

«ثنویت» در کلام و فلسفه*

موسی ناظریان فر*

چکیده

ثنویت اصطلاحی کلامی است که در فلسفه نیز کاربرد دارد، این واژه در لغت به معنای دوگانگی است و ثنوی به کسی گفته می‌شود که به اثنیت منسوب است. و در اصطلاح متکلمان، عنوانی است برای اعتقادات ثنویه یا اصحاب اثنین، که معتقدند عالم دو آفریننده دارد: یکی نور، که آفریدگار خوبی‌هاست و دیگری ظلمت که آفریدگار بدی‌هاست، و هر دو نیز ازلی و قدیم‌اند. ثنویت در نزد حکمای قدیم یونان و برخی فلاسفه اروپا عبارت است از دوگانگی روح و جسم و یا جوهر آنها و یا دوگانگی روح و ماده.

این مقاله بر آن است که با بیان انگیزه گرایش به ثنویت و فرقه‌های آن، عقائد ثنویه را با ادله توحید و برهان تمایع و برهان حدوث، ابطال نموده و ضمن تبیین مسئله شرور، اثبات کند که آفریدگار جهان یکی است و تنها او مدبر امور عالم است.

کلیدواژه‌ها

توحید، شرک، ثنویت، نور، ظلمت، خیر، شر، شیطان، مجوس، زردشت.

* شایان ذکر است این مقاله از جمله مقالات دائرةالمعارف است که در مرکز پژوهشی دائرةالمعارف نگاشته شده است و سپس برای چاپ در این مجله با تغییراتی اندک به مقاله‌ای عادی تبدیل شده است. از این رو، به لحاظ نوع مطالب و چپش آنها و نوع منابع و تعداد آنها با سایر مقالات، تفاوتی روشن دارد.

* سطح چهار حوزه و کارشناس ارشد مؤسسه امام صادق (ع) تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۲/۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۸۷/۲/۱۲.

ثنویت اصطلاحی کلامی است که در فلسفه نیز به کار رفته است. معادل این اصطلاح در فارسی «دو خدایی»، در فرانسه «Dualisme» و «Dualite»، در انگلیسی «Dualism» و «Duality»، و در لاتین «Dualis» است.^۱

تعریف ثنویت

ثنویت و ثنوی در لغت به ترتیب به معنای دوگانگی و کسی که به اثین منسوب است، می‌باشد^۲ و در اصطلاح متکلمان، ثنویت عنوان کلی اعتقاد ثنویه یا اصحاب اثین است که معتقد بوده‌اند، عالم دو صانع دارد؛ فاعل خیر، نور و فاعل شر، ظلمت است، و هر دو نیز ازلی و قدیم‌اند.^۳

علامه حلی و ابن داوود حلی می‌گویند: «ثنویه، مدبر عالم را نور و ظلمت می‌دانند و آن دورا دارای اصالت می‌انگارند».^۴ بشر، به ویژه نژاد آریا، از دیرباز پدیده‌های جهان را به دو قطب «خوب»ها و «بد»ها تقسیم کرده، و خود را مقیاس و محور تشخیص قرار داده است.^۵ گروهی چنین پنداشته‌اند که آفریننده، یا خوب است و نیک خواه، یا بد است و بد خواه. اگر خوب باشد، بدها را نمی‌آفریند و اگر بد باشد، خوب‌ها و خیرها را ایجاد نمی‌کند و از این استدلال، چنین نتیجه گرفته‌اند که جهان دو مبدأ و دو آفریدگار دارد (ثنویت).^۶

این اصطلاح نزد برخی حکمای قدیم یونان و برخی فلاسفه اروپا عبارت است از دوگانگی روح و جسم، یا جوهر روح و جوهر جسم، یا روح و ماده. امروزه به هر عقیده فلسفی که عالم را از دو اصل مرکب بداند دوالیسم گفته می‌شود.^۷

ثنویت فلسفی

همان گونه که اشاره شد، ثنویت نزد حکمای قدیم یونان و برخی فلاسفه اروپا عبارت است از دوگانگی روح و جسم، یا جوهر روح و جوهر جسم یا روح و ماده.^۸ در ایران در سال‌های اخیر لفظ فرانسوی دوالیسم (dualism) را ثنویت ترجمه کرده‌اند. این واژه، نخستین بار در آثار تامس هاید، مستشرق انگلیسی دیده می‌شود. او دوالیسم را درباره اعتقاد دینی به دو اصل خیر و شر به کار برده است. همچنین پ- بل فرانسوی، در فرهنگ خود در مقاله زردشت، و نیز لایبنتز آن را به کار

گرفته‌اند. امروزه دو الیسم در معنای عام به هر نوع عقیده فلسفی که عالم را مرکب از دو اصل متمایز و منحصر (مانند ماده و صورت، ماده و عقل، وجود و عدم) بداند، گفته می‌شود.^۹ ثنویت از طریق فلسفه مشاء، به جهان اسلام راه یافته است.^{۱۰}

۱. مختصری از تاریخچه ثنویت

این مذهب در طول تاریخ، چه در عقاید دینی و چه در نظرات فلسفی، به صورت‌های گوناگون جلوه گر شده است. نخستین فیلسوف یونانی که ثنوی مذهب بود، انکسا کورس یا اناکسجوراس است. وی افزون بر عناصر مادی، به اصل عقلی که ناظم جهان است اعتقاد داشت و آن را مدبر و نظم‌دهنده عناصر و تشکیلات جهان می‌دانست.^{۱۱} می‌گویند اول بار کلمه ثنویت و ثنائیه از توماس هید،^{۱۲} یا تامس هاید ظاهر شد.^{۱۳}

شهرستانی می‌گوید: «ثنویت به مجوس اختصاص دارد. آنان به دو اصل مدبر و قدیم قایل هستند و خیر و شر، و نفع و ضرر و صلاح و فساد را بین خود تقسیم می‌کنند. نام یکی را نور، و نام دیگری را ظلمت، و به زبان فارسی یزدان و اهرمن می‌گذارند».^{۱۴} بشر و مخصوصاً نژاد آریا از دیرباز پدیده‌های جهان را به دو قطب خوب‌ها و بد‌ها تقسیم می‌کرده است.^{۱۵}

افلاطون نیز میان مثل نوری و موجودات مادی فرق می‌گذارد، و در فلسفه او ثنویت خاصی آشکار است.^{۱۶}

ارسطو نیز به نوعی به ثنویت قایل بود؛ زیرا ماده و صورت را اساس عالم آفرینش می‌دانست.^{۱۷} در اسلام فرقه یا مذهب ثنوی به معنای صحیح وجود ندارد، ولی در دوران خلافت عباسیان، برخی به ثنویت متمایل شدند.^{۱۸} در میان مسلمانان، ثنویت لقب طعنه‌آمیزی است که برخی فرقه‌ها، مخالفان خود را به آن عنوان خوانده‌اند؛ فرقه‌هایی مانند نظامیه و هشامیه از غلاة شیعه.^{۱۹}

منسوبان به ثنویت

از جمله رؤسای ثنویه می‌توان از عبدالکریم بن ابی العوجاء، نعمان ثنوی، اباشاکر دیصانی، ابن طالوت، ابن اخی ابی شاکر، عبدالله بن مقفع، بشار الاعمی الشاعر، غسان الرهاوی، حماد عجرد و ابو عیسی و راق نام برد. اینان در فروع اختلاف نظر دارند ولی در ثنویت و تشبیه متفق‌اند.^{۲۰} از کسانی

که به اسلام تظاهر می کردند و در باطن زندیق بوده اند باید از ابن طالوت، ابوشاکر، ابن الاعدی الحریزی، نعمان، ابن ابی العوجاء، صالح بن عبدالقدوس و از شعراء بشار بن برد، اسحق بن خلف، ابن سیابه، سلم الخاسر، و علی بن خلیل و علی بن ثابت یاد کرد. ابو عیسی وراق، ابوالعباس الناشی و الجیهانی محمد بن احمد نیز به ثنویت مشهورند. ابویحیی الرئیس، ابوعلی سعید، ابوعلی رجاء یزدانبخت نیز رؤسای ثنویت در دولت عباسی اند.^{۲۱} ابو حفص حداد، ابن ذر صیرفی، ابو عیسی وراق، ابن راوندی،^{۲۲} ابراهیم نظام، جاحظ، فضل الحداء، احمد بن حنط^{۲۳} و ناصر خسرو و پیروانش نیز به ثنویت منسوب شده اند.^{۲۴}

۲. انگیزه گرایش به ثنویت

مسئله شر در این عالم تفسیرهای گوناگونی را بر تافته است. انگیزه گرایش به ثنویت، از آن جمله است. آرای گوناگون متکلمان و فلاسفه نیز مؤید این مدعاست که در ادامه به برخی از آنها اشاره می کنیم. قاضی عبدالجبار معتزلی می گوید: «اعتماد ثنویه در قول به ثنویت، وجود خیر و شر، نفع و ضرر و لذت و الم است و اینکه آنها هم باید فاعلی داشته باشند و به خاطر تضادشان نباید فاعل آنها یکی باشد».^{۲۵}

وی، انگیزه مجوس را از گرایش به ثنویت، وجود شرور و آفات و اینکه فاعل آنها حکیم و خیر نیست و باید فاعل شریری برای آنها باشد، می داند.^{۲۶}

گروهی از پیشینیان که به فلسفه اضداد تمایل داشتند و معتقد بودند که همه چیز از ضدین پدید می آید و در این جهت در مسأله خیر و شر، نور و ظلمت به منزله دو ضد واقع شده بودند، در تمجید و تعظیم آتش راه مبالغه پیش گرفتند و آتش را شایسته پرستش دانستند بدین جهت که آتش عنصر نورانی است، و زمین و خاک، عنصر ظلمانی می باشد و شایسته تحقیر است.^{۲۷}

ثنویان با مشاهده شر و اختلاف به این باور رسیده اند که از یک اصل، دو نتیجه به دست نمی آید.^{۲۸} دیگر اینکه، حکیم، شر انجام نمی دهد، در حالی که در عالم شر موجود است. بنابراین، فاعل شرور با فاعل خیر متفاوت است.^{۲۹}

از این رو ثنویه می گویند در عالم خیر و شرهای فراوانی می یابیم؛ در حالی که آفریدگار واحد،

خیر و شریر نمی تواند باشد. بنابراین باید هر کدام فاعل جداگانه‌ای داشته باشد.^{۳۰}

صدرالمتألهین می گوید:

ثنویه به دو صانع قدیم قایل شدند؛ چون متوجه وجود خیر و شر، و نفع و ضرر در این عالم شدند، و نیز شاهد انوار و ظلام و نفوس و اجرام و ارواح و اشباح و زندگی و مرگ و علم و جهل و شب و روز و روشنایی و تاریکی (سایه) و قوه و فعل و سایر متضاداتی که جامع خیر و شرند بودند و از طرفی خدای متعال نور محض و بدون ظلمت، و وجوب محض، بدون امکان و حیات محض، بدون مرگ، فعل بدون قوه، وجود بدون بخل و عطای بدون منع است.^{۳۱}

در رسائل اخوان الصفا، در بیان اسباب و انگیزه اعتقاد به دو اصل و علت آمده است:

کسانی که به دو اصل قایل شده‌اند، دو طایفه‌اند: یک طایفه به دو فاعل معتقد است که یکی نور و خیر و دیگری ظلمت و شریر است، و این رأی زرادشت و مانی و پیروان آنها و بعضی از فلاسفه است. طایفه دیگر به دو اصل و علت معتقد است که یکی فاعل و دیگری منفعل و مقصودشان هیولی است، و این رأی برخی از حکمای یونانی است. انگیزه آنان از این رأی، مشاهده شروری است که بین هر دو متنازع از انسان و حیوان وجود دارد؛ مثل قتل، جنگ، مخاصمه و دشمنی.^{۳۲}

ثنویه از آن روی خدا را عبادت می کنند که خداوند بنفسه جمع بین اضداد کرده است، و شامل مراتب حقیه و خلقیه است. پس آنچه منسوب به حقیقت حقیه است، ظاهر در انوار است، و آنچه منسوب به حقیقت خلقیه است، عبارت از ظلمت است. به همین دلیل که خدا جامع و صفین و ضدین و اعتبارین و حکمین است، ثنویه نور و ظلمت را عبادت می کنند. پس حق و خلق و نور و ظلمت اوست.^{۳۳}

شهید مطهری می گوید:

برای انسان‌های پیشین، این اندیشه پیدا شده است که آیا بدها و شرها را همان کسی می آفریند که خوب‌ها و خیرها را آفریده است؟ یا آنکه خوب‌ها را یک مبدأ و شرها را مبدأ دیگری ایجاد می کند؟ آیا خالق نیک و بد یکی است یا جهان دو مبدأ دارد؟ آفریننده یا

خوب است و بدها را خلق نمی‌کند، یا بد است و خوب‌ها را نمی‌آفریند؛ و نتیجه گرفتند که جهان دو مبدأ دارد. اعتقاد ایرانیان قدیم به یزدان و اهریمن از اینجاست.^{۳۳}

فرقه‌های ثنویت

متکلمان و نویسندگان ملل و نحل در بیان فرقه‌های ثنویه و مجوس اختلاف نظر دارند. اختلاف نخست به این امر بازمی‌گردد که چه نسبتی بین مجوس و ثنویه وجود دارد. اختلاف دیگر در تعداد و رقم فرقه‌های ثنویه است. دیگر آنکه آیا مجوس و زردشت یکی هستند یا نه، و آیا در فرق اسلامی واقعاً ثنویت هست یا نه، و اختلافات دیگری که توضیح آنها به اختصار می‌آید:

یکی از اختلافات میان فرقه‌های ثنویت و مجوس، درباره نور و ظلمت و چگونگی آنهاست.

قاضی عبدالجبار به نقل از حسن بن موسی در کتاب *الآراء والدیانات*، فرقه‌های ثنویه را نام می‌برد. مانویه (متانیه نیز گفته شده است)، مزدکیه، دیصانیه، مرقونیه و ماهانیه و مجوس از آن جمله‌اند. همچنین به نقل از احمد بن حسن المسمعی، از مقلاصیه نام می‌برد و در ادامه از صیامیه یاد می‌کند.^{۳۵}

شهرستانی نیز از فرقه‌های مانویه، مزدکیه، دیصانیه، مرقونیه، کینونیه، صیامیه، و تناسخیه نام می‌برد.^{۳۶}

ابن ندیم در *الفهرست* فرقه‌های بیشتری را بر شمرده است که عبارت‌اند از: مانویه، دیصانیه، مرقونیه، ماهانیه، مهریه، مقلاصیه، الجنجیین، اصحاب خسرو و ارزو مقان، الرشین، المهاجرین، الکشطین، المغتسله، الحرنانین، الشیلین، الخولانین، الماریین، الدشتیین، اهل خیفه السماء، الاسورین، الاوردجین، الخرمیه، المزدکیه و...^{۳۷}

ابن حزم، جرجانی و قاضی عبدالجبار، مجوس را نیز از جمله ثنویه شمرده‌اند.^{۳۸} شهرستانی در *ملل و نحل* از مجوس یا مجوسیه و اقسام آن نام می‌برد که عبارت‌اند از: کیومرثیه، زروانیه (همراه زروانیه، مسخیه، و خرمدینیه) و زردشتیه (و همراه زردشتیه، سیسانیه، و بها فریدیّه).^{۳۹}

شمس‌الدین آملی نیز مجوس را نه فرقه دانسته است: کیومرثیه، رزدانیه یا زردانیه، زردشتیه، مانویه، مزدکیه، دیصانیه، مرقونیه، کینونیه، و ضامیه.^{۴۰}

خلاصه عقاید فرقه‌های تئویت

مقصود از نور و ظلمت

در نور و ظلمت میان فرقه‌های تئویت و مجوس اختلاف است. برخی آنها را قدیم و ازلی و حساس و سمیع و بصیر می‌دانند؛ مانند ثنویه و فرقه‌های آن (با این فرض که مجوس را از تئویت ندانیم)، ولی فرقه‌های مجوس ظلمت و شیطان یا اهرمن را حادث می‌دانند.^{۴۱} در پاورقی شرح مواقف از کتاب/بکار/الفکار آمدی نقل شده است که مانویه معتقدند نور و ظلمت هر دو جسم‌اند، ولی هر دو قدیم، ابدی، حساس، سمیع و بصیرند.^{۴۲} آمدی، نور و ظلمت را عارض بر اجسام می‌داند.^{۴۳}

اینک مختصری از عقاید برخی فرقه‌های تئویت را یادآوری می‌کنیم:

مجوس یا مجوسیه

قرآن تنها یک بار از مجوس نام برده و آنها را جزو اهل کتاب شمرده است.^{۴۴}

قاضی عبدالجبار به نقل از حسن بن موسی می‌گوید:

مجوس مختلف‌اند: برخی از آنان می‌گویند خدا و شیطان هیچ کدام جسم نیستند و هر دو

قدیم‌اند. خالق این عالم خداست. پس خیرات از جانب خدا و شرور از جانب شیطان

است. برخی از آنان می‌گویند خدا و شیطان هر دو جسم، ولی قدیم‌اند. بعضی می‌گویند

خدا جسم است و شیطان جسم نیست. برخی از آنان نیز می‌گویند شیطان جسم است و

خدا جسم نیست، و شمار فراوانی از مجوس معتقدند خدا قدیم و شیطان حادث است، و

بر حدوث این عالم اجماع دارند. همچنین معتقدند خدا خالق شیطان است، ولی در

کیفیت حدوث شیطان از خدا اختلاف دارند.^{۴۵}

به مجوسیه دین اکبر و ملت عظمی می‌گویند و مجوس خود را پیرو ملت خلیل‌الله می‌دانند. و

تثنیه به مجوس اختصاص دارد. تا آنکه دو اصل قدیم و مدبر را اثبات کردند که خیر و شر، نفع و

ضرر و صلاح و فساد را قسمت کنند. آنان نام یکی را نور و دیگری را ظلمت، و به فارسی یزدان و

اهر من، می نامند.

تمام مسائل مجوس بر محور دو قاعده مبتنی است: الف. سبب امتزاج نور با ظلمت؛ ب. سبب خلاصی نور از ظلمت. آنان امتزاج را مبدأ، و خلاص را معاد قرار داده اند، و می گویند: مجوس اصلی معتقد است که ممکن نیست دو اصل قدیمی و ازلی باشند، بلکه نور ازلی و ظلمت محدث است، و در مبدأ اول اختلاف دارند که آیا کیومرث یا زروان کبیر است و نبی ثانی یا پیامبر دوم زردشت است.^{۴۶} همان گونه که گذشت، شهرستانی فرقه های کیومرثیه، زروانیه و زردشتیه با انشعابات آنها را از مجوس یا مجوسیه می داند.^{۴۷} بغدادی و اسفرائینی مجوس را به چهار فرقه زروانیه، مسخیه، خرمدینیه، و بهافریدیه تقسیم می کنند.^{۴۸} بغدادی در ادامه، از فرقه ای به نام المرکدیه من المجوس نام می برد.^{۴۹} یحیی بن بشر بن عمیر نهاوندی گوید: «مجوس معتقدند خداوند شخصی روحانی است که گفت: غیر از من هیچ کس نمی تواند آفرینش کند، و از این فکر ظلمت پدید آمد، و بعضی از سنت های آنها را می شمارد».^{۵۰}

در برخی روایات از نبی اکرم ﷺ جمله القدریه مجوس هذه الامة، آمده است که این تشبیه به دلیل تشابه اعتقادی میان این دو فرقه است، از جمله نسبت دادن امور به قضا و قدر و نه اراده الهی.^{۵۱}

فرقه های مجوس یا مجوسیه

الف. زردشتیه: همان گونه که پیش تر گذشت شهرستانی زردشتیه را از فرقه های مجوس می داند. آنان اصحاب زردشت بن یورشب یا پورشسب هستند که در زمان کشتاسب بن لهراسب پادشاه عجم ظهور کرد. پدرش از آذربایجان و مادرش از ری، و نام مادرش دغدویا دغدویه بود. گمان می کنند برای آنان پیامبران و پادشاهانی بوده است که نخستین ایشان کیومرث است. او اول کسی است که زمین را مالک شد و پس از او افراد دیگری از جمله منوچهر آمد که در زمان او حضرت موسی علیه السلام ظهور کرد، تا اینکه پادشاهی به کشتاسب بن لهراسب رسید و در زمان او زردشت حکیم ظهور کرد.... اینان معتقدند نور و ظلمت و یزدان و اهرمن دو اصل متضاد و مبدأ موجودات عالم اند و باری تعالی خالق و آفریننده نور و ظلمت است و خدا

واحد است و شریک و ضد و مثل ندارد. جایز نیست وجود ظلمت را به او منسوب کرد. زند و اوستار را کتاب او دانسته‌اند. برای فرقه‌های مجوس زردشتیه، دو صنف به نام سیسائیه و بهافریدیه بر شمرده‌اند که رئیسشان مردی به نام سیسان است. نیز از جیهانی نقل می‌کنند که دین زردشت دعوت به دین مارسیان، و معبودش اورمزد است، و ملائکی به نام‌های بهمن، اردیبهشت، شهریور، اسفندارمزد، و خرداد و مرداد واسطه رسالاتش هستند، و از چیزهایی که زردشت تصریح کرده است اینکه، در عالم یک قوه الهی مدبر تمام موجودات است. این قوه مشاسبند نام دارد، و در لسان صائبه به او مدبر اقرب، و در زبان فلاسفه عقل فعال، و در لسان مانویه ارواح طیبه، و در لسان عرب ملائکه، و در لسان شرع و کتاب الهی به او روح می‌گویند (تنزل الملائكة و الروح فیها).^{۵۲} مغان گویند: «مارا پیغامبری بوده است زردشت نام، و سه کتاب به نام زند و پازند و اویستا آورده است». ^{۵۳} بیشتر پیروان این دین در ایران و هند به سر می‌برند. ^{۵۴} آمدی نیز زردشتیه را از فرقه‌های مجوس می‌داند و سخنی مانند شهرستانی دارد. ^{۵۵}

استاد مطهری می‌گوید: «این دین در دوره ساسانیان دین رسمی بوده است ولی مویدان خیلی اجحاف می‌کردند و موجب نارضایتی مردم بودند». ^{۵۶} او در جای دیگر می‌گوید: «در باره زردشت و اوستا مجهولات بسیار است. محققین، زمانش را ششصد سال قبل از مسیح می‌دانند». ^{۵۷}

تفاوت شیطان و اهریمن

شیطان از نظر اسلام نقشی در آفرینش اشیا ندارد، و خلقت چیزی به او نسبت داده نشده است. قلمرو شیطان از نظر اسلام تشریح است نه تکوین. کار شیطان، فقط وسوسه و دعوت است، آن هم فقط درباره انسان: إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانُ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿۹۹﴾ إِمَّا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ، (نحل: ۹۹-۱۰۰) وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِّنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلْمُزُونِي وَلَا تَلْمُزُوا أَنفُسَكُمْ (ابراهیم: ۲۲). به این ترتیب تسلط او، به گواهی قرآن، محدود است.

اما اهریمن در آیین زردشت، خالق و آفریننده بسیاری از مخلوقات جهان است. قسمتی از جهان آفرینش، جزو قلمرو اوست، و او خود یا یک اصلی قدیم و ازلی است و شریک و مماثل

اهورامزداست در ذات، یا مخلوق اوست ولی شریک اوست در خالقیت.

بنابر این ترجمه شیطان به دیو یا اهریمن درست نیست. کلمه شیطان معادل فارسی ندارد، و از این روی، می‌باید خود این کلمه یا ابلیس را که معادل عربی آن است، به کار برد.^{۵۸}

آیین زردشت و ثنویت

قرآن، مجوس را (که مفسران آن را به زرتشتیان تفسیر می‌کنند) جزو اهل کتاب شمرده است، (حج: ۱۷) و آنان در گفتار معصومان (علیهم‌السلام)، و تاریخ اسلام در زمره اهل ذمه بوده‌اند.^{۵۹}

برخی محققان، ثنوی بودن زرتشتیان را (به این معنا که به دو اصل قدیم قایل باشند) رد کرده‌اند.^{۶۰} یکی از موبدان زرتشتی به نام کورش نیکنام که از زرتشتیان امروزی است در مصاحبه با مجله هفت آسمان درباره دین زرتشت می‌گوید که زرتشتیان ثنوی مذهب نبوده، موحدند، و نسبت ثنوی به آیین زردشت را ساخته دشمنان خود و پیروان نادان می‌دانند.^{۶۱}

با این حال می‌توان گفت این نوعی توجیه ثنویت در آیین زرتشت است. همان گونه که مسیحیت نیز تثلیث خود را به نوعی توجیه می‌کنند. هر چند شاید در برخی موارد نیز موحد باشند. قبول ادعای توحید در تمام مراحل زرتشتیه دشوار است.^{۶۲} زردشت در دوره ساسانیان دین رسمی کشور بوده است، و آنان مردم را به ترک مذهب خود و پیروی از مذهب زرتشتی مجبور می‌کردند. اگر اوستای ساسانی را ملاک قرار دهیم شک نیست که زردشت ثنوی بوده است. وی، حداکثر توحید را در عبادت داشته است، و هیچ یک از ایرانیان مسلمان کلمه الله را به اهورامزدا ترجمه نکرده است. اگر توحید را از همه جهات در نظر بگیریم، بسیار مشکل است بتوان آیین زردشت را توحیدی به شمار آورد.^{۶۳}

ولی ما بر حسب اعتقاد اسلامی ای که درباره مجوس داریم می‌توانیم دین زردشت را در اصل یک شریعت توحیدی بدانیم؛ زیرا بنابر عقیده بیشتر علمای اسلام، زردشتیان از اهل کتاب به شمار می‌آیند. اما آیین زردشتی از نظر تاریخی یعنی از نظر آثاری که به زردشت منسوب است، حتی اگر تنها «گاتاها» را ملاک قرار دهیم نمی‌توانیم آن را دین توحیدی بدانیم و نیز از نظر خالقیت این آیین کاملاً ثنوی بوده است.^{۶۴}

نسبت زردشتیان با مجوس

اکثر یا تمام مفسران قرآن کریم، در ذیل آیه ۱۷ سوره حج، مجوس را همان پیروان زردشت گرفته‌اند و صاحبان ملل و نحل نیز همین نظر را دارند؛ به استثنای شهرستانی و آمدی و املی مؤلف کتاب *نفائس الفنون و المصاحب*... که زرتشتی را فرقه‌ای از مجوس و مجوس را اعم گرفته‌اند، و در ترجمه کتاب *ملل و نحل* شهرستانی، پاورقی سید جلال نائینی آمده است:

در مذهب زردشت بسیاری از اصول عقاید مغان، از جمله احترام به آتش مورد توجه واقع شده است. وجود و جوهر مشترک در آیین مجوسی و زرتشتی موجب شده است که آیین اصلاح یافته زرتشتی همان کیش مجوس شناخته شود و به همین جهت بعدها بیشتر مورخان اسلامی و مؤلفان ملل و نحل مغان و زرتشتیان را پیرو یک عقیده پنداشته‌اند. مذهب اسلام بین مجوس‌ها و زردشتیان فرقی قایل نشده و معامله با آنها را در حکم معامله با اهل کتاب قرار داده است. نویسندگان و مورخان اسلامی نیز غالباً مغان و گبران را با هم مخلوط کرده‌اند. در قرآن مجید (حج: ۱۷)، مجوس‌ها در ردیف اهل کتاب قرار گرفته‌اند.^{۶۵}

فرقه‌های زردشتیه

سیسانیه و بهافریدیه: شهرستانی سیسانیه و بهافریدیه را از فرقه‌های مجوس زردشتیه، می‌شمارد و می‌گوید:

از مجوس زردشتیه، گروهی هستند که به آنها سیسانیه و بهافریدیه گفته می‌شود. رئیسشان مردی بود به نام سیسان و از رستاق نیشابور که خوفاً نام داشت در زمان ابومسلم خراسانی خروج کرد، زمزمی و آتش پرست بود. بعد زمزمه و آتش پرستی را ترک کرد و مجوس را هم به ترک اینها دعوت کرد و کتابی برای مجوس وضع کرد. پس موبد مجوس او را پیش ابومسلم برد، و ابومسلم او را کشت؛ ولی اصحابش می‌گویند او به آسمان رفته است و اینها به نبوت زردشت اقرار می‌کنند.^{۶۶}

مذهب فرقه بهافریدیه در واقع اصلاح و تجدید نظری در دین زردشت بوده است. ظاهر آیین فرقه تا زمان ابوریحان بیرونی وجود داشته است. به عقیده علمای اسلام قبول جزیه از آنان ممکن نبوده است و ظاهراً همین امر باعث اضمحلال ایشان بوده است. کتاب بهافریدیه به زبان فارسی

بوده است و ابوریحان در الآثار الباقیه از آن یاد کرده است. رهبرشان فردی به نام بهافرید بوده است که به دست ابو مسلم خراسانی کشته شد. به روایتی دیگر، او اسلام آورد و سپس مرتد شد و به همین سبب به قتل رسید.^{۶۷}

ب. کیومرثیه: شهرستانی این فرقه را از فرقه‌های مجوس شمرده است. اینان اصحاب کیومرث‌اند و دو اصل به نام یزدان و اهرمن را اثبات کرده‌اند. یزدان ازلی و قدیم، ولی اهرمن محدث و مخلوق است. آنان معتقدند یزدان با خود اندیشید که اگر برای من منازعی باشد چگونه خواهد بود؟ و این فکر پست با طبیعت نور مناسب نبود؛ در نتیجه ظلمت از این فکر پست پدید آمد و اهرمن نامیده شد، که طبیعتش بر شر و فتنه و فساد و ضرر و ضرار بود، و علیه نور خروج کرد و بین لشکر نور و ظلمت جنگ در گرفت. پس از آن مردی به نام کیومرث پیداشد و... حیوانی که به او ثور گفته می‌شد. پس آنها را کشت و از محل قتل او ریباسی روید، و از اصل ریباس مردی به نام میشه و زنی به نام میشانه خارج شد، و اینان ابوالبشرند، و از مسقط ثور چهار پایان و سایر حیوانات پدید آمدند.^{۶۸} در اوستا و روایات پهلوی کیومرث نخستین بشر و اول کسی است که از فرمان اهورامزدا پیروی کرد، و اهورامزدا از او قبایل آریایی را آفرید. پس از مرگ کیومرث از نطفه او که بر زمین ریخته شده بود نخستین جفت آدمی یعنی مشی و میشانه به شکل ریواس از زمین رویدند، و پس از چندی به صورت آدمی درآمدند. خداوند به فرزندان مشی و میشانه کشت گندم، پرورش ستور، بنای خانه، درودگری و تهیه پوشیدنی و خوردنی آموخت.^{۶۹}

ج. زروانیه: زروانیه معتقدند نور، اشخاص روحانی نورانی و ربانی را آفرید؛ لکن شخص اعظم که زروان نام داشت دچار شک شد. از این شک اهریمن شیطان یعنی ابلیس آفریده شد. بعضی نیز می‌گویند زروان کبیر ۹۹۹۹ سال زمزمه کرد تا برای او پسری متولد شود، ولی چنین نشد و در فکر افتاد که شاید این علم چیزی نیست و در نتیجه اهرمن به وجود آمد.^{۷۰} شهرستانی و آمدی این فرقه را جزو فرقه‌های مجوسیه یا مجوس دانسته‌اند و همین طور نفائس الفنون و مصاحب و بغدادی و اسفراینی، ولی دیگران چنین نظری ندارند.^{۷۱}

فرقه‌های زروانیه

مسخیه: بغدادی و شهرستانی مسخیه را زمره فرقه‌های زروانیه آورده‌اند. مسخیه معتقدند نور به تنهایی نور محض بود، پس بعضی از آن مسخ شد و به ظلمت مبدل گردید.^{۷۳} آمدی آن را یکی از فرقه‌های مجوس شمرده است.^{۷۴} فرقه دیگری به نام مسخیه وجود دارد که به تناسخ ارواح قایل‌اند و ظاهراً ارتباطی به این فرقه مجوس ندارند.^{۷۴}

خرم دینیه: طایفه خرم‌دینیه به دو اصل قایل‌اند. آنان به تناسخ و حلول متمایل‌اند و به حلال و حرام معتقد نیستند.^{۷۵} اینان صنفی از اباحیه خرمیه‌اند که در دولت اسلام ظهور کردند. ایشان دو فرقه‌اند: بابکیه و مازیاریه، و هر دو فرقه به المحمره معروف‌اند.^{۷۶} بغدادی خرم دینیه را از فرقه‌های مجوس دانسته است.^{۷۷}

مانویه یا منانیه: قاضی عبدالجبار از حسن بن موسی نقل می‌کند که اینها اصحاب مانی ثنوی‌اند. اینان می‌گویند عالم از نور و ظلمت ترکیب شده است و هر دو قدیم و ازلی و حساس و قوی و دراک و سمیع و بصیرند؛ در نفس و صورت مختلف و در فعل و تدبیر متضادند.^{۷۸}

مانویان، منانیه، مانویه، اصحاب مانی بن فانک حکیم هستند که در زمان شاپور بن اردشیر ظهور کرد و به دست بهرام بن هرمز بن شاپور و پس از زمان عیسی بن مریم کشته شد. وی بین مجوسیه و نصرانیه دینی آورد که به نبوت حضرت عیسی علیه السلام قایل بود ولی به نبوت حضرت موسی علیه السلام اعتقاد نداشت.^{۷۹}

این فرقه را مانونیه نیز نامیده‌اند.^{۸۰} و نیز مانوی و مانویان.^{۸۱} مانی ترکیبی از مذاهب اوستایی، مسیحیت و بودایی به وجود آورد و در مکتب او زروان خدای ابدی است.^{۸۲} مانی استاد صورتگری بود. او در روزگار شاپور بن اردشیر میان مغان ظهور و ادعای پیامبری کرد. مانی کتابی به نام ارژنک داشت؛ طریقهش طریق زردشت و مذهبش ثنوی بود.^{۸۳} می‌گویند مانویه قومی از مجوس‌اند و به دو صانع به نام نور و ظلمت قایل هستند و هر دو نیز زنده‌اند.^{۸۴} عموماً معتقدند کیش مانی عبارت است از یک سلسله عناصر زردشتی و مسیحی و بودایی، به علاوه ابداعات و ابتکاراتی که از خودش بوده

است. مسلم این است که دین مانوی داعیه جهانی داشته و مانی ادعای پیغمبری کرده است. وی خود را آخرین پیامبر، و دین خود را کامل‌ترین ادیان خوانده است. مانی در اوایل عهد ساسانی ظهور کرده است. زادگاه وی بین‌النهرین و نژادش ایرانی بوده است. گویند تا حدود قرن هفتم هجری، بقایایی از مانویان بوده‌اند. بنابراین ظهور تا انقراض مانویت، حدود هزار سال طول کشیده است. عامل اصلی شکست مانویت اسلام است. مانویت یک کیش کاملاً ثنوی، و بر نوعی زهد و ریاضت مبتنی است. عقاید او درباره پلیدی تناسل و تقدیس تجرد، عامل عمده‌ای برای اعراض از اوست. به ویژه آن‌گاه که در تقابل با مکتب اسلام قرار می‌گیرد؛ دینی که توحیدی است و پشتوانه فطری و فکری دارد و با وجود معنویت بسیار، از این نوع ریاضتها بیزار است و ازدواج را مقدس، و توالد و تناسل را سنت می‌شمارد. اگر اینها از اهل کتاب به شمار می‌آمدند می‌توانستند به حیات خود ادامه دهند.^{۸۵} ثنویت مانی از ثنویت زردشتی بسیار صریح‌تر است.^{۸۶}

مزدکیه یا مزدقیه: اینان از اصحاب مزدک‌اند که در زمان قباد پدر انوشیروان ظهور کرد. قباد مذهب او را پذیرفت ولی انوشیروان با او مخالفت ورزید و او را کشت. وراق می‌گوید: «اینان مثل مانویه هستند ولی در فاعلیت نور و ظلمت با آنان اختلاف دارند. از مزدق حکایت می‌کنند که اموال و زنان را بر همگان مباح کرد تا مردم از مخاصمه و قتال دست بردارند.»^{۸۷} مذهب مزدکیه بر اصول و ارکان آب، زمین و آتش استوار است. اینان چند فرقه‌اند، از جمله: الکوذیه، ابومسلمیه، ماهانیه و الاسبیدخامکیه یا الاسبیدجامکیه، کوذیه در نواحی اهواز فارس و شهر زور بودند و دیگر طوایف در سفد سمرقند و شاش ایلاق،^{۸۸} و کتابی به نام زند داشته‌اند.^{۸۹}

در پاورقی شرح مواضع آمده است که مزدک در زمان انوشیروان ظهور کرد و مزدکیه مانند مانویه‌اند ولی در نور و ظلمت با آنان اختلاف دارند.^{۹۰}

استاد مطهری درباره آیین مزدکی می‌گوید:

مذهب دیگری که در اواخر عهد ساسانیان طلوع و پیروان زیادی پیدا کرد، آیین مزدکی بود. مذهب مزدک را اشتقاقی از مانویت دانسته‌اند. مزدک در عهد قباد، پدر انوشیروان، مدعی نوعی رهبری مذهبی شد. قباد ابتدا به او گروید و کار مزدک سخت بالا گرفت؛ ولی

به فاصله اندکی در همان زمان قباد و به دستگیری فرزندش انوشیروان، یاد در زمان خود انوشیروان قتل عام شدند، و به یک فرقه سری [تبدیل] شدند. مزدکیان در دوره اسلام تا دو سه قرن وجود داشته‌اند، و نهضت‌های ایرانی ضد خلافت و احیاناً ضد اسلامی را غالباً مزدکیان رهبری می‌کرده‌اند. از این روی، زردشتیان با آنها همراهی نکرده بلکه با مسلمین علیه آنان همکاری می‌کردند. می‌گویند بانی اصل آیین مزدکی مردی زردشت نام از اهل فسای شیراز بوده و به نوعی مانویت دعوت می‌کرده است، مخالف کیش رسمی مانوی. این مرد دعوت خود را در روم ظاهر و سپس به ایران سفر کرد و به دعوت خود پرداخت. در روم این شخص به نام لابتوس معروف بوده است... از نظر اصول عقاید مسلماً مزدک نیز، با تفاوت‌هایی، مانند مانی ثنوی بوده است، و [کیش او] از نظر آداب و مقررات بر نوعی زهد و بدبینی به حیات و زندگی مبتنی بوده است.^{۹۱}

ثنویت مزدکی، با اندکی اختلاف، همان ثنویت مانوی است، و دین مزدکی انشعابی و انشقاقی در دین مانوی به شمار آمده است. همه خرافات مانوی با اندکی تفاوت در شریعت مزدکی موجود است.^{۹۲}

دیسانیه: اینان اصحاب دیسان‌اند و همچون مانویه به دو اصل عقیده دارند. ولی پیروان این فرقه درباره ظلمت معتقدند که مرده، عاجز، جاهل، را کد، بدون فعل و تمیز است و شرور بالطبع از او سر می‌زنند.^{۹۳} اشعری نیز دیسانیه را از ثنویه شمرده است.^{۹۴} ابن حزم و ابن ندیم دیسان را مقدم بر مانی می‌دانند.^{۹۵} ابوشاکر دیسانی از پیروان این مذهب است که از امام صادق علیه السلام در رد عقاید او روایاتی وارد شده است.^{۹۶} بعضی محمد بن زکریای رازی را به دیسانیه منسوب کرده‌اند.^{۹۷}

مرقونیه یا مرقیونیه: اینان اصحاب مرقیون هستند، و افزون بر دو اصل نور و ظلمت که قدیم و متضادند، به اصل سومی قایل‌اند که معدل جامع است و سبب مزاج و خلط می‌شود.^{۹۸} ابن ندیم مرقیونیه را پیش از دیسانیه می‌داند.^{۹۹} *نفائس الفنون* مرقیونیه را از فرقه‌های مجوس می‌شمارد.^{۱۰۰} این فرقه را مدقونیه و مرقوبیه نیز نامیده‌اند.^{۱۰۱}

ماهانیه: اینان موافق مرقیونیه‌اند ولی در نکاح و ذبائح مخالف آنان‌اند و معتقدند اصل سوم که معدل است فقط مسیح است.^{۱۰۲} شهرستانی ماهانیه را ذیل مزدکیه می‌آورد.^{۱۰۳} ابن ندیم ماهانیه را

طایفه‌ای از مرقیونیه می‌داند.^{۱۰۴}

صیامیه: بعضی صیامیه را به صابثین و برخی به ثنویه نسبت داده‌اند و معتقدند اینان اهل زهد، ورع، تقلل، صوم و امساک از نکاح و ذبائح هستند و در سایر مسائل مذهب اهل دهر و اثینیت را دارند.^{۱۰۵}

مقلاصیه: قاضی عبدالجبار از مسمعی نقل می‌کند که مذهب اینان همان مذهب منانیه (مانویه) است و در اینکه باید مقداری از جوهر نور در مزاج باقی بماند که نور قادر بر تخلیص آن نباشد و بعد از مدتی مکث در مزاج تبدیل به ظلمت می‌شود با آنها مخالف‌اند.^{۱۰۶} ابن ندیم مقلاصیه را از فرقه‌های مانویه می‌داند و می‌گوید: «بعد از مانی مانویه دو فرقه شدند: یکی مهریه و دیگری مقلاصیه، و رئیس اینان در زمان مأمون و معتصم ابوعلی سعید بود و پس از او نصر بن هرمزد السمرقندی بود و از رؤسای آنان ابو الحسن دمشقی بود».^{۱۰۷}

مهریه: ابن ندیم مهریه را از مانویه می‌داند که پس از مانی به دو گروه مهریه و مقلاصیه تقسیم شدند.^{۱۰۸}

کینونیه یا کمونیه: جماعتی از متکلمان حکایت کنند که کینونیه به سه اصل آتش، زمین و آب معتقدند، و بر آن‌اند که موجودات از این اصول سه گانه پدید آمده‌اند نه دو اصلی که ثنویه گفته‌اند. ایشان معتقدند آتش بالطبع خیر و نورانی، و آب بالطبع ضد آتش است. پس تمام خیرات عالم از آتش و تمام شرور از آب، و زمین میانه خیر و شر است، و به آتش تعصب شدید دارند.^{۱۰۹} سیالکوتی این طایفه را به نام کمونیه می‌آورد.^{۱۱۰} علامه شمس الدین آملی کینونیه را از فرقه‌های مجوس می‌داند.^{۱۱۱}

تناسخیه یا اصحاب تناسخ: اینان به تناسخ ارواح در اجساد و انتقال از شخصی به شخصی دیگر عقیده دارند. ایشان بر آن‌اند که راحت، نعمت، محنت و مشقت، جزای خوب و بدی است که در بدن قبلی صورت گرفته است، و معتقدند انسان پی در پی به یکی از دو امر مبتلاست: یا به فعل یا جزاء، و بهشت و جهنم در همین بدن‌هاست...^{۱۱۲} از *بدایة القداماء* نقل کرده‌اند که تناسخیه مذهب قدمای هنود بوده است.^{۱۱۳} اولین طرفدار معروف آن فیثاغورس است که پیروان او نیز مذهب

تناسخ داشتند. همچنین پیروان مانی و به ویژه سماعین به نوعی تناسخ معتقد بوده‌اند.^{۱۱۳} بغدادی اصحاب تناسخ را به چهار فرقه فلاسفه و سمنیه قبل از دولت اسلام و به قدریه و رافضه غالیه بعد از دولت اسلام تقسیم می‌کند.^{۱۱۵}

وضامیه: مؤلف *نفائس الفنون*، وضامیه را فرقه‌ای از مجوس می‌داند. اینان از خوردنیهای پاک و نیز از ازدواج خودداری می‌کنند، و آفتاب و ماه را می‌پرستند و برخی از آنان به تناسخ قایل‌اند.^{۱۱۶}

خرمیه: برای اینان اسامی دیگری نیز نقل کرده‌اند.^{۱۱۷} خرمیه اصحاب بابک فرقه‌ای از مزدکیه یا مزدکیه هستند.^{۱۱۸}

خرمیه دو صنف‌اند: یکی پیش از دولت اسلام، مانند مزدکیه؛ و دومی پس از دولت اسلام، مانند بابکیه و مازیاریه، و هر دو به المحمره معروف‌اند. بابکیه پیروان بابک خرمی‌اند که در روزگار معتصم با برادرش اسحاق به دار آویخته شد، و مازیاریه پیروان مازیارند. خرمیه در نواحی آذربایجان و ارمنستان و بلاد دیلم و همدان و دینور و اصفهان و شهرهای اهواز به سر می‌برند.^{۱۱۹} نزد برخی مؤلفان قدیم اسلامی، آنان از فرقه‌های مجوس یا از پیروان مزدک به شمار رفته‌اند.^{۱۲۰} بعضی اینان را اصحاب ابو مسلم خراسانی می‌دانند.^{۱۲۱}

گویا سبب اصلی نامگذاری آنان به این اسم آن است که خاستگاه ایشان قریه‌ای به نام خرم در ناحیه اردبیل بوده است. از دیدگاه برخی روایات، خرمیه، پیروان شرورین بن سرخاب از شاخه کیوسیه از آل باوند بوده‌اند.^{۱۲۲}

الجنجین: اینان اصحاب جنجی جوخانی هستند. این مرد بت پرست بود و معتقد است چیزی قبل از نور و ظلمت هست و در ظلمت دو صورت مذکر و مؤنث وجود دارد. اینان معتقدند آتش ملکه عالم است و کتاب مخصوصی از ایشان بر جای نمانده است.^{۱۲۳}

اصحاب خسرو ارزومقان یا ارزمقان: این مرد نیز از جوخی از قریه نهروان است. اصحابش در پی دستور او به لباس و شکل و قیافه تباخ می‌کردند. وی معتقد است نور زنده و ازلی است و در حال خواب ظلمت از او نور گرفت. مذهب آنان شبیه مذهب خرمیه است.^{۱۲۴}

الرشیین: این گروه معتقداند که جز ظلمت چیزی وجود نداشته، و در میان ظلمت، آب و در میان

آب، باد و در باد، رحم و در رحم، مشیمه و در مشیمه، بیضه و در بیضه، آب زنده و در آب زنده، پسر بزرگ زندگان بود و این پسر به بلندی رفت و تمام بریات، اشیاء، آسمان و زمین و خدایان را خلق کرد. می گویند پدرش که ظلمت نام داشت از این موضوع خبر نداشت و سپس برگشت.^{۱۲۵}

المهاجرین: گروهی که قایل به معمودیه و قربان و هدایا هستند. اینان اعیادی دارند و در عبادتگاه خود گاو و گوسفند و خوک قربانی می کنند. ایشان زن هایشان را از ائمه خود منع نمی کنند ولی زنا رازشت و قبیح می دانند.^{۱۲۶}

الکشطین: گروهی هستند که به ذبایح، شهوت، حرص و مفاخرت قایل بوده، معتقدند قبل از هر چیزی زنده ای بزرگ بوده است و از نفس خویش پسری به نام نجم الضیاء آفریده است، و او را حی ثانی می نامند و به قربانی کردن ر هدایا و اشیای نیکو معتقدند.^{۱۲۷}

المغتسله: این فرقه جماعت کثیری بوده اند که در نواحی بطائح به سر می برند. صابشین بطائح همین گروه هستند. رئیس ایشان به نام حسیح یا محسح شناخته می شد. اقوال و معتقدات پستی دارند که شبیه خرافات است. شاگرد حسیح شخصی به نام شمعون بود. آنان در دو اصل معروف تابع مانویه هستند. برخی از آنان ستارگان را تعظیم می کردند.^{۱۲۸}

این فرقه همان صابشین قدیم اند که ماندایی نیز نامیده می شوند. از این روی، به آنان مغتسله می گویند که پیش از هر چیز خوردنی خود را می شستند.^{۱۲۹}

شاید منظور از مغتسله همان قوم صبه یا مانداییان باشند. به قول نویسنده *الفهرست*، مانی در میان مغتسله به دنیا آمده است. می گویند صابشین (sabe, in) مذکور در قرآن، همین صبی ها بوده اند.^{۱۳۰}

الشیلیین: شیلی از مغتسله بود ولی با آنان مخالفت می کرد و لباس خشن می پوشید و غذاهای خوب می خورد و متمایل به مذهب یهود بود.^{۱۳۱} شیلیین از فرقه مغتسله و از پیروان شیلی هستند.^{۱۳۲}

خولانیین: اینان اصحاب ملیح خولانی هستند که شاگرد بابک بن بهرام بود. بابک نیز شاگرد شیلی و موافق وی بود ولی از یهودیت خودداری می ورزید.^{۱۳۳} دهخدا از ابن ندیم نقل می کند که آنان

فرقه‌ای از معتزله‌اند.^{۱۳۴}

الماریین: ایشان اصحاب ماری اسقف و به مذهب ثنویه معتقد بودند ولی ذبیح را حرام نمی‌دانستند.^{۱۳۵}

دشتیین: اینان پیروان دشتی بودند که ابتدا از ثنویه و از جمله اصحاب ماری اسقف بود، و سپس با او مخالفت ورزید و خود طریقه‌ای به نام دشتیه ابداع کرد.^{۱۳۶}

اهل خیفة السماء: ایشان پیروان اریدی هستند که مردی توانگر و اهل تیسفون و بهر مسیر بود. سپس با مردی یهودی خدعه کرد تا کتابی از انبیا و حکما برای او نوشت. اریدی دینی اختراع و مردم را به آن دعوت کرد. قومی در نواحی تیسفون بر مذهب اریدی‌اند.^{۱۳۷}

اسوریین: اینان پیروان ابن سقطری بن اسوری‌اند که به دین عیسی تظاهر می‌کردند ولی با یهود در بعضی از امور موافق و در بعضی دیگر مخالف بودند.^{۱۳۸} همچنین شاید این فرقه با اسوره یا اسورا معادل اهورا به معنای مزدا مرتبط باشد.^{۱۳۹}

اوردجیین: ایشان معتقدند دریا قدیم و قبل از هر چیزی بوده و خدای بزرگ است. معتقدات دیگری نیز دارند که شبیه خرافات است.^{۱۴۰}

ابن ندیم فرقه‌های دیگری نیز بر شمرده که به ثنویه مربوط‌اند.^{۱۴۱}

به پاره‌ای از فرقه‌های اسلامی، مانند نظامیه، باطنیه، حابطیه یا حائطیه و غلاة شیعه نیز نسبت ثنویت داده‌اند، که باید در جای خود بررسی شوند.^{۱۴۲}

ابطال مذهب ثنویت

فرقه‌های ثنویت گرچه در فروع با هم اختلاف نظر دارند، ولی در اصل تشبیه و ثنویت متفق‌اند.^{۱۴۳} قاضی عبدالجبار مطالب مربوط به ثنویت را در دو مبحث می‌آورد، یکی در باب عدل و جور در مسئله آلام و لذات و دیگر در بحث فرق ذیل ثنویت و فروع آن.^{۱۴۴}

متکلمان اسلامی در مقام اثبات توحید و نیز در مناقشات در باب ذات و صفات و جبر و اختیار عقاید ثنویه را رد کرده‌اند، و کندی فیلسوف عرب کتابی به نام رسالة فی الرد علی الثنویة

در ابطال آرای آنان تألیف کرده است. همچنین متکلمان آرای فرق اسلامی منسوب به ثنویت را نیز رد کرده‌اند.^{۱۳۵}

برای ابطال مذهب ثنویت و ادله آنان باید سه مرحله را طی کرد:

الف. ابطال ثنویت به مدد ادله توحید و برهان تمانع؛

ب. ابطال ثنویت از طریق برهان حدوث و حادث بودن نور و ظلمت؛

ج. مسئله شرور و بطلان ثنویت.

الف. ادله توحید

شیخ صدوق در کتاب التوحید بابی را به رد ثنویت اختصاص داده و با ذکر روایات و مناظراتی که از ائمه (علیهم‌السلام) با ثنویان بر جای مانده است، ادله ثنویه را رد می‌کند. وی در ادامه استدلال کرده است که اگر دو صانع وجود داشت، یا هر یک از آن دو می‌توانست اراده دیگری را باطل کند یا نمی‌توانست، و در هر دو صورت، حدوث یکی از آنها لازم می‌آید.

دلیل دیگر اینکه یا هر یک از آن دو می‌توانست چیزی را از دیگری پنهان کند یا نمی‌توانست، و در هر دو صورت عجز یکی از آنان ثابت می‌شد، و این نشانه حدوث است، و در ادامه درباره بطلان اعتقاد ثنویه و مانویه و زنادقه به امتزاج و ترکیب استدلال می‌کند، که این اعتقادات همان گونه مردود است که قدمت اجسام مردود است، چون در این مذهب مشترک سهیم‌اند.^{۱۳۶}

اگر صانع و اصل دومی غیر از خدا وجود داشته باشد، باید مانند خدا قادر بالذات باشد، و بر این اساس نمی‌تواند عاجز باشد. حال اگر یکی خواست جسمی را بیافریند و دیگری نخواست، این امر موجب می‌شود که یا مراد هیچ یک محقق نشود، که در نتیجه هر دو عاجزند، یا اراده یکی محقق شود که نتیجه‌اش ضعف دیگری است. پس قدیم دیگری همراه خداوند نمی‌تواند باشد و این مفاد آیه نورانی، «لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء: ۲۲) است.^{۱۳۷} در شرح اصول خمس به اشاره به برهان تمانع، در رد ثنویه آمده است: «اگر هر دو قدیم باشند، و یکی قادر لذاته، باعث بی‌نیازی به وسیله یکی از آنها از دیگری می‌شود».^{۱۳۸}

ابومنصور ماتریدی با ذکر ادله ثنویه و ابطال آن به تناقض‌گویی و اندیشه نادرست آنان اشاره

می کند و می گوید: «اگر ادله خود آنها تفسیر شود باعث ابطال خودشان می شود».^{۱۴۹}

ابن سینا در رد ثنویه و اینکه دو واجب الوجود امکان وجود ندارند، براهینی آورده است. نتیجه براهین مزبور این است که واجب الوجود موجودی است که همه کمالات ممکن وجودی برای او واجب باشد؛ ولی اگر دوئیت در کار باشد، بدان معناست که هر یک امتیازی دارند که دیگری ندارد، و در نتیجه هر دو ناقص خواهند بود، و آنچه ناقص است واجب الوجود نخواهد بود.^{۱۵۰}

خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد پس از اثبات واجب الوجود می گوید: «وجوب وجود دلیل بر نفی شریک است». علامه حلی نیز در توضیح می گوید:

واکثر عقلا بر وحدت واجب الوجود اتفاق دارند، هم به دلیل عقلی و هم به دلیل نقلی. اما دلیل عقلی، همان واجب الوجود بودن خدای متعال است؛ چون اگر واجب الوجود دیگری هم وجود داشت، در مفهوم واجب الوجود مشترک بودند، و در این حال یا از هم تمایز داشتند، که در این صورت مستلزم ترکیب می شود. (وجوب وجود به اضافه وجه تمایز) و این باطل است، و اگر باطل نباشد باید ممکن باشند (هر مرکبی محتاج به اجزایش می باشد) با اینکه فرضاً واجب الوجود بودند و این خلف است و اگر از هم تمایز نداشته باشند مطلوب ما ثابت می شود که نفی اثبیت و نفی شرک است».^{۱۵۱}

ب: بطلان ثنویت با توجه به حادث بودن نور و ظلمت

حمصی رازی می گوید: «نور و ظلمت جسمند و ما قبلاً حدوث اجسام را اثبات کردیم پس چگونه می توانند قدیم باشند؟ و در ادامه با اشاره به ادله ثنویه و فرقه های آنها و رد امتزاج و شیطان نتیجه می گیرد که نور و ظلمت حادثند و اینها نمی توانند قدیم باشند».^{۱۵۲}

ابن جوزی ضمن طرح ادله ثنویه و مجوس و رد آنها می گوید: «اگر شر از شیطان و ظلمت است و شما معترفید که خداوند شیطان و ظلمت را آفریده است پس خداوند خودش خالق رأس شر است».^{۱۵۳}

قول ثنویه باطل است چون نور و ظلمت یا جسمند و یا عرض و بنا بر هر دو قول حادثند و لذا صانعی غیر از خودشان می خواهند و نور عرض است و قائم به نفس نیست و ظلمت

امری عدمی است.^{۱۵۴}

جر جانی در شرح مواقف می گوید:

مانویه و دیصانیه از ثنویه می گویند نور فاعل خیر و ظلمت فاعل شر است ولی فساده اش آشکار است چون که نور و ظلمت عرضند و عرض از مختصات جسم است و لازمه اش این است که جسم قدیم و خدا محتاج به جسم باشد گویا آنها معنای دیگری برای نور و ظلمت (غیر از معنای متعارف) اراده کرده اند، آنها می گویند: نور، زنده، عالم، قادر، سمیع و بصیر است.^{۱۵۵}

ج: مسئله شرور و بطلان ثنویت

تبیین مسئله خیر و شر، مجالی جداگانه می طلبد؛ ولی از آنجا که این مسأله نیز انگیزه‌ای برای گرایش به ثنویت شده است، تا آنجا که به این مقال ارتباط می یابد بدان می پردازیم.

فلاسفه و متکلمان مسأله شرور را در باب عنایت خدا و کیفیت ورود شر در قضای الهی مطرح می کنند. در این باب فلاسفه و متکلمان در پاسخ ثنویه نظریات مختلفی داده اند که به برخی از آنها می پردازیم:

نظریه افلاطون: خلاصه نظری این است که بدی ها حقیقت خارجی ندارند؛ زیرا ملاک نیکی وجدان و حیثیت و جودی و ملاک بدی فقدان و حیثیت عدمی است، و اگر بعضی از موجودات، مثل سیل، باران، برف و طوفان، به نظر مردم بد جلوه می کنند به دلیل مقارنت امر عدمی با آن موجود است. پس شرور امور عدمی هستند و عدم علت نمی خواهد.

نظریه ارسطو: ارسطو موجودات را بر حسب تصور به پنج قسم تقسیم می کند: ۱. نیک مطلق؛ ۲. بد مطلق؛ ۳. آن که نیکی اش بیش از بدی اش باشد؛ ۴. آن که بدی اش بیش از نیکی اش باشد؛ ۵. آنکه نیکی و بدی اش مساوی باشد. سه قسم از اینها (بد مطلق، آنکه بدی بیشتر دارد، و آنکه خوبی و بدی اش مساوی است) در خارج وجود ندارند و صدور آنها از مبدأ عالم که خیر محض است ممتنع است، و آنچه در خارج وجود دارد بد نسبی است که جنبه نیکی آن غلبه دارد.

مولوی نیز در این باب می گوید:

بد به نسبت باشد این را هم بدان

پس بد مطلق نباشد در جهان

نظریه بوعلی سینا؛ ایشان با تقسیم تصویری موجودات به پنج قسم (همانند تقسیم ارسطو) تنها صورتی را که خیر آن غالب باشد کانون بحث قرار می دهد؛ اگر چنین عالمی آفریده نمی شد بدی ها نیز پدید نمی آمد، ولی چیزهایی که خوبی آنها بیش از بدی آنهاست نیز وجود نداشت و نتیجه این می شد که برای دوری از بدی های اندک، عالم از هزاران خوبی و نیکی محروم می ماند.^{۱۵۶}

نظریه ملاصدرا؛ ایشان با تعریف خیر و شر، در بحث عنایت الهی و مباحث خیر و شر و احتمالات خیر و شر و کیفیت دخول شرور در قضای الهی و نقل اقوال حکما و فلاسفه و متکلمان و دفع اشکال ها و ایرادها و توهماتى که در این باب برای مردم پدید می آید، شرور را امور عدمی می داند. وی ماده را منبع شرور و عدم و قصور، و منبع اینها را امکان ذاتی می شمارد، و بدین طریق شبهه ثنویه را نیز دفع می کند.^{۱۵۷}

اختلاف فعل موجب اختلاف فاعل نمی شود و اگر شر از شیطان یا ظلمت است و ثنویه معترف اند که خدا شیطان و ظلمت را خلق کرده است پس خدا خودش منبع و مبدأ شر را خلق کرده است. اگر چنین است چرا نتوان شرور را به خدا نسبت داد؟^{۱۵۸}

خیر و شر مبتنی بر تحسین و تقبیح ذاتی است و این ممتنع است، و شرح آن در باب تعدیل و تجویر گذشت. بنابر قول ثنویه بالاخره خالق شر یا نور است یا ظلمت، یا اهرمن و شیطان. اگر خالق آنها نور باشد پس شر از نور پدید آمده است و بر خلاف قول ثنویه است، و اگر از ظلمت باشد خود علت می خواهد و باید به نور منتهی شود و نور خالق ظلمت باشد که بدتر از شرور است.^{۱۵۹} ماتریدی آنان را به تناقض گویی متهم کرده است و به اینکه استدلال ایشان خود شکن است و قول مجوس بدتر از قول تمام فرقه های ثنویه است.^{۱۶۰}

پی نوشت ها

۱. جمیل صلیبا، المعجم الفلسفی، ج ۱، ص ۲۸۰
۲. اسماعیل بن حناد جوهری، صحاح، ج ۶، ص ۲۲۹۶؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۲، ص ۱۳۷
۳. ابن جوزی، تلبیس ابلیس، ۵۳؛ سدیدالدین محمود حمصی رازی، المتقد من التقليد، ج ۱، ص ۱۴۰؛ محمد رمضان عبدالله، الباقلائی و آراؤه الكلامیه، ص ۲۵؛ عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۲، ص ۷۲؛ محمود شکری الوسی، بلوغ الارب، ج ۲، ص ۲۲۹؛ ابوالمعالی محمد حسینی علوی، بیان الادیان، ص ۱۷-۱۸.
۴. حسن بن یوسف حلی، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۲۰۰؛ حسن بن علی بن داوود حلی، سه ارجوزه در کلام و امامت و فقه، ص ۹۸.
۵. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۸۸
۶. همان، ج ۱، ص ۸۸ و ج ۱۴، ص ۱۸۴ و ۲۰۶
۷. عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۲، ص ۲۴۸ به بعد؛ احمد امین و زکی نجیب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص ۵۴ به بعد؛ محمد عبدالرحمن مرحبا، تاریخ الفلسفة اليونانية، ص ۱۳۱ به بعد؛ اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا، ج ۳، ص ۲۰۱-۲۰۲ و ۴۶۲-۴۶۳؛ جمیل صلیبا، المعجم الفلسفی، ج ۱، ص ۳۷۹-۳۸۰؛ حسن عمید، فرهنگ فارسی عمید، ج ۱، ص ۶۶۱؛ غلامحسین مصاحب، دائرة المعارف، ج ۱، ص ۷۱۴؛ جان ناس، تاریخ جامع ادیان، ص ۱۸۳، ۳۱۵، ۴۲۰، ۴۷۲.
۸. عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۲، ص ۲۴۸ به بعد؛ احمد امین و زکی نجیب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص ۵۴ به بعد؛ محمد عبدالرحمن مرحبا، تاریخ الفلسفة اليونانية، ص ۱۳۱ به بعد؛ اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا، ج ۳، ص ۲۰۱-۲۰۲ و ۴۶۲-۴۶۳؛ جمیل صلیبا، المعجم الفلسفی، ج ۱، ص ۳۷۹-۳۸۱؛ غلامحسین مصاحب، دائرة المعارف فارسی، ج ۱، ص ۷۱۴.
۹. غلامحسین مصاحب، دائرة المعارف فارسی، ج ۱، ص ۷۱۴؛ برای آگاهی بیشتر به تاریخچه ثنویت در همین مقاله مراجعه شود.
۱۰. عبدالمنعم حنفی، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص ۲۳۴؛ همو، موسوعة الفلسفة و الفلاسفة، ص ۱، ص ۴۳۲؛ دائرة المعارف الاسلامیه، ترجمه: احمد شتاوی، ج ۶، ص ۲۱۴.
۱۱. عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۲، ص ۲۴۸-۲۵۳؛ احمد امین و زکی نجیب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص ۵۴-۶۱ و؛ محمد عبدالرحمن مرحبا، تاریخ الفلسفة اليونانية، ص ۱۳۱-۱۴۴.
۱۲. اندریه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفیه، ج ۱، ص ۳۰۶، پاورقی.
۱۳. غلامحسین مصاحب، دائرة المعارف فارسی، ج ۱، ص ۷۱۴.
۱۴. عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۲، ص ۶۰.
۱۵. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۸۸ و ج ۱۴، ص ۲۶۷-۱۵۲.
۱۶. عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۱۶؛ احمد امین و زکی نجیب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص ۱۴۴-۱۵۰؛ محمد عبدالرحمن مرحبا، تاریخ الفلسفة اليونانية، ص ۲۳۵-۲۴۲.

۱۷. عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۲، ص ۳۸۰ به بعد؛ محمد عبدالرحمن مرحبا، تاریخ الفلسفة اليونانية، ص ۲۸۲ به بعد؛ احمد امین وزکی نجیب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص ۱۶۱.
۱۸. محمد بن اسحق بن ندیم، الفهرست، ۴۰۱ ص.
۱۹. ابی منصور بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۵ و ۴۷ و ۹۴ و ۱۱۳ و ۱۱۷؛ عبدالرحیم خیاط معتزلی، الانتصار، ص ۷۲؛ دائرة المعارف الاسلامیة، ترجمه: احمد شتاروی ج ۶، ص ۲۱۱-۲۱۵؛ ابی منصور بغدادی، اصول الدین، ص ۷۴ و ۱۷۶-۱۷۷؛ غلامحسین مصاحب، دائرة المعارف، ج ۱، ص ۷۱۴.
۲۰. قاضی عبدالجبار معتزلی، المغنی، ج ۵، ص ۹-۱۱ و ۱۹-۲۱.
۲۱. محمد بن اسحق بن ندیم، الفهرست، ص ۴۷۳؛ غلامحسین مصاحب، دائرة المعارف، ج ۱، ص ۷۱۴.
۲۲. عبدالرحیم خیاط معتزلی، الانتصار، ص ۴۲ و ۲۲۴؛ غلامحسین مصاحب، دائرة المعارف فارسی، ج ۱، ص ۷۱۴ و عبدالمنعم حنفی، موسوعة الفلسفة و الفلاسفة، ج ۱، ص ۴۳۱.
۲۳. عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۸۱-۸۲؛ عبدالمنعم حنفی، موسوعة الفلسفة و الفلاسفة، ج ۱، ص ۴۳۱-۴۳۲.
۲۴. فخرالدین رازی، اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، ص ۱۰۷-۱۰۸؛ دائرة المعارف الاسلامیة، ترجمه: احمد شتاروی، ج ۶، ص ۲۱۹؛ عبدالمنعم حنفی، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ۲۳۴؛ همو، موسوعة الفلسفة و الفلاسفة، ج ۱، ص ۴۳۱.
۲۵. قاضی عبدالجبار معتزلی، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۵، ص ۲۴.
۲۶. همان، ج ۵، ص ۷۳.
۲۷. ابن سینا، طبیعیات شفا، ص ۱۷۷.
۲۸. ابن جوزی، تلبیس ابلیس، ص ۵۹.
۲۹. ابن حزم اندلسی، الاصول و الفروع، ج ۲، ص ۳۶۹؛ همو، الفصل فی الملل و الالهواء و النحل، ج ۱، ص ۵۲-۵۳.
۳۰. میر سید شریف جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۴۳؛ ابن سینا، الهیات شفا، ص ۴۴۸، پاورقی ۱ حسن زاده آملی.
۳۱. صدرالدین محمد شیرازی، اسفار، ج ۵، ص ۱۱۵-۱۱۶؛ مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۸۸-۹۰.
۳۲. اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا، ج ۳، ص ۲۰۱ و ۴۶۲؛ جان ناس، تاریخ جامع ادیان، ص ۳۱۵ و ۴۲۰.
۳۳. عبدالکریم جیلی، الانسان الكامل فی معرفة الاواخر و الاوائل، ج ۲، ص ۱۲۵.
۳۴. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۸۸-۸۹ و ۱۴۸-۱۴۹؛ همان، ج ۱۴، ص ۱۵۲-۲۶۷.
۳۵. قاضی عبدالجبار معتزلی، المغنی، ج ۵، ص ۱۸۹.
۳۶. عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۴۴ تا ۲۵۴؛ شمس الدین آملی، نفائس الفنون، ج ۲، ص ۲۶۸-۲۶۹؛ سیف الدین آمدی، ابکار الافکار فی اصول الدین، ج ۲، ص ۲۷۶-۲۸۶.
۳۷. محمد بن اسحق بن ندیم، الفهرست، ص ۴۶۷ و ۴۷۵-۴۷۹.

۳۸. شیخ محمد بن حسن طوسی، الرسائل العشر، ص ۱۱۳؛ ابن حزم اندلسی، الاصول و الفروع، ج ۲، ص ۳۶۰؛ قاضی عبد الجبار معتزلی، المفسنی، ج ۵، ص ۹؛ همو، شرح الاصول الخمسة، ۲۸۴؛ محمد رمضان عبداللہ، الباقلائی و آراؤه الكلامیة، ص ۴۲۵؛ میر سید شریف جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۴۳-۴۴؛ حسن بن علی بن داوود حلّی، سه ارجوزه در علم کلام، ص ۹۹.
۳۹. عبد الکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۳۰-۲۵۴؛ میر سید شریف جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۴۳-۴۴؛ محمد بن اسحاق بن ندیم، الفهرست، ص ۴۴۲-۴۸۴؛ ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۳۰۸، ۳۳۸، ۳۴۹ و ۴۸۵؛ ابن جوزی، تلبیس ابلیس، ص ۵۳-۵۴ و ۸۰-۸۲؛ سیف الدین آمدی، ابکار الافکار، ج ۲، ص ۲۷۶-۲۸۶.
۴۰. شمس الدین آملی، تفانص الفنون، ج ۲، ص ۲۶۸-۲۶۹؛ سیف الدین آمدی، ابکار الافکار فی اصول الدین، ج ۲، ص ۲۷۸-۲۷۹.
۴۱. عبد الکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۳۰-۲۵۴؛ میر سید شریف جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۴۳-۴۴؛ محمد بن اسحاق بن ندیم، الفهرست، ص ۴۴۲-۴۸۴؛ ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۳۰۸، ۳۳۸، ۳۴۹ و ۴۸۵؛ ابن جوزی، تلبیس ابلیس، ص ۵۳-۵۴، ۸۰-۸۲؛ سیف الدین آمدی، ابکار الافکار فی اصول الدین، ج ۲، ص ۲۷۶-۲۸۶.
۴۲. میر سید شریف جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۴۳-۴۴ (پاورقی)؛ سیف الدین آمدی، ابکار الافکار فی اصول الدین، ج ۲، ص ۲۷۶.
۴۳. همان، ص ۲۸۰.
۴۴. ر.ک: حج، ۱۷.
۴۵. القاضی عبد الجبار معتزلی، المفسنی، ج ۵، ص ۷۱؛ ابن حزم اندلسی، الاصول و الفروع، ج ۲، ص ۳۶۰-۳۶۱؛ القاضی عبد الجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسة، ص ۲۸۴-۲۸۵، ۷۷۳؛ مرتضیٰ حسنی رازی، تبصرة العوام، ص ۱۳.
۴۶. عبد الکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۳۰-۲۳۳؛ خالقداد هاشمی، توضیح الملل، ج ۱، ص ۳۶۱، ۳۶۶-۳۶۷.
۴۷. عبد الکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۳۳-۲۴۴؛ سیف الدین آمدی، ابکار الافکار فی اصول الدین، ج ۲، ص ۲۷۸-۲۷۹.
۴۸. ابی منصور بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۳۴۷.
۴۹. همان؛ ابوالمظفر اسفرائینی، التبصیر فی الدین، ص ۱۵۰.
۵۰. ابن جوزی، تلبیس ابلیس، ص ۷۰، ۱۱۱؛ حسن بن یوسف حلّی، انوار الملكوت فی شرح الیاقوت، ص ۲۰۰-۲۰۱؛ قاضی عبد الجبار معتزلی، المفسنی، ج ۵، ص ۷۱؛ مرتضیٰ حسنی رازی، تبصرة العوام، ص ۱۳-۱۸.
۵۱. قاضی عبد الجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسة، ص ۷۷۳؛ همو، المحیط بال تکلیف، ص ۴۲۱؛ ابی منصور بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۳۵۲؛ همو، الملل و النحل، ص ۷۰، ۱۱۴؛ ابی اسحاق شیرازی، الاشارة الی مذهب اهل الحق، ص ۲۰۸.

۵۲. عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۳۶-۲۴۳.
۵۳. مرتضی حسنی رازی، تبصرة العوام، ص ۱۳-۱۴؛ ابوالمعالی محمدحسینی علوی، بیان الادیان، ص ۱۷.
۵۴. غلامحسین مصاحب، دائرة المعارف فارسی، ج ۱، ص ۱۱۷.
۵۵. سیف‌الدین آمدی، ابکار الافکار فی اصول الدین، ج ۲، ص ۲۷۹-۲۸۰.
۵۶. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۴، ص ۱۵۲-۱۶۲.
۵۷. همان، ص ۱۸۵-۱۸۸.
۵۸. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۹۴-۹۸ و ج ۱۴، ص ۲۰۹-۲۱۱؛ و نیز ر.ک: محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۳۶-۵۸.
۵۹. همان، ج ۱۴، ص ۳۵۸، ۳۶۲ و ج ۹، ص ۲۶۱؛ علی اصغر حکمت، تاریخ ادیان، ص ۱۶۵؛ عبدالحسین زرین کوب، در قلمرو وجدان، ص ۶۹؛ علی اصغر حکمت، نه گفتار در تاریخ ادیان، ص ۵۰؛ سید جلال‌الدین آشتیانی، زرتشت، ص ۱۴۱-۱۴۷.
۶۰. همان، ۱۴۶، ۱۴۸؛ سید احمد صفایی، علم کلام، ج ۱، ص ۱۹۱؛ عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۳۷؛ سیف‌الدین آمدی، ابکار الافکار، ج ۲، ص ۲۷۹-۲۸۰؛ مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۸۸-۹۰.
۶۱. مجله هفت آسمان، سال چهارم، شماره ۱۴، ص ۱۶ تا ۲۴.
۶۲. ر.ک: شمس‌الدین آملی، نفائس الفنون، ج ۲، ص ۲۶۸-۲۶۹؛ مرتضی حسنی رازی، تبصرة العوام، ص ۱۳-۱۴.
۶۳. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۴، ص ۱۵۲، ۱۶۲، ۲۰۰-۲۰۹؛ ر.ک: ص ۸۸-۸۹.
۶۴. همان، ص ۸۸-۹۳ و ج ۱۴، ص ۲۱۱-۲۱۲.
۶۵. محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۳۵۸، ۳۶۲ و ج ۹، ص ۲۶۱؛ ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱۴، ص ۴۴-۴۶؛ بستانی، دایرة المعارف، ج ۹، ص ۱۹۷-۱۹۸؛ عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۳۶؛ مصطفی خالقداد هاشمی، توضیح الملل، ج ۱، ص ۳۶۵ (پاورقی)؛ غلامحسین مصاحب، دائرة المعارف فارسی، ج ۱، ص ۷۱۴؛ قاضی عبدالجبار معتزلی، المقنی، ج ۵، ص ۷۲؛ شمس‌الدین آملی، نفائس الفنون، ج ۲، ص ۲۶۸؛ ابن حزم اندلسی، الاصول و الفروع، ج ۲، ص ۳۶۰-۳۶۱؛ همو، الفصل فی الملل و الالهواء و النحل، ج ۱، ص ۴۹، ۵۱؛ ابوریحان بیرونی، الآثار الباقية عن القرون الخالصة، ص ۲۴۷-۲۴۸؛ حسنی رازی، تبصرة العوام، ص ۱۳-۱۴؛ سیف‌الدین آمدی، ابکار الافکار فی اصول الدین، ج ۲، ص ۲۷۷-۲۷۹؛ مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۸۹.
۶۶. عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۳۸-۲۳۹؛ محمدبن اسحاق بن ندیم، الفهرست، ص ۴۸۲-۴۸۳.
۶۷. غلامحسین مصاحب، دایرة المعارف فارسی، ج ۱، ص ۴۷۶؛ ابوریحان بیرونی، الآثار الباقية عن القرون الخالصة، ص ۲۵۷-۲۵۸.
۶۸. عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۳۳-۲۳۴؛ مصطفی خالقداد هاشمی، توضیح الملل، ج ۱، ص ۳۶۷-۳۶۹؛ سیف‌الدین آمدی، ابکار الافکار فی اصول الدین، ج ۲، ص ۲۷۹؛ آملی، نفائس الفنون، ج ۲، ص ۲۶۸.

۶۹. غلامحسین مصاحب، دایرة المعارف فارسی، ج ۲، بخش اول، ص ۲۳۴۴؛ مرتضی حسنی رازی، تبصرة العوام، ص ۱۸۱۴.
۷۰. عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۳۶-۲۳۴؛ آملی، نفائس الفنون، ج ۲، ص ۲۶۸؛ مصطفی خالقداد هاشمی، توضیح الملل، ج ۱، ص ۳۷۷-۳۷۱؛ غلامحسین مصاحب، دایرة المعارف فارسی، ج ۱، ص ۱۱۷۳؛ عبدالحسین زرین کوب، در قلمرو وجدان، ص ۷۲؛ سیف الدین آمدی، ابکار الافکار، ج ۲، ص ۲۷۹.
۷۱. سید جلال الدین آشتیانی، زردشت، ص ۱۴۸-۱۵۴؛ ابی منصور بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۳۴۷؛ ابوالمظفر اسفراینی، التبصیر، ص ۱۵۰.
۷۲. عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۳۶؛ ابی منصور بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۳۴۷.
۷۳. سیف الدین آمدی، ابکار الافکار، ج ۲، ص ۲۷۹.
۷۴. غلامحسین مصاحب، دایرة المعارف فارسی، ج ۲، بخش ۲، ص ۲۷۶۷.
۷۵. عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۳۶.
۷۶. ابی منصور بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۲۵۱.
۷۷. همان، ص ۳۴۷؛ اسفراینی، التبصیر، ص ۱۵۰.
۷۸. قاضی عبدالجبار معتزلی، المغنی، ج ۵، ص ۱۰؛ عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۴۹-۲۴۴.
۷۹. عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۴۴؛ سیف الدین آمدی، ابکار الافکار فی اصول الدین، ج ۲، ص ۲۷۶-۲۷۷؛ محمد بن اسحق بن ندیم، الفهرست، ۴۵۶-۴۷۳؛ سید جلال الدین آشتیانی، زردشت، ص ۱۵۲-۱۵۳؛ ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۳۴۹؛ سید الدین محمود حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۱۴۰؛ محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۳، ص ۲۱۲-۲۱۶؛ فخر الدین رازی، اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، ص ۱۲۱-۱۲۲؛ ابن حزم اندلسی، الاصول و الفروع، ج ۲، ص ۳۶۶؛ همان، الفصل فی الملل و الالهواء و النحل، ج ۱، ص ۵۱.
۸۰. شمس الدین آملی، نفائس الفنون، ج ۲، ص ۲۶۹.
۸۱. ابوریحان بیرونی، الآثار الباقیة، ص ۲۵۴-۲۵۲.
۸۲. محمد بن اسحق بن ندیم، الفهرست، ص ۴۵۸؛ غلامحسین مصاحب، دایرة المعارف فارسی، ج ۲، بخش ۲، ص ۲۶۲۹-۲۶۲۶.
۸۳. ابوالمعالی محمد حسینی علوی، بیان الادیان، ص ۱۷؛ مصطفی خالقداد هاشمی، توضیح الملل، ج ۱، ص ۴۰۹-۴۱۹؛ قاضی عبدالجبار معتزلی، المغنی، ج ۵، ص ۱۰-۱۵؛ عبدالحسین زرین کوب، در قلمرو وجدان، ص ۲۶۱-۲۶۴؛ میر سید شریف جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۴۳، متن و پاورقی.
۸۴. مرتضی حسنی رازی، تبصرة العوام، ص ۱۹.
۸۵. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۴، ص ۱۶۷-۱۷۱.
۸۶. همان، ص ۲۱۴-۲۱۶.

- ۸۷ قاضی عبدالجبار معتزلی، المفسی، ج ۵، ص ۱۶؛ عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۴۹-۲۵۰؛
مصطفی خالقداد هاشمی، توضیح الملل، ج ۱، ص ۴۲۰-۴۲۸ (پاورقی ها)؛ ابی منصور بغدادی، الفرق بین الفرق،
ص ۲۵۱؛ ابن حزم اندلسی، الاصول والفروع، ج ۲، ص ۳۶۱؛ همو، الفصل فی الملل الالهواء والنحل، ج ۱، ص ۴۹-۵۱؛
محمد بن اسحق بن ندیم، الفهرست، ص ۴۷۹-۴۸۰؛ فخرالدین رازی، اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، ص ۱۲۴؛
مرتضی حسنی رازی، تبصرة العوام، ۱۸-۱۹؛ آملی، نفائس الفنون، ج ۲، ص ۲۶۹؛ غلامحسین مصاحب، دایرة المعارف
فارسی، ج ۲، بخش ۲، ص ۲۷۵۵-۲۷۵۷؛ سیف الدین آمدی، ابکار الافکار فی اصول الدین، ج ۲، ص ۲۷۷.
- ۸۸ عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۴۹-۲۵۰.
- ۸۹ محمود شکری آلوسی، بلوغ الارب، ج ۲، ص ۲۲۹؛ مصطفی خالقداد هاشمی، توضیح الملل، ج ۱، ص ۴۲۸،
(پاورقی شماره ۹)، به نقل از مفاتیح العلوم آمده است.
۹۰. میر سید شریف جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۴۳ (پاورقی).
۹۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۴، ص ۱۷۱، ۱۷۷.
۹۲. همان، ص ۲۱۶.
۹۳. قاضی عبدالجبار معتزلی، المفسی، ج ۵، ص ۱۶-۱۷؛ محمد بن اسحق بن ندیم، الفهرست، ص ۴۷۴؛ غلامحسین
مصاحب، دایرة المعارف فارسی، ج ۱، ص ۱۵۲۴؛ ابن حزم، الاصول والفروع، ج ۲، ص ۳۶۶-۳۶۷؛ قاضی عبدالجبار
معتزلی، شرح اصول خمس، ص ۲۸۴؛ مرتضی حسنی رازی، تبصرة العوام، ۱۴، ۱۹؛ فخرالدین رازی، اعتقادات فرق
المسلمین و المشرکین، ۱۲۳؛ محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۳، ص ۲۱۱-۲۱۲؛ سیدالدین محمود حمصی
رازی، المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۵۳-۵۴؛ عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ص ۱۲۵۰-۲۵۱.
۹۴. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۳۴۹؛ میر سید شریف جرجانی، شرح مواقف، ج ۸، ص ۴۳ (پاورقی).
۹۵. ابن حزم اندلسی، الفصل فی الملل و الالهواء و النحل، ج ۱، ص ۵۱؛ محمد بن اسحق بن ندیم، الفهرست، ص ۴۷۴؛
مصطفی خالقداد هاشمی، توضیح الملل، ج ۱، ص ۴۲۹ (پاورقی).
۹۶. محمد بن علی صدوق، التوحید، ص ۱۳۳.
۹۷. محمود شکری آلوسی، بلوغ الارب، ج ۲، ص ۲۳۰-۲۳۱.
۹۸. عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۵۲-۲۵۳؛ قاضی عبدالجبار معتزلی، المفسی، ج ۵، ص ۱۷-۱۸؛
ابن حزم اندلسی، الاصول والفروع، ج ۲، ص ۳۶۶-۳۶۷؛ قاضی عبدالجبار معتزلی، شرح اصول خمس، ص ۲۸۴؛
فخرالدین رازی، اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، ص ۱۲۳؛ سیف الدین آمدی، ابکار الافکار فی اصول الدین،
ج ۲، ص ۲۷۷-۲۷۸.
۹۹. محمد بن اسحق بن ندیم، الفهرست، ص ۴۷۴-۴۷۵؛ غلامحسین مصاحب، دایرة المعارف فارسی، ج ۲، بخش ۲،
ص ۲۷۴۶.
۱۰۰. شمس الدین آملی، نفائس الفنون، ج ۲، ص ۲۶۹؛ مرتضی حسنی رازی، تبصرة العوام، ص ۲۰.
۱۰۱. محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۳، ص ۲۱۱ (۲۱۵، ۲۱۶)؛ میر سید شریف جرجانی، شرح مواقف، ج ۸،
ص ۴۳ (پاورقی).

۱۰۲. قاضی عبدالجبار معتزلی، المعنی، ج ۵، ص ۱۸.
۱۰۳. عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۵۰.
۱۰۴. محمد بن اسحاق بن ندیم، الفهرست، ص ۴۷۵.
۱۰۵. قاضی عبدالجبار معتزلی، المعنی، ج ۵، ص ۱۸؛ عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۵۳.
۱۰۶. قاضی عبدالجبار معتزلی، المعنی، ج ۵، ص ۱۸.
۱۰۷. محمد بن اسحاق بن ندیم، الفهرست، ص ۴۶۸.
۱۰۸. همان.
۱۰۹. عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۵۳؛ سیف‌الدین آمدی، ابقار الافکار، ج ۲، ص ۲۷۸.
۱۱۰. میر سید شریف جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۴۳ (پاورقی).
۱۱۱. شمس‌الدین آمدی، نفائس الفنون، ج ۲، ص ۲۶۹.
۱۱۲. عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۵۳، ۲۵۴.
۱۱۳. همان، ج ۲، ص ۹۴ (پاورقی ۳)؛ مرتضی حسنی رازی، تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، ص ۸۷.
۱۱۴. غلامحسین مصاحب، دایرة المعارف فارسی، ج ۱، ص ۶۷۲؛ محمد علی تهانوی، کشف اصطلاحات الفنون العلوم، ج ۱، ص ۵۱۱-۵۱۲.
۱۱۵. ابی منصور بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۲۵۳-۲۵۹؛ ابوالمظفر اسفراینی، التبصیر، ص ۱۳۶.
۱۱۶. شمس‌الدین آمدی، نفائس الفنون، ج ۲، ص ۲۶۹-۲۷۰.
۱۱۷. ابن جوزی، تلیس ابلیس، ص ۱۱۳-۱۱۷؛ مرتضی حسنی رازی، تبصرة العوام، ص ۱۷۹-۱۸۲؛ محمد علی تهانوی، کشف اصطلاحات الفنون، ص ۹۲۷-۹۲۸.
۱۱۸. ابن حزم اندلسی، الاصول و القروع، ج ۲، ص ۳۶۳؛ ابی منصور بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۲۵۱؛ ابن حزم اندلسی، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ج ۱، ص ۴۹-۵۰.
۱۱۹. ابوالمظفر اسفراینی، التبصیر، ص ۱۳۵-۱۳۶؛ ابی منصور بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۲۵۱-۲۵۲؛ محمد بن اسحاق بن ندیم، الفهرست، ص ۴۷۹-۴۸۳.
۱۲۰. محمد بن اسحاق بن ندیم، الفهرست، ص ۴۷۹-۴۸۰؛ غلامحسین مصاحب، دایرة المعارف فارسی، ج ۱، ص ۸۹۱.
۱۲۱. مرتضی حسنی رازی، تبصرة العوام، ص ۱۷۹-۱۸۲؛ محمد علی تهانوی، کشف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۹۲۷-۹۲۸؛ ابن جوزی، تلیس ابلیس، ص ۱۱۳-۱۱۷.
۱۲۲. غلامحسین مصاحب، دایرة المعارف فارسی، ج ۱، ص ۸۹۱؛ ابی منصور بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۲۵۱-۲۵۲؛ مرتضی حسنی رازی، تبصرة العوام، ص ۱۷۹-۱۸۲؛ ابن جوزی، تلیس ابلیس، ص ۱۱۳-۱۱۷.
۱۲۳. محمد بن اسحاق بن ندیم، الفهرست، ص ۴۷۵.
۱۲۴. همان، ص ۴۷۵-۴۷۶.
۱۲۵. همان، ص ۴۷۶.
۱۲۶. همان.

۱۲۷. همان، ص ۴۷۶-۴۷۷.

۱۲۸. همان، ص ۴۷۷.

۱۲۹. علی اکبر دهخدا، لغتنامه، ج ۱۴، ص ۲۱۲۱۵.

۱۳۰. غلامحسین مصاحب، دایرة المعارف، ج ۲، بخش اول، ص ۱۵۵۳؛ ابوریحان بیرونی، الآثار الباقیه، ص ۶۲۱ (از تعلیقات پرویز اذکانی).

۱۳۱. محمد بن اسحاق بن ندیم، الفهرست، ص ۴۷۷.

۱۳۲. علی اکبر دهخدا، لغتنامه، ج ۱۰، ص ۱۴۷۱۵.

۱۳۳. محمد بن اسحاق بن ندیم، الفهرست، ص ۴۷۷-۴۷۸.

۱۳۴. علی اکبر دهخدا، لغتنامه، ج ۷، ص ۱۰۱۴۰.

۱۳۵. محمد بن اسحاق بن ندیم، الفهرست، ص ۴۷۸.

۱۳۶. همان؛ علی اکبر دهخدا، لغتنامه، ج ۷، ص ۱۰۹۰۶-۱۰۹۰۵.

۱۳۷. محمد بن اسحاق بن ندیم، الفهرست، ص ۴۷۸.

۱۳۸. همان.

۱۳۹. غلامحسین مصاحب، دایرة المعارف، ج ۱، ص ۱۴۹؛ علی اکبر دهخدا، لغتنامه، ج ۲، ص ۲۵۷۷.

۱۴۰. محمد بن اسحاق بن ندیم، الفهرست، ص ۴۷۸.

۱۴۱. ر.ک: همان، ص ۴۴۲-۴۸۱.

۱۴۲. اسفراینی، التبصیر فی الدین، ص ۱۳۶، ۷۱؛ حسنی رازی، تبصرة العوام، ص ۱۸۰-۱۸۳؛ ابن جوزی، تلبیس

ابلیس، ص ۹۷، ۱۲۲؛ دایرة المعارف الاسلامیة، ترجمه: احمد شتاوی، ج ۶، ص ۲۱۱-۲۲۱؛ غلامحسین مصاحب،

دایرة المعارف فارسی، ج ۱، ص ۷۱۴.

۱۴۳. قاضی عبدالجبار معتزلی، المغنی، ج ۵، ص ۱۰.

۱۴۴. همان، ص ۲۲.

۱۴۵. غلامحسین مصاحب، دایرة المعارف فارسی، ج ۱، ص ۷۱۴؛ جمعی از نویسندگان، دایرة المعارف تشیع، ج ۵،

ص ۲۳۸.

۱۴۶. محمد بن علی صدوق، التوحید، ص ۲۴۳-۲۷۰؛ محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۹۱-۱۰۸؛

صدرالدین محمد شیرازی، شرح اصول کافی، ص ۲۱۴، ۲۲۶، ۳۴۲، ۳۴۴؛ محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی،

ترجمه محمد باقر کمره‌ای، ج ۱، ص ۳۹۲-۳۹۳؛ احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۷-۲۸، ۳۸-۳۹، ۴۶؛ شیخ

محمد بن الحسن طوسی، الاقتصاد الی طریق الرشاد، ص ۴۴-۴۵؛ ابن جوزی، تلبیس ابلیس، ص ۵۳-۵۴؛ سدیدالدین

محمود حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰؛ عبدالکریم شهرستانی، نهاية الاقدام، ص ۹۰-۱۰۲.

۱۴۷. محمد رمضان عبدالله، الباقلاتی و آرائه الکلامیه، ص ۴۲۷-۴۲۹؛ قاضی عبدالجبار معتزلی، المغنی، ج ۵،

ص ۲۲-۲۶ و ۷۳-۷۹؛ همو، «المختصر فی اصول الدین» در: رسائل العدل و التوحید، ج ۱، ص ۱۹۹-۲۰۱.

۱۴۸. قاضی عبدالجبار معتزلی، شرح اصول الخمسة، ص ۲۸۶-۲۸۵.

۱۴۹. ابو منصور ماتریدی، التوحید، ص ۱۵۷-۱۷۶.
۱۵۰. ابن سینا، النجاة، ۵۶۶-۵۵۷؛ ابن حزم، الاصول و الفروع، ج ۱، ص ۳۶۹-۳۷۹؛ همو، الفصل فی الملل و الالهواء و النحل، ج ۱، ص ۵۲-۶۴.
۱۵۱. همان، ص ۴۰۴-۴۰۵.
۱۵۲. سدیدالدین محمود حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۱۴۰-۱۴۴.
۱۵۳. ابن جوزی، تلییس ابلیس، ص ۵۳-۵۴، ۸۰-۸۲.
۱۵۴. حسن بن یوسف حلّی، انوار الملکوت فی شرح الباقوت، ص ۲۰۰-۲۰۱؛ همو، مناہج الیقین، ص ۲۲۱-۲۲۲؛ حسن بن علی بن داود حلّی، سه ارجوزه در علم کلام، ص ۹۸؛ سدیدالدین محمود حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۴؛ محمد رمضان عبداللہ الباقلائی و آرائہ الکلامیہ، ص ۴۲۸؛ شیخ طوسی، الاقتصاد الہادی الی طریق الرشاد، ص ۴۵؛ مرتضیٰ حسنی رازی، تبصرۃ العوام، ص ۱۹-۲۰؛ قاضی عبدالجبار معتزلی، المغنی، ج ۵، ص ۲۲-۲۹، ۳۵-۳۶، ۵۰-۷۰؛ همو، المختصر فی اصول الدین در رسائل العدل و التوحید، ج ۱، ص ۲۰۰-۲۰۱؛ همو، شرح اصول الخمسہ، ۲۸۶-۲۸۵؛ ماتریدی، التوحید، ۱۷۶-۱۵۷؛ ابن حزم، الفصل فی الملل و الالهواء و النحل، ج ۱، ص ۵۴-۶۳؛ سیف الدین آمدی، ابکار الافکار، ج ۲، ص ۲۸۰-۲۸۶.
۱۵۵. ج ۸، ص ۴۳-۴۴.
۱۵۶. ابن سینا، الہیات شفاء، ص ۴۴۸-۴۵۹؛ همان، ص ۴۴۸-۴۵۰ (پاورقی حسن حسن زادہ آمدی)؛ ملا صدرا، الاسفار الاربعہ، ج ۷، ص ۵۸-۷۸؛ سید احمد صفایی، علم کلام، ج ۱، ص ۱۹۱-۱۹۷؛ مرتضیٰ مطہری، مجموعہ آثار، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۵۹.
۱۵۷. صدر الدین محمد شیرازی، الاسفار الاربعہ، ج ۷، ص ۵۸-۱۰۵؛ همان، ج ۵، ص ۱۱۵-۱۱۶؛ سدیدالدین محمود حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۱۴۰؛ میر سید شریف جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۴۳-۴۴؛ میبیدی، شرح دیوان منسوب بہ حضرت علیؑ، بہ نقل از حسن حسن زادہ آمدی؛ ابن سینا، الہیات شفاء، ص ۴۴۸-۴۵۰ (پاورقی حسن حسن زادہ آمدی).
۱۵۸. قاضی عبدالجبار معتزلی، المختصر فی اصول الدین در رسائل العدل و التوحید، ج ۱، ص ۱۹۹-۲۰۱؛ ابن جوزی، تلییس ابلیس، ص ۸۱-۸۲؛ سدیدالدین محمود حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۱۴۰؛ محمد رمضان عبداللہ الباقلائی و آرائہ الکلامیہ، ص ۴۲۸؛ ابن حزم، الاصول و الفروع، ج ۱، ص ۲۷۰-۳۷۳؛ همو، الفصل فی الملل و الالهواء و النحل، ج ۱، ص ۵۳-۵۴؛ محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۴؛ میر سید شریف جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۴۳-۴۴.
۱۵۹. قاضی عبدالجبار معتزلی، المغنی، ج ۵، ص ۲۹-۵۰؛ سیف الدین آمدی، ابکار الافکار فی اصول الدین، ج ۲، ص ۲۸۲-۲۸۵؛ مرتضیٰ مطہری، مجموعہ آثار، ج ۱، ص ۸۷-۱۰۷ و ج ۱۴، ص ۲۱۶-۲۱۷.
۱۶۰. ابو منصور ماتریدی، التوحید، ص ۱۶۶-۱۷۶.

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سید جلال الدین، زرتشت (مزدیسنا و حکومت)، تهران، شرکت سهامی انتشار، اول ۱۳۷۱ ش.
۳. آلوسی، محمود شکری، بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب، بیروت، دارالکتب العلمیه، «ببی تا».
۴. آمدی، سیف الدین، اباکار الافکار فی اصول الدین، محقق: مهدی احمد محمد، مطبعة دارالکتب و الوثائق القومية، ۱۴۲۳ق - ۲۰۰۲م.
۵. آملی، شمس الدین محمد بن محمود، تفانوس الفنون، «ببی جا»، انتشارات اسلامیة چاپ دوم، ۱۳۸۱ ش.
۶. آندلسی، ابن حزم، الفصل فی الملل و الالهواء و النحل، مصحح: احمد شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۶ق - ۱۹۹۶م.
۷. —، الاصول و الفروع، مصحح و تعلیقه نویس: جمعی از نویسندگان، قاهره، دار النهضة العربیة، چاپ اول، ۱۹۷۸م.
۸. ابن جوزی، تلیس ابلیس، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۱م.
۹. ابن سینا، حسین بن علی، الالهیات من کتاب الشفاء، محقق: حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی قم، چاپ اول، ۱۳۷۶ ش - ۱۴۱۸ق.
۱۰. —، طبیعیات شفاء نهران، «ببی جا»، «ببی نا»، چاپ قدیم، «ببی تا».
۱۱. —، النجاة من الفرق فی بحر الضلالات، تهران، مصحح: محمد تقی دانش پژوه، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۶۴ ش.
۱۲. ابن منظور، لسان العرب، محقق: علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، دوم، ۱۴۰۸ق - ۱۹۸۸م.
۱۳. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، محقق: رضا تجدد تهران، انتشارات اساطیر، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.
۱۴. اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء، بیروت، دار بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۳ق - ۱۹۸۳م.
۱۵. اسفرائینی، ابوالمظفر، التبصیر فی الدین و تمییز الفرقه الناجیه عن الفرق الهالکین، مصحح: کمال یوسف الحوت، بیروت، عالم الکتب، چاپ اول، ۱۴۰۳ق - ۱۹۸۳م.
۱۶. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین، و اختلاف المصلین، دار النشر، «ببی تا».
۱۷. امین، احمد و زکی نجیب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، قاهره، اللجنة التألیف و الترجمة و النشر، چاپ ششم، «ببی تا».
۱۸. ایجی، عضد الدین عبدالرحمن، شرح المواقف، شارح: الجرجانی، تعلیقه نویس: عبدالحکیم السیالکوتی، مولی حسن چلبی، قم، منشورات الشریف رضی، «ببی تا».
۱۹. بستانی، دائرة المعارف، تهران، اسماعیلیان، «ببی تا».

۲۰. بغدادی، ابی منصور عبدالقاهر بن طاهر، کتاب الاصول الدین، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ دوم، ۱۴۰۱ق-۱۹۸۱م.
۲۱. —، الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم، بیروت، دار الجیل دار الآفاق الجديدة ۴۰۸ق-۱۹۸۷م.
۲۲. —، کتاب الملل و النحل، مصحح: نصری نادر، بیروت، دار المشرق، چاپ سوم، ۱۹۹۲م.
۲۳. بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد، الآثار الباقية عن القرون الخالية، تعلیقه نویس: پرویز اذکائی، تهران میراث مکتوب، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۰ش-۲۰۰۱م.
۲۴. «بی نا»، دائرة المعارف الاسلامیة، مترجم: احمد الشناوی، ابراهیم زکی خورشید، عبدالحمید یونس، مصر، دار الفکر، «بی تا».
۲۵. تهانوی، محمد علی، موسوعة کشاف الاصطلاحات الفنون و العلوم، لبنان، شارح، مصحح، و مترجم: رفیق العجم، علی دحروجی، عبدالله الخالدي، جورج زیناتی، بیروت، مكتبة لبنان ناشرون، چاپ اول، ۱۹۹۶م.
۲۶. جمعی از نویسندگان، دائرة المعارف تشیع، نشر شهید سعید محبی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۵ش-۱۹۹۶م.
۲۷. جمعی از نویسندگان، رسائل المدل و التوحید، «بی جا»، دار الهلال، «بی تا».
۲۸. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۷م.
۲۹. جیلی، عبدالکریم بن ابراهیم، الانسان الكامل فی معرفة الاواخر و الاوائل، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ۱۳۹۰ق.
۳۰. حسنی رازی، مرتضی بن داعی، تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، مصحح: عباس اقبال آشتیانی، مصر، قاهره، انتشارات اساطیر، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۴ش.
۳۱. حسینی العلوی، ابوالمعالی محمد، بیان الادیان، طهران، مطبعة مجلس، ۱۳۱۲.
۳۲. حفنی، عبدالمنعم، موسوعة الفلسفة و الفلاسفة، قاهره، مكتبة مدبولی، چاپ دوم (اول این نشر)، ۱۹۹۹م.
۳۳. —، المعجم الشامل المصطلحات الفلسفة، قاهره، مكتبة مدبولی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق-۲۰۰۰م.
۳۴. حکمت، علی اصغر، تاریخ ادیان، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۵ش.
۳۵. —، گفتار در تاریخ ادیان، تهران، کتابخانه ابن سینا، چاپ اول، ۱۳۴۲ش.
۳۶. حلّی، تقی الدین حسن بن علی بن داود، سه ارجوزه در علم کلام و ...، تهران سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۷ش.
۳۷. حلّی، جمال الدین ابی منصور حسن بن یوسف، انوار الملكوت فی شرح الیاقوت، قم، انتشارات الشریف الرضی، انتشارات بیدار، چاپ دوم، ۱۳۶۳ش.
۳۸. —، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، محقق: حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ق.

۳۹. — شرح تجرید مع الاعتقاد، مترجم: ابوالحسن شعرانی، تهران، کتاب فروشی اسلامیة، «بی تا».
۴۰. — مناہج الیقین، محقق: محمدرضا انصاری قمی، قم، یاران، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۴۱. حمصی رازی، سدید الدین محمود، المتقد من التقليد، مصحح: مؤسسه نشر اسلامی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۴۲. خالقداد هاشمی، مصطفی، توضیح الملل، ترجمه کتاب الملل و النحل، انتشارات، اقبال، ۱۳۶۲ش.
۴۳. خیاط معتزلی، ابی الحسین عبدالرحیم بن محمد بن عثمان، الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد، بیروت، دار الندوة الاسلامیة، چاپ اول، ۱۹۸۸م.
۴۴. دهخدا، علی اکبر، لغتنامه دهخدا، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۷ش.
۴۵. رازی، فخر الدین محمد بن عمر، اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، بیروت، دارالکتاب العربی، چاپ اول، ۱۴۰۷ق - ۱۹۸۶م.
۴۶. رمضان عبدالله، محمد، الباقلائی و آرائه الکلامیة، بغداد، مطبعة الامة، ۱۹۸۶م.
۴۷. زرین کوب، عبدالحسین، در قلمرو وجدان، تهران، انتشارات علمیة، چاپ اول، «بی تا»، ۱۳۶۹ش.
۴۸. استیس، وولتر، تاریخ الفلسفة اليونانیة، مترجم، مجاهد عبد المنعم مجاهد، قاهره، دار الثقافة للنشر و التوزیع، ۱۹۸۴م.
۴۹. شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، محقق: احمد فهیمی محمد، بیروت - لبنان، دار السرور، «بی تا».
۵۰. — الملل و النحل، محقق: محمد سید کیلانی، مصطفی البابی، مصر و بیروت، دار المعرفه، ۱۳۹۸ق.
۵۱. —، نهاییه الاقدام، مصحح: جیوم، الفرد، «بی جا»، مکتبه الثقافة الدینیة، «بی تا».
۵۲. شیرازی، ابی اسحق، الاشارة الی مذهب الحق، مصحح: محمد عبدالله الزبیدی، بیروت، دارالکتاب العربی، چاپ اول، ۱۴۱۹ق - ۱۹۱۹م.
۵۳. صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی، التوحید، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین، چاپ هفتم، ۱۴۲۷ق.
۵۴. صفایی، سید احمد، علم کلام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸ش.
۵۵. صلیبا، جمیل، المعجم الفلسفی، بیروت، دارالکتاب اللبنانی، قاهره، دارالکتاب المصری، ۱۹۷۸م.
۵۶. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی، للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۱۱ق - ۱۹۹۱م.
۵۷. طبرسی، احمد بن علی بن ابی طالب، الاحتجاج، انتشارات اسوه، تهران، چاپ دوم، ۱۴۱۶ق.
۵۸. طوسی، محمد بن الحسن، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، تهران، چهلستون، ۱۴۰۰ق.
۵۹. —، الرسائل العشر، قم، مؤسسه نشر اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین قم، «بی تا».