

The Origin and Development of the Doctrine of Imamate in Early Shi'ism: A Critique of the Orientalist Reading of Mohammad Ali Amir-Moezzi

Alireza Asadi  / Associate Professor, Department of Theology, Research Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom

asaadi@isca.ac.ir

Received: 2026/02/20 - **Accepted:** 2026/05/18

Abstract

This article is dedicated to examining and critiquing Mohammad Ali Amir-Moezzi's reading concerning the origin and development of the doctrine of Imamate in early Shi'ism. The central issue of the research is the evaluation of the validity and coherence of three of his claims in this regard: first, the influence of pre-Islamic cultural and religious backgrounds—particularly Iranian elements—on the doctrine of Imamate; second, the historical crystallization of Imamate in the form of the "religion of 'Alī" (dīn-i 'Alī) as the initial nucleus of Shi'ism; and third, the hypothesis of a transition from "esoteric Shi'ism" to "rational-theological Shi'ism" in the fourth century AH. This study, employing a descriptive-critical approach, while accurately representing Amir-Moezzi's viewpoint, critiques its evidence. The findings indicate that the adaptationist interpretation of the origin of Imamate lacks sufficient historical substantiation; the concept of the "religion of 'Alī" does not imply an independent belief system; and the dichotomization between esoteric Shi'ism and rational Shi'ism is inconsistent with the trajectory of Shi'i intellectual development. Accordingly, the article concludes that the doctrine of Imamate is rooted in a revelatory context and Islamic texts, and its historical developments cannot be regarded as indicative of a substantial transformation or a fundamental rupture in the doctrinal identity of Shi'ism.

Keywords: Mohammad Ali Amir-Moezzi, Doctrine of Imamate, History of Shi'ism, Imāmī Theology, Orientalists.



نوع مقاله: پژوهشی

خاستگاه و تطور آموزه امامت در تشیع نخستین؛ نقد خوانش خاورشناسانه امیرمعزی

asaadi@isca.ac.ir

علیرضا اسعدی / ID / دانشیار گروه کلام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. قم

دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۸

چکیده

این مقاله به بررسی و نقد خوانش محمدعلی امیرمعزی درباره خاستگاه و تطور آموزه امامت در تشیع نخستین اختصاص دارد. مسئله محوری پژوهش، سنجش اعتبار و انسجام سه مدعی او در این زمینه است. نخست، تأثر آموزه امامت از زمینه‌های فرهنگی و دینی پیشاسلامی - به‌ویژه عناصر ایرانی؛ دوم، تبلور تاریخی امامت در قالب «دین علی» به‌مثابه هسته آغازین تشیع؛ و سوم، فرضیه گذار از «تشیع باطنی» به «تشیع عقلانی - کلامی» در قرن چهارم هجری.

این پژوهش با رویکردی توصیفی - انتقادی، ضمن بازنمایی دقیق دیدگاه امیرمعزی، به نقد شواهد آن پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که تفسیر اقتباس‌گرایانه از منشأ امامت، از اثبات تاریخی کافی برخوردار نیست؛ مفهوم «دین علی» دلالت بر نظام اعتقادی مستقلی ندارد؛ و دوگانه‌سازی میان تشیع باطنی و تشیع عقلانی، با سیر تحول اندیشه شیعی سازگار نیست. بر این اساس، مقاله نتیجه می‌گیرد آموزه امامت، ریشه در بستر وحیانی و نصوص اسلامی داشته و تحولات تاریخی آن را نمی‌توان ناظر به دگرگونی ماهوی یا گسست بنیادین در هویت اعتقادی تشیع دانست.

کلیدواژه‌ها: محمدعلی امیرمعزی، آموزه امامت، تاریخ تشیع، کلام امامیه، خاورشناسان.

مقدمه

تشیع ضمن پابندی به اصول مشترک اسلامی، امامت را به مثابه استمرار ولایت و هدایت الهی از طریق پیشوایانی معصوم و منصوب از سوی خداوند می‌پذیرد (مفید، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۴-۳۵؛ شهرستانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۶۹) و همین آموزه، مهم‌ترین رمز تمایز آن از اهل سنت به شمار می‌آید (ر.ک. لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۴۶۷-۴۶۸). در مطالعات تاریخ تشیع، مسئله خاستگاه و تطور امامت همواره کانون توجه پژوهشگران بوده و در دهه‌های اخیر، خوانش‌های خاورشناسانه نقش مؤثری در بازخوانی آن داشته‌اند. در این میان، دیدگاه محمدعلی امیرمعزی (زاده ۱۳۳۴/۱۹۵۶ در تهران) شیعه‌پژوه و مستشرق معاصر مقیم فرانسه و از شاگردان برجسته هانری کربن، جایگاهی ممتاز یافته است. با توجه به نفوذ گسترده او در شیعه‌پژوهی غربی از یک‌سو، و اهمیت بنیادین امامت به عنوان رکن هویت کلامی تشیع از سوی دیگر، ارزیابی انتقادی و روشمند خوانش امیرمعزی از منشأ و سیر تطور این آموزه، ضرورتی انکارناپذیر می‌یابد. بر همین اساس، برخی پژوهشگران به بررسی و نقد خوانش او از تشیع نخستین پرداخته‌اند. از جمله این آثار می‌توان به مقالات «نظریه امامت باطنی در تشیع نخستین در بوته نقد» (رضائی و نصیری، ۱۳۹۱) و «امامت باطنی در بصائر الدرجات و الارشاد» (احدیان و همکاران، ۱۴۰۱) اشاره کرد که عمدتاً بر نقد قرائت باطن‌گرایانه امیرمعزی از آموزه امامت و مقایسه بازتاب مؤلفه‌های امامت باطنی در منابع حدیثی امامیه تمرکز دارد. همچنین مقاله «بررسی و نقد اندیشه امیرمعزی در باب امامت سیاسی اهل بیت (ع)» (آقانواری و هادی‌منش، ۱۳۹۵) بیشتر به تحلیل دیدگاه وی درباره نسبت امامت و قدرت سیاسی پرداخته است. افزون بر این، نویسندگان مقاله «مکتب شیعی امامان در دو سوی ایران‌گرایی ضد عربی و غلوگرایی از دیدگاه امیرمعزی» (هادی‌منش و بارانی، ۱۳۹۷) کوشیده‌اند زمینه‌های تاریخی و فکری تحلیل امیرمعزی از تشیع را واکاوی کنند، اما صرفاً بر عنصر ایرانی‌گری تأکید دارند. مقاله‌های «تحلیل و مفهوم‌شناسی کلامی اصطلاح دین علی (ع) در منابع روایی فریقین» (سپاهی و طباطبائی، ۱۳۹۶) و «از شیعه علی (ع) تا دین علی (ع)» (جعفریان، ۱۴۰۴) نیز به بررسی و نقد دیدگاه امیرمعزی درباره اصطلاح دین علی (ع) پرداخته‌اند.

در مجموع پژوهش‌های پیشین و از جمله موارد یادشده هرچند به برخی موضوعات همچون امامت باطنی، امامت سیاسی، دین علی (ع) و روش‌شناسی امیرمعزی پرداخته‌اند، مسئله «خاستگاه پیدایش و روند تطور آموزه امامت» در منظومه فکری امیرمعزی هنوز موضوع پژوهشی مستقل و جامع قرار نگرفته است. نوآوری مقاله حاضر دقیقاً در همین نقطه نهفته است؛ بدین معنا که می‌کوشد خوانش خاورشناسانه امیرمعزی از منشأ و تحول آموزه امامت را در سه سطح بررسی و نقد کند: نخست، بازسازی منسجم دستگاه نظری امیرمعزی درباره تکون آموزه امامت؛ دوم، نقد و ارزیابی شواهد وی در باب تأثیر اندیشه امامت از سنت‌های پیشااسلامی و جریان‌های دینی - فرهنگی پیرامونی؛ و سوم، تحلیل انتقادی ادعای گسست میان «تشیع نخستین» و «تشیع متأخر» و

بررسی امکان تبیین تحولات آموزه امامت در چارچوب نظریهٔ تطور درونی اندیشه امامیه. بر این اساس، پرسش اصلی مقاله چنین صورت‌بندی می‌شود: آیا خوانش امیرمعمری از شکل‌گیری و تحول آموزه امامت، مبتنی بر گسستی بنیادین میان تشیع نخستین و امامیه متأخر، قابل دفاع است؟

پرسش‌های فرعی نیز که ساختار کلی مقاله بر اساس تبیین و پاسخ به آنها شکل گرفته است، عبارت‌اند از:

۱. ادعای وجود زمینه‌های فرهنگی و دینی پیشاسلامی برای آموزه امامت بر چه شواهدی استوار است؟
۲. مفهوم «دین علی» در دستگاه فکری مورد بحث چه جایگاهی دارد و آیا می‌توان آن را هسته‌ای مستقل و متمایز از اسلام نبوی دانست؟
۳. ادعای وقوع تحول در الهیات شیعی در قرن چهارم هجری، به‌همراه فرض اصالت سنت باطنی در تشیع آغازین و اثرپذیری متکلمان امامی از اندیشه‌های معتزلی در شکل‌گیری گفتمان عقل‌گرایانه، تا چه میزان از پشتوانه تاریخی و نظری لازم برخوردار است؟

مرحله اول: بسترهای پیشینی شکل‌گیری ایده امامت

امیرمعمری در این مرحله می‌کوشد نشان دهد پیش از پدید آمدن نظریهٔ مدون امامت در الهیات شیعی، بسترهای فرهنگی و دینی پیشاسلامی‌ای وجود داشته که در آنها نوعی «الگوی انسان قدسی برخوردار از شأنی الوهی» قابل شناسایی است. در تحلیل او زادگاه تشیع، به‌عنوان دینی مستقل؛ یعنی «دین ائمه»، سرزمین عراق و به‌ویژه شهر کوفه است. کوفه در مجاورت شهر حیره ساخته شد؛ شهری که در دوران ساسانی یکی از مراکز بزرگ فرهنگی، دینی و فکری به‌شمار می‌رفت. در این منطقه، جریان‌های گوناگون یهودی، مسیحی گنوستیکی و نیز گروه‌های یهودی - مسیحی (در زبان فرانسوی Judeo-Christianisme) حضوری پررنگ و فعال داشتند.

امیرمعمری می‌افزاید آموزه‌های شیعی در تعامل و مواجهه با همین جریان‌های فکری و دینی شکل گرفت. از میان آنها، جریان‌های مسیحی، یهودی - مسیحی و مانوی بیشترین تأثیر را داشتند، البته مانی نیز خود را ادامه‌دهنده راه عیسی مسیح می‌دانست. از این‌رو عراق و کوفه را می‌توان محیطی غنی از تنوع دینی و فکری دانست و در چنین بستر فرهنگی و دینی پویایی بود که تشیع رشد یافت و بالید (امیرمعمری، ۱۳۹۷، ص ۵۱).

امیرمعمری بیش از همه بر پیوند فرهنگ ایرانی با آموزه‌های تشیع تأکید دارد. او با تأکید بر اینکه تشیع را «شکل ایرانی اسلام» نمی‌داند، از تعامل و مواجههٔ میان تشیع، به‌عنوان دین ائمه، و فرهنگ ایرانی سخن می‌گوید. به باور او از همان آغاز پیدایش تشیع و شاید از دوران امام علی (ع) این ارتباط و برخورد فرهنگی میان ایرانیان و جریان شیعی به‌صورت فعال و عمیق وجود داشته است. از مهم‌ترین عناصر اثرگذار فرهنگ ایرانی در آموزه‌های تشیع و به‌ویژه امامت به موارد زیر اشاره می‌کند:

۱. فره ایزدی و امامت: به‌زعم امیرمعمری، برخی مؤلفه‌های اساسی در تلقی قدسی از امام، با انگاره ایرانی فره

ایزدی هم‌پوشانی معنادار دارد. وی نماد برجسته این هم‌گرایی را «شهربانو» می‌داند؛ شخصیتی که در سنت شیعی به‌عنوان دختر یزدگرد سوم و همسر امام حسین علیه السلام معرفی می‌شود. هرچند امیرمعزی از حیث تاریخی در اصل وجود چنین شخصیتی ابراز تردید می‌کند، بر آن است که اهمیت نمادین این روایت، فراتر از اثبات یا نفی تاریخی آن است (امیرمعزی، ۱۳۹۷، ص ۵۲). از این‌رو امیرمعزی به‌تفصیل به داستان شهربانو می‌پردازد (امیرمعزی، ۱۳۹۴، ص ۷۳-۱۳۷). بر پایه این روایت، از زمان امام سجاد علیه السلام به بعد، امامان حامل دو نوع نور یا فیض معنوی‌اند: نخست «نور ولایت» که از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، امام علی علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام سرچشمه می‌گیرد، و دوم «فرّه ایزدی» که از شاهان باستانی ایران از طریق شهربانو به آنان منتقل شده است. با افزودن فرّه ایزدی کیانی به نور ولایت، شهربانو مشروعیتی دوگانه به فرزندان خود می‌بخشد: مشروعیتی شیعی و الهی از سوی خاندان نبوت، و مشروعیتی ایرانی و شاهانه از سوی تبار ساسانی. به همین دلیل، امام سجاد علیه السلام در منابع شیعی به «ابن الخیرتین» توصیف شده است. او یادآور می‌شود که سال‌ها بعد، تلاش مشابیهی در مورد مادر امام دوازدهم، حضرت مهدی علیه السلام، صورت گرفت (امیرمعزی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۰-۱۰۱).

۲. بازخوانی مفهوم موالی و دوگانه ایرانی - عربی: امیرمعزی در تحلیل خود ایرانیان را مهم‌ترین حاملان و نمونه کامل تشیع معرفی می‌کند. او واژه «موالی» را که در روایات اولیه درباره ایرانیان به کار رفته، نه به‌معنای «آزادشدگان»، بلکه به‌معنای «دوستانان و پیروان راستین» می‌گیرد و از این‌رو معتقد است: ایرانیان نخستین مؤمنان حقیقی به مکتب امامان بوده‌اند. در مقابل، او بخش قابل‌توجهی از اعراب اهل سنت را در موضع خصومت با امامان می‌بیند و برای تأیید این ادعا به روایاتی منسوب به امام صادق علیه السلام اشاره می‌کند که در آن چهره دشمنان در قالب حیواناتی موهوم توصیف شده است. به‌زعم او، این روایات بیانگر نگاه دوگانه‌ای است که ایرانیان را حاملان وفاداری دینی و اعراب را عاملان تعارض با امامت نشان می‌دهد (امیرمعزی، ۱۳۹۴، ص ۲۸۶ و ۳۲۹-۳۳۰ و ۳۳۸).

۳. تأثیر سنت‌های ایرانی در مناسک و آئین‌های شیعی: امیرمعزی در این زمینه به نام‌گذاری‌های مرکب عربی - ایرانی مانند «محمدعلی» یا «شیرعلی» اشاره می‌کند و این پدیده را نشانه‌ای از گرایش ایرانیان به اهل بیت علیهم السلام و تلفیق فرهنگی میان دو سنت می‌شمارد. وی برخی از رفتارهای آیینی، از جمله خوراندن آب دهان (بزاق) به‌عنوان عملی حامل برکت یا انتقال‌دهنده علوم باطنی، را با نمونه‌های مشابه در آیین‌های ایران پیش از اسلام مقایسه می‌کند و بر وجود رگه‌هایی از تقدس‌گرایی ایرانی در مناسک شیعی تأکید می‌ورزد. افزون بر این، او مراسم عزاداری عاشورا را دارای شباهت‌هایی با سوگ سیاوش در فرهنگ اسطوره‌ای ایران می‌داند و آن را نمونه‌ای از استمرار سنت‌های سوگ‌مندی ایرانی در قالب اسلامی - شیعی تحلیل می‌کند (امیرمعزی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۰؛ هادی‌منش و بارانی، ۱۳۹۷، ص ۷۲-۸۱).

بررسی و نقد

۱. آموزه امامت و شبهه اقتباس

بسیاری از خاورشناسان، مدعی‌اند آموزه‌های اسلامی از جریان‌های فکری و دینی پیشااسلامی اقتباس شده است. امیرمعزی همین ادعا را درباره آموزه امامت شیعی مطرح کرده است. نظریه اقتباس از اساس نادرست است؛ زیرا مشابهت مفاهیمی چون «نور»، «فرّه»، «وصایت» و «نجات» و حتی آئین و مناسک لزوماً به معنای اقتباس و وام‌داری نیست؛ چراکه خود قرآن کریم از واژگانی مانند «نور»، «وصی»، «حجت» و «علم لدنی» بهره می‌برد و بسیاری از این مفاهیم بازخوانی قرآنی عناصر مشترک در سنت‌های کهن‌اند، نه تقلید از آنها. افزون بر این، اشتراک در مفاهیم دینی میان ادیان مختلف، چه بسا صرفاً نشان‌دهنده اشتراک در سرچشمه وحیانی است، نه وابستگی یا اثرپذیری تاریخی.

از سوی دیگر، بسیاری از این آموزه‌ها در میان ادیان مختلف مشترک‌اند؛ بنابراین نسبت دادن آنها به اقتباس از یک دین خاص، نادرست است؛ مثلاً اصل وصایت - یعنی وجود جانشینی خاص پس از هر پیامبر - منحصر به آیین یهود نیست، بلکه در همه ادیان الهی و حتی برخی آیین‌های غیروحیانی همچون بودایی نیز وجود دارد. در همه این سنت‌ها، پیامبران یا مصلحان، اسرار و علوم خویش را تنها به شاگردان خاص خود می‌سپردند. بنابراین، وجود نظام وصایت در اسلام، امری طبیعی و هماهنگ با سنت پیامبران پیشین است و نه اقتباس از یک آئین خاص (تقفی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۵-۲۴۰).

۲. خاستگاه درون دینی امامت

بر خلاف آنچه امیرمعزی ادعا می‌کند خاستگاه تشیع و نظریه امامت کوفه نیست، بلکه تشیع و اندیشه امامت شیعی ریشه در قرآن و احادیث نبوی دارد و شواهد متعددی این امر را تأیید می‌کند که بررسی تفصیلی آن مجال دیگری می‌طلبد و دانشمندان اسلامی به تفصیل به منشأ قرآنی، منشأ نبوی و نیز شواهد تاریخی آن پرداخته‌اند.

۱. منشأ قرآنی امامت: قرآن کریم، اصلی‌ترین مستند در تبیین آموزه امامت است. آیات متعددی در قرآن از جمله آیات ولایت (مائده: ۵۵)؛ اولی الامر (نساء: ۵۹)؛ تبلیغ (مائده: ۶۷)؛ اکمال دین (مائده: ۳)؛ امامت (بقره: ۱۲۴)؛ مباحله (آل عمران: ۶۱) وجود دارد که متکلمان و مفسران بزرگ شیعه، در طول قرن‌ها، با استناد به آنها دلایلی استوار بر ضرورت امامت و شئون و شرایط آن همچون عصمت و انتصاب از سوی خداوند اقامه کرده‌اند و مبانی آن را در آیات الهی نشان داده‌اند. حتی شماری از خاورشناسان، از جمله لالانی، در پژوهش‌های خویش به بررسی مبانی قرآنی امامت از منظر امام محمدباقر^ع پرداخته و بر پیوند وثیق این آموزه با وحی قرآنی تأکید کرده‌اند (لالانی، ۱۳۸۱، ص ۸۳-۹۶). از آنجا که دانشمندان اسلامی به شبهات خاورشناسان در زمینه اقتباس، تحریف یا نفی اصالت الهی قرآن، پاسخ‌های متقن و مستدلی داده‌اند (برای نمونه، ر.ک. معرفت، ۱۳۸۴، تمام کتاب؛ ۴۲۳ق، تمام کتاب؛ میرعرب، ۱۳۹۹، تمام

کتاب). شائبه هر گونه تغییر و تحریف در قرآن منتفی است و بدین سان، استقلال آموزه امامت از هر گونه اثرپذیری بیرونی اثبات می شود.

۲. منشأ نبوی امامت: طبق گزارش برخی منابع شیعه و اهل سنت، «شیعه» عنوانی است که نخستین بار خود پیامبر اسلام ﷺ بر گروهی از یاران خویش که به ولایت و جانشینی امام علی ﷺ باور داشتند اطلاق کرده است (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۵۶ و ۱۵۸؛ سیوطی، ۱۴۰۱ق، ج ۶ ص ۳۷۹). بر اساس احادیث نبوی، هم زمان با آغاز دعوت اسلامی، پیامبر ﷺ نه تنها از امامت و جایگاه ویژه علی ﷺ سخن می گفت، بلکه از «شیعه علی» به عنوان گروهی متمایز یاد می کرد. شیخ کلینی نیز در الکافی در باب «ما نصّ الله عزوجلّ ورسوله علی الائمه واحداً فواحداً» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۸۶-۲۹۲) به مجموعه ای از آیات و روایاتی استناد می کند که بر نصب الهی امامان ﷺ دلالت دارند. او سپس در ابواب مستقل، احادیث مربوط به هر یک از ائمه ﷺ را جداگانه گرد آورده است؛ کاری که نشان می دهد اندیشه امامت و نص بر تک تک امامان، امری ریشه دار در سنت نبوی و متقدم بر تحولات سیاسی پس از رحلت پیامبر ﷺ بوده است.

دو نمونه شاخص از روایات مورد استناد در تبیین مبانی امامت، حدیث «یوم الإنذار» و حدیث «غدیر» است. در گزارش «یوم الإنذار» آمده است که پس از نزول آیه «وَ أَنْذِرْ عَشِیرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ»، پیامبر ﷺ خویشاوندان خود را گرد آورد و پس از دعوت آنان به توحید، فرمود چه کسی او را یاری می کند تا «برادر، وصی و جانشین» او باشد. تنها علی ﷺ - که جوان ترین فرد مجلس بود - اعلام آمادگی کرد و پیامبر او را به عنوان برادر و جانشین خویش معرفی نمود. این روایت در ادبیات شیعی به منزله نخستین تصریح به خلافت و وصایت علی ﷺ تلقی شده است (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۳۱۹-۳۲۱). این حدیث در مجموع به هفت صورت گزارش شده است (ر.ک. امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۹۳ و ۴۰۴).

بر اساس حدیث غدیر، پیامبر ﷺ در بازگشت از حجة الوداع، در غدیر خم دست علی را بالا برد و فرمود: «من کنت مولاه فهذا علی مولاه»، و مردم را به بیعت با او فراخواند. این حدیث که نزد شیعه و بسیاری از عالمان اهل سنت متواتر دانسته شده، از سوی متکلمان شیعه دلالت بر امامت دارد (ر.ک. صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۶۸-۶۹؛ سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۵۸-۳۱۰؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۳۴۳-۳۵۸؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۶۹؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۳، ص ۴۲). به تصریح شیخ صدوق، با توجه به قرائن، «مولا» در این مقام به معنای اولویت در تدبیر و وجوب اطاعت است؛ و چون حقیقت امامت چیزی جز وجوب اقتدا و پیروی نیست، این اعلان، تثبیت رسمی مقام امامت علی ﷺ به شمار می آید (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۷۰ و ۷۱. نیز، ر.ک. طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۳۴۷ و ۳۴۸).

۳. گزارش ها و شواهد تاریخی: نوبختی (متوفای ۳۱۰) می نویسد: «فاول الفرق «لشیعة» و هم فرقة علی بن ابی طالب ﷺ المسمون بشیعة علی ﷺ فی زمان النبی ﷺ و بعده معروفون بانقطاعهم الیه و القول بامامته منهم المقداد بن

الأسود و سلمان الفارسی و ابوذر جندب بن جنادة الغفاری و عمار بن یاسر و من وافق مودته مودة علیؑ و هم أول من سمی باسم التشیع من هذه الأمة» (نوبختی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۷-۱۸).

این گزارش از نخستین سده‌های پس از هجرت، شاهی مهم برای این نکته فراهم می‌کند که امامت و تشیع، ریشه‌ای کاملاً نبوی دارند و پدیده‌ای متأخر نیست. از این گزارش چند نکته استنباط می‌شود. نخست آنکه مفهوم «امامت علیؑ» صرفاً محصول تحولات پس از رحلت پیامبر نیست، بلکه در خود دوره نبوی طرح و شناخته شده بود. دوم آنکه عنوان «شیعه» - به معنای گروهی که پیروی از علیؑ را امری دینی و برخاسته از رهنمودهای رسول خدا می‌دانستند - در عصر پیامبرؐ پدید آمده بود. و سوم آنکه پیروان نخستین علیؑ کسانی از نیک‌نام‌ترین یاران پیامبر بودند.

با توجه به آنچه بیان شد، روشن می‌گردد که ادعای امیرمعزی درباره کوفی بودن خاستگاه تشیع، در صورتی که مقصود از «تشیع» همان تشیع اصیل مبتنی بر نصوص نبوی و امامت منصوص باشد، نادرست و فاقد پشتوانه معتبر تاریخی است.

۴. فقدان نقش مؤثر فرهنگ ایرانی در آموزه‌های شیعی: ادعای امیرمعزی درباره تأثیر فرهنگ ایرانی بر شکل‌گیری تشیع و به‌ویژه آموزه امامت در پنج محور قابل بررسی است:

نخست، مفهوم امامت در قرآن و احادیث معتبر اساساً مبتنی بر نصب الهی پیامبرؐ است و نه ویژگی‌های نژادی یا صفات سلطنتی ایرانی. همان‌طور که پیش‌تر به اجمال تبیین شد، امامت در قرآن و روایات نبوی ریشه دارد و هرگونه انتساب آن به فرهنگ‌های دیگر، از منظر تاریخی و دینی نادرست است.

دوم، ادعای تأثیر مستقیم رسوم ایرانی بر مناسک شیعی، عمدتاً مبتنی بر شباهت‌های ظاهری است. همان‌گونه که در بحث اقتباس اشاره شد، شباهت ظاهری صرف نمی‌تواند دلالت قطعی بر اقتباس یا نفوذ مستقیم داشته باشد و نمی‌توان آن را به‌منزله شواهد تاریخی معتبر تلقی کرد.

سوم، ارتباط فره ایزدی با امامت شیعی نیز از منظر تاریخی و روایی محل تردید است. با صرف‌نظر از اختلافاتی که در مورد صحت و سقم ازدواج شهربانو با امام حسینؑ وجود دارد (ر.ک. مطهری، ۱۳۶۶، ص ۱۳۱؛ شهیدی، ۱۳۶۷، ص ۹) و امیرمعزی خود نیز به لحاظ تاریخی آن را نمی‌پذیرد، این امر، حتی بر فرض صحت، تأثیری بر بنیان آموزه امامت ندارد؛ زیرا اولاً، چنان‌که گفته شد آموزه امامت یک اصل کلامی است که بر نص الهی و انتصاب تکیه دارد. ثانیاً، آموزه امامت شیعی (حق جانشینی امام علیؑ پیش از ازدواج امام حسینؑ و وجود داشته و ریشه‌های آن به دوران حیات پیامبرؐ و وقایع صدر اسلام در مدینه بازمی‌گردد. و ازدواج امام حسینؑ با شهربانو نمی‌تواند خاستگاه فکری این آموزه باشد. از همین‌رو حتی دانشمندانی که ماجرای شهربانو را پذیرفته‌اند، هرگز به نقش آن در ساخت آموزه امامت اشاره‌ای ندارند و این امر را نمی‌پذیرند.

چهارم، افزون بر همه اینها تعلیم فرهنگی ایران با آموزه امامت تفاوت‌های ماهوی دارد. مهم‌ترین تفاوت میان آموزه امامت شیعی و مفهوم فره ایزدی در منبع و نحوه اعطای مشروعیت نهفته است. مشروعیت امام بر اساس نص صریح و انتصاب مستقیم الهی (انتصاب) است. امامت یک منصب کلامی الهی محسوب می‌شود که شخص امام با فرمان خداوند و از طریق معرفی پیامبر ﷺ با امام پیشین، برای رهبری دین و دنیا تعیین می‌گردد. این مقام، ماهیتی ازلی و قطعی دارد و تابع انتخاب مردم نیست (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۹؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۲۱ و ۲۲۳)، اما فره، یک موهبت، لطف یا نیروی معنوی خدادادی است که به پادشاهان شایسته (کیانیان) اعطا می‌شد. این مفهوم، تأییدی الهی بر شایستگی و عدالت پادشاه برای فرمانروایی است و نه یک منصب انتصابی شرعی. شاه باید این فره را از طریق کردار نیک و موفقیت در حفظ ملک نگه دارد (پوردادود، ۱۳۴۷، ج ۲، ص ۳۱۵ و ۳۳۶؛ دلیر، ۱۳۹۳، ص ۴۱-۴۷).

تفاوت دوم، در صفات و ماهیت شخص صاحب اقتدار است. امام شیعه باید دارای ویژگی‌هایی ماورای توان عادی بشر از جمله عصمت (مصونیت مطلق از خطا و گناه در تمام طول حیات) و علم لدنی (علم خدادادی به حقایق هستی و شریعت) باشد. او حتی اگر قدرت ظاهری نداشته باشد، مرجع مطلق دینی و معنوی است (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۱۰-۱۳؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۲۲). اما پادشاه صاحب فره، حاکمی عادل و شایسته است که موفقیت‌هایش مورد تأیید آسمان قرار گرفته است. او هرچند دارای فضایل اخلاقی باشد، معصوم نیست و مشروعیتش تا زمانی است که از عدالت برخوردار است. (پوردادود، ۱۳۴۷، ج ۲، ص ۳۱۵ و ۳۳۶؛ دلیر، ۱۳۹۳، ص ۴۱-۴۷).

پنجم، تفسیر امیرمعزی از واژه «موالی» به معنای پیروان راستین امامان و ایرانیان به عنوان شاخص‌ترین حاملان تشیع، پشتوانه تاریخی مستندی ندارد. در منابع اولیه، «موالی» معمولاً به آزادشدگان یا تابعان سلسله‌ای اجتماعی سیاسی اشاره دارد و نه تعصب دینی ویژه (ر.ک. جرجی زیدان، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۶۲-۶۶۵). همچنین تصویر دوگانه «ایرانیان مؤمن» و «اعراب دشمن» با شواهد تاریخی و روایی همخوانی ندارد؛ زیرا پیروان اهل بیت ﷺ در میان عرب و غیرعرب حضور داشته‌اند و محدود به ایرانیان نبوده‌اند (برای مطالعه بیشتر درباره شکل‌گیری تشیع، ر.ک. منتظری مقدم، ۱۳۹۸، ص ۸۳-۱۰۲).

مرحله دوم: تبلور تاریخی امامت در قالب «دین علی»

از منظر امیرمعزی، اصطلاح «دین علی ﷺ» ناظر به هسته آغازینی است که بعدها در فرایندی تدریجی به مذهب تشیع انجامید وی معتقد است: آنچه «دین علی» نامیده می‌شود، حاصل ترکیب باورهای عربی کهن درباره قداست خویشاوندی با مفاهیم یهودی، مسیحی و قرآنی مربوط به برگزیدگی الهی، میراث نبوی و خانواده مقدس است (امیرمعزی، ۱۳۹۴، ص ۱۳). این مجموعه اعتقادی بر دو رکن استوار است: امام‌محوری و باطن‌گرایی؛ عناصری که امیرمعزی آنها را از مؤلفه‌های بنیادین سنت‌های باطنی و فراعقلانی می‌داند.

وی با استناد به شماری از متون تاریخی و روایی، از کاربرد کهن اصطلاح «دین علی ﷺ» یاد می‌کند (امیرمعزی،

۱۳۹۴، ص ۲۴-۲۵) و تعبیری چون «دین حسن» و «دین حسین» را نیز که در برخی متون دیده می‌شود صورت‌های جایگزین همان «دین علی» در دوران امامت فرزندان ایشان می‌داند. (امیرمعزی، ۱۳۹۴، ص ۴۸). امیرمعزی در همین چارچوب، امام علی را از جهت اضافه شدن دین به نام ایشان بی‌مانند می‌شمارد؛ زیرا تعبیر «دین» به‌طور خاص درباره او به کار رفته، درحالی‌که درباره خلفای سه‌گانه نخست تعبیر «سنت» استعمال شده است (امیرمعزی، ۱۳۹۴، ص ۲۶-۲۸). وی این تمایز اصطلاحی را معنادار دانسته و آن را بازتاب جایگاه خاص علی در تلقی هواداران نخستینش می‌داند.

به تصریح امیرمعزی، منشأ این بی‌مانندی را باید در دو ویژگی اساسی علی جست‌وجو کرد؛ دو ویژگی‌ای که او را هم در نگاه خویش و هم در نگاه پیروانش، یگانه‌جانشین مشروع پیامبر معرفی می‌کرد و زمینه کاربرد تعبیر «دین علی» را فراهم ساخت (ر.ک. امیرمعزی ۱۳۹۴، ص ۲۸-۳۰). این دو ویژگی عبارت‌اند از:

۱) سابقه یا سبقت (امام علی بر دیگران در ایمان به پیامبر تقدم داشته است)؛

۲) قربت یا نسبت (امام علی نزدیک‌ترین مرد با قوی‌ترین نسبت خویشاوندی به پیامبر است).

به نظر امیرمعزی دو دسته دلایل مشروعیت‌بخش، حامی این تصورها (سبقت و قربت) بوده و عنوان دین علی را توجیه می‌نمود: مبانی قرآنی و مبانی پیشاسلامی (امیرمعزی، ۱۳۹۴، ص ۳۰).

در سطح قرآنی، وی بر تأکید مکرر قرآن بر حرمت و تقدم خویشان نزدیک پیامبر تکیه می‌کند (نحل: ۹۰؛ اسرا: ۲۶؛ بقره: ۲۱۵)، تأکیدی که در مقایسه با دیگر پیوندها، برای قربت نسبی جایگاهی ممتاز قائل است (احزاب: ۳۳؛ انفال: ۷۲-۷۴). در تاریخ انبیا نیز خویشاوندان نزدیک، نقش پشتیبان و وارث، هم در امور دنیوی و هم روحانی، را ایفا می‌کنند (انعام: ۸۴-۸۹). آیاتی چون انذار عشیره (شعراء: ۲۱۴)، مودت ذوی‌القربی (شوری: ۲۳)، سهم خویشان از خمس و فء (انفال: ۴۱؛ حشر: ۷)، و نیز آیات تطهیر (احزاب: ۳۳)، و مباحله (آل‌عمران: ۶۱)، همگی نشانگر منزلت ویژه خاندان پیامبر و استمرار نوعی وراثت معنوی پس از ختم نبوت‌اند (امیرمعزی، ۱۳۹۴، ص ۳۰-۳۶).

در سطح پیشاسلامی، امیرمعزی با تفصیل بیشتری نشان می‌دهد که در عرب جاهلی، رهبری دینی غالباً موروثی بوده و قریش این اصل را حفظ می‌کرد. پیامبر نیز از خاندانی اشرافی و قدسی برخاسته بود که مفهوم «اهل‌البیت» تداوم همان قداست تلقی می‌شود. از این منظر، حضرت علی با اتکای به نسبت مصاهره و اخوت، دلایل نیرومندی برای باور به برگزیدگی الهی خود و فرزندان داشت؛ برگزیدگی‌ای که هسته آنچه «دین علی» خوانده شد را شکل می‌داد و نزد برخی علویان به ادعای انحصار خلافت انجامید (امیرمعزی، ۱۳۹۴، ص ۳۷-۴۷).

بررسی و نقد

خوانش امیرمعزی از مفهوم «دین علی» و تلقی آن به‌مثابه هسته‌ای متمایز در تکون تشیع نخستین، با نقدهای جدی و متنوعی روبه‌رو شده است (برای نمونه، ر.ک. سپاهی و طباطبائی، ۱۳۹۶، ص ۸۳-۱۰۲). در اینجا با پرهیز

از تطویل و ورود به جزئیات غیرضروری، صرفاً به برخی از مهم‌ترین اشکالات آن بسنده خواهد شد. اشکالاتی که به نظر می‌رسد در ارزیابی میزان انسجام تاریخی و اعتبار تحلیلی این نظریه و تأثیر آن در شکل‌گیری تشیع نقشی تعیین‌کننده دارند.

۱. گستردگی کاربرد «دین علی»

امیرمعزی مدعی است که «دین علی» چیزی فراتر از «سنت» و در حکم مجموعه‌ای اعتقادی است و با القای دوگانه دین محمد - دین علی، خواننده را به سمت تصور دو دین مستقل سوق می‌دهد، اما شواهد ادبی، تاریخی و روایی نشان می‌دهد که تعبیر «دین + نام شخص» در زبان عربی متداول بوده است و انحصاری دانستن اصطلاح «دین علی» نادرست است. به موارد زیر توجه کنید:

۱). در رجزهای شهادی کربلاء آمده است:

- أَنَا ابْنُ عَبْدِ اللَّهِ مِنْ آلِ يَزْنَ * دِینِ عَلَی دِینِ حُسَینَ وَ حَسَنَ (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۱۰۲)؛

- أَنَا الْغَلَامُ الْیَمَنِیُّ الْبَجَلِیُّ * دِینِ عَلَی دِینِ حُسَینَ بَنِ عَلَی (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۱۰۴)؛

- إِنِّی لَمَنْ یَنْکُرُنِی أَبْنَ الْکَدَنِ * إِنِّی عَلَی دِینِ حُسَینَ وَ حَسَنَ (بالذری، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۹۶).

۲) جرول بن اوس بن مالک مشهور به حُطِیْثَه (متوفای ۵۰هـ)، شاعر هجویه‌سرای دوره جاهلی و اسلامی در هنگام ارتداد عرب در آغاز خلافت ابوبکر چنین سروده است:

«أَطْعَمْنَا رَسُولَ اللَّهِ إِذْ كَانَ حَاضِرًا * فَيَا لَهْفَتِي مَا بَالَ دِينَ أَبِي بَكْرٍ أُيُورِثُهَا بَكْرًا إِذَا مَاتَ بَعْدَهُ * فَتَلَكْ، وَ بَيْتَ اللَّهِ،

قَاصِمَةُ الظَّهْرِ» (ابن قتیبه، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۱۰؛ مبرد، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۰۷).

۳) از خوارج در مناظره‌ای با ابن عباس چنین نقل شده است: «قَالُوا أَلَسْتَ تَعْلَمُ أَنَّ فِی مَا اشْتَرَطَ عَلَی وَ مَعَاوِةَ أَنْ أَيْمًا رَجُلٌ أَحْدَثَ حَدَّثًا مِنْ أَصْحَابِ عَلَی، وَ دَخَلَ فِی دِینِ مَعَاوِةَ، فَلَيْسَ لَعَلَّی إِقَامَةَ ذَلِكَ الْحَدِّ عَلَيْهِ، لَدُخُولِهِ فِی دِینِ مَعَاوِةَ وَحُكْمِهِ، وَكَذَلِكَ مِنْ أَحْدَثَ مِنْ أَصْحَابِ مَعَاوِةَ، وَ دَخَلَ فِی دِینِ عَلَی، فَلَيْسَ لِمَعَاوِةَ إِقَامَةَ ذَلِكَ الْحَدِّ عَلَيْهِ؟» در ادامه همین مناظره، دین در اضافه به «قوم» و «رجل» نیز به کار رفته است (ازکوی، ۱۴۳۴ق، ج ۲، ص ۱۹۶).

۴) طبری از حَسَنَ بن مالک، سردار اموی در دوران معاویه، یزید، مروان و عبدالملک چنین نقل کرده است: «وَ أَنَا أَشْهَدُ لَئِنْ كَانَ دِینُ یَزِیدَ بَنِ مَعَاوِةَ وَ هُوَ حَقًّا یَوْمَئِذٍ إِنَّهُ الْیَوْمَ وَ شِيعَتُهُ عَلَی حَقٍّ» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۵۳۱).

۲. تقابل واقعی «دین علی» و «دین عثمان»

امیرمعزی در حالی از انحصاری بودن اضافه دین به علی^ع سخن می‌گوید که خود هم از دین عثمان هم از دین ابی‌بکر یاد کرده است. او چنین القا می‌کند که دین عثمان، در واکنش به اصطلاح دین علی جعل (امیرمعزی، ۱۳۹۴، ص ۵۲) و گاهی جایگزین «رأی العثمانيه» شده است که اشاره به کسانی است که بنی‌امیه را بر بنی‌هاشم ترجیح می‌دادند.

علاوه بر این، تعبیر «الدینُ العتیق» را در سخن ابن ابی‌یعلی - که آن را بر سنت سه خلیفه نخست اطلاق کرد (ابن ابی‌یعلی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۲) - به معنای «دینِ عتیق» می‌گیرد و بر این نکته تأکید می‌کند که «عتیق» از القاب ابوبکر است؛ پس «دینِ عتیق» درواقع همان «دینِ ابوبکر» است (امیرمعزی، ۱۳۹۴، ص ۵۳).

افزون بر آنچه گفته شد، باید توجه داشت که «دینِ علی» و «دینِ عثمان» در تقابل با یکدیگر به کار می‌رفته‌اند؛ بنابراین هر معنایی که برای «دینِ عثمان» در نظر گرفته شود، «دینِ علی» نیز در همان چارچوب و در برابر آن معنا می‌یابد. از این‌رو نمی‌توان «دینِ علی» را مستقل از کاربرد و مفهوم «دینِ عثمان» فهم کرد؛ زیرا این دو اصطلاح در فضای گفتمانی واحد و در نسبتِ تضادی با یکدیگر شکل گرفته‌اند. به نمونه‌های زیر توجه کنید:

(۱) عبدالله بن زبیر اسدی سروده است:

إلی رجب او ذلک الشهر قبله * توافیکم بیض المنايا و سودها

ثمانون ألفا دین عثمان دینهم * مسومة جبریل فیها یقودها (بالذری، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۳؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۶ ص ۱۰۹؛ نصر بن مزاحم، ۱۳۸۲ق، ص ۵۵۶).

(۲) وقتی نافع بن هلال در روز عاشورا گفت: «أنا الْجَمَلِیَّ، أنا عَلِی دین علی»، مزاحم بن حرث پاسخ داد: «أنا عَلِی دین عُثْمَانَ» و نافع به او جواب داد: «أنت عَلِی دین شیطان» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۴۳۵).

(۳) شعر رفاعه بن شداد، که می‌خواند:

«أنا ابن شداد علی دین علی * لست لعثمان بن أروی بولی» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۶ ص ۵۰).

(۴) در نبرد صفین جوانی شامی به میدان آمد و سرود:

«أنا ابن أرباب الملوک غسان * و الدائن الْیَوْمَ بدین عُثْمَانَ

إنی أأتانی خبر فأشجان * أن عَلِیًّا قتل ابن عفان» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۴۳).

این نکته نیز شایان توجه است که کاربرد گسترده دین عثمان در برابر دین علی، نشان از تقابل این دو در صدر اسلام است. چنین تقابلی نشان می‌دهد تعبیر دین علی تعبیری سیاسی اجتماعی بوده و فاقد بار معنایی باطنی است که امیرمعزی ادعا می‌کند.

۳. دین علیؑ و مسئله باطنی‌گری

امیرمعزی، در خوانش خاص خود از تاریخ اسلام، «دینِ علی» را هستهٔ اولیه پیدایش «تشیع نخستین» می‌داند و شاخصهٔ اصلی این تشیع را باطنی‌گری و امام‌محوری معرفی می‌کند. به باور او، کاربرد تعبیر «دینِ علی» در منابع کهن مؤید نوعی ساختار معرفتی باطنی است که حول شخصیت علیؑ شکل گرفته و بعدها در تشیع نخستین بروز و نمود بیشتری یافته است.

اما بررسی دقیق‌تر کاربردهای دین در اضافه به اشخاص، که پیش از این به نمونه‌هایی از آنها اشاره شد، نشان

می‌دهد استناد امیرمعزی به این اصطلاح، نمی‌تواند مبنای تشیع و امامت باطنی قرار گیرد. اضافه دین به اشخاص و از جمله «دین علی» صرفاً به‌عنوان نسبت دینی و التزام عملی به شخص و اطاعت از او به کار می‌رفته است. این تعبیر هرگز به لایه‌های باطنی، اسرار کلامی، یا آموزه‌های تأویلی اشاره نمی‌کند، بلکه صرفاً به وفاداری عملی و اعتقادی به سیره و روش دینی علی بازمی‌گردد. بنابراین، بر خلاف امیرمعزی که تلاش دارد «دین علی» را در برابر اسلام نبوی قرار داده و گواهی بر وجود یک سنت باطنی و تأویل محور به‌شمار آورد، شواهد تاریخی چنین برداشتی را تأیید نمی‌کند (ر.ک. ابن قتیبه، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۰۳؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۴۶؛ یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۶۲).

۴. چالش ابهام در سازگاری درونی نظریه

در تحلیل امیرمعزی، «دین علی» به‌مثابه هسته نخستین تشیع معرفی می‌شود؛ هسته‌ای که بر عناصری چون قرابت با پیامبر، وراثت علمی و منزلت ویژه علی^{علیه السلام} استوار است و چنان‌که پیش از این گذشت، برای آنها پشتوانه‌هایی قرآنی و روایی ترسیم می‌گردد. در این سطح، تکوین تشیع و عناصر آغازین امامت، در چارچوبی درون دینی فهم می‌شود. از سوی دیگر، وی در مرحله تبارشناختی بحث، به وجود زمینه‌های فرهنگی و دینی پیشااسلامی اشاره می‌کند و برخی مؤلفه‌های سنت‌های یهودی، مسیحی، ایرانی و جریان‌های باطنی را در فراهم‌سازی آموزه امامت شیعی مؤثر می‌داند. باین‌حال، مسئله روش‌شناختی آنجاست که نسبت دقیق این دو سطح از تبیین «درون دینی» و «برون دینی» در آثار او به‌روشنی تعیین نمی‌شود. اگر مقصود از طرح زمینه‌های پیشااسلامی صرفاً نشان دادن هم‌افایی فرهنگی باشد، آنگاه سخن از «دین علی» به‌عنوان هسته‌ای برآمده از نصوص و وقایع صدر اسلام، ناسازگار نخواهد بود؛ زیرا در این صورت، شباهت‌ها به‌معنای اقتباس نیست. اما اگر این زمینه‌ها به‌گونه‌ای فهم شوند که «دین علی» را مستقیماً برآمده از سنت‌های پیشین معرفی کنند، چنین ادعایی نه‌تنها مستلزم شواهد و مستندات تاریخی قوی و مستقیم است، بلکه مستلزم نوعی ناسازگاری درونی در نظریه اوست؛ زیرا جمع میان این دو ادعا دشوار است که از یک‌سو، امامت و تشیع دارای ریشه‌ای قرآنی و خاستگاهی درون دینی‌اند، و از سوی دیگر، به‌مثابه پدیده‌ای وام‌گرفته و بر ساخته از آموزه‌های یهودی، مسیحی یا مانوی، دارای منشأیی برون دینی تلقی شوند. این دو تبیین، یکدیگر را نقض کرده و در چارچوب یک نظریه منسجم جمع نمی‌شوند.

مرحله سوم: تحول و تطور آموزه امامت در الهیات شیعی

از دیدگاه امیرمعزی امامت، هرچند جوهره تشیع به‌شمار می‌رود، در گذر زمان دچار دگرگونی‌های عمیق شده است. او در تبیین این تحول، میان دو سنت در تاریخ تشیع تفکیک می‌کند: نخست سنت باطنی و فراعقلانی که به‌زعم او بازتاب‌دهنده تشیع نخستین است و آن را محدثان اخباری مکتب قم روایت کرده‌اند. این سنت بر دو ویژگی اصلی استوار است: امام‌محوری و باطنی‌گری. در این سنت، امام هسته و مرکز ثقل دیانت شیعه است

(امیرمعزی، ۱۳۹۷، ص ۵۰) و شناخت او محور تمام باورها و اعمال دینی به‌شمار می‌رود. خداشناسی، اخلاق، عبادت، فقه، عرفان و سیاست بر اساس شناخت امام شکل می‌گیرد (امیرمعزی، ۱۳۹۸، ص ۲۹۸) و نورانیت امام وسیله درک صفات و اسماء الهی است. بنابراین امام‌شناسی نه‌تنها یک بعد کلامی، بلکه شاخص اصلی محوریت امام در تمامی ابعاد دیانت است و غفلت از آن موجب فرو کاستن تشیع به یک مکتب کلامی صرف می‌شود (امیرمعزی، ۱۳۹۸، ص ۱۵۶).

شاخصه دوم سنت باطنی، باطنی‌گری است. بر این اساس، آموزه‌ها در سطوح مختلف ارائه می‌شوند؛ سطح ظاهر برای عموم، سطح رمزی برای شاگردان نزدیک امام و سطح باطنی کامل برای گروهی محدود و وفادار (امیرمعزی، ۱۳۹۸، ص ۲۹۸-۲۹۹). در این سنت، فهم دین بر پایه شهود، تعهد و سرسپردگی عقل به امام شکل می‌گیرد و نه صرفاً استدلال منطقی. آموزه‌ها نیز به‌گونه‌ای غیرنظام‌مند و پراکنده، در قالب آنچه از آن به «تبذیر العلم» تعبیر می‌شود، عرضه می‌گردند؛ شیوه‌ای که کارکرد آن، صیانت از معرفت باطنی و حفظ آن در پوشش نوعی کتمان و محافظت است (امیرمعزی، ۱۳۹۸، ص ۲۹۹-۳۰۰). حفظ اسرار و تقيه جزئی از ایمان محسوب می‌شود (امیرمعزی، ۱۳۹۸، ص ۳۰۱-۳۰۲) و تنها کسانی که با منابع و روش‌های باطنی آشنا باشند، قادر به کشف و بازسازی آموزه‌ها خواهند بود (امیرمعزی، ۱۳۹۸، ص ۱۲-۱۳).

دومین سنت، سنت عقلانی - کلامی است که از قرن چهارم به بعد تحت تأثیر معتزله شکل گرفته و متکلمان و فقه‌های مکتب بغداد نماینده آن بوده‌اند. از دیدگاه امیرمعزی، سنت اصیل شیعی، که همان سنت نخستین است؛ در قرن چهارم به دلایلی تحت‌الشعاع سنت عقلانی قرار گرفت و این غلبه تا امروز تداوم یافته است (امیرمعزی، ۱۳۹۸، ص ۳۷-۳۸). این سنت کلامی عقلانی، دو شاخصه اصلی دارد: عقل‌محوری و نظام‌مندی و شفافیت علمی. در این سنت، متون دینی مانند قرآن و حدیث معتبر محور فهم دین هستند و عقل ابزار اصلی تحلیل و استنباط احکام به‌شمار می‌رود. آموزه‌ها بر پایه برهان و قیاس منطقی استخراج می‌شوند و عقلانیت جایگزین شهود و باطن‌گرایی می‌شود.

بررسی و نقد

با توجه به تبیین پیش‌گفته، دیدگاه امیرمعزی درباره «تحول بنیادین و تطور آموزه امامت در الهیات شیعی» بر چهار مدعای محوری استوار است: ۱) طرح دوگانه «سنت عقلانی» و «سنت باطنی» در درون میراث شیعی؛ ۲) تأثر و شکل‌گیری سنت عقلانی شیعه در پرتو نفوذ اندیشه‌های معتزلی؛ ۳) اصالت و تقدم تاریخی - معرفتی سنت باطنی به‌عنوان لایه نخستین تشیع؛ ۴) غلبه سنت عقلانی بر سنت باطنی از قرن چهارم هجری که به‌زعم او به دگرگونی در ساختار الهیات شیعی انجامیده است. در ادامه، هر یک از این محورها به صورت مستقل بررسی می‌شود:

الف. دوگانه سازی باطنی / عقلانی در تاریخ تشیع

الگوی دوگانه سازی پیشنهادی امیرمعزی تمایز میان «سنت باطنی و فراعقلانی قمی» و «سنت عقلانی بغدادی»، با چالش های جدی روبه روست. نخست، چنان که پیش تر نشان داده شد، ادله او درباره خاستگاه تشیع و شواهدش برای اثبات غلبه امام محوری باطن گرایانه در تشیع نخستین قانع کننده نیست؛ از این رو سخن گفتن از «سنت غالب» با ویژگی های مد نظر او دشوار می نماید.

دوم، منابع تاریخی و حدیثی از وجود دو جریان کاملاً منفک حکایت نمی کنند، بلکه طیفی از گرایش ها را نشان می دهند که با شدت و ضعف متفاوت در هر دو مرکز قم و بغداد حضور داشته اند. قم، در کنار میراث های روایی، خاستگاه فقها و رجالیان محتاط و گاه ضد غلو بوده است؛ بغداد نیز، با وجود برجستگی عقل گرایی کلامی، از عناصر روایی و فراعقلانی خالی نبوده است. این درهم تنیدگی، اعتبار الگوی دو قطبی را تضعیف می کند.

افزون بر آن، شبکه های علمی، مهاجرت ها و پیوندهای استاد و شاگرد، از تعامل مستمر دو مرکز حکایت دارد. آثاری چون *بصائر الدرجات* نمی تواند نماینده کلیت سنت قم تلقی شود؛ تصویر «قم به مثابه کانون باطنی گری» بیش از آنکه بازتاب واقعیت تاریخی باشد، حاصل گزینش محدود داده ها است (جهت آشنایی بیشتر با مدارس کلامی قم و بغداد، ر.ک. جبرئیلی، ۱۴۰۰، تمام کتاب؛ سبحانی، ۱۳۹۵، تمام کتاب؛ جعفری ربانی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۱-۱۱۸).

ب. سنجش میزان و نوع تأثیر مکتب اعتزال بر اندیشه شیعی

امیرمعزی سنت عقلانی - کلامی شیعه، به ویژه در صورت بندی نظام مندش، را تحت تأثیر مکتب اعتزال دانسته است. به تعبیر او، گذار از سنت امام محور و باطن گرای نخستین به کلام عقلانی مدون، متأثر از فضای فکری معتزلی و بهره گیری از دستگاه مفهومی و روش استدلالی آنان رخ داده است.

به طور کلی، بحث درباره نقش مکتب اعتزال در شکل گیری عقل گرایی شیعی از مباحث چالش برانگیز در تاریخ کلام اسلامی به شمار می رود. روایت رایجی که در برخی پژوهش های معاصر - به ویژه در آثار خاورشناسان - برجسته شده، بر این فرض استوار است که اندیشه شیعی به طور مستقیم و گسترده از اعتزال تأثیر پذیرفته است. این تلقی، نیازمند بازنگری دقیق در منابع تاریخی، متون کلامی و شیوه های استدلالی متکلمان نخستین شیعه است. در این نوشتار، بدون انکار تأثیرات متقابل جریان های فکری و فرهنگی، تنها بر این نکته تأکید می کنیم که عقل گرایی در سنت شیعی پیش از مواجهه مستقیم با معتزله، به صورت درونی و بومی وجود داشته است.

چنان که روشن است، قرون سوم و چهارم هجری دوران شکوفایی و اوج تعاملات علمی در بغداد است؛ شهری که در آن حلقه های شیعی، معتزلی و نیز بخش هایی از جریان سنی عقل گرا در کنار یکدیگر زیست و فعالیت می کردند. در چنین فضای مشترکی، پدید آمدن شباهت هایی در موضوعات و روش های کلامی، امری طبیعی می نماید. هم پوشانی در مسائلی چون عدل الهی، حسن و قبح عقلی، نفی تشبیه و تجسیم، مباحث مربوط به جبر و اختیار،

بهره‌گیری از استدلال عقلی و ساختار برهانی در مناظرات، ارجاع مکرر به اصول عقلی و نقد حدیث بر مبنای معیارهای عقلانی، و نیز حضور متکلمان شیعی در همان مجالس مناظره و محافل علمی که معتزله نیز در آن فعال بودند، همه می‌تواند احتمال تأثیرگذاری متقابل میان دو سنت را تقویت کند.

بالین همه، وجود شباهت یا تعامل، لزوماً به معنای انفعال شیعه در برابر اعتزال نیست (ر.ک. اسعدی، ۱۳۹۱، ص ۹۱-۹۴). بخش مهم این تعامل را باید در قالب گفت‌وگوی میان دو سنت عقل‌گرا فهم کرد، نه انتقال یک‌سویه آموزه‌ها. شاهدی مهم بر این مدعا، وجود عقل‌گرایی بومی در سنت شیعی، پیش از هرگونه تعامل ساختاری با معتزله است. این نکته را مجموعه‌ای از شواهد تأیید می‌کند: نخست، حضور مبانی عقلانی در روایات امامان شیعه. امامان معصوم علیهم‌السلام، عقل را «حجت باطنی» معرفی کرده، بر حجیت آن در شناخت خداوند و در فرایند داوری دینی تصریح نموده و از تقلید معرفتی پرهیز داده‌اند. افزون بر این، روایات منقول از آنان حاکی از به‌کارگیری گسترده استدلال عقلی در مناظرات اعتقادی است. دوم، تأمل در حلقه‌های نخستین اصحاب ائمه نشان می‌دهد که گرایش به استدلال‌ورزی و مناظره عقلانی، بخشی جدایی‌ناپذیر از هویت فکری آنان بوده است. شخصیت‌هایی نظیر هشام بن حکم، هشام بن سالم و مؤمن الطاق نمونه‌های برجسته‌ای از متکلمانی‌اند که عقل‌گرایی شیعی را در مراحل نخستین آن نمایندگی می‌کنند. بررسی دقیق منابع و شواهد تاریخی نه تنها نشان می‌دهد که عقل‌گرایی شیعی مستقل از عقل‌گرایی معتزلی شکل گرفته است، بلکه وجود تفاوت‌های بنیادین میان این دو جریان نیز این استقلال را تأیید می‌کند. تفاوت در نسبت عقل و نص، تلقی از عدل الهی و لوازم آن، و نیز درک متفاوت از مسئله اختیار انسان، تنها بخشی از اختلافات ساختاری میان دو مکتب است؛ اختلافاتی که آشکارا نشان می‌دهند عقل‌گرایی شیعی، علی‌رغم تعاملات تاریخی، هویت اعتقادی مستقل خود را حفظ کرده است.

ج. معیار اصالت در سنت باطنی فراعقلانی

از ادعاهای محوری در تحلیل‌های امیرمعزی درباره تاریخ اندیشه شیعی، طرح «سنت باطنی قم» به عنوان سنتی «اصیل» است. در کاربرد اصطلاح «اصالت» درباره یک سنت، معانی متعددی قابل تصور است: (۱) تقدم تاریخی و نزدیکی به نقطه آغاز؛ (۲) خلوص متنی یا اعتقادی و مصونیت از تحریف؛ (۳) برتری نظری و انسجام معرفتی؛ (۴) گستره پذیرش و نفوذ اجتماعی؛ (۵) هماهنگی با هویت بنیادین یک جامعه؛ (۶) استقلال از تأثیرات بیرونی؛ (۷) خاستگاه وحیانی و اتصال مستقیم به منبع قدسی.

بالین حال، در منطق درون دینی، تنها معنای تعیین‌کننده اصالت، همان اتصال به وحی است؛ زیرا نه قدمت تاریخی، نه خلوص ظاهری، نه انسجام نظری و نه مقبولیت اجتماعی، هیچ‌یک به تنهایی توان ایجاد حجیت دینی ندارند. معیار اعتبار نهایی هر آموزه، انتساب قابل اعتماد آن به وحی، پیامبر یا حاملان معصوم وحی است. سایر معانی اصالت، هرچند در پژوهش تاریخی یا جامعه‌شناختی سودمندند، شأنی توصیفی دارند و منشأ اعتبار قدسی نیستند.

بر پایه بررسی‌های صورت گرفته و نقد شواهد و دلایل امیرمعزی در باب خاستگاه تشیع، روشن می‌شود که سنت باطنی فراعقلانی نه تنها از معیار بنیادین اصالت در آموزه‌های دینی، یعنی خاستگاه وحیانی، برخوردار نیست، بلکه در سایر معانی اصالت نیز جایگاهی ندارد. از منظر تقدم تاریخی و خلوص متنی / اعتقادی، این سنت، با وجود ادعاهای مطرح شده مبنی بر نزدیکی به اصل، فاقد مستندات کافی برای اثبات وفاداری به منابع اولیه و جلوگیری از تحریف است. از نظر برتری نظری و استقلال از تأثیرات بیرونی، سنت باطنی فاقد ساختار منسجم و خودبسنده‌ای است که بتواند آن را به یک نظام نظری معتبر تبدیل کند. همچنین از لحاظ گستره پذیرش اجتماعی و اصالت هویتی، این سنت همواره محدود به حلقه‌های معنوی خاص بوده و نقشی برجسته در شکل‌دهی یا هدایت جامعه شیعی نداشته است.

این تحلیل نشان می‌دهد که هرگونه ادعای «اصالت» درباره این سنت عمدتاً جنبه‌ای ارزش‌گذاری شخصی یا معنوی دارد و فاقد پشتوانه‌های تاریخی، اجتماعی یا دینی معتبر است.

د. غلبه سنت عقلانی - فقهی در قرن چهارم هجری

در بررسی تحولات تشیع در قرن چهارم هجری، اصطلاح «تحول بنیادین» می‌تواند چند معنا داشته باشد: نخست، تحول روش‌شناختی و استدلالی، شامل تغییر در شیوه تحلیل آموزه‌ها و استفاده گسترده از قیاس، استدلال برهانی و نظم‌دهی نظام‌مند در فقه و کلام؛ دوم، تحول در محتوای اعتقادی و آموزه‌های دینی، یعنی تغییر در اصول بنیادین شیعه؛ و سوم، تحول نهادی و اجتماعی، شامل تغییر در ساختار مراکز علمی، شبکه‌های شاگرد - استاد و تعامل با قدرت سیاسی.

شواهد تاریخی نشان می‌دهد که در این قرن، تغییرات عمده بیشتر در دو زمینه نخست و سوم و به اقتضای شرایط زمانی و مکانی رخ داده است و اصول اعتقادی شیعه عملاً بدون تغییر باقی مانده‌اند. در حوزه فقه و اصول فقه، آثار متکلمان و فقیهان امامیه مانند شیخ مفید و سید مرتضی نمایانگر حرکت مستمر به سمت عقلانیت در استدلال و تحلیل روایات است. در حوزه کلام، متکلمان شیعی بغداد با بهره‌گیری از ابزارهای عقلانی، اصولی مانند عدل الهی، حسن و قبح عقلی و اختیار انسان را با استدلال‌های منظم تثبیت کردند.

این تحولات تحت تأثیر عوامل نهادی و اجتماعی نیز تقویت شد: شبکه‌های آموزشی و حلقه‌های علمی در بغداد و قم، حمایت سیاسی و مشروعیت‌سازی توسط خلافت عباسی و مراکز علمی آل‌بویه، و نیاز اجتماعی به پاسخ‌گویی به چالش‌های فکری و حقوقی، همه جایگاه سنت عقلانی - فقهی را برجسته ساختند. باین حال، آموزه‌های اعتقادی شیعه تغییری نیافتند (ر.ک. سبحانی، ۱۳۹۵، تمام کتاب؛ جعفری ربانی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۷-۱۱۸؛ فاریاب، ۱۳۹۵، ص ۱۲۵-۱۴۷).

بدین ترتیب اولاً تحولات قرن چهارم هجری در تشیع، درواقع یک تحول روش‌شناختی از روش نقلی به روش

عقلانی بود و نه تغییر جهت از باطن‌گرایی به عقلانیت. ثانیاً این تغییر و تحول به‌طور مشخص تابع شرایط زمانی و مکانی آن دوران بود؛ زیرا در این قرن، بخش‌هایی از شیعه توانسته بودند مرجعیت سیاسی و قدرت نسبی حکومت را در برخی قلمروها به دست آورند. دسترسی به مراکز قدرت، همراه با ضرورت اداره جامعه، استدلال برهانی و نظام‌مند را ضروری می‌کرد؛ چراکه مسائل فقهی، حقوقی و اجتماعی دیگر صرفاً موضوع بحث‌های نقلی نبود و نیاز به تصمیم‌گیری‌های دقیق و پاسخ به پرسش‌های پیچیده حکومتی داشت.

علاوه بر این، شیعه در این دوره با جریان‌های فکری متنوعی مواجه بود: از یک‌سو، تعامل و رقابت با فرقه‌های فقهی اهل سنت و از سوی دیگر، تأثیر و مباحثات با معتزله و جریان‌های عقل‌گرا، موجب شد که استدلال عقلانی و برهانی به ابزار لازم برای دفاع از آموزه‌ها و تثبیت جایگاه علمی و اجتماعی تبدیل شود. این شرایط، ضرورت حرکت از روش نقلی صرف به روش عقلانی - نظام‌مند را اجتناب‌ناپذیر کرد (جهت آشنایی بیشتر با شرایط بغداد در قرن چهارم، ر.ک. اسعدی، ۱۳۹۱، ص ۳۲-۴۲).

نتیجه‌گیری

۱. خوانش امیرمعزی از منشأ و تطور آموزه امامت، از پشتوانه تاریخی و روش‌شناختی کافی برخوردار نیست. تفسیر اقتباس‌گرایانه وی از پیدایش تشیع بیش از آنکه بر شواهد قطعی تاریخی استوار باشد، بر مشابهت‌های مفهومی تکیه دارد؛ مشابهت‌هایی که به‌تنهایی توان اثبات وام‌گیری یا منشأ بیرونی آموزه امامت را ندارند.

۲. شواهد قرآنی، روایی و تاریخی صدر اسلام نشان می‌دهد اصل امامت در چارچوبی درون‌دینی و بر بنیاد نصوص و سنت نبوی قابل تبیین است.

۳. نظریه «دین علی» به‌مثابه هسته‌ای متمایز و باطنی در برابر «اسلام نبوی»، از نظر زبانی و تاریخی استحکام لازم را ندارد؛ زیرا کاربرد تعبیر «دین» مضاف به اشخاص در ادبیات سیاسی - اجتماعی صدر اسلام امری رایج بوده و لزوماً بر وجود دو دستگاه اعتقادی مستقل دلالت نمی‌کرده است. افزون بر این، جمع میان تأکید بر مبانی قرآنی «دین علی» و درعین‌حال نسبت دادن پیدایش تشیع به اقتباس‌های بیرونی، نوعی ناسازگاری درونی در دستگاه تحلیلی وی پدید آورده است.

۴. دوگانه‌سازی میان «تشیع باطنی» و «تشیع عقلانی» و فرض گسستی بنیادین در قرن چهارم هجری، با واقعیت پیچیده و تدریجی تاریخ اندیشه شیعی سازگار نیست. تحولات این دوره را باید بیش از آنکه دگرگونی در ماهیت امامت دانست، فرایندی از نظام‌مند شدن مفاهیم، پاسخ‌گویی به چالش‌های نو و تکامل در صورت‌بندی‌های کلامی ارزیابی کرد. بر این اساس، آموزه امامت در سیر تاریخی خود دچار تغییر جوهری نشده، بلکه در قالب‌های معرفتی و نهادی متناسب با شرایط تاریخی تبیین و صورت‌بندی شده است.

منابع

قرآن کریم.

- ابن ابی‌علی، محمد بن محمد (بی‌تا). *طبقات الحنابلة*. بیروت: دار المعرفه.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹ق). *مناقب آل ابی‌طالب*. قم: علامه.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۰ق). *الامامة و السياسة المعروف بتاريخ الخلفاء*. بیروت: دارالاضواء.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۳۳ق). *الشعر و الشعراء*. قاهره: دار الحديث.
- احدیان، مریم و همکاران (۱۴۰۱). امامت باطنی در بصائر الدرجات و الارشاد/امامت پژوهی، ۳۱، ۱۹۱-۲۳۳.
- ازکوی، سرخان بن سعید (۱۴۳۴ق). *کشف الغمّة الجامع لآخبار الامه*. عمان: وزارة التراث و الثقافة.
- اسعدی، علیرضا (۱۳۹۱). *متکلمان شیعه: سیدمرتضی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- امیرمعزی، محمدعلی (۱۳۹۴). *تشیع ریشه‌ها و باورهای عرفانی*. ترجمه نورالدین الله‌دینی. تهران: نامک.
- امیرمعزی، محمدعلی (۱۳۹۸). *راهنمای ربانی در تشیع نخستین*. ترجمه نورالدین الله‌دینی. تهران: نامک.
- امینی، عبدالحسین (۱۴۱۶ق). *الغدير فی الكتاب و السنة و الادب*. قم: مرکز الغدير.
- امیرمعزی، محمدعلی (۱۳۹۷). *دین پژوهی در مواجهه با فلسفه و تاریخ*. گفت‌وگو کوهزاد اسماعیلی. فرهنگی هنری/بوان، ۳، ۴۴-۵۳.
- آقائوری، علی و هادی‌مش، ابوالفضل (۱۳۹۵). بررسی و نقد اندیشه امیرمعزی در باب امامت سیاسی اهل بیت علیهم‌السلام. *پژوهش‌نامه امامیه*، ۲ (۳)، ۴۷-۷۲.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق). *المحاسن*. قم: دار الکتب العلمیه.
- بلادری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ق). *انساب الاشراف*. بیروت: دار الفکر.
- پورداد، ابراهیم (گزارش) (۱۳۴۷). *یست‌ها*. تهران: کتابخانه طهوری.
- تقفی، محمد (۱۳۷۰). *نقدی بر کتاب الخوارج و الشیعه*. مشکوة، ۳۳، ۲۲۵-۲۴۰.
- جبریلی، محمدصفر (۱۴۰۰). *منار کلامی شیعه*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جرجی زیدان (۱۳۷۲). *تاریخ تملن اسلام*. تهران: امیرکبیر.
- جعفری ربانی، محمد (۱۳۹۱). *بررسی تطور مفهوم عقل در اندیشه امامیه نخستین*. نقد و نظر، ۶۷، ۱۰۶-۱۲۱.
- جعفریان، رسول (۱۴۰۴). *از شیعه علی علیه‌السلام تا دین علی علیه‌السلام*. آینه پژوهش، ۲۱۳، ۳۵۱-۳۷۹.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. تعلیقه حسن حسن‌زاده آملی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- دلیر، نیره (۱۳۹۳). *مبانی نظری پادشاهی و سلطنت؛ بررسی تطبیقی فره ایزدی و ظل‌اللهی*. مطالعات تاریخ فرهنگی، ۲۰، ۳۹-۵۹.
- ذهبی، شمس‌الدین (۱۴۱۳ق). *تاریخ الاسلام*. بیروت: دار الکتب العربی.
- رضائی، محمدجعفر و نصیری، محمد (۱۳۹۱). *نظریه امامت باطنی در تشیع نخستین در بوته نقد*. نقد و نظر، ۶۷، ۱۷۳-۱۹۸.
- سبحانی، محمدتقی (زیر نظر) (۱۳۹۵). *جستارهایی در مدرسه کلامی قم*. قم: دار الحديث.
- سپاهی، مجتبی و طباطبائی، سیدمهران (۱۳۹۶). *تحلیل و مفهوم‌شناسی کلامی اصطلاح دین علی در منابع روایی فریقین*. جستارهایی در فلسفه و کلام، ۴۹ (۹۹)، ۸۳-۱۰۲.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۰ق). *الشافی فی الامامة*. تهران: مؤسسه الصادق علیه‌السلام.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر (۱۴۰۱ق). *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۴۱۵ق). *الملل و النحل*. بیروت: دار المعرفه.

- شهیدی، سیدجعفر (۱۳۶۷). *زندگانی علی بن الحسین (ع)*. تهران: مرکز نشر فرهنگ اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۵). *علل الشرایع*. قم: کتابفروشی دآوری.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵ق). *کمال الدین و تمام النعمه*. تهران: اسلامیه.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۳ق). *معانی الاخبار*. قم: جامعه مدرسین.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق). *تاریخ الطبری*. بیروت: دار التراث.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۶ق). *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*. بیروت: دار الاضواء.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷ق). *تجريد الاعتقاد*. تهران: مکتب الاعلام الاسلامی.
- فاریاب، محمدحسین (۱۳۹۵). روش‌شناسی و بسترشناسی فکری نظریات متکلمان شیعی مکتب بغداد (قرن چهارم و پنجم) در مسئله امامت. معرفت کلامی، ۱۷، ۱۲۵-۱۴۷.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- لالانی، ارزینا آر. (۱۳۸۱). *نخستین اندیشه‌های شیعی*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: نشر و پژوهش فروزان‌روز.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳). *گوهر مراد*. تهران: سایه.
- مبرد، محمد بن یزید (۱۴۱۷ق). *الکامل فی اللغة و الادب*. قاهره: دار الفكر العربی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶). *خدمات متقابل اسلام و ایران*. تهران: صدرا.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۸۴). *صیانه القرآن عن التحریف*. قم: التمهید.
- معرفت، محمدهادی (۱۴۲۳ق). *شبهات و ردود حول القرآن الکریم*. قم: التمهید.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۴ق). *سلسله مؤلفات الشیخ المفید، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*. بیروت: دار المفید.
- منتظری‌مقدم، حامد (۱۳۹۸). رهیافتی نو به تاریخ پیدایش تشیع اثناعشری: شکل‌گیری به‌هنگام. معرفت کلامی، ۴۷، ۸۳-۱۰۲.
- میرعرب، فرج‌الله (۱۳۹۹). *کتاب بررسی ادعای اقتباس قرآن از عهدین*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- نصر بن مزاحم (۱۳۸۲ق). *وقعه صفین*. قاهره: مؤسسة العربية الحديثه.
- نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴ق). *فرق الشیعه*. بیروت: دار الاضواء.
- هادی‌منش، ابوالفضل و بارانی، محمدرضا (۱۳۹۷). مکتب شیعی امامان در دو سوی ایران‌گرایی ضدعربی و غلوگرایی از دیدگاه امیر معزی. شیعه‌شناسی، ۶۳، ۶۳-۹۰.
- یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب (بی‌تا). *تاریخ الیعقوبی*. بیروت: دار صادر.