هر کس امام را بشناسد هر چیزی که برایش حرام بوده بر او حلال می‌شود (همان).^۱

بی‌شک اینها افکار و رفتاری است که شواهد فراوانی در متون تاریخی (نک: دفتری، ۱۳۸۶: ۸۱؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۲۸/۸) و روایی برای آن وجود دارد. شیخ صدوق رحمته‌الله روایتی را آورده که نشان می‌دهد ابوالخطاب مدعی بود امام صادق علیه‌السلام به او فرموده است: «وقتی به حق رسیدی، هر کاری می‌خواهی انجام بده.» (صدوق، ۱۴۰۳: ۳۸۸ و ۳۸۹).

آنچه به روشنی از این گزارش‌ها به دست می‌آید، این است که آنها معرفت امام را بهانه‌ای برای از بین بردن شریعت قرار می‌دادند و با ادعای رسیدن به باطن شریعت، ظاهر آن را که همانند پوسته‌ای مانع رسیدن به باطن می‌شد، دور می‌ریختند و نابود می‌کردند. ظاهری که همان دستوره‌های دینی و اعمال شریعت است و با از بین بردن آن، التزام به شریعت معنای خود را از دست خواهد داد. هنگامی که بدانیم خطایه بودند که جریان اسماعیلیه را بنیان نهادند و آن را تقویت کردند (نک: همان، ۲۹ و ۳۰)، ریشه افکار اباحی گرایانه اسماعیلیه به خوبی روشن می‌شود. توجه به عملکرد غالیانه اسماعیلیان در طول تاریخ (از افکار غلوآمیز تا حذف شریعت) این مسئله را بیش از پیش روشن می‌سازد.

به هر حال، اسماعیلیه به‌طور کلی تأویل و توجه به باطن و تعلیم از امام در مسائل روحانی را اساس مذهبشان می‌دانستند (غالب، ۱۹۶۵: ۹۳) و به همین دلیل نیز علم به ظاهر و باطن شریعت را از ویژگی‌های مختص امام به حساب می‌آوردند (ابن‌منصور الیمن، ۱۹۴۸: ۲۰۶). از نظر اسماعیلیه، کشف (همان تأویل) به معنای آشکارکردن معانی از ظاهر کلمات و بیان آن به شایسته‌ترین شکل آن بود (القرشی، ۱۴۱۱: ۲۰۶-۲۰۸) و درک آن، فقط از طریق تعلیم امام ممکن می‌شد (تمیمی مغربی، ۱۹۶۰: ۱۱۲، ۱۱۴ و ۱۱۷). بنابراین اعتقاد آنها، درحالی‌که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ظاهر قرآن را برای همگان آورده، تأویلش را به صورت سری به وصی خود بیان فرمود. از این رو، از نظر اسماعیلیه هر کسی که

۱. فرهاد دفتری در کتاب تاریخ و عقاید اسماعیلیان نظیر همین گزارش‌ها را در مورد غلات آورده است.

فقط به ظاهر قرآن، بدون توجه به باطنش تمسک جوید، حیات و زندگانی برایش وجود نخواهد داشت (ابن منصور الیمن، ۱۹۴۸: ۲۱۰ و ۲۱۱).^۱

بنابراین، نقش امام در معارف دینی باطنیه بیش از پیش روشن شد که جایگاه امام به دلیل عصمتی که دارد، جایگاه بیان حقیقت و باطن شرع و دین خواهد بود. پس عصمت امام یگانه راه رسیدن به حقیقت و باطن دین است؛ چراکه غیر او راهی به باطن و حقیقت دین ندارد. ضمن آنکه اگر امامی که عصمت او مسلم است، معصوم نباشد، باطنی که از دین بیان می‌کند، گمراهی آشکار خواهد بود. افراط در پرداختن بیش از حد به باطن و رهاکردن ظاهر دین نیز اباحه‌گری و رهاکردن شریعت را به دنبال خواهد داشت. رهاکردن شریعت در برخی موارد به حدی بوده است که برخی از علمای اسماعیلیه به مقابله با آن پرداخته‌اند. برای نمونه، حمیدالدین کرمانی به شدت به اباحه‌گری و افکار باطل نسفی ایراد گرفته و آنها را باطل اعلام کرد (فرمانیان، ۱۳۸۹: ۱۶۱). البته اباحه‌گری در تمام گروه‌های اسماعیلیه نیست و از بین آنها، «قرامطه» به آن رو آورده بودند. «فاطمیان» در ابتدا به شریعت اهمیت می‌دادند (دفتری، ۱۳۸۶: ۲۷۱)، اما اباحه‌گری به ویژه در بین «آقاخانیه» رواج داشته و دارد؛ ولی در بین اسماعیلیه کنونی، سلیمانیه یمن و طیبیان هند به شریعت پایبندند. درنهایت باید گفت که در اباحه‌گری‌های هریک از این گروه‌ها، نحوه تفکرات مذهبی آنان دخیل است که در اهمیت ندادن امام به مسائل شریعت و تأویل‌های نادرست او ریشه دارد.

۵. منصوص و معصوم نبودن برخی از امامان اسماعیلیه

از آنجایی که جدایی اسماعیلیه از امامیه بعد از امام صادق علیه السلام است، پس از ایشان، اسماعیلیه به امامانی معتقد شدند که هیچ نصی در اثبات امامت آنها ثابت نیست. افزون بر آن، سیره عملی و رفتاری آنان معصوم نبودن را نیز ثابت می‌کند.

۱. مطالب این پاراگراف با اندکی تغییر از مقاله «دعوت اسماعیلی و ریشه‌های تاریخی باطنی‌گری اسماعیلیه» نوشته زینب فضل‌ی گرفته شده است.

برای همین از جمله بزرگ‌ترین نقدهایی که بر عصمت از نظر اسماعیلیه وارد است، معصوم نبودن و منصوص نبودن امامان آنان است. در اینجا برای رعایت اختصار به دو امام نخست آنان اشاره می‌شود. ناگفته نماند که چون پیدایش این فرقه بر دو شخصیت «اسماعیل» و پسرش «محمد» استوار است و در حقیقت، مهم‌ترین شخصیت‌های اسماعیلیه در دوران پیدایش آن به حساب می‌آیند، لازم است نخست شخصیت و عصمت اسماعیل و محمد بن اسماعیل بررسی شود.

۱-۵. اسماعیل بن جعفر

در مورد شخصیت اسماعیل به دلیل وجود روایات مدح و ذم او اختلاف است. با اینکه افرادی چون مامقانی و خویی نظر مثبتی نسبت به اسماعیل دارند و روایات ذم او را ضعیف می‌شمارند (مامقانی، ۱۴۳۱: ۵۴/۱۰؛ خویی، ۱۴۱۳: ۴۲/۴)، اما چون در این روایات صحیحه هم هست، دست به توجیه آن زده و صدور آن را به خاطر عدم استحقاق اسماعیل برای امامت می‌دانند. این مسئله نشان از پذیرش این روایت در نظر ایشان است. به هر حال ضمیمه روایات دیگر با این روایت صحیحه، کار را مشکل می‌کند. حداقل چیزی که از آن به دست می‌آید، عدم عصمت اسماعیل و عدم استحقاق او برای امامت است. مرحوم خویی رحمته الله پس از نقل این صحیحه، در این باره می‌نویسد:

حسن بن راشد از امام صادق علیه السلام در مورد اسماعیل از جهت لیاقت او برای امامت سؤال کرد. به خاطر آن ذهنیتی که برای عوام از شیعه مبنی بر امامت احتمالی اسماعیل پیش آمده بود، امام صادق علیه السلام نیز جواب دادند که او نه به من و نه به هیچ‌یک از پدران من در عصمت شباهتی ندارد؛ چراکه از او بیش از یکبار معصیت سر می‌زند و این

۱. با اینکه از زندگی اسماعیل بن جعفر اطلاع چندانی در دست نیست، ولی تنها گزارش‌های مستند از او در منابع شیعه آمده است. در این بین، دو دسته روایات در مورد اسماعیل بن جعفر در منابع شیعه آمده است که برخی بر مدح و برخی دیگر بر ذم اسماعیل دلالت دارد (برای آگاهی از روایات مدح و ذم، نک: صدوق، ۱۳۹۵: ۷۰/۱-۷۲؛ کشی، ۱۴۰۴: ۲/۴۸۱ و ۷۷۱).

صدور معصیت از او، با جلالت قدر او منافاتی ندارد؛ چراکه شخص عادل باتقوا نیز ممکن است گاهی از او معصیتی سر بزند؛ اگرچه گناهی صغیره باشد، ولی او متوجه می‌شود و توبه می‌کند (خوبی، ۱۴۱۳: ۴۲/۴).

از جمله نکات مهم دیگر در مورد اسماعیل بن جعفر، نبود هیچ‌گونه نصی است که بر امامت او دلالت داشته باشد. با پژوهش در منابع اسماعیلیه، درستی عبارات شیخ صدوق و شیخ مفید رحمتهما در این باره بیش از پیش روشن می‌شود. شیخ صدوق در کمال الدین و تمام النعمة آورده است که ما به آنها گفتیم به چه دلیلی شما گفتید که جعفر بن محمد بر امامت اسماعیل بن جعفر تصریح کرده است، روایت آن چیست و چه کسی روایت کرده است و چه کسی آن را پذیرفته است. هیچ راهی به سوی اثبات آن یافت نمی‌شود. این داستانی است که گروهی که به امامت اسماعیل گرویده بودند، ساختند و هیچ پایه و اساسی هم نداشت؛ چراکه روایت امامان دوازده‌گانه را خاص و عام از پیامبر و ائمه علیهم السلام روایت کرده‌اند. من در این کتاب به نقل از ایشان در این باره این روایات را آورده‌ام (صدوق، ۱۳۹۵: ۶۹/۱). شیخ مفید نیز در الفصول المختارة نزدیک به همین مضامین را آورده است:

اما آنچه ادعا کرده‌اند عده‌ای از وجود نص بر اسماعیل، ادعای باطل و توهم فاسدی است؛ چراکه هیچ‌یک از اصحاب ما روایتی را از امام صادق علیه السلام که تصریح کند بر امامت فرزندش اسماعیل نقل نکرده است و هیچ راوی‌ای نه در روایات شاذ و نادر و نه در اخبار معروف و مشهور هیچ روایتی را نیاورده است. تنها برخی از مردم در زمان حیات اسماعیل گمان کردند که اباعبدالله علیه السلام بر امامت او تصریح کرده است؛ زیرا او بزرگ‌ترین فرزند امام و مورد احترام آن حضرت بود. اما هنگامی که اسماعیل مُرد، گمان آنها هم از بین رفت و دانستند که امامت در غیر اسماعیل است. ولی اهل باطل به این گمان چنگ زده و آن را به صورت اصلی در آوردند و از آن دست برنداشتند و ادعا کردند که بر آن نص واقع شده و حال آنکه هیچ نص و خبری که کسی از راویان شیعه آن را بشناسد، ارائه نکردند



(مفید ب)، ۱۴۱۳: ۳۰۸ و ۳۰۹).

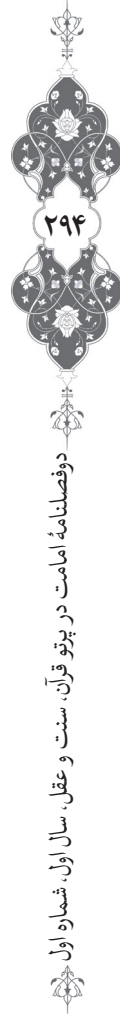
ضمن اینکه طبق روایات صحیح‌السندی که شیخ صدوق آورده است، اسماعیل در زمان حیات پدر از دنیا رفته است (صدوق، ۱۳۹۵: ۷۱/۱-۷۴). حتی منابع اسماعیلیه هم این مطلب را انکار نمی‌کنند (کرمانی، ۱۴۱۶: ۹۷؛ قاضی نعمان، ۱۴۰۹: ۳۰۹/۳؛ دفتری، ۱۳۸۶: ۱۱۲؛ تامر، ۱۴۱۹: ۱۰۲؛ القرشی، ۱۴۱۱: ۱۹۹). بنابراین، فرض وجود نص و امامت اسماعیل به طور کلی نفی می‌شود؛ چراکه مسئله‌جانشینی و امامت در جایی مطرح است که شخص مدعی امامت، پس از امام فعلی زنده باشد، وگرنه معنایی برای جانشینی او نیست و نص بر او نیز عبث و دروغ خواهد بود.^۱ به این نکته شیخ مفید نیز اشاره کرده است (نک: مفید ب)، ۱۴۱۳: ۳۰۸).

۲-۵. محمد بن اسماعیل

درباره محمد بن اسماعیل، هفتمین امام اسماعیلیان نیز مانند خود اسماعیل مطلب زیادی در دست نیست. در نوشته‌های تاریخی مسلمانان، از آنجاکه وی در هیچ‌یک از قیام‌های ضد عباسیان شرکت نداشته است، توضیح و تفصیل خاصی درباره او دیده نمی‌شود. در نوشته‌های اسماعیلی از وی به اختصار، آن هم با غلط‌های تاریخی بی‌شمار، یاد شده است (دفتری، ۱۳۸۶: ۱۲۱ و ۱۲۲).^۲ مصطفی غالب پس از بیان مختصری درباره زندگانی محمد بن اسماعیل، اقرار می‌کند که گزارش‌های متناقضی در مورد او وجود دارد که نمی‌توان درباره او به راحتی حکم کرد (غالب، ۱۹۶۵: ۱۳۲).

۱. ادعای امامت عبدالله افطح پس از امام صادق علیه السلام به عنوان فرزند بزرگ و زنده امام (درحالی‌که اسماعیل از عبدالله بزرگ‌تر بود) و مرگ ابوالخطاب در سال ۱۳۸ق. و گرایش دوباره ابوالخطاب به امام صادق علیه السلام پس از مرگ اسماعیل، مرگ او را پیش از امام صادق علیه السلام و قبل از سال ۱۳۸ق. تأیید می‌نماید. چنان‌که ابن عنبه در عمدة الطالب مرگ اسماعیل را در سال ۱۳۳ق. می‌داند (ابن عنبه، ۱۳۸۰: ۲۳۳/۱).

۲. برای نمونه، سفر محمد بن اسماعیل از مدینه را برخی به جنوب عراق برخی به ایران آن هم در نقاط مختلف و برخی به شام ذکر کرده‌اند؛ درحالی‌که روایات شیعه فوت او را پس از خروج از مدینه و مسافرت به بغداد در همان سال می‌دانند. یا برخی منابع اسماعیلی، قبر او را در تدمر سوریه می‌دانند و با نام محمد بن علی؛ درحالی‌که به نظر می‌رسد باتوجه به فوت او در بغداد، قبر او نیز در همان شهر باشد، چنان‌که برخی منابع نیز همین را آورده‌اند (نک: سبحانی، ۱۴۳۳: ۸۶/۸-۹۲؛ غالب، ۱۹۶۵: ۱۳۰-۱۳۹).



همان طور که بیان شد، در مورد زندگانی اسماعیل و فرزندش محمد، مطلب زیادی در منابع اسماعیلی و غیر آن نیامده است. در مورد نص بر محمد بن اسماعیل، باید گفت او نیز مانند پدرش اسماعیل، هیچ نصی بر امامت او از طرف اسماعیلیه ارائه نشده است.^۱ تنها دلیل آنها این است که نص در مورد اسماعیل را مسلم و مفروض گرفته‌اند و تنها وارث آن را محمد بن اسماعیل می‌دانند (کرمانی، ۱۴۱۶: ۸۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳/۳۷). بنابراین، محمد بن اسماعیل نیز مانند پدرش نمی‌تواند امام باشد؛ چراکه منصوص نیست و همان طور که بیان شد، نص بر امامت اسماعیل نیز توهمی بیش نیست و هیچ نصی درباره آن ارائه نشده است.

پس از آنکه اکثریت شیعیان پیرو امام جعفر صادق علیه السلام به امامت امام موسی کاظم علیه السلام گردن نهادند، موقعیت محمد در حجاز که زادگاهش بود، غیرقابل تحمل شد؛ زیرا عمو و رقیب عمده‌اش، موسی کاظم علیه السلام نیز در آنجا می‌زیست. احتمالاً در این هنگام بود - نه مدت زمان درازی پس از رحلت امام جعفر صادق علیه السلام - که محمد مدینه را ترک کرد و به سوی مشرق رفت و اختفا گزید؛ او از این رو لقب «المکتوم» پیدا کرد (دفتری، ۱۳۸۶: ۱۲۱ و ۱۲۲). در اینجا روایت صحیح‌ه‌ای^۲ نقل شده است که به نظر می‌رسد تنها روایت مستند در مورد زندگی محمد بن اسماعیل باشد (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۸۵/۱؛ کشی، ۱۴۰۴: ۵۴۰/۲). البته آنچه از این روایت برداشت می‌شود، چیزی جز ذم اسماعیل نیست.

به نظر می‌رسد از آنجایی که عموم شیعه امامت امام کاظم علیه السلام را پذیرفتند، محمد بن اسماعیل نیز چاره‌ای جز پذیرش این مسئله نداشته یا وانمود می‌کرده است که مشکلی با این قضیه ندارد؛ اما از لحن روایت این طور استفاده می‌شود که حرکت‌هایی علیه جریان عمومی شیعه داشته است. اجازه‌خواستن از امام کاظم علیه السلام

۱. کتاب‌های مهم اسماعیلیان مانند سرائر و اسرار النطقاء، اثبات الامامة، تاج العقائد، الافتخار، کنز الولد، المصاییح فی اثبات الامامة و... شاهد بر این مدعاست.

۲. سند حدیث به تصریح منتهی المقال فی احوال الرجال (حائری مازندرانی، محمد، ۱۴۱۶، ۳۷۲/۵) و نرم‌افزار «درایة النور» صحیح است.

برای دیدار، نشان از موقعیت پذیرفته شده امام در جامعه آن روز و منزوی بودن محمد بن اسماعیل دارد. از صحبت های گذشته بین محمد بن اسماعیل و امام کاظم علیه السلام این طور برمی آید که او ادعای صریحی برای امامت نداشته و این گونه وانمود می کرده که امامت امام کاظم علیه السلام را پذیرفته است؛ ولی از نوع برخورد امام با او دانسته می شود که از وضع موجود، یعنی امامت امام کاظم علیه السلام و عدم گرایش عموم شیعه به وی، ناراضی بوده است. اعطای هدیه امام به او و پذیرش وی نشان از انگیزه دنیایی محمد بن اسماعیل دارد و هشدار امام به او مبنی بر عدم مشارکت در قتل آن حضرت، نشانگر آن است که او و پیروانش انگیزه های مخفی برای مقابله با جریان عمومی شیعه داشته اند. ارتباط با دربار هارون برخلاف تصور برخی، مبنی بر دشمنی عباسیان با جریان اسماعیلیه، حاکی از همکاری محمد بن اسماعیل و همراهانش با حکومت وقت عباسی است. همچنین حرکت برای مخفی شدن و آغاز دوره ستر نیز بافته اذهان داعیان اسماعیلی و برای سرپوش گذاشتن بر تمام ابهاماتی است که اسماعیلیه با آن زمان مواجه است. علت حرکت او به سمت عراق هم در راستای مقابله با جریان عمومی شیعه است. اسماعیلیه معتقدند، محمد به جهت مخفی شدن از حکومت به صورت مخفی زندگی و سفر می کرده است. این مطلب صحیحی نیست؛ چراکه اگر برای هراس از حکومت بود، امام صادق علیه السلام که امام حاضر زمان بود سزاوارتر به مخفی شدن بود تا اسماعیل و حضرت موسی بن جعفر علیه السلام سزاوارتر بود تا محمد بن اسماعیل؛ چراکه عموم شیعه گرد امام موسی بن جعفر علیه السلام گرد آمده بودند. با توجه به اینکه او مدتی پس از فوت پدرش در مدینه زندگی کرده است، ترس از حکومت نمی تواند دلیل خوبی برای حرکت از مدینه باشد؛ وگرنه پیش تر از این باید خفا را برمی گزید. افزون بر آن، خود منابع اسماعیلیه شأن امام را اجل از آن می دانند که برای ترس از جانش مخفی شود. علی بن ولید در مورد غیبت امام سخنانی دارد که نشان از عدم جواز غیبت امام دارد.

او معتقد است که غیبت امام موجب از بین رفتن فایده اوست که برای آن قرار داده شده است (ابن ولید، ۱۴۰۳: ۹۶). مسئله غیبت امام از دید «آقاخانیه» ظلم بزرگی به

پیروان اوست (طالب، ۱۳۷۸: ۷۸ و ۷۹، مقاله «آقاخانیه به نقل از مقدمه نامه الموت»، در: دانشنامه کلام اسلامی) و این درست در مورد محمد بن اسماعیل و امامان بعدی اسماعیلیه چالش‌های زیادی را به دنبال خواهد داشت. از جمله این چالش‌ها، اعتقاد به مهدویت و غیبت محمد بن اسماعیل برای مدتی و تبلیغ داعیان اسماعیلی برای این اعتقاد است. دست برداشتن از این اعتقاد و ادامه دادن سلسله امامان با ظهور دولت فاطمیان پس از چندین سال ادعای غیبت و مهدویت محمد بن اسماعیل، خود چالشی بزرگ در اعتقادات اسماعیلیه است. مصطفی غالب اعتقاد به مهدویت محمد بن اسماعیل را این‌طور بیان می‌کند:

زمانی که امامان در دوره خود شمارش شوند، محمد بن اسماعیل هفتمین از ایشان است و برای هفتمین امام نیرویی است بیشتر از پیشینیان او از امامان. به همین جهت این هفتمین امام ناطق و خاتم برای این دوره هفت‌گانه می‌گردد و قائم و ناسخ شریعتی است که صاحب دور ششم آورده است. ناسخیت او با بیان کردن معانی شریعت و آشکار کردن شریعتی است که در درون آن نهفته است (غالب، ۱۹۶۵: ۱۳۴).

فرهاد دفتری نیز این مسئله را این‌طور می‌نویسد:

و عده‌ای از آنها معتقد بودند که پس از ابوالخطاب، این روح در بدن محمد بن اسماعیل جای گرفته است. از آن سو، مبارکیه و گروه‌های جانشین آنها چنین اعتقاداتی نداشتند و تنها به امامت محمد بن اسماعیل قائل بودند، و بعدها توده اسماعیلیان اولیه او را مهدی منتظر شمردند (دفتری، ۱۳۸۶: ۱۱۹).

باز در جای دیگر این‌طور آورده است:

این فرقه که ملل و نحل نویسان امامی آنها را پیشگامان قرامطه دانسته‌اند، محمد بن اسماعیل را امام هفتم خویش و آخرین امام می‌شناختند. و بازگشت او را به عنوان مهدی یا قائم انتظار می‌کشیدند (همان، ۱۲۳).

اینکه محمد بن اسماعیل قائم است و پس از چندی قیام می‌کند، اعتقاد





اسماعیلیان نخستین بود؛ هرچند غیبت او طبق اعتقاد آنها خالی از اشکال نیست، ولی نکته اینجاست که این اعتقاد با ظهور فاطمیان در مصر به دست خودشان باطل شد و آنها قائل به ادامهٔ سلسلهٔ امامان اسماعیلی شدند. این چرخش در عقیده به خوبی نشان می‌دهد که از اساس برای محمد بن اسماعیل غیبتی نبوده تا ظهوری باشد و امامانی که پل ارتباطی بین او و امامان بعدی اسماعیلی قرار داده شده‌اند، فقط برای قانع کردن مردم و پرکردن جای خالی امام در این دوره، ساخته شده است؛ وگرنه چگونه ممکن است که پس از محمد بن اسماعیل امامانی باشند ولو مستور و خود اسماعیلیه نیز از وجود آنها بی‌خبر باشند و امامت آنها قائل نباشند؛ بلکه به زنده بودن محمد بن اسماعیل و امامت او معتقد باشند که این تناقضی آشکار است. افزون بر آن، حتی در مورد محمد بن اسماعیل هم منابع خالی از مطالب مستند و روشن است؛ چه رسد به امامان پس از او که به نظر می‌رسد جز خیال‌پردازی و فریب مردم چیز دیگری نیست. همچنین آنچه مطلب را پیچیده‌تر می‌کند، آن است که امامی که همهٔ اسماعیلیان موجود پس از محمد بن اسماعیل قائل‌اند، عبدالله بن محمد بن اسماعیل است. در بین نسب‌شناسانی که پیش از تشکیل حکومت فاطمیان در مورد انساب کتاب نوشته‌اند، تنها دو نفر در مورد نسب محمد بن اسماعیل سخن گفته‌اند که آنها نیز به غیر از جعفر و اسماعیل (معروف به اسماعیل ثانی) فرزندی را برای محمد بن اسماعیل ذکر نکرده‌اند.^۱

از جمله چالش‌های پیش‌روی اسماعیلیه، آن است که غیر از غیبت و مهدویت محمد بن اسماعیل، او را ناسخ دور ششم نیز می‌دانند. کلام مصطفی غالب پیش

۱. برای مطالعهٔ بیشتر، رجوع کنید به مقالهٔ «نسب خلیفهٔ نخست فاطمی از نگاه نسب‌شناسان» که در آن آمده است: «ابوالحسن یحیی بن حسن عقیقی عبیدلی (۲۷۷ق) از نخستین نسب‌شناسانی است که در کتاب نسب آل ابی طالب به صورت اختصاصی به نسب فرزندان ابی طالب پرداخته است» (طوسی، ۱۴۱۶: ۴۴۲؛ نجاشی، ۱۴۱۷: ۲۶۴) که قسمت‌هایی از آن با عنوان المعقبین من ولد امام امیرالمؤمنین علیه السلام به چاپ رسیده است. عقیقی در این کتاب مانند مصعب زبیری، جعفر و اسماعیل را فرزندان محمد بن اسماعیل به‌شمار آورده و یادآور شده که مادر این دو «ام ولد» بوده است (عقیقی، ۱۳۸۲: ۸۴). او بیش از این دربارهٔ دودمان محمد بن اسماعیل سخنی به میان نیاورده است (فرمانیان و عالمی، ۱۳۹۳).

از این بیان شد که می نویسد:

زمانی که امامان در دوره خود شمارش شوند، محمد بن اسماعیل هفتمین از ایشان است و برای هفتمین امام نیرویی است بیشتر از پیشینیان او از امامان؛ به همین جهت این هفتمین امام ناطق و خاتم برای این دوره هفت‌گانه می‌گردد و قائم و ناسخ شریعتی است که صاحب دور ششم آورده است. ناسخیت او با بیان کردن معانی شریعت و آشکار کردن شریعتی است که در درون آن نهفته است.

او باز در ادامه و در توجیه این مطلب چنین می‌نویسد:

محمد بن اسماعیل چیزی از ظاهر شریعت محمد ﷺ را باطل نکرده است، بلکه آن را تأکید و به عمل به آن امر کرده است (غالب، ۱۹۶۵: ۱۳۶).

اگر توضیح جانبدارانه مصطفی غالب نبود، آنچه به ذهن متبادر می‌شد غیر از نسخ شریعت و آوردن شریعت جدید، چیز دیگری نبود. اما به نظر می‌رسد که این توضیح برای این عبارت رسا نیست؛ چراکه بیان معانی و باطن چیزی را نسخ نمی‌گویند؛ بلکه تبیین آن است افزون بر آن با این تفسیر توالی موجود نیز به هم خواهد خورد؛ چراکه در پایان دوران قبل، شریعت‌های موجود از بین رفته و شریعت جدید جای آن را گرفته است و در این دوران به خلاف دوره‌های قبل ناسخ، مبین شریعت قبل شده است که جای بسی تعجب است.

نکته مهم دیگر، تأکید اسماعیلیه بر عدد هفت است که آن هم هفتمین امام باید محمد بن اسماعیل باشد. آنها برای درست از آب درآمدن این مسئله، چند راه حل را برگزیده‌اند؛ نخست حذف امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام از دایره ائمه علیهم السلام است. به این بهانه که رتبه او از همه بالاتر است و او اساس است نه امام. با این توجیه آن حضرت را از شمار ائمه علیهم السلام خارج کرده‌اند تا عدد ائمه اسماعیلیه درست درآید. راه حل دیگر، حذف امام حسن علیه السلام به بهانه مستودع بودن ایشان است. حال باید پرسید که با چه سند شرعی و قابل اعتنایی چنین تقسیماتی را برای ائمه درست کرده‌اید و چنین تفاوتی را اثبات می‌کنید؟ چگونه می‌خواهید ادله امامت

امام حسن علیه السلام را که برخی با امام حسین علیه السلام مشترک است، توجیه کنید؛ مثل این حدیث نبوی محکم و استوار که «الحسن و الحسين امامان قاما او قعدا»؟^۱ در این حدیث امامت امام حسن علیه السلام با امام حسین علیه السلام هیچ تفاوتی ندارد و در یک ردیف قرار گرفته است. افزون بر آن، در دوران امامت امام حسن علیه السلام شاهد همراهی و تأیید امامت ایشان توسط امام حسین علیه السلام بوده ایم. راه دیگری که اسماعیلیه در پیش گرفته اند، حذف اسماعیل از دایره امامانشان است که این هم بدون اشکال نیست. اگر اسماعیل امام است، چرا حذفش می کنید و چگونه امامتش را اثبات می کنید و اگر امام نبوده، چرا او را امام می دانید و امامت را به فرزندش منتقل می سازید؟!

تا اینجا به عقاید اسماعیلیه نخستین در مورد امام و عصمت امام پرداختیم و معصوم نبودن و عدم صلاحیت امامان ششم و هفتم آنها برای امامت روشن شد. گفتیم که اعتقاد به عصمت آنها توهمی بیش نیست و هیچ دلیل منطقی و روشنی بر آن آورده نشده است. اینکه چرا به امام ششم و هفتم اسماعیلیه یعنی اسماعیل و محمد بن اسماعیل پرداخته شده است، به این دلیل است که ریشه اصلی اعتقاد اسماعیلیه به اعتقاد به امامت این دو برمی گردد و با بررسی این اعتقاد و بطلان آن، توهمی و انحرافی بودن آن بیش از پیش روشن خواهد شد.

نتیجه گیری

اسماعیلیه مانند امامیه به عصمت امام معتقدند؛ چراکه آنها مقام بالایی را برای امام قائل اند و همانند پیامبر صلی الله علیه و آله به عصمت ذاتیه او باور دارند. تفاوت نظر امامیه با اسماعیلیه همین است؛ اسماعیلیه هرگونه گناه و خطا را برای امام نقص می دانند و چون ذات او تام و تمام است، خطا در امام راه ندارد. بر این اساس، هرچه امام انجام دهد، فعل خداست و فعل امام هرچه باشد، عین صواب است. آنچه تفاوت دیدگاه اسماعیلیه با امامیه را بیشتر می کند، مصادیق امام معصوم است که باید

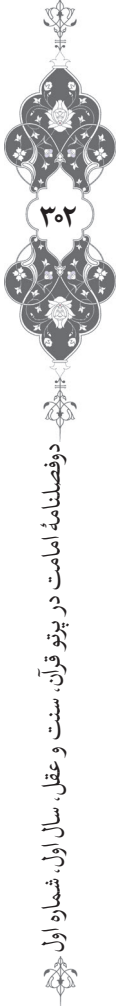
۱. این حدیث در منابع حدیثی با کمی اختلاف در عبارت آمده است (نک: خزاز رازی، ۱۴۰۱: ۳۸ و ۱۱۷؛ صدوق، ۱۳۸۵: ۲۱۱/۱).

منصوص هم باشد. از آنجایی که اسماعیلیه در مصادیق امام معصوم به بی‌راهه رفته‌اند و افراد غیرمعصوم را به جای امام معصوم نشانده‌اند، با سرزدن اعمال خلاف شرع از امامشان از یک طرف و اعتقاد به عصمت امام از طرف دیگر، با چالش بزرگی روبه‌رو شده‌اند. آنها با طرح مسئله «عصمت ذاتیه امام»، دست به توجیه این اعمال زده‌اند. ضمن آنکه غلات نقشی اساسی در پیدایش اسماعیلیه داشتند و از افکار غالبانه آنان است که برای رسیدن به باطن شریعت، باید ظاهر آن را رها کرد و همچنین با رسیدن به معرفت امام، همه چیز برای فرد حلال می‌شود. با دقت در عقاید فرقه‌های اسماعیلیه، می‌بینیم که این افکار غلات در عقاید آنان نیز رسوخ کرده است. گرایش به باطن و اینکه ورای هر ظاهری باطنی است که برای رسیدن به باطن گذر از آن ظاهر لازم است، اباحه‌گری در سایه معرفت امام از جمله افکاری است که در اسماعیلیه کنونی به روشنی دیده می‌شود.

منابع

* قرآن كريم.

١. ابن اثير، على بن محمد، الكامل فى التاريخ، بيروت: دار صادر، ١٣٨٥ق.
٢. ابن بابويه، محمد بن على، الاعتقادات، قم: المؤتمر العالمى لألفية الشيخ المفيد، ١٣٧١ش.
٣. ———، علل الشرائع، قم: كتابفروشى داورى، چاپ اول، ١٣٨٥ش.
٤. ———، كمال الدين و تمام النعمة، تهران: اسلاميه، چاپ اول، ١٣٩٥ق.
٥. ———، معانى الاخبار، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، چاپ اول، ١٤٠٣ق.
٦. ابن صلاح شرفى، احمد بن محمد، عدة الاكياس فى شرح معانى الاساس، صنعاء: دارالحكمة اليمانية، چاپ اول، ١٤١٥ق.
٧. ابن عساكر، ابى القاسم على بن الحسن بن هبة الله، تاريخ مدينة دمشق و ذكر فضلها و تسمية من حلها من الأمثال، المحقق: محب الدين ابى سعيد عمر بن غرامة العمري، بيروت: دارالفكر، ١٩٩٥م.
٨. ابن عنبه، احمد بن على الحسنى، عمدة الطالب فى انساب آل ابى طالب، قم: منشورات الشريف الرضى، ١٣٨٠ق.
٩. ابن فارس، احمد، معجم مقاييس اللغة، محقق: محمد هارون عبد السلام، قم: مكتب اعلام الاسلامى، ١٤٠٤ق.
١٠. ابن المغازلى، ابوالحسن على بن محمد، مناقب أمير المؤمنين على بن أبى طالب، المحقق: أبو عبد الرحمن تركى بن عبد الله الوادعى، صنعاء: دار الآثار، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ق.
١١. ابن محمد بن على، قاسم، الأساس لعقائد الأكياس، صعده: مكتبة التراث الاسلامى، ١٤٢١ق.
١٢. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع، الطبعة الثالثة، ١٤١٤ق.

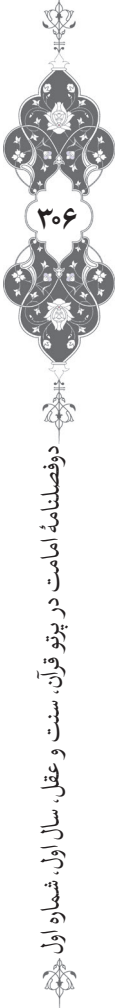


۱۳. ابن نوبخت، ابواسحاق ابراهيم، الياقوت في علم الكلام، قم: انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۱۴. ابن وليد، على، تاج العقائد و معدن الفوائد، بيروت: مؤسسة عزالدين، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
۱۵. ابونعيم الأصبهاني، احمد بن عبدالله، فضائل الخلفاء الأربعة و غيرهم لأبى نعيم الأصبهاني، المحقق: صالح بن محمد العقيل، المدينة المنورة: دار البخارى للنشر والتوزيع، ۱۳۸۵ق.
۱۶. ابى حاتم الرازى، احمد بن حمدان، الزينة، محقق: سعيد الغامى، بيروت: منشورات الجمل، الطبعة الاولى، ۲۰۱۵م.
۱۷. اشعري قمى، سعد بن عبدالله، المقالات و الفرق، تهران: مركز انتشارات علمى و فرهنگى، ۱۳۶۰ش.
۱۸. امين، سيد محسن، أعيان الشيعة، بيروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ق.
۱۹. انبيايى، محسن، «روش بر خورد امامان معصوم عليهم السلام با مدعيان دروغين در جامعه شيعه»، فصلنامه علمى - پژوهشى تاريخ اسلام، سال پانزدهم، ش ۵۸، تابستان ۱۳۹۳ش.
۲۰. ايجى، عضدالدين، شرح المواقف، قم: افست، چاپ اول، ۱۳۲۵ق.
۲۱. بحراني، ابن ميثم، قواعد المرام فى علم الكلام، تحقيق: سيد احمد حسيني، قم: مكتبة آية الله المرعشى النجفى، ۱۴۰۶ق.
۲۲. بغدادى، عبدالقاهر، الفرق بين الفرق، بيروت: دارالجيل، ۱۴۰۸ق.
۲۳. تامر، عارف، الإمامة فى الاسلام، بيروت: دارالاضواء، الطبعة الاولى، ۱۴۱۹ق.
۲۴. تفتازانى، سعدالدين، شرح المقاصد، قم: افست، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۲۵. التميمى المغربى، قاضى نعمان بن محمد، أساس التأويل، تحقيق: عارف تامر، بيروت: دار الثقافة، ۱۹۶۰م.
۲۶. _____، تأويل الدعائم، المحقق: محمد حسن الأعظمى، قاهره: دار المعارف، چاپ اول، ۱۹۹۵م.
۲۷. _____، شرح الأخبار فى فضائل الأئمة الأطهار، محقق: محمد حسين حسيني

- جلالی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۲۸. _____، دعائم الاسلام، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ۱۳۸۵ق.
۲۹. حاجی زاده، یدالله، «شخصیت عالیانه ابوالخطاب و واکاوی مواضع ائمه اطهار عليهم السلام در برابر او و پیروانش»، تاریخ اسلام در آئینه پژوهش، سال دهم، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ش.
۳۰. حامدی، ابراهیم بن الحسین، کنز الولد، بیروت: دارالاندلس، ۱۴۱۶ق.
۳۱. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۳۲. حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تهران: مؤسسه الطبع و النشر، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۳۳. حلی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر، أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت، قم: الشریف الرضی، ۱۳۶۳ش.
۳۴. _____، باب حادی عشر، تهران: دانش پرور، چاپ اول، ۱۳۶۵ش.
۳۵. _____، کشف المراد، تعلیقات: حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ق.
۳۶. _____، کشف الیقین فی فضائل امیرالمؤمنین عليه السلام، تهران: مؤسسه الطبع و النشر، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۳۷. _____، نهج الحق و کشف الصدق، تعلیق: عین الله حسنی ارموی، بیروت: دارالکتب اللبنانی، چاپ اول، ۱۹۸۲م.
۳۸. خزاززازی، علی بن محمد، کفایة الاثر فی النصوص علی الأئمة الاثنی عشر، محقق: عبداللطیف حسینی کوه کمری، قم: نشر بیدار، ۱۴۰۱ق.
۳۹. خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، بی جا: بی نا، ۱۴۱۳ق.
۴۰. دفتری، فرهاد، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، مترجم: فریدون بدره ای، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز، چاپ پنجم، ۱۳۸۶ش.

۴۱. دیلمی، حسن بن محمد، إرشاد القلوب إلى الصواب، قم: الشريف الرضى، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۴۲. ربانی گلپایگانی، علی، «عصمت امام از دیدگاه خرد»، قبسات، ش ۴۵، پاییز ۱۳۸۶ش.
۴۳. —، القواعد الکلامیة، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۳۹۲ش.
۴۴. —، واعظ حسینی، سید کریم، «منشأ عصمت»، فصلنامه علمی پژوهشی کلام اسلامی، ش ۹۰، ۱۳۹۳ش.
۴۵. سبجانی جعفر، بحوث فی ملل و النحل، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، چاپ سوم، ۱۴۳۳ق.
۴۶. شاکر، محمدکاظم، روش های تأویل قرآن، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ش.
۴۷. شریف المرتضی (علم الهدی)، علی بن حسین، رسائل الشريف المرتضی، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۴۸. الشوکانی الیمنی، محمد بن علی بن محمد بن عبدالله، إرشاد الفحول إلى تحقیق الحق من علم الأصول، المحقق: الشيخ احمد عزو عنایة، بی جا: ناشر دارالکتاب العربی، ۱۴۲۹ق.
۴۹. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، تحقیق: محمد بدران، قم: الشريف الرضى، چاپ سوم، ۱۳۶۴ش.
۵۰. صفری فروشانی، نعمت الله، غالیان، کاوشی در جریان ها و برایندها تا پایان سده سوم، مشهد: آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۷۸ش.
۵۱. طالب، عبدالرسول، «آقاخانیه»، دانشنامه کلام اسلامی، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۳۷۸ش.
۵۲. طباطبایی، سید محمد حسین، شیعه در اسلام، قم: انتشارات اسلامی، چاپ سیزدهم، ۱۳۷۸ش.
۵۳. —، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.

۵۴. طبری آملی، محمد بن جریر بن رستم، المسترشد فی إمامة علی بن ابی طالب علیه السلام، محقق: احمد محمودی، قم: نشر کوشانیپور، ۱۴۱۵ق.
۵۵. طوسی، خواجه نصیرالدین، روضة التسليم، مصحح: ولادیمیر ایوانف و آلکسی یویچ، تهران: جامی، چاپ اول، ۱۳۶۳ش.
۵۶. ———، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت: دارالاضواء چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.
۵۷. ———، قواعد العقائد، بیروت: دارالغربیة، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۵۸. طوسی، محمد بن الحسن، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت: دارالاضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
۵۹. ———، تهذیب الاحکام، محقق: حسن الموسوی الخرسان، تهران: اسلامیة، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.
۶۰. ———، الأمالی، قم: دارالثقافة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۶۱. العثیمین، محمد بن صالح بن محمد، الأصول من علم الأصول، عربستان - دمام: دار ابن جوزی، ۱۴۲۶ق.
۶۲. القرشی، عمادالدین داعی إدیس، زهر المعانی، محقق: مصطفی غالب، بیروت: المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع، الطبعة الأولى، ۱۴۱۱ق.
۶۳. غالب، مصطفی، مفاتیح المعرفة، بیروت: مؤسسة عزالدین للطباعة و النشر، ۱۴۰۲ق.
۶۴. ———، تاریخ الدعوة الاسماعیلیة، بیروت: دارالأندلس، الطبعة الثانية، ۱۹۶۵م.
۶۵. ———، الحركات الباطنية فی الاسلام، بیروت: دارالأندلس، ۱۹۶۵م.
۶۶. غزالی، ابوحامد، فضائح الباطنية، بیروت: المكتبة العصرية، ۱۴۲۲ق.
۶۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
۶۸. فرمانیان، مهدی، درسنامه تاریخ و عقاید اسماعیلیه، قم: نشر ادیان، چاپ دوم، ۱۳۸۹ش.
۶۹. ———، آشنایی با فرق تشیع، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.



۷۰. —، عالمی، سید علیرضا، «نسب خلیفہ نخست فاطمی از نگاه نسب شناسان»،
دوفصلنامه پژوهش نامه مذاهب اسلامی، سال اول، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۳.
۷۱. فضلی، زینب، «دعوت اسماعیلی و ریشه های تاریخی باطنی گری اسماعیلیه»،
دوفصلنامه شیعه پژوهی، ش ۱۷، ۱۳۹۸ ش.
۷۲. قبادیانی، ناصر خسرو، وجه دین، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ دوم، ۱۳۸۴ ش.
۷۳. کاظمی، روح الله، «تحیر شیعیان در شناخت امام و نقش تقیه در آن»، فصلنامه
امامت پژوهی، سال چهارم، ش ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ش.
۷۴. الکرمانی، حمیدالدین احمد بن عبدالله، المصابیح، محقق: مصطفی غالب، بیروت:
دارالمنتظر للطباعة و النشر، الطبعة الاولى، ۱۴۱۶ ق.
۷۵. —————، راحة العقل، محقق: مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس، الطبعة
الاولی، ۱۹۶۷ م.
۷۶. کشی، محمد بن عمر، اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشی (مع تعلیقات
میرداماد الأسترآبادی) قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
۷۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: طبعة الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۷۸. لوئیس، بنارد، تاریخ اسماعیلیان، مترجم: فریدون بدره ای، تهران: انتشارات توس،
۱۳۶۲ ش.
۷۹. مازندرانی حائری، محمد بن اسماعیل، منتهی المقال فی احوال الرجال، قم: مؤسسه
آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
۸۰. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال (ط الحديثه)، قم: مؤسسه آل
البيت عليه السلام لإحياء التراث، ۱۴۳۱ ق.
۸۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۸۲. محمدزاده، محسن، «خواجه نصیرالدین طوسی»، سایت پژوهه، ۲۸ اردیبهشت
۱۳۸۷ ش.
۸۳. مرعشی، قاضی نورالله، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، قم: کتابخانه آیت الله العظمی
مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.

۸۴. مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، تهران: صدرا، چاپ هفتم، ۱۳۸۴ش.
۸۵. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ هفتم، ۱۳۷۰ش.
۸۶. معرفت، محمدهادی، تفسیر و مفسران، مترجم: علی خیاط و علی نصیری، قم: نشر مؤسسه فرهنگی التمهید، چاپ اول، ۱۳۷۹ش.
۸۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (الف)، النکت الاعتقادیة، قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۸۸. _____ (ب)، الفصول المختارة، قم: دارالمفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۸۹. _____ (ج)، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم: دارالمفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۹۰. _____ (د)، الأمالی، قم: دارالمفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۹۱. _____، تصحیح الاعتقادات، قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، ۱۳۷۱ش.
۹۲. مقداد، فاضل، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، محقق: سید مهدی رجایی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۹۳. _____، اللوامع الالهیة فی المباحث الکلامیة، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۲۲ق.
۹۴. ملک مکان، حمید، «خواجه نصیرالدین طوسی و اسماعیلیان»، فصلنامه هفت آسمان، ش ۹، ۱۳۷۸ش.
۹۵. نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعة، بیروت: دارالاضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.