

## بررسی تطبیقی عقاید کلامی اخوان‌الصفاء با آرای شریف مرتضی (مطالعه‌ی موردی: مهم‌ترین محورهای اختلافی)

وجیهه میری\*\*

سعید توفیق\*

### چکیده

در قرون میانه‌ی اسلامی، جناح‌های مذهبی متفاوتی در بغداد حضور و فعالیت علمی داشتند. مشرب علمی بعضی از این گروه‌های مذهبی، نظیر جماعت اخوان‌الصفاء و مکتب متکلمان و محققان امامی بغداد، فلسفی و کلامی بود. با وجود آنکه مشرب علمی این دو جناح به یکدیگر نزدیک می‌نماید، اما با بررسی تطبیقی آرای این دو گروه روشن می‌شود که در بعضی از مسائل با یکدیگر اختلافات مبنایی و جدی داشتند.

سیدمرتضی که برجسته‌ترین نماینده‌ی مکتب متکلمان و محققان امامی بغداد بود، در نقد عقاید سایر مکاتب از دو روش نقد مستقیم و نقد غیرمستقیم استفاده می‌کرد. او در نقد عقاید کلامی اخوان‌الصفاء از روش نقد غیرمستقیم استفاده می‌کرد. شریف مرتضی بطلان عقاید اخوان‌الصفاء را در بعضی از محورهای کلامی مهم نظیر: تناسخ ارواح، تأویل معجزات انبیا، انکار توسل، غیبت امام المنتظر، زیارت مشاهد ائمه و اقامه‌ی عزای حسینی، ماهیت قرآن، کشف اسرار و رموز دین روشن کرد. اختلاف کلامی اخوان‌الصفاء با شریف مرتضی را باید در علی‌نظیر: التقاطی بودن عقاید اخوان‌الصفاء، گرایش آنان به تصوف، و تفوق فلسفه بر دین‌دانش ایشان جستجو کرد. با این وجود، از یک سو به دلیل مشرب عقل‌گرایی هر دو مکتب متکلمان و محققان امامی بغداد و اخوان‌الصفاء، و از سوی دیگر، آزاداندیشی اخوان‌الصفاء، آنان در برخی از مسائل کلامی با یکدیگر اتفاق نظر داشتند. سرانجام اخوان‌الصفاء به دلیل نادیده‌انگاشتن قانون حاکم بر بقا، رونق و افول مکاتب کلامی، نه تنها در برابر مکتب متکلمان و محققان امامی بغداد، بلکه در برابر دیگر فرق کلامی شکست خوردند.

**واژگان کلیدی:** ۱. شریف مرتضی، ۲. اخوان‌الصفاء، ۳. بررسی تطبیقی، ۴. عقاید کلامی.

tofigh\_saeed@yahoo.com

vajiheh.miri@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۰/۹

\* دانشجوی دکتری تاریخ تشیع دانشگاه اصفهان

\*\* دانشجوی دکتری تاریخ تشیع دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۹۸/۷/۱۴

## ۱. مقدمه

قرن چهارم و پنجم شاهد تشکیل جماعتی در عراق است که اخوان‌الصفاء و خلان‌الوفاء نام داشتند و داعیان این تشکّل می‌کوشیدند تا اندیشه‌شان را تبلیغ کنند. مطالعه‌ی تاریخ این جماعت نشان می‌دهد که اخوان، در بغداد نیز شعبه‌ای داشتند که در پی دعوت پنهانی نسل جوان بود. از آنجایی که برخی عقاید اخوان با باورهای شیعه تضاد داشت، تردیدی نمی‌ماند که اخوان خارج از فرقه‌ی امامیه بودند. اما در اینکه مذهب ایشان چه بوده است، میان محققان اختلاف نظر وجود دارد. از بررسی شواهد و قرائن تاریخی و مطالعه‌ی نظام فکری اخوان به دست می‌آید که مذهب ایشان، شیعی-صوفی بوده است؛ از این رو برخی عقاید کلامی آنان با مذهب امامیه در تضاد بود. فعالیت تبلیغی اخوان مقارن بود با دوران زعامت فقهای متکلم امامی مکتب بغداد (مکتب متکلمان و محققان) در عراق؛ از این رو بررسی موضع علمی متکلمان امامی مکتب بغداد در مواجهه با عقاید ناصواب اخوان، درخور تدقیق است.

پژوهش حاضر در پی آن است که از بین زعمای مکتب متکلمان و محققان امامی بغداد، موضع علمی توانمندترین متکلم مکتب بغداد، یعنی شریف مرتضی (۴۳۶-۳۵۵ هجری) را در رویارویی با عقاید ناصواب کلامی اخوان بررسی کند و افزون بر آن، دلیل واکنش علمی وی و مصادیق مهم نگرش انتقادی سید بر باورهای عقیدتی اخوان را روشن سازد.

از قرن ۱۹ میلادی مستشرقین به اخوان‌الصفاء توجه نشان دادند. ابتدا آلمانی‌ها با دیترسی<sup>۱</sup> و فلوگل<sup>۲</sup> پیش قدم شدند، سپس کازانوای<sup>۳</sup> فرانسوی در سال ۱۹۱۵ میلادی دست به کار شد و مستشرقین دیگری نظیر گلدزیهر<sup>۴</sup>، ماکدونالد<sup>۵</sup>، لین پول<sup>۶</sup>، ماسینیون<sup>۷</sup>، ایوانف<sup>۸</sup>، جوئل کرمر<sup>۹</sup>، استرن<sup>۱۰</sup> و سارتون<sup>۱۱</sup> به پژوهش بر اخوان پرداختند (ص: ۵۱-۵۳). در جهان اسلام نیز عارف تامر، مصطفی غالب، عبداللطیف الطیب‌اوی، محمود اسماعیل، عمر الدسوقی، حنا الفاخوری، عمر فروخ، فؤاد معصوم، محمد فرید حجاب، یوحنا قمیر، عادل العواء، حمید عنایت، محمدتقی دانش‌پژوه، ذبیح‌الله صفا، فرهاد دفتری، سیدحسین نصر، علی‌اصغر حلبی و محمد غفرانی خراسانی پژوهش‌های وسیعی در خصوص اخوان انجام داده‌اند؛ اما با توجه به آنچه در بیان مسأله ذکر شد و دقت نظر در پژوهش‌های اخیر که از یک سو در زمینه‌ی تاریخ اسلام و فلسفه‌ی اسلامی و از سوی دیگر در خصوص حیات شریف مرتضی به رشته تحریر درآمده است، روشن می‌شود که هیچ‌یک از پژوهش‌های معاصر بر آن نبوده است که واکنش زعمای مکتب بغداد در مواجهه با عقاید ناصواب اخوان‌الصفاء را بررسی کند. در نتیجه معلوم می‌شود که در خصوص نگرش انتقادی سیدمرتضی نیز نه تنها کار درخوری صورت نگرفته است، بلکه باید گفت اساساً تحقیقی در این زمینه وجود ندارد.

ارزش این جستار در آن است که می‌توان میان اعتقادات کلامی نویسندگان رسائل اخوان‌الصفا با یک عالم طراز اول امامی یک بررسی تطبیقی انجام داد و محورهای کلامی منازعه‌خیز عصر رنسانس اسلامی را بازشناخت و در پژوهشی جامع، آن‌ها را با محورهای منازعه‌خیز امروز دنیای اسلام مقایسه کرد و سیر تاریخی محورهای جدل‌خیز کلامی بین امامیان و دیگر مذاهب اسلامی را بررسی و تحلیل کرد.

## ۲. بررسی دیدگاه‌ها

### ۲.۱. شریف مرتضی

شریف مرتضی (۳۵۵-۴۳۶ هجری)، برجسته‌ترین شاگرد شیخ مفید بود که در پرتو نبوغ خود، در ۲۷ سالگی، یعنی در سال ۳۸۲ هجری، به درجه‌ی مرجعیت فقهی و کلامی نائل آمد (۲۹، ج ۱، ص: ۲۰۴). از این رو با وفات شیخ مفید، شریف مرتضی ریاست مکتب بغداد (مکتب متکلمان و محققان)، زعامت حوزه‌ی علمی و مرجعیت جامعه‌ی اثنی‌عشریان را عهده‌دار شد. افزون‌بر تصدی مناصب نقابت، امارت حج، دیوان مظالم در سال ۴۰۶ هجری (۱۵، ج ۱۵، ص: ۱۱۱؛ ۱۱، ج ۱۱، ص: ۳۳۵، ۳۰۸؛ ۲، ج ۹، ص: ۲۶۳، ۱۸۹؛ ۲۰، ج ۲۸، ص: ۲۳)، چیره‌دستی شریف مرتضی در فقه، کلام و شعر (۶، ص: ۶۳؛ ۱۸، ج ۱۱، ص: ۴۰۱) او را در کانون توجه علمای فریقین قرار داده بود؛ آن‌گونه که سید، پیشوای پیشوایان عراق در هنگامه‌ی اختلاف و اتفاق نظر آنان بود. علمای عراق رو به درگاه او می‌آوردند و بزرگان آن سامان، دانش خود را از وی می‌گرفتند؛ او صاحب مدارس عراق و گردآورنده‌ی علمای مجاور و مسافر بود (۳، ج ۸، ص: ۲۶۷؛ ۷، ج ۳، ص: ۳۱۳-۳۱۴؛ ۱۰، ج ۵، ص: ۱۶۹). در واقع علم‌الهدی در علم‌اندوزی، یگانه‌ی عصر خویش بود، آن‌گونه که هیچ عالمی از دیگر مذاهب اسلام بر او سبقت نجست (۵۰، ج ۲، ص: ۱۰۳).

### ۲.۲. روش‌های تقابل شریف مرتضی با علمای فرق کلامی

تقابل سید مرتضی با دیگر اربابان ملل و نحل، در مناظره‌ی با ایشان (۵، ج ۴، ص: ۲۵۷)، نقد باورهای نادرست ایشان و نگارش جوابیه‌ها نمود داشت. سید مرتضی در نقد باورهای نادرست دیگران، دو روش را در پیش گرفته بود: یا به‌صورت جزئی‌نگاری و نقد مستقیم قلم می‌زد؛ نظیر کتاب *الشافی فی الامامه*، یا در اثنای دیگر تألیفات کلی‌نگاری خود و به صورت غیرمستقیم، عقاید ایشان را به چالش می‌کشید.

در روش نخست (تک‌نگاری و نقد مستقیم)، شریف مرتضی گرچه عقاید نادرست یک مذهب مشخص را تخطئه می‌نماید، اما منعی در آن نمی‌بیند که نقد علمی خود را به گونه‌ای ارائه نماید که در حین نقد مذهب مورد نظر خویش، اعتقادات ناروای مذاهب دیگر را نیز به

حاشیه براند. مثلاً شریف مرتضی در کتاب *الشافی فی الإمامه*، با اثبات وجود حضرت حجت بن الحسن (ع) و امامت ایشان و تبیین فلسفه‌ی غیبت آن حضرت، نه تنها عقیده‌ی تمام منکران وجود امام و در رأس ایشان، قاضی عبدالجبار را مردود ساخت (۳۳، ج ۱، ص: ۱۴۴-۱۶۳)، بلکه تبلیغات آن دسته از داعیان فاطمی را به چالش کشید که در عراق، برای تبلیغ مشروعیت امامت ائمه‌ی فاطمی تلاشی مستمر می‌کردند.

در روش دوم (کلان‌نگاری و نقد غیرمستقیم)، سید مرتضی گاهی تصریح می‌کرد که نقد او متوجه کدام مذهب است؛ نظیر انتقاد او از عقیده‌ی امامت فاطمیان در کتاب شرح *جمل العلم و العمل* (۳۶، ص: ۲۲۵) و گاهی بدون آنکه به مذهب و مرامنامه‌ی خاص اشاره کند، عقاید ایشان را بر کرسی نقد می‌نشانده که باتوجه به این رویکرد شریف مرتضی و نیز آگاهی وی از عقاید فرق اسلامی آن دوره، می‌توان دریافت که وی باورهای نادرست کدام مذهب را نشانه گرفته است؛ نظیر نگرش انتقادی او بر عقاید جماعت اخوان‌الصفاء و خلان‌الوفاء. بنابراین با آگاهی از عقاید کلامی اخوان‌الصفاء و مطالعه‌ی تألیفات شریف مرتضی می‌توان نگرش انتقادی سید به عقاید کلامی اخوان را بازشناخت. دلیل اهتمام شریف مرتضی در نقد عقاید نادرست اخوان‌الصفاء، نخست این بود که رسائل اخوان‌الصفاء (۱۲، ص: ۴۶) دردسترس عموم بود و آن‌ها تلاش می‌کردند که نسل جوان را تعلیم دهند و جذب کنند؛ چراکه در نظر ایشان، جوانان به دلیل اینکه تحجر و تعصب مذهبی نداشتند، برای پیوستن به نهضت ایشان مناسب‌تر بودند (۱۵، ج ۴، ص: ۱۷۳ و ۵۷)؛ دلیل دوم این بود که از آنجایی که اخوان‌الصفاء در بغداد شعبه‌ای استوار داشتند (۱۹، ج ۱، ص: ۶۹؛ ۴۵، ص: ۱۱؛ ۲۸، ص: ۶۸-۶۵)، موفق شدند بر اندیشه‌ی اسلامی بغداد عصر خود تأثیر بگذارند (۲۸، ص: ۵۷-۷۰)؛ از این رو متعاقباً می‌توانستند بر فضای اعتقادی شیعیان نیز تأثیرگذار باشند؛ دلیل سوم این بود که از یک سو، عقاید کلامی امامیه تبیین و تثبیت شود و از سوی دیگر، اعتقادات و باورهای مذهبی اثنی‌عشریان تحدید و از عقاید اخوان‌الصفاء تفریق شود.

در ادامه، مختصراً به بررسی تطبیقی عقاید کلامی اخوان‌الصفاء با آرای کلامی شریف مرتضی می‌پردازیم تا مصادیق مهم نگرش انتقادی سید بر باورهای عقیدتی اخوان روشن شود.

### ۲.۳. محورهای کلامی مهمی که اخوان‌الصفاء و شریف مرتضی در آن اختلاف دارند

۲.۳.۱. **تناسخ ارواح:** اخوان‌الصفاء در نظام فکری خویش به تناسخ ارواح معتقد بودند؛ آن‌گونه که معتقد بودند نفس برای رسیدن به کمال، در کالبد تن هبوط کرده تا پس از آن، به عالم‌اعلای روحانی خود بازگردد (۱۵، ج ۳، ص: ۳۰۶)، اما نفوس تزکیه‌نیافته که در بند

شبهوت و غضب گرفتار شدند، بعد از مرگ نه‌تنها راه به عالم علوی نمی‌یابند، بلکه در فلک قمر، در دوزخ اجسام اسیر می‌مانند (همان، ص: ۸۰). دوزخ در نظر ایشان، همین عالم کون و فساد و بهشت، عالم افلاک و سماوات است که مأوای ارواح مجرد است (همان، ص: ۲۹۶-۲۹۷)؛ از این‌رو اخوان‌الصفاء بعث جسمانی را که در قرآن آمده، سزای کافران دانسته‌اند و معاد روحانی را جزای مؤمنین شمرده‌اند (همان، ص: ۳۰۰).

اخوان‌الصفاء در خصوص تناسخ ارواح چهار صورت تناسخ (انتقال روح انسانی بعد از مرگ: به بدن انسانی دیگر، به بدن حیوانی، به کالبد نباتی و جمادی) را ممکن دانسته، بدان گرایش داشتند که ممکن است چرخه‌ی تناسخ، مدت زمان طولانی یا کوتاهی را دربرگیرد تا آنکه با زوال نهایی گونه‌های چرخه‌ی گردش، روح به عالم فلکی خیالی منتقل می‌شود (۲۴، ص: ۵۲۰؛ ۲۵، ج ۹، ص: ۸).

شریف مرتضی در فصلی با عنوان «فی الردّ علی أصحاب التناسخ» مستقلاً به تبیین دلایل بطلان تناسخ پرداخته است (۳۴، صص: ۲۳۴-۲۳۸). افزون بر اعلام بطلان تناسخ به پشتوانه‌ی دلایلی که شبهه‌بردار نیست (۲۰، ج ۴، ص: ۳۰)، از آنجاکه باورمندان به تناسخ را کافر، گمراه و مخالف بدیهیات اسلام دانسته، آنان را جزو مسلمانان نمی‌شمارد؛ در نتیجه نظر ایشان را خارج از اجماع می‌داند (۲۹، ج ۱، ص: ۴۲۵؛ ۴۰، ج ۳، ص: ۱۸۳). البته باید یادآوری شود که سید بین تناسخ ارواح و مسخ انسان‌ها تفکیک می‌نهد، آن‌گونه که تناسخ را محال و مسخ را میسر می‌داند (۲۹، ج ۱، ص: ۳۵۳؛ ۴۰، ج ۱، ص: ۴۲۶-۴۲۷).

**۲.۳.۲. تأویل معجزات انبیا: اخوان‌الصفاء عینیت خارجی معجزات انبیا را انکار می‌کردند و به تأویل چیزی می‌پرداختند که در خصوص معجزات انبیا نقل شده است. در باور ایشان، برای معجزات انبیا محملی باطنی وجود دارد. اخوان‌الصفاء از معجزاتی که عیسی مسیح انجام داده است، به‌شدت تعجب می‌کنند و معتقدند شفای نابینا، در واقع رهنمون شدن انسان کوردل، از تاریکی جهل به سوی نور معرفت است؛ چه، در نظر ایشان، کوری واقعی، کوری دل است، نه کوری چشم؛ همان‌گونه که دارایی حقیقی، به داشتن مناعت‌طبع است، نه به زراندوزی. اخوان ابراز می‌کنند که حضرت عیسی با اسرار الهی و جواهر روحانی، نابینایان را شفا می‌داد (۱۵، ج ۳، ص: ۴۸۵)؛ بر همین اساس از یاران خود می‌خواهند که راهنمای برادران خود باشند تا به اذن خدا، کور را بینا و به نور معرفت، مرده را زنده سازند (همان، ج ۴، ص: ۱۴۸).**

شریف مرتضی در کتاب *تنزیه الانبیا و الأئمه* خود که آن را بین سال‌های ۳۹۸ تا ۴۱۵ هجری به رشته‌ی تحریر درآورده، روشن می‌کند که نه‌تنها وجود معجزه برای انبیا، وجوب پیروی مردم از ایشان، تصدیق و پذیرفتن رسالت آنان را ایجاب می‌کند، بلکه معجزه، مصداق خارجی و تصویری از رسالت است. غرض خداوند از تأیید انبیا با معجزه آن بوده است که

خلق از سخنان و فرامین آنها تبعیت کنند. از سوی دیگر، صدور معجزه از انبیا، بر تنزیه ایشان از خطا و گناه دلالت دارد؛ چراکه زمانی که خداوند ایشان را با صدور معجزه تأیید و تصدیق می‌کند، یقیناً این معجزه موجب می‌شود که آنها در ابلاغ وحی به خدای سبحان دروغ نبندند؛ زیرا جایز نیست که خداوند متعال دروغ‌گویی را تأیید کند و چنین تصدیقی قبیح است. صدور معجزه از انبیا، دروغ‌گویی آنان در تمامی امور و شئون خارج از شریعت را نفی می‌کند و باعث می‌شود که سایر گناهان کبیره و صغیره را مرتکب نشوند (۳۱، صص: ۱۷-۱۸؛ ۴۰، ج ۱، ص: ۲۶۶-۲۶۷)؛ بنابراین تنها راه یقین به راست‌گویی انبیا، صدور معجزه از ایشان است (۳۶، ص: ۱۷۲ و ۱۶۹؛ ۳۲، ص: ۴۰).

شریف مرتضی تصریح می‌کرد که همان‌گونه که خداوند دروغی ندارد که معجزه بر دست کسی ظهور یابد که از جانب او دعوی نبوت دارد، از ظهور معجزه بر دست کسی که دعوی امامت دارد نیز دروغی ندارد، تا دلیلی بر عصمت امام و ضرورت انقیاد و اطاعت خلق از او باشد (۳۳، ج ۱، ص: ۱۹۶). سید از اتفاق نظر علمای امامیه در جواز امکان ظهور معجزه بر دستان ائمه (علیهم‌السلام) و بر وجوب صدور معجزه از ناحیه‌ی امام (ع) در بعضی شرایط خاص و نیز جواز ظهور معجزه به دست صالحان و مؤمنان برگزیده سخن به میان می‌آورد و دلیل صحت اجماع امامیه در خصوص ظهور معجزه را این می‌داند که صدور معجزه، بر صداقت و درستی صاحب دعوی دلالت دارد (۳۴، ص: ۳۳۲).

**۲.۳.۳. انکار توسل:** در نظام فکری اخوان‌الصفاء، آن‌کس که خدا را آن‌گونه بشناسد که زبنده‌ی خداست، دیگر به غیر از خدا توسل نمی‌جوید و در واقع این مرتبه‌ی عالی از شناخت خدا، ویژه‌ی خداشناسان اهل‌دقت، یعنی اولیاء الله است؛ بنابراین در نظر ایشان، با وجود آنکه برای انسان راه وصول به معرفه‌الله باز است، به توسل به غیر از خدا هیچ نیازی نیست؛ از این‌رو در نظر اخوان، توسل عموم مردم به انبیا، ائمه و اوصیای انبیا و نزدیکی جستن خلق به خدا به‌وسیله‌ی فرستادگان و پیشوایان الهی، فرشتگان مقرب، بندگان صالح و مشاهد مبارکه‌ی آنان و نیز اقتدا به کردار و تأسی به سنن و رهنمودهای انبیا و ائمه، ریشه در درک و شناخت ناچیز مردمان از حضرت حق دارد (۱۵، ج ۳، ص: ۴۸۳). همچنین اخوان‌الصفاء تصریح می‌کنند که بنابر اعتقاد بعضی از شیعیان، ائمه صدای ایشان را می‌شنوند و دعا (توسل) ایشان را اجابت می‌کنند، بی‌آنکه این شیعیان به حقیقت و صحت آنچه پذیرفته‌اند و به آن پایبندند، علم داشته باشند (همان، ج ۴، ص: ۱۴۸).

در باور اخوان‌الصفاء، میان میزان معرفت به خدا و درجات توسل به غیر خدا، رابطه‌ی معکوس وجود دارد؛ به این معنی که هر اندازه میزان معرفت انسان به خدا بیشتر باشد، مراتب

توسل او به غیر خدا کمتر می‌شود و هر اندازه که میزان معرفت انسان به خدا کمتر باشد، مراتب توسل او به غیر خدا بیشتر می‌شود؛ از این رو هر که از درک و معرفت خدا ناتوان باشد، برای رسیدن به خدا، راهی جز توسل به انبیای الهی ندارد و هر که از شناخت انبیا ناتوان باشد، راهی جز توسل به ائمه و جانشینان ایشان ندارد و هر که ناتوان از شناخت ائمه و خلفای انبیا باشد، برای تقرب به خدا و دستیابی به خشنودی حضرتش راهی ندارد جز آنکه به سنن، پیروی از منش، عمل به توصیه‌های ایشان، زیارت مشاهد و خواندن دعا، نماز، استغفار و طلب رحمت در جوار مضاجع آنان تمسک جوید (۱۵، ج ۳، ص: ۴۸۳).

در نظر شریف مرتضی، توسل نه تنها از قلت معرفت به خدا ناشی نمی‌شود، بلکه گاهی راه فلاح و رستگاری انبیای الهی نیز بوده است. سید در تفسیر آیه «فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (البقره: ۳۷) به استناد روایتی که از اهل‌البیت صادر شده است، تأویل «کلمات» را مرجح دانسته و از آن دفاع کرده است؛ براساس آن روایت، وجه قبول توبه‌ی حضرت آدم و رفعت منزلت وی، توسل او به اسامی محمد، علی، فاطمه، حسن و حسین (علیهم‌السلام) (= کلمات) بوده است (۴۰، ج ۱، ص: ۴۱۳).

شریف مرتضی که خود متکلمی فیلسوف‌مشرّب بود، به وسیله‌ی اهل‌البیت (ع) به خدای سبحان توسل می‌جست و ارزش توسل به اهل‌البیت (ع) را با سرودن قطعه‌ی شعری نشان داد: «أقلني ربّي بالذّين إصطفيهم/ أو قلتَ «لنا»: هم خير من أنا خالق\* و إن كنت قد قصرت سعيًا إلى التّقى/ فأني بهم «إن» شئت عندك لاحق\* هم أنقذوا لما «فزعت» إليهم/ و قد صممت نحوي «النيوب» العوارق\* و لولاهم «ما نلت» في الدّين «حظوه»/ و لا اتّسعت فيه على المضائق». وی از خداوند مسألت می‌کند که به واسطه‌ی اهل‌البیت (ع) (که ایشان را برترین آفریدگانش معرفی کرده است)؛ از لغزش‌های او چشم پوشد و هنگامی که در رعایت تقوا از او قصوری سر می‌زند، با عنایت ذات اقدس اله و به وسیله‌ی اهل‌البیت [بار دیگر، امکان] اتصال وی به حضرت حق میسر شود. اهل‌البیت (ع) همان کسانی هستند که چون به سوی ایشان شکوه کند، او را درمی‌یابند، درحالی که دشمنان درنده‌خوی، او را هدف گرفته‌اند و اگر حضراتشان نبودند، نه در دین به منزلتی دست می‌یافت و نه برایش فرجی از تنگناهایی حاصل می‌شد که در آن‌ها گرفتار شده بود (۳۹، ج ۲، صص: ۱۶۸-۱۶۹).

**۴.۳.۲. غیبت امام المنتظر (ع):** اخوان‌الصفاء نه تنها عقیده‌ی امامیه در خصوص غیبت حضرت صاحب‌الأمر (ع) را به استهزا گرفته و در رسائل خود، رسماً بر این باور خرده می‌گرفتند؛ بلکه عقیده‌ی کسی را که باور داشت امامش از ترس مخالفانش پنهان شده، از آرای فاسد می‌شمردند (۱۵، ج ۳، ص: ۵۲۴). ایشان عقیده‌ی امامیان در باور به غیبت امام زمان را با علم به اینکه آن نظریه، یکی از پایه‌های مذهب تشیع است، این‌گونه انکار کردند که «گروهی

می‌گویند که امام منتظر(ع) از ترس مخالفان پنهان شده است. هرگز چنین نیست. بلکه او در میان ایشان است، آنان را می‌شناسد، حال آنکه ایشان منکر او هستند» (۱۵، ج ۴، ص: ۱۴۸)؛ «بدان که خداوند این رأی، همه‌ی عمر برای خروج امام خویش منتظر می‌ماند و آمدن او را تمنا می‌کند و دیدار او را آرزو می‌کند و به ظهور او شتاب می‌کند تا اینکه عمرش به پایان می‌رسد و به حسرت و غصه می‌میرد و امام خویش را نمی‌بیند» (همان، ج ۳، ص: ۵۲۳). اختلاف نظرهای اثناعشریان با اخوان‌الصفا در خصوص امام القائم(ع) فقط به مصداق امام منحصر نمی‌شود، بلکه به ویژگی‌ها، جایگاه، کیفیت ظهور، ماهیت وظایفی که به امام واگذار شده و امور جوهری تعمیم می‌یابد. امامیه حضرت صاحب‌الامر(ع) را هم‌ردیف رسول خدا ندانسته، ظهور امام را موجب رفع تکلیف از مردمان و نسخ شرایع پیشین نمی‌دانند و به رجعت امام القائم پس از رحلت ایشان اعتقادی ندارند (۱۴، ج ۲، ص: ۸۵).

سید مرتضی در بین سال‌های ۳۹۸ تا اوایل سال ۴۱۵ هجری، هم‌زمان با فعالیت تبلیغی اخوان‌الصفا که در عراق انجام می‌شود و برای جذب شیعیان به نهضتشان بود، سه کتاب مهم خویش را به نگارش درآورد. به ترتیب زمان نگارش، نام این سه کتاب از این قرار است: نخست، *الشافی فی الامامه* که نگارش آن در سال ۳۹۸ هجری پایان یافت (۱۷، ص: ۷۲)، در سال‌های بعد از آن، کتاب *تنزیه الانبیا و الائمة* را به رشته‌ی تحریر درآورد و سرانجام، در دوران وزارت ابوالقاسم حسین بن علی بن حسین مغربی (۴۱۸-۳۷۰ هجری) در پی نشستی که شریف مرتضی با وزیر مغربی داشت، بر آن شد که برای تبیین فلسفه‌ی غیبت حضرت حجت(ع) کتابی مستقل بنگارد (۳۷، ص: ۳۱)؛ از این رو بی‌درنگ کتاب *المقنع فی الغیبه* را نگاشت. در واقع در این بازه‌ی زمانی حساس، هدف سیدمرتضی از تألیف سه کتاب متقن و جدی مذکور (بین سنوات ۳۹۸ تا ۴۱۵ هجری)، تبیین موضوع امامت، عصمت رهبران الهی (اعم از انبیا و اهل‌البیت (علیهم‌السلام)) و مسأله‌ی غیبت حضرت حجت بود؛ چراکه سید با این راهکار، از یک سو موفق می‌شد که در برابر جماعات و نحله‌های اسلامی دیگر، عقاید کلامی امامیه را تحقیق و تثبیت کند و از سوی دیگر، اعتقادات مذهبی اثنی عشریان را از دیگر مذاهب اسلامی و شیعی (نظیر فاطمیان و اخوان‌الصفا) جدا می‌کرد و حدود آن را مشخص می‌ساخت. آنچه در این میان مهم است، آن است که سید در دو کتاب نخست، به صورت مختصر، و در *المقنع*، به صورت مفصل، به مسأله‌ی غیبت و فلسفه‌ی آن می‌پردازد.

سیدمرتضی در تحلیل فلسفه‌ی غیبت امام، به استهزای اخوان‌الصفا در خصوص عقاید امامیه جواب می‌دهد و ذیل فصل «الاستتار من الظلمه هو سبب الغیبه»، درستی باور امامیان را به اتکای عقل و سیره‌ی حضرت رسول(ص) روشن می‌کند. غیبت امام به سبب آن رخ داد



که ستمگران آن حضرت را می‌ترساندند و او را از اموری بازمی‌دارند که در آن‌ها، خداوند برای او حق تدبیر و تصرف قرار داده است؛ زیرا زمانی بهره‌وری از امام میسر می‌شود که ایشان قدرت و تمکن داشته باشد و از او اطاعت شود و بین او و اهدافی که دارد، مانع و رادعی نباشد تا بتواند ستمگران را منکوب کند، با سرکشان جنگ کند، حدود الهی را اقامه کند، مرزها را استحکام بخشد و حق مظلوم را از ظالم بازستاند. پس اگر بین او و اهدافش مانع و حایلی پیدا شود، از او لزوم قیام به لوازم امامت و زعامت ساقط می‌شود و اگر بر جان خویش بترسد، غیبت او واجب می‌شود؛ چراکه دوری‌جستن از ضررها بر هرکسی عقلاً و شرعاً واجب است. همان‌گونه که حضرت رسول (ص) یک‌بار در شعب ابی‌طالب و بار دیگر، در غار ثور مخفی شد، حال آنکه هیچ وجهی برای اختفای حضرت رسول (ص) وجود نداشت، جز ترس از خطرها و آسیب‌هایی که ممکن بود دشمنان به ایشان برسانند. بنابراین چنانچه ممکن و جایز باشد که رسول خدا (ص) با وجود نیاز مردم به او، به سبب خوف از ستمگران مستتر شود و پیامدهای این سیاست نیز برعهده کسانی باشد که او را ترسانده‌اند و ناچار به غیبت کرده‌اند، دیگر سرزندی بر او نیست و همه‌ی سرزنش‌ها و ملامت‌ها متوجه مسببان غیبت ایشان است؛ درباره‌ی غیبت امام القائم نیز مطلب از همین قرار است. ضمن آنکه امام القائم از آغاز، در غیبت نبودند، برای دوستان خود ظاهر و از دیده‌ی دشمنان پنهان بودند، اما چون کار دشوار و عوامل بیمناکی بیشترشد و ظالمان عزمشان را برای یافتن ایشان مضاعف کردند، امام از دیده‌ی دوست و دشمن پنهان شدند (۳۷، صص: ۵۲-۵۴؛ ۳۱، صص: ۲۳۳؛ ۳۳، ج ۱، صص: ۱۴۵-۱۴۶).

### ۲.۳.۵. زیارت مشاهد ائمه (علیهم‌السلام) و اقامه‌ی عزای حسینی (ع): در نظر

اخوان‌الصفا اقامه‌ی عزا و زیارت مضاجع و مقابر اهل‌البیت امری نکوهیده و بی‌فایده است. آن‌ها سعی داشتند به‌جای هدایت شوق و علائق مذهبی مردمان به این مراسم، آن‌ها را به‌سوی دین‌شناسی و آموختن قرآن سوق دهند. در نظر اخوان، نوحه‌خوانان و قصه‌گویان که از تشیع چیزی جز تبری، فحاشی، کنایه‌زدن، لعن، گریستن و نوحه‌سرایی نمی‌دانستند، تشیع را بهانه‌ی کسب و معاش خود کرده‌اند و در پی دانش، آموختن قرآن و فهمیدن دین نیستند و شاخصه‌ی ایشان، پایبندی به زیارت مشاهد و قبور امامان خود است (۱۵، ج ۴، صص: ۱۴۷-۱۴۸).

ازیک‌سو شریف مرتضی نه‌تنها خود به زیارت مشاهد ائمه می‌رفت، بلکه از لحظه‌ی نخست رهسپارشدن به مشهد حسین‌بن‌علی تا رسیدن به مضجع امام، آداب زیارت خاصی را رعایت می‌کرد و امامیان را بدان کیفیت رهنمون می‌شد (۹، صص: ۲۲۱-۲۳۵). ازسوی‌دیگر، در پاسخ به سؤال امامیان و نفی نظر اخوان که امامیان را بابت زیارت قبور ائمه ملامت می‌کردند، روشن کرد که به شهادت روایات فراوان اهل‌البیت و به اتکای اجماع امامیه، زیارت

مشاهد ائمه ثواب عظیمی دارد. سید در فضیلت زیارت علی بن ابی طالب «مَنْ زَارَ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلَهُ الْجَنَّةُ» و امام حسین «مَنْ زَارَ الْحُسَيْنَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَحَصَتْ ذَنْبَهُ كَمَا يَمْحَصُ الثُّوبُ فِي الْمَاءِ وَ يَكْتَبُ لَهُ بِكُلِّ خَطْوَةٍ حِجَّةٌ وَ كَلِمَا رَفَعَ قَدَمَهُ عُمْرَهُ» برای شیعیان روایاتی نقل می‌کند (۲۹، ج ۱، ص: ۲۹۱). سید همچنین روشن ساخت که اگر کسی نذر کند که به زیارت مشهد حضرت رسول (ص)، امیرالمؤمنین (ع) یا یکی از ائمه (ع) برود، وفای به نذر و تعهد در ادای آن، بر او واجب است (۳۵، ص: ۳۶۱).

گرچه شریف مرتضی در پی فضای تنش‌زای بغداد قرن چهارم و پنجم و در نتیجه، تصادم شدید مذهبی که میان حنبلیان با امامیان پیش آمده بود، گاهی برای کاهش منازعات مذهبی و تلفات جانی ناشی از آن، با رویکردی وفاق‌گرایانه، شیعیان را از اقامه‌ی عزای عاشورا، نظیر عاشورای سال ۴۰۶ هجری (۴، ج ۱۵، ص: ۱۱۱)، باز می‌داشت، اما در اندیشه‌ی او، نه تنها ارزش اقامه‌ی عزای امام حسین (ع) کم‌رنگ نبود، بلکه به‌عکس، می‌کوشید تا با بیان مصائب اهل‌البیت (ع)، در مراثی پرشور و گداز متعدد خود که در فواصل زمانی مختلف سروده بود، روح سوگواری را در بین شیعیان زنده نگه دارد (۲۳، ج ۲، صص ۲۵۶-۲۹۷).

**۲.۳.۶. ماهیت قرآن:** در تاریخ اسلام، نخستین بار در دوران مأمون عباسی، نزاع بر سر ماهیت قرآن (حدوث و قدم قرآن) را قاضی احمد بن ابی‌دؤاد مطرح کرد (۲۲، ج ۲، صص: ۳۷-۳۸). عقیده‌ی اخوان‌الصفاء در خصوص ماهیت قرآن، به نگرش ایشان در خصوص مسأله‌ی ابداع در آفرینش جواهر روحانی بازمی‌گردد. اخوان‌الصفاء در باب ماهیت قرآن، موضعی خلاف طرفین نزاع (قائلان به حدوث و قائلان به قدم قرآن) در پیش گرفتند؛ آن‌گونه که با تحلیل حدوث و قدم قرآن (مخلوق و ازلی بودن قرآن) دلیل رد هر دو نظر را روشن کردند (۱۵، ج ۳، ص: ۵۱۷)؛ از این رو نسبت به موضوع ماهیت قرآن توقف کردند و از شرکت در جدال بر طبیعت قرآن امتناع ورزیدند (۱۴، ج ۲، ص: ۹۹).

گرچه موضع اهل‌البیت (علیهم‌السلام) در خصوص ماهیت قرآن، به حدوث قرآن ناظر بود<sup>۱۲</sup> (۱، خطبه: ۱۸۶؛ ۸، ج ۱، ص: ۶۱؛ ۲۶، ج ۱، ص: ۲۰۳)، اما ائمه (ع) با توجه به شرایط اجتماعی-سیاسی روز، به شیعیان خود دستور دادند که از ورود به آن کناره‌گیری کنند (۸، ج ۱، ص: ۶۱). باین‌وجود، در پی استمرار بحث بر سر ماهیت قرآن تا دوره‌ی سوم خلافت عباسی، شریف مرتضی در ایام حیات خویش که عصر رنسانس اسلامی و دوره‌ی قوت فرهنگی بود (۴۶، ص: ۶۱)، مجالی به دست آورد تا با پرداختن به مسأله‌ی طبیعت قرآن، با نگرشی نقادانه، موضع علمی امامیان در خصوص ماهیت قرآن را به تبعیت از نظر علمی اهل‌البیت (علیهم‌السلام)، در برابر دیگر مذاهب شیعی و سنی تبیین کند.

شریف مرتضی بر خلاف موضع بی‌طرفانه‌ی اخوان‌الصفاء، روشن کرد که قرآن قدیم نیست و حادث است، آن‌گونه که ظهور نشانه‌های حادث‌بودن در کلام، در مقایسه‌ی با اجسام، نمود بیشتری دارد. سید بر حادث‌بودن قرآن تأکید کرد و نشانه‌ی حادث‌بودن آن را وصف کتاب به «مُنزل»، «مُحکم» و «عربی» بودن دانست و وصف قدیم را برای این صفات ناروا خواند (۲۹، ج ۱، ص: ۱۵۲). شریف مرتضی از یک‌سو روشن ساخت که خداوند قرآن را محدثی گویا و به دور از رمز و اشاره توصیف کرده و از سوی دیگر، اطلاق صفت مخلوق بر قرآن نادرست است؛ چراکه در زبان عرب، کلمه‌ی مخلوق، متضمن دو بار معنایی متفاوت است؛ در واقع در لغت عرب، واژه‌ی مخلوق به معنای «مُخْتَلَق» و «مَكْذُوب»، به معنای ساختگی بودن نیز آمده است؛ از این‌رو، سید مرتضی وصف قرآن را به مخلوق نادرست می‌دانست و دلیل خودداری اهل‌البیت از آوردن وصف مخلوق برای قرآن را همین می‌دانست (۲۹، ج ۱، ص: ۱۵۳).

۲. ۳. ۷. کشف اسرار و رموز دین: اخوان‌الصفاء کشف اسرار و رموز دین را ویژه‌ی اهل دانش، فرزندان و وارستگان از آلودگی دانستند؛ از این‌رو خود نیز به رمزگشایی آموزه‌های دینی مبادرت ورزیدند (۱۵، ج ۳، صص: ۵۱۱-۵۱۲). ایشان در تبیین مصادیق «الملائکه»، «الشیاطین» و «الجن» و تفسیر مفاهیم دینی «الجنة»، «النار»، «القیامه» و «المعاد» طریقت باطنی ویژه‌ای در پیش گرفتند. فرشتگان را جان‌های نیکوکاری تلقی کردند که قبل از آفریده‌شدن، در کالبد جسم حیات داشتند و پس از تهذیب، از کالبدهای خویش جدا شده، رستگار شدند و بر حفظ جهان گماشته شدند (همان، ج ۱، صص: ۱۴۳-۱۴۲)؛ از این‌رو خودشان نیز در طلب مراتب و مقام فرشتگان برآمدند؛ زیرا در نظر ایشان، جوهر فرشتگان، جوهر آسمانی و عالمشان، عالم علوی بود<sup>۱۳</sup> (همان، ج ۴، ص: ۱۶۶). در نظر اخوان، شیاطین و جنیان نیرومند، برعکس فرشتگان، جان‌های تبه‌کار و فاسدی بودند که بدون تهذیب، از کالبد تن جدا شدند، در تاریکی‌های بحر هیولی شناور و در دوزخ جسمانیات ماندند (همان، ج ۱، ص: ۱۴۳). اخوان توصیف بهشت، جهنم، نعیم و عذاب را که در قرآن و کتاب‌های آسمانی ذکر شده، یک‌سره دلالتگر بر رموز و اشاره‌کننده‌ی به حقایق غیرمادی تلقی کردند. در نظر اخوان، التزام مردم به معنای ظاهری این الفاظ، در وهم و ناتوانی آنان از درک معانی عمیق ریشه دارد؛ چراکه جهنم، همین عالم کون و فساد و بهشت، عالم افلاک و سماوات است که محل ارواح مجرد است (۱۵، ج ۲، ص: ۶۰). اخوان قیامت را به برخاستن (موفقیت) نفس از امتحاناتی تفسیر می‌کردند که در آن‌ها قرار می‌گیرد و معاد (بعث) را هوشیاری و بیداری نفس از خواب غفلت و جهل تلقی می‌کردند (همان، ج ۳، ص: ۲۹۲).

شریف مرتضی در تبیین مفاهیم دینی نه‌تنها به دنبال آن نبود که با رویکرد رمزخوانی، برداشت‌های شخصی خود را بر آموزه‌های دینی تحمیل کند، بلکه با پایبندی به معنای

حقیقی آموزه‌های دینی، از رمزگرایی دوری می‌جست؛ از این‌رو در نظر سید مرتضی، قرائت باطنی و رمزگشایی اخوان‌الصفاء از مفاهیم دینی که آن‌را در اختیار «الراسخین فی العلوم» خود می‌دانستند (همان، ج ۳، صص: ۵۱۱-۵۱۲)، مردود بود.

شریف مرتضی، در فصلی با عنوان: «معنی خلق الأشیاء کلها» روشن می‌کند که مقصود از آیهی «خالق کل شیء» آن است که خدا آسمان‌ها و زمین، شب و روز، انسان و جن و هر چیزی را که شبیه آن است، خلق کرده است (۲۹، ج ۲، ص: ۲۱۸). آن‌گونه که اجسام ملائک و اجنه رقیق و ظریف است و در نتیجه، بشر نمی‌تواند آنان را ببیند، مگر بعد از آنکه به حالتی درآیند که برای انسان مرئی شوند (۴۰، ج ۱، ص: ۳۳۵). از این‌رو جنس ملائک از جنس آدمیزاد برتر است، اما فضل انبیا و ائمه بر ملائک، محل تردید نیست (۴۰، ج ۱، ص: ۴۰۷، ج ۳، ص: ۴۲؛ ۴۱، ج ۲، ص: ۳۳۳؛ ۲۹، ج ۱، صص: ۱۱۰-۱۰۹ و ۲۸۴، ج ۲، صص: ۱۵۶-۱۵۳). شیاطین نیز لشکریان ابلیس‌اند (۳۸، ص: ۱۵۲) و شیاطین دعوت به کفر می‌کنند، اعمال زشت را در نظر بشر می‌آریند و او را گمراه می‌کنند (۴۱، ج ۲، ص: ۱۵).

شریف مرتضی ذیل عنوان «ما لفظه ماض و معناه مستقبل» روشن می‌کند که از مواردی که لفظ آن ماضی و معنایش (تحقق آن) ناظر به آینده است، اخبار قیامت و معاد (بعث، نشر و حساب) است (۳۸، ص: ۹۲). سید به استناد آیات و روایات، تبیین می‌کند که خداوند در قرآن با ذکر ماجرای زنده‌کردن جوان مقتول اسرائیلی، به منکران احیای اموات و کسانی که آن را دور از نظر می‌دیدند (از جمله مشرکان قریش)، اثبات می‌کند که بعث مردگان برایش آسان است. (۴۰، ج ۱، ص: ۴۳۸؛ ۴۱، ج ۲، ص: ۲۲۵). در نظر سید، فلسفه‌ی وجود قیامت آن است که در آن روز، کسی که استحقاق پاداش و تعظیم و ورود به بهشت را دارد، از کسی متمایز می‌شود که شایسته‌ی عقاب و ورود به جهنم است (۴۰، ج ۳، ص: ۳۸۹؛ ۴۱، ج ۲، ص: ۴۰۳). از آنجاکه در نظر سید، بهشت، جهنم، بعث و قیامت، بار معنایی حقیقی دارند و نه بار معنایی مجازی، در مقام عمل به سنت، در آداب کفن میت، به امامیان توصیه می‌کرد که بر دو ترکیب سبز نخل، با تربت ابا عبدالله (ع) بنویسند که میت، به یکتایی خدا، نبوت محمد (ص)، امامت ائمه (ع)، حقانیت و صحت وجود بهشت، جهنم، بعث و وقوع بی‌تردید قیامت (الساعة) شهادت می‌دهد (۳۶، صص: ۱۵۳-۱۵۴).

#### ۲.۴. علل اختلاف عقاید کلامی اخوان‌الصفاء با شریف مرتضی

در بررسی این موضوع که چرا به‌رغم گرایش‌های شیعی اخوان‌الصفاء در بعضی از مسائل کلامی، در محورهای کلامی مذکور، با مذهب امامی اختلاف نظر دارند، باید به چند عامل اشاره کرد.

#### ۲. ۴. ۱. التقاطی بودن عقاید اخوان‌الصفاء: اخوان‌الصفاء به این موضوع تصریح

کرده‌اند که از هر دین و مذهبی آنچه را موافق اندیشه‌شان بوده، عقیده‌ای از عقاید مذهب خود قرار داده‌اند: «راینا و مذهبنا یستغرق المذاهب کلها و یجمع العلوم جمیعاً» (۱۵، ج ۴، ص: ۴۲)؛ در نتیجه اخوان‌الصفاء را نمی‌توان الزاماً جزو مسلمانان، اعم از شیعه یا اهل سنت، یهود، نصاری، صابئین و مجوس دانست، بلکه باید ایشان را پیروی مذهب «فلسفی روحانی اخلاقی» دانست. در واقع اخوان‌الصفاء در تمام شئون و اصول دین‌داری، مسلمان نبودند؛ باین وجود، در نظر آنان، به دلیل اینکه شریعت اسلام در عین نقصان خود، از دیگر ادیان معروف، نظیر یهودیت، مسیحیت و زرتشتی‌گری کامل‌تر بود؛ اسلام را انتخاب کردند و بر سایر ادیان ارجحیت دادند (۴۳، صص: ۱۷-۲۰). اخوان‌الصفاء عقاید خویش را آزاداندیشانه‌ی گزینش می‌کردند؛ از همین رو به عقیده‌ی تناسخ ارواح متمایل شدند. حال آنکه اندیشه‌ی مذهبی شریف مرتضی، بر قواعد کلی قرآنی و احادیث مسلم و مشهور استوار بود و روایاتی را که شیعیان از ائمه‌ی اطهار نقل می‌کردند و صحت انتساب آن‌ها به امامان قطعی نبود (أخبار الآحاد)، بی‌اعتبار می‌دانست؛ و به جای آن، بر نظرهای مشهور و متداول میان شیعه (الاجتماعات) تکیه می‌کرد (۴۸، صص: ۴۷-۴۸)؛ در نتیجه وی اخوان‌الصفاء را که به تناسخ باور داشتند، کافر، گمراه و مخالف بدیهیات اسلام می‌دانست و آنان را جزو مسلمانان نمی‌شمرد (۲۹، ج ۱، ص: ۴۲۵؛ ۴۰، ج ۳، ص: ۱۸۳).

#### ۲. ۴. ۲. گرایش اخوان‌الصفاء به تصوف: اخوان‌الصفاء در فهرست الرسائل، ۵۲ رساله

را نتیجه‌ی تقریرات اخلاص کیشان صوفی خویش معرفی می‌کنند (۱۵، ج ۱، ص: ۲۱) و انسان کامل و وارسته را صوفی مسلک معرفی می‌کنند (همان، ج ۲، ص: ۳۷۶). همچنین با توجه به جهان‌شناسی و طبیعیاتی که در رسائل بیان شده، باید اخوان را به‌طور کلی، گروهی شیعه، با تمایلاتی صوفیانه (افکار عرفانی) و زاهدانه به شمار آورد (۵۱، ص: ۶۳؛ ۱۹، ج ۱، ص: ۶۸؛ ۴۲، ج ۱، ص: ۲۳۱). اخوان‌الصفاء تصوف را آموخته و از آداب آن تأثیر پذیرفته بودند (۲۸، صص: ۱۴-۱۳) و طریقه‌ی ایشان، در نزدیک‌ساختن تصوف به فلسفه تأثیر بارزی داشت (۲۱، ص: ۸۰) و نه تنها خود را از لحاظ معنوی با متصوفان هم‌رنگ می‌دانستند و مانند آنان در صدق بودند خلق را از خواب غفلت بیدار کنند و نفوس را با تربیت، مهذب سازند، بلکه نقلی که از تشکیلات خود کرده‌اند نیز شباهت جمع آنان با برخی از طرق تصوف را روشن می‌سازد (۵۱، ص: ۵۶).

اخوان‌الصفاء با توجه به اینکه به تصوف گرایش داشتند، به کشف اسرار و رموز دین مبادرت ورزیدند (۱۵، ج ۳، صص: ۵۱۱-۵۱۲) و در تبیین مصادیق «الملائکه»، «الشیاطین» و «الجن» و تفسیر مفاهیم دینی «الجنه»، «النار»، «القیامه» و «المعاد» طریقت باطنی ویژه‌ای در پیش

گرفتند (همان، ج ۱، صص: ۱۴۳-۱۴۲). همچنین آنان اسرار شریعت را مغز دین و لب حقیقت و ظواهر دینی را پوسته‌ی آن تلقی کردند؛ از همین رو در نظر اخوان‌الصفاء، توسل عموم مردم به انبیا و ائمه، در درک و شناخت اندک مردم از خدا ریشه دارد؛ چراکه باوجود اینکه برای انسان، راه وصول به معرفه‌الله باز است، هیچ نیازی نیست که به‌غیرخدا توسل شود (همان، ج ۳، ص: ۴۸۳)؛ و نیز شیعیان زیارت مشاهده و اقامه‌ی عزا برای امام حسین (ع) را بهانه‌ای برای کسب و معاش قرار داده‌اند (همان، ج ۴، صص: ۱۴۸-۱۴۷)؛ حال آنکه شریف مرتضی با پایبندی به معنای حقیقی آموزه‌های دینی، رمزگرایی اخوان‌الصفاء را مردود اعلام می‌کند؛ توسل و زیارت قبور ائمه را که در نظر اخوان‌الصفاء پوسته‌ی دین معرفی می‌شد، به‌ترتیب، راه فلاح و رستگاری بعضی از انبیای الهی، و از مصادیق تعظیم شعائر دینی معرفی کرد.

۳.۴.۲. بالاتر دانستن شأن فلسفه از دین: بنا به گفته‌ی اخوان‌الصفاء، انگیزه‌ی آنان از تشکیل این جماعت آن بوده است که «شریعت به نادانی آلوده شده و به گمراهی‌ها درآمیخته و جز با فلسفه نمی‌توان آن را پاک کرد؛ زیرا فلسفه متضمن حکمت اعتقادی و مصلحت اجتهادی است» (۱۲، ص: ۴۶). آن‌گونه که مقدسی در جواب پرسش ابوحیان، ادیب معاصر خویش، ابراز کرد که فلسفه از دین برتر است: «الشریعه طبّ المرضی، و الفلسفه طبّ الأصحاء» (۱۳، ج ۲، ص: ۱۶۷).

اینکه اخوان‌الصفاء شریعت را درمان مردم بیمار و فلسفه را درمان مردم تندرست تلقی کردند، باعث نوعی افراط در اندیشه‌ی اخوان شد؛ به‌گونه‌ای که موجب شد وجود عینی معجزات انبیا را انکار کنند و در نتیجه، آنچه را در خصوص معجزات انبیا نقل شده است، تأویل کردند. گرچه عقل‌گرایی در مکتب بغداد (متکلمان و محققان) با شریف مرتضی به اوج خود رسید و انجمن فلسفه-کلام بغداد، در دارالعلم شاپور بن اردشیر، به زعامت وی برگزار می‌شد (۲۷، ص: ۱۱۸)، اما وی همچون اخوان گرفتار غلو در عقل‌گرایی نشد و فلسفه را بر دین تفوق نداد. رویکرد شریف مرتضی دقیقاً برعکس اخوان‌الصفاء بوده است؛ زیرا آنچه سیدمرتضی در تقویت اسلام و گسترش شریعت جدش مصطفی (ص) انجام داده است و شیوه‌ای که برای پاسخ به شبهات منکران توحید و رسالت، چون فلاسفه و زنادقه و براهمه در پیش گرفته، به‌گونه‌ای است که در توان کسی غیر از او نبوده است (۴۴، ص: ۴۰).

از این رو نه‌تنها معجزه‌ی انبیا را مصداق خارجی رسالت آنان اعلام می‌کند، بلکه وجوه و جوب عقلی صدور معجزه از انبیا در عالم واقع را تبیین می‌کند. شریف مرتضی نه‌تنها صدور معجزه را برای یقین حاصل کردن به راستگویی انبیا ضروری دانست، بلکه با استدلال عقلی اثبات کرد که صدور معجزه به دست ائمه (علیهم‌السلام) نیز امکان دارد، بلکه در برخی از

احوال و شرایط، اظهار معجزه بر آنان واجب می‌شود. همچنین امکان دارد که صالحان و مؤمنان فاضل نیز چنین کاری کنند (۳۴، صص: ۳۳۲-۳۳۷).

## ۲.۵. وجه اشتراک اخوان‌الصفاء با امامیان در بعضی از عقاید

با وجود اینکه اخوان‌الصفاء در بعضی از محورهای کلامی، با شیعیان اختلاف نظر دارند، در بعضی از مواضع نیز دیدگاه‌های این دو مکتب باهم تشابه دارد. در واقع اینکه اخوان‌الصفاء در بعضی از اصول اعتقادی، نظیر حقّ خلافت بلافصل علی(ع)، با امامیان هم‌رأی هستند، دو دلیل دارد: نخست، عقل‌گرایی اخوان‌الصفاء است؛ چراکه ایشان برخلاف اهل سنت، به حیث عقلی نتوانستند این موضوع را بپذیرند که حضرت رسول(ص) قبل از رحلت، برای خود جانشینی تعیین نکرده باشد. آنان این امتناع عقل‌گرایانه‌ی خود را در داستان تمثیلی «کلاغان» به تصویر کشیدند (۱۵، ج ۳، صص: ۱۶۸-۱۶۷).

دلیل دیگر اشتراک اخوان‌الصفاء با امامیان، همان روحیه‌ی آزاداندیشی آنان است، به‌گونه‌ای که از هر دین و مذهبی، چیزی را می‌گرفتند که موافق اندیشه‌شان بوده است: «رأینا و مذهبنا یستغرق المذاهب کلّها و یجمع العلوم جمیعاً» (همان، ج ۴، ص: ۴۲). بر همین اساس، از مذهب تشیع چیزی را پذیرفتند که با تعقل آنان همسو بود و چیزی را نپذیرفتند که از نظرشان نادرست بود؛ نظیر باور امامیان به وجود امام المنتظر(ع) که آن را رد و باورمندان به آن را تمسخر کردند. اخوان‌الصفاء غیبت حضرت صاحب‌الأمر(ع) را که در این عصر، مشخصه‌ی اندیشه‌ی تشیع دوازده‌امامی شده بود، از آرای فاسد می‌شمردند. درحقیقت همان اشتراکاتی هم که اخوان‌الصفاء با اصول تشیع دارند، اشتراک با رویکرد تصوف است، نه قرائت اثنی‌عشری. از این‌رو، در همان موارد اشتراک نیز نمی‌توان انتظار داشت که نگرش یا تشیع آنان، با نگرش و تشیع فردی همچون شریف مرتضی یکسان باشد (۴۳، ص: ۱۷)؛ مثلاً گرچه اخوان‌الصفاء نیز همانند اثنی‌عشریان، در جدال درخصوص طبیعت قرآن شرکت نکردند، اما توقف اخوان‌الصفاء درباب ماهیت قرآن، به نگرش ایشان درخصوص مسأله‌ی ابداع، در آفرینش جواهر روحانی بازمی‌گردد (۱۴، ج ۲، ص: ۹۹)، اما توقف شیعیان در این خصوص، به دلیل دستور ائمه(ع) است که این دستور، از شرایط اجتماعی-سیاسی آن دوره نشأت می‌گیرد (۸، ج ۱، ص: ۶۱).

## ۲.۶. بی‌توجهی اخوان‌الصفاء به قانون رونق و افول مکاتب کلامی

در قرن چهارم، در پی آشکارشدن گونه‌های مختلف معرفت، واقعیت بسیاری از مذاهب و عقاید اسلامی روشن شد و هر مذهبی هم که خود را آشکار نساخت و جایگاه خود را در میان مذاهب دیگر مشخص نکرد، در آن قرن و قرن‌های بعد، پیروانش ناتوان و اندک شدند. از این‌رو، با سپری‌شدن قرن چهارم، بسیاری از فرقه‌هایی که برای پشتیبانی از خود وسیله‌ای

نیافتند، یا در مقایسه‌ی با مذاهب دیگر، پنهانی در محدوده‌ای کوچک فعالیت کردند، منقرض شدند. بر بزرگان هر مذهب لازم بود که برای دفاع از عقاید خویش و تصحیح آن و قدرت بقا یافتن بکوشند (۴۷، ص: ۵۲).

از آنجاکه رویکرد اخوان‌الصفا با این قانون حاکم بر حیات فرق کلامی در قرون میانه‌ی اسلامی مخالف بود، نه تنها در برابر مکتب متکلمان و محققان امامی مذهب بغداد، که در برابر دیگر مکاتب کلامی قرن چهارم نیز شکست خوردند و در نتیجه، مکتب کلامی آنان محو شد. در ادامه به تحلیل علل ضعف و افول مذهب اخوان‌الصفا می‌پردازیم که در نتیجه‌ی بی‌توجهی اخوان‌الصفا به قانون بقا و افول مکاتب کلامی رخ داد.

**۲.۶.۱. اقلیت یاران اخوان‌الصفا:** با وجود تمام تلاشی که اخوان‌الصفا برای جذب مردم به مذهب خود کردند؛ آن‌گونه که خود در رسائلشان به این فعالیت و تلاش تبلیغی، چنین تصریح می‌کنند که: «ما را برادران و دوستانی از بزرگ‌مردان و دانشمندان هست که در شهرها پراکنده‌اند. ما برای هر صنفی از مردم، کسی را که به بصیرت و علمش آگاه بودیم، به نمایندگی گسیل داشتیم تا از سوی ما در خدمت آنان باشند و با مهربانی و رحمت و شفقت، پند و نصیحتشان کند (۱۵، ج ۴، ص: ۱۶۵)؛ اما موفق به جذب یاران فراوانی نشدند که بتوانند با وجود آن‌ها، در گذر ایام و اعصار، به حیات خود ادامه دهند. در واقع، اگرچه داعیان اخوان‌الصفا به این اعتقاد داشتند که چون جوانان تحجر و تعصب مذهبی ندارند، برای پیوستن به نهضتشان مناسب‌ترند و به‌همین دلیل در تعلیم و تربیت آن‌ها تلاش فراوانی کردند (همان، صص: ۱۷۳ و ۵۷)، اما به این نکته توجه نداشتند که شرط بقای حیات یک نهضت، فقط بهره‌مندی از یاران وفادار و متعهد نیست، بلکه ظهور اندیشمندان برجسته‌ای است که در مقام مدافع عقاید و اصول آن مکتب عمل کنند.

اخوان‌الصفا جماعتی کوچک در شهر بصره بودند که دور یکدیگر گرد می‌آمدند و گویا رسائل خویش را در بین سال‌های ۳۳۴ تا ۳۷۳ هجری به رشته‌ی تحریر درآوردند (۲۸، ص: ۲۰، ۱۸؛ ۴۳، ص: ۱۴). با وجود اینکه آنان در بغداد نیز شاخه‌ای داشتند، اما شعبه‌ی بغدادی اخوان‌الصفا موفق نشدند که در بغداد، یاران فراوانی را جذب کنند؛ چراکه در قرن چهارم، بیشتر جمعیت بغداد، با حنبلیان و شیعیان بودند (۴۹، ص: ۱۲۶). همچنین یکی از عوامل دیگری که بر اقلیت اخوان‌الصفا دامن می‌زد، پراکندگی جغرافیایی پیروان آن بود.

**۲.۶.۲. منزوی بودن اخوان‌الصفا:** اخوان‌الصفا از تبیین مذهب خود واهمه داشتند و رویکرد تبلیغی آنان، بر تقیه مبتنی بود. چنان‌که خود، به‌صراحت در این باره می‌گویند: «لا تضعوا الحکمه عند غیر أهلها فتظلموها ولا تمنعوها أهلها فتظلموهم» (۱۵، ج ۴، ص: ۱۶۶).



باتوجه به اینکه جماعت اخوان‌الصفاء یک تشکّل سرّی و مخفیانه بود، حاضر نبودند با علمای دیگر فرق اسلامی مناظره کنند و مذهب خود را در برابر همگان آشکار سازند، حال آنکه شریف مرتضی از علمایی بود که خود به برپایی کرسی مناظره در خانه‌ی خویش اهتمام فراوانی داشت «هو أول من جعل داره دارالعلم، و قدرها للمناظره» (۵، صص: ۲۵۷-۳۰۴)؛ و در زمینه‌ی برپایی مناظرات علمی، به چنان امتیاز و موقعیتی دست یافت که در حضور او، پیروان دیگر مذاهب [با یکدیگر] مناظره می‌کردند «و کان یناظر عنده فی کل المذاهب» (۴، ج ۱۵، ص: ۲۹۴؛ ۱۱، ج ۱۲، ص: ۵۳). این شرکت‌نکردن اخوان‌الصفاء در مناظرات، نه تنها باعث می‌شد که نتوانند از مذهبشان دفاع کنند، بلکه موجب می‌شد که از حمایت رجال سیاسی نیز بی‌نصیب بمانند؛ از همین رو پس از انتشار رسائل اخوان‌الصفاء میان مردم، خلافت عباسی نویسندگان این رساله‌ها را به کفر و زندقه متهم کرد و کتاب‌هایشان در بغداد سوزانده شد (۱۶، ج ۲، ص: ۳۷۴).

باتوجه به جایگاه روحانی خلیفه القادر بالله عباسی در میان اهل سنت، وقتی او اخوان‌الصفاء را تکفیر کرد، اندیشه‌ی اخوان به حاشیه رانده شود و عالمان دیگر فرق اسلامی کمتر به آن توجه کردند. با این وجود، علمای بعضی از مکاتب کلامی، نظیر شریف مرتضی، نیز به فراخور مباحث خود، اندیشه‌ی اخوان را نقد کردند. سایر متکلمان مسلمان آرای کلامی اخوان‌الصفاء را تخطئه می‌کردند، اما اخوان در برابر نقدهای وارد شده، از اندیشه‌های خود دفاع نمی‌کردند و همین موجب افول مکتب آنان شد؛ حال آنکه تصادم اندیشه‌ها و تضارب آرا در تاریخ فرق کلامی، یکی از عوامل اساسی رشد و غنای فکری فرق است. عامل دیگری که موجب زوال مذهب اخوان‌الصفاء شد، این بود که این جماعت یک مذهب فقهی با مختصات اصولی معین نداشتند و چون مردم عادی هم برخلاف علما، بیش از آنکه درگیر آرای کلامی باشند، طالب احکام فقهی هستند، مکتبی که مذهب فقهی مشخصی نداشته باشد، در تاریخ محو می‌شود.

### ۳. نتیجه‌گیری

از بررسی تطبیقی عقاید کلامی اخوان‌الصفاء با آرای برجسته‌ترین متکلم مذهب امامی قرن چهارم و پنجم روشن می‌شود که اگرچه دیدگاه این دو مکتب، در بعضی از مسائل کلامی شباهت دارد، اما میان آن دو، در بعضی از محورهای کلامی نیز اختلافاتی مبنایی وجود دارد. دلایل اختلافات اعتقادی بین این دو مکتب، از این قرار است:

- اخوان‌الصفاء برخلاف متکلمان امامی مکتب بغداد، عقاید خود را از تمامی ادیان و مذاهبی انتخاب می‌کرده‌اند که موافق با اندیشه آنان بوده است؛

- اخوان‌الصفاء تمایلات صوفیانه داشته‌اند؛ حال آنکه علمای امامی مکتب بغداد، نظر خوشی به تصوف نداشتند و حتی بر آن ردیه نوشتند.
- اخوان‌الصفاء دین را در مرتبه‌ای نازل‌تر از فلسفه قرار دادند؛ حال آنکه شریف مرتضی دقیقاً برخلاف آنان، دین را در مرتبه‌ای بالاتر از فلسفه قرار می‌داد.
- به‌هرصورت، شریف مرتضی موضع و دیدگاه مکتب متکلمان و محققانی را که بعضی از عقاید کلامی ناصواب اخوان‌الصفاء را ابطال می‌کردند، این‌چنین روشن می‌کند:
- اخوان‌الصفاء در نظام فکری خویش به تناسخ ارواح باور داشتند. آن‌ها معتقد بودند که نفس برای رسیدن به کمال، در کالبد تن هبوط کرده تا پس از آن، به عالم اعلای روحانی خود بازگردد؛ حال آنکه سید مرتضی در فصلی با عنوان «فی الردّ علی أصحاب التناسخ» مستقلاً به تبیین دلایل بطلان تناسخ اخوان‌الصفاء پرداخته است.
- شریف مرتضی برخلاف اخوان‌الصفاء که وجود عینی معجزات انبیا را منکر می‌شدند و آنچه را در خصوص معجزات انبیا نقل شده، تأویل می‌کردند، تنها راه حصول یقین به راستگویی انبیا را صدور معجزه از ایشان می‌دانست؛ به‌گونه‌ای که معجزه را مصداق خارجی و تصویری از رسالت انبیا تلقی می‌کرد.
- در نظام فکری اخوان‌الصفاء، باوجود اینکه راه وصول به «معرفة الله» برای انسان باز است، هیچ نیازی نیست که به غیر خدا توسل شود و توسل عموم مردم به انبیا، ائمه و اوصیای انبیا، در درک و شناخت ناچیز مردمان از حضرت حق ریشه دارد؛ در نظر شریف مرتضی، توسل نه‌تنها از قلت معرفت به خدا ناشی نمی‌شود، بلکه گاهی راه فلاح و رستگاری انبیای الهی نیز بوده است.
- در منظومه‌ی اعتقادی امامیه، وجه غیبت حضرت صاحب‌الامر(ع)، ترس ایشان از تعرض ستمگران به جانشان دانسته شده بود. اخوان‌الصفاء، این دیدگاه را فاسد می‌شمردند، اما شریف مرتضی ذیل فصل «الاستتار من الظلمه هو سبب الغیبه» روشن می‌کند که براساس دلایل عقلی و سیره‌ی حضرت رسول(ص)، باور امامیان درست است.
- اخوان‌الصفاء معتقد بودند که شیعیان زیارت مقابر اهل‌البیت(ع) را روشی برای کسب معاش قرار داده‌اند و آن را نوعی بدعت معرفی می‌کردند، حال آنکه شریف مرتضی به شهادت روایات فراوان و متواتر اهل‌البیت(ع) و به اتکای اجماع امامیه، زیارت مشاهد ائمه(ع) را نه‌تنها بدعت نمی‌دانست، بلکه روشن کرد که این کار، از مصادیق تعظیم شعائر الهی است و ثواب عظیمی دارد.

- شریف مرتضی برخلاف موضع بی‌طرفی اخوان‌الصفاء در خصوص ماهیت قرآن (که این بی‌طرفی، به نگرش اخوان در خصوص مسأله‌ی ابداع در آفرینش جواهر روحانی بازمی‌گردد)، بر حادث‌بودن قرآن تأکید کرد و وصف کتاب به «مُنزل»، «مُحکم» و «عربی» را نشانه‌ی حادث‌بودن آن دانست و توصیف قدیم به این صفات را ناروا خواند.

- در نظر اخوان‌الصفاء، التزام مردم به معنای ظاهری مفاهیم دینی، در وهم و ناتوانی آنان از درک معانی عمیق این مفاهیم ریشه دارد؛ ازاین‌رو اخوان به رمزگشایی آموزه‌های دینی مبادرت ورزیدند، حال آنکه شریف مرتضی با استناد به آیات و روایات، به معنای حقیقی آموزه‌های دینی پایبند ماند و رمزگرایی اخوان‌الصفاء را مردود اعلام کرد.

### یادداشت‌ها

- |                  |                |               |               |
|------------------|----------------|---------------|---------------|
| 1. Dieterici.    | 2. Flugel.     | 3. Casanova.  | 4. Goldziher. |
| 5. Mac Donald.   | 6. Lane-Poole. | 7. Massignon. | 8. Ivanow.    |
| 9. Joel Kraemer. | 10. Stern.     | 11. Sarton.   |               |

۱۲. «يقول لمن أراد كونه: «كن فيكون»، لا بصوت يقرع و لا بندا يسمع و إنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه و مثله. لم يكن من قبل ذلك كائناً و لو كان قديماً لكان إليها ثانياً» (۱، خطبه: ۱۸۶). این بیان امیرالمؤمنین (ع) به صورت صریح بر دو مطلب دلالت می‌کند: الف. کلام خداوند، عین فعل اوست؛ ب. این کلام، حادث و مخلوق است، نه قدیم.

۱۳. ازیک‌سو اخوان‌الصفاء خود را مرتبه‌ای از ملائکه می‌شمردند و ازسوی‌دیگر، از نظر آن‌ها، جنس سخن فرشتگان، اشاره و ایماء، و جنس سخن مردم، عبارات و الفاظ حقیقی بود (۱۵، ج ۴، ص: ۱۲۲) و ازاین‌رو عمداً سعی کردند که در نگارش رسائل خود، اشارات و سخنان رمزگونه را به‌کار ببرند (۴۲، ج ۱، ص: ۲۳۱).

### منابع

۱. نهج‌البلاغه.
۲. ابن‌اثیر، عزالدین ابوالحسن علی‌بن‌محمد، (۱۳۸۵)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار صادر.
۳. ابن‌بسام الأندلسی، *أبی‌الحسن علی*، (۲۰۰۰)، *الدخیره فی محاسن أهل الجزیره*، تحقیق احسان عباس، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
۴. ابن‌الجوزی، ابوالفرج عبدالرحمن‌بن‌علی‌بن‌محمد، (۱۴۱۲)، *المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵. ابن‌حجر العسقلانی، شهاب‌الدین *أبی‌الفضل احمد بن علی*، (۱۴۰۷)، *لسان‌المیزان*، بیروت: دار الفکر.

### ۳۶ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۶. ابن حزم الأندلسی، أبی محمد علی بن احمد، (۱۳۸۲)، *جمهره أنساب العرب*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، الطبعة الخامسة، القاهرة: دارالمعارف.
۷. ابن خلکان، ابی العباس شمس‌الدین احمد بن محمد، (۱۳۶۴)، *وفیات الأعیان و أنباء ابناء الزمان*، تحقیق احسان عباس، الطبعة الثانية، قم: منشورات الشریف الرضی.
۸. ابن شهر آشوب المازندرانی، محمد بن علی، (بی تا)، *متشابه القرآن و مختلفه*، قم: دار البیدار للنشر.
۹. ابن طاووس، سید علی بن موسی، (۱۴۱۷)، *مصباح الزائر*، تحقیق مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث.
۱۰. ابن عماد حنبلی، شهاب‌الدین ابوالفلاح عبدالحی بن احمد، (۱۴۰۶)، *شذرات الذهب فی أخبار من ذهب*، تحقیق الأرناؤوط، دمشق - بیروت: دار ابن کثیر.
۱۱. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، (۱۴۰۷)، *البدایه و النهایه*، بیروت: دارالفکر.
۱۲. أبو حییان التوحیدی، علی بن محمد بن العباس، (۱۳۴۷)، *المقابسات*، تحقیق حسن السندوبی، القاهرة: المطبعة الرحمانیه.
۱۳. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۴)، *الامتاع و المؤمنه*، تصحیح هیثم خلیفه الطعیمی، بیروت: المكتبة العصریه.
۱۴. أحمد صبری، السید علی، (۱۴۲۴)، *اخوان الصفاء (المذهب الدینی، المؤلفون، التنظيم السری)*، القسم الثاني، *مجلة آفاق الحضارة الاسلامیه*، شماره ۱۱، صص: ۸۳-۱۰۲.
۱۵. اخوان الصفاء، (۱۴۱۲)، *رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء*، (۴ مجلد)، بیروت: دار الاسلامیه.
۱۶. أمین، أحمد، (۲۰۱۲)، *ظهر الاسلام، القاهرة: مؤسسه هنداوی للتعلیم و الثقافه*.
۱۷. البیاتی، حیدر، (۱۳۹۳)، «یومیات الشریف المرتضی»، *مجلة کتاب شیعه، ویژه‌نامه‌ی سیدمرتضی*، سال پنجم، شماره‌ی ۹ و ۱۰، صص: ۶۷-۸۱.
۱۸. الخطیب البغدادی، أبی بکر أحمد بن علی، (۱۴۱۷)، *تاریخ بغداد أو مدینه السلام*، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۱۹. الدسوقی، عمر، (۱۳۶۱)، «فی الفلسفه الاسلامیه: اخوان الصفاء»، *مجلة الرساله*، شماره‌ی ۴۴۶، مقاله‌ی ۱، صص: ۶۸-۷۱.
۲۰. ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد، (۱۴۱۳)، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتب العربی، الطبعة الثانية.
۲۱. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۴۴)، *ارزش میراث صوفیه*، تهران: انتشارات آریا.

بررسی تطبیقی عقاید کلامی اخوان الصفاء با آرای شریف مرتضی ۳۷

۲۲. السبکی، عبدالوهاب بن علی بن عبدالکافی، (۱۳۸۳)، طبقات الشافعیه الكبرى، تحقیق محمود محمد الطناحی و عبدالفتاح محمد الحلو، القاهرة: دار احیاء الکتب العربیه.
۲۳. شبر، جواد، (۱۹۷۰)، أدب الطّفّ أو شعراء الحسين من القرن الأول الهجرى حتى القرن الرابع عشر، بیروت: دار الصادق.
۲۴. الشهرزوری، شمس الدین محمد بن محمود، (۱۳۷۲)، شرح حکمه الاشراف، تصحیح و تحقیق حسین ضیائی تربتی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۵. صدرالدین الشیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۱۰)، الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه (الجزء الثانی من السّفَر الرابع)، الطبعة الرابعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. الطبرسی، أبی منصور احمد بن علی، (۱۴۰۳)، الاحتجاج، تصحیح السید محمد باقر الموسوی الخراسان، مشهد: نشر المرتضی.
۲۷. طه حسین، (۲۰۱۲)، تجدید ذکرى أبی العلاء، القاهرة: مؤسسه هنداوی للتعلیم و الثقافه.
۲۸. الطیبی، سید عبداللطیف، (۱۹۳۱)، جماعه اخوان الصفاء، القدس: اداره المعارف.
۲۹. علم الهدی، سید مرتضی علی بن الحسین، (بی تا)، رسائل الشریف المرتضی، تقدیم و اشراف السید احمد الحسینی، جلد ۳، ۲، ۱، بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات.
۳۰. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۰)، رسائل الشریف المرتضی، تقدیم و اشراف السید احمد الحسینی، جلد ۴، قم: دار القرآن الکریم.
۳۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۶)، تنزیه الانبیا و الأئمه علیهم السلام، قم: الشریف الرضی.
۳۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷)، جُمَلُ العلم و العمل، تحقیق السید احمد الحسینی، نجف: مطبعه الآداب.
۳۳. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۰)، الشافی فی الامامه، تحقیق و تعلیق السید عبدالزهراء الحسینی، تصحیح السید فاضل المیلانی، الطبعة الثانیه، تهران: مؤسسه الصادق للطباعه و النشر.
۳۴. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۱)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق السید احمد الحسینی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۵. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۵)، الانتصار، تحقیق مؤسسه النشر الاسلامی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۶. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۹)، شرح جُمَلُ العلم و العمل، تصحیح و تعلیق یعقوب جعفری مراغی، تهران: دار الأسوه.
۳۷. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۹)، المُنْعَ فی العیبه، تحقیق السید محمد علی الحکیم، بیروت: مؤسسه آل البیت علیهم السلام الاحیاء التراث.

۳۸ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۳۸. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۱)، *الآیات الناسخه و المنسوخه من روايه أبي عبدالله محمد بن ابراهيم النعماني*، تحقيق على جهاد الحساني، بيروت: مؤسسه البلاغ، دار سلوئي.
۳۹. \_\_\_\_\_، (۱۴۳۳)، *الديوان*، تصحيح مصطفى جواد، تحقيق رشيد صفار، بيروت: مؤسسه التاريخ العربي.
۴۰. \_\_\_\_\_، (۱۴۳۱)، *تفسير الشريف المرتضى (نفايس التأويل)*، تصحيح السيد مجتبي احمد الموسوي، بيروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۴۱. \_\_\_\_\_، (۱۹۹۸)، *الأمالي أو غرر الفوائد و دُرر القلائد*، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، القاهرة: دار الفكر العربي.
۴۲. الفاخوري، حنا و خليل الجرّ، (۱۹۹۳)، *تاريخ الفلسفه العربيه*، الطبعة الثالثة، بيروت: دار الجيل.
۴۳. فروخ، عمر، (۱۳۷۲)، *اخوان الصفا (درس- عرض- تحليل)*، بيروت: منشورات مكتبه منيمنه، الطبعة الثانية.
۴۴. قزويني رازی، نصيرالدين ابوالرشيد عبدالجليل، (۱۳۵۸)، *نقض (بعض مثالب النواصب في نقض بعض فضائح الروافض)*، تصحيح ميرجلال الدين محدث، تهران: انجمن آثار ملي.
۴۵. قمير، يوحنا، (۱۹۸۶)، *فلاسفه العرب (اخوان الصفاء)*، طبعه ثلثه، بيروت: دار المشرق.
۴۶. كرم، جوئل ل.، (۱۳۷۵)، *احياء فرهنگي در عهد آل بويه*، ترجمه محمدسعید حنایي کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴۷. محی الدین، عبدالرزاق، (۱۹۵۷)، *أدب المرتضى من سيرته و آثاره*، بغداد: مطبعة المعارف.
۴۸. مدرسی طباطبائی، سيدحسين، (۱۳۶۸)، *مقدمه‌ای بر فقه شيعه (کليات و کتاب‌شناسی)*، ترجمه محمدآصف فکرت، مشهد: بنياد پژوهش‌های اسلامي آستان قدس رضوي.
۴۹. المقدسی، أبو عبدالله محمد بن أحمد، (۱۴۱۱)، *أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم*، القاهرة: مكتبه مدبولي، الطبعة الثالثة.
۵۰. النجاشي الكوفي، أبي‌العباس احمد بن علي الأسدی، (۱۴۰۸)، *رجال النجاشي*، تحقيق محمد جواد النائيني، بيروت: دار الأضواء.
۵۱. نصر، سيدحسين، (۱۳۵۹)، *نظر متفكران اسلامي درباره‌ی طبيعت*، چاپ سوم، تهران: انتشارات خوارزمي.