



Essays in
Philosophy and Kalam

Vol. 49, No. 2, Issue 99

Autumn & Winter 2017-2018

DOI: 10.22067/islamicphilosop.v49i2.64463

جستارهایی در
فلسفه و کلام

سال چهل و نهم، شماره ۲، شماره پیاپی ۹۹

پاییز و زمستان ۱۳۹۶، ص ۳۳-۹

عدل الهی از دیدگاه شیعه دوازده امامی و اسماعیلیه*

سیده سوزان انجم روز^۱

دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه تهران

Email: su.anjmerooz@ut.ac.ir

دکتر ناصر گذشته

استادیار دانشگاه تهران

Email: ngozasht@ut.ac.ir

چکیده

شیعه، عدل را به مثابه یکی از صفات خداوند، در ردیف اصول دین قرار داده است؛ زیرا در مسأله عدل بود که شیعیان عقل‌گرا همواره با اهل سنت اختلاف نظر داشته‌اند. اما آیا عدل الهی در میان فرقه‌های مختلف شیعه از جایگاه یکسانی برخوردار است؟ عدل، در آثار اندیشمندان دوازده امامی در سطوح مختلف مورد بررسی است؛ اما در آثار اسماعیلیان بسیار گذرا و تلویحی بوده است. در این بررسی تطبیقی کوشش بر آن است تا جایگاه عدل الهی و مباحث پیرامون آن همچون رابطه حسن و قبح عقلی و عدل خداوند، در شیعه دوازده امامی و اسماعیلی از منظر اندیشمندان تأثیرگذار هر یک شناسایی و تحلیل شود. با توجه به قابلیت عقلانی شیعه، از دل بحث جبر و اختیار، مسئله عدل خداوند بیرون می‌آید زیرا همبستگی مستقیمی میان باور به اختیار و عدل از یک سو و اعتقاد به جبر و نفی عدل از سوی دیگر وجود دارد. از چشم‌اندازی تاریخی، از دوران اسماعیلیه فاطمی که بر جایگاه امام مبالغه شد تا اسماعیلیه الموت، سنگین کردن مفهوم امام، سبب سبک‌شدن خردگرایی اسماعیلیان شد؛ از حسن و قبح عقلی دور شده و بنابراین کمتر به عدل الهی پرداخته‌اند. اسماعیلیه تحت تأثیر دو عامل اصلی «وجهه ضد عقلی اصل تعلیم» و «پیوند با تصوف» تأکید بیش از اندازه‌ای بر جایگاه امام در نظام آفرینش، در تعلیم و هدایت، در مسایل سیاسی و اجتماعی، در تأویل و تفسیر شریعت، در عصمت و قائم‌القیامه بودن او دارند. از مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش این است که به جهت همین مبالغه در اصل «تعلیم» از امام و نیز تأثیرپذیری از «تصوف» در دوران‌هایی خاص، اسماعیلیه متمایل به حسن و قبح شرعی شده و از آموزه‌های اساسی شیعه دوازده امامی مبنی بر اصالت عدل، حرمت عقل و شخصیت آزاد انسان دور افتاده است.

کلیدواژه‌ها: عدل الهی، حسن و قبح عقلی، شیعه دوازده امامی، اسماعیلیه، اصل تعلیم، تصوف.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۰۲/۲۶؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۳/۱۴.

۱. نویسنده مسئول

مقدمه

عدل مفهوم گسترده‌ای است که همواره یکی از دغدغه‌های تاریخ تفکر انسان بوده است. خاستگاه اصلی عدل و جایگاه مهم آن در تاریخ اندیشه‌های کلامی و فقهی مسلمانان ریشه در قرآن کریم دارد.^۱ قرآن مسأله عدل و ظلم را در چهره‌های گوناگون تکوینی، تشریحی، اخلاقی و اجتماعی طرح کرد (مطهری، ۳۵). همچنین رویکردهای گوناگون فقهی^۲، فلسفی^۳، عرفانی، سیاسی و اجتماعی^۴ درباره عدالت وجود دارد که عدل را از زوایای مختلفی مورد بررسی قرار می‌دهند (علمی، ۱۲۴). پرداختن به بحث عدل چنان اهمیتی داشته که گروه‌های کلامی معارض، گاهی با آن شناخته و حتی مشهور نیز شدند چنانکه عدلیه یا اهل عدل، نام خاص معتزله و شیعه است. «این نام بیشتر به صورت اهل عدل و توحید استعمال می‌شود چراکه شیعه و معتزله برخلاف اهل سنت و مجریه قائل به عدل خداوند بودند. عدل یکی از اصول پنج‌گانه مذهب معتزله است در حالی که اشعریه که شایع‌ترین مذهب از میان مذاهب مجریه هستند، چنین قولی را قبول ندارند» (حسن خمینی، ۹۶۴/۲). اما آیا عدل به مثابه یکی از اصول دین شیعیان، در میان فرقه‌های مختلف دارای جایگاه یکسانی است؟

از دیدگاه کلامی، در بیشتر کتاب‌های متکلمان شیعی، مباحثی درباره عدل یافت می‌شود؛ برای نمونه می‌توان به کتاب العدل و التوحید امام ابو محمد شریف قاسم (۱۶۹-۲۴۶ ق) فرزند ابراهیم رسی حسنی از اعظم فقها و ائمه زیدیه، ادیب، شاعر و از نوادگان امام حسن مجتبی (ع) اشاره کرد. کتابی به زبان عربی در یک جلد که یکی از کتب مهم زیدیه است که مؤلف در آن به رد مشبهه، مجریه، قدریه و مرجئه پرداخته و گفتار خود را در اثبات منزلت بین منزلتین براساس ادله عقلیه با بهره‌گیری از آیات قرآن مجید استوار کرده است (دایرة المعارف تشیع، ۱۱/۱۷۸). ابن‌الندیم به یکی از بررسی‌های مستقل درباره عدل اشاره کرده است که «یعقوب بن اسحاق کندی رساله‌ای در عدل الهی نوشته است» اما مشخص نیست این رساله کندی موجود است یا خیر (مطهری، ۱۷). برای شناخت بهتر جایگاه عدل، سنجش فرقه‌هایی که در مبانی اعتقادی و مبادی تاریخی به شیعه دوازده‌امامی نزدیک‌ترند، سودمند است. در دائرة المعارف دین، ذیل مدخل SHIISM دو شاخه مهم اسلام شیعی، اسماعیلیه و اثنی‌عشریه معرفی شده است (Eliade, ...

۱. الرحمن/ ۷، حدید/ ۲۵، انبیاء/ ۴۷، آل عمران/ ۱۸، اعراف/ ۲۹، بقره/ ۲۸۲، مائده/ ۹۵ و طلاق/ ۲ و ...

۲. محمد مجتهد شبستری درباره عدالت در زمینه فقه معتقد است که عدالت معنای ثابتی ندارد و مراد از عدالت همواره عدالت زمانه گوینده است و معنای عدالت در گفتار نبوی نیز عدالت در عصر اوست (علی اکبریان، ۲۳۳-۲۵۲، گفت‌وگو با محمد مجتهد شبستری).

۳. علمی، محمدکاظم، «محوریت اصل «عدل» در کلام شیعه امامیه»، آینه معرفت، شماره ۱۵، ۱۳۸۷، از ۱۲۳ تا ۱۵۹، سروش، عبدالکریم، «دانش و دادگری»، کیان، شماره ۲۲، ۱۰-۱۵، همو، «مواجهه با عدالت، فروتنی می‌خواهد»، بازتاب اندیشه، شماره ۸۵، ۱۳۸۵، ۲۳-۳۲.

۴. واعظی، احمد، جان رالز از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی، ج دوم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۶.

248). اسماعیلیه یکی از مذاهب تأثیرگذار فکری و سیاسی بر جهان اسلام است.

در بررسی عدل در شیعه امامیه^۱ و اسماعیلیه، باید به نگاه تاریخی و پدیدارشناسانه در پژوهش ملزم بود. چه بسا نگرشی و یا اصلی همچون عدل، در دوران‌های مختلف تاریخ، دچار فراز و فرودهای ارزشی شده باشد. این جستار در وهله نخست به بحث عدل الهی و مسائل پیرامون آن در اعتقادات شیعیان دوازده امامی و اسماعیلی از منظر اندیشمندان تأثیرگذار هر یک می‌پردازد؛ سپس با چشم‌اندازی فراگیر از جایگاه عدالت در این دو مذهب در سیر تاریخی‌شان، تحلیلی از جایگاه عدل به دست می‌دهد.

معنای عدل

از لحاظ ریشه‌شناسی، عدل هم در معنای اسمی و هم در معنای وصفی به کار می‌رود که این دو معنا دقیقه با هم برابر نیستند. عدل در معنای اسمی، درستی و داد است و در معنای وصفی یعنی سیرکننده در مسیر مستقیم، بی طرف، خوبی متعادل؛ در این معنا هم برای بشر و هم برای امور به کار می‌رود. عدل در این دو شکل، در واژگان دین، کلام، فلسفه و فقه کاربرد دارد. در حال هیچوقت بر سر تعریفی از اصطلاح عدل توافقی وجود نداشته همچنانکه ابن رشد گفته است علاوه بر وجود تعریف‌های مختلف، این تعاریف بسیار وسیع و مبهم هستند (The Encyclopaedia of Islam, VI/ 14). «افلاطون عدالت را برترین فضائل دانست که ملازم اجتماع حکمت و شجاعت و عفت است و از نظر ارسطو عدل، فضیلت کامل است... همه فضائل در عدل نهفته است. عدل، فضیلت کامل به مفهوم تام است» (علمی، ۱۲۵ و ۱۳۹). چهار معنی برای کلمه عدل عبارت‌اند از: ۱) موزون بودن، ۲) تساوی و نفی هرگونه تبعیض، ۳) رعایت حقوق افراد و عطا کردن به هر ذی حق، حق او را، ۴) رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان وجود یا کمال وجود دارد. در اصطلاح نیز عدل به مفهوم اجتماعی، هدف نبوت و به مفهوم فلسفی مبنای معاد است (مطهری، ۴۸).

عدل در شیعه

از دیدگاه شیعه مفهوم عدل در پیوندی مستقیم با شخصیت امام علی (ع) است و شیعیان، ایشان را نمونه اعلا عدالت دانسته‌اند. جنبه‌های عقلانی و معرفتی شخصیت امام علی (ع) تأثیر بزرگی بر شکل‌گیری اندیشه عقلانی و فلسفی شیعیان و گشودگی آن‌ها در مباحث عقلانی داشت (نصر، ۲۱۸). ایشان عدل را وضع شیء در موضعش دانسته (علمی، ۱۲۸) و درباره فرموده خداوند که «لن الله یأمو

۱. گرچه برخی اسماعیلیه را هم جزو امامیه دانسته‌اند، اما در متن این مقاله، مقصود از «امامیه»، شیعه «دوازده‌امامی» است.

بالعدل و الإحسان» گفت: عدل، انصاف است، و احسان نیکویی کردن (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۱). همچنین «از حضرت پرسیدند عدل یا بخشش کدام بهتر است؟ فرمود: عدالت کارها را بدانجا می‌نهد که باید و بخشش آن را از برون نماید. عدالت تدبیرکننده‌ای است به سود همگان، و بخشش به سود خاصگان. پس عدل شریف‌تر و با فضیلت‌تر است» (حکمت ۴۳۷). عدل همچنین «اعطای حق به هر صاحب حقی» است (طباطبایی، ۱/ ۲۷۱). «عدالت، یا متعلق به اخلاق و افعال است، یا به تقسیم اموال، یا به داد و ستدها، یا به احکام و سیاست‌ها مربوط می‌شود. عادل در هر یک از این امور برای برقراری تعادل، افراط و تفریط را به اعتدال باز می‌گرداند. و این کار مشروط به علم به ماهیت و حد وسط است تا این‌که برگرداندن دو طرف به آن ممکن باشد. این علم جز با رجوع به معیاری که حد وسط را در همه چیز بازشناسد، ممکن نیست. به گفته ملا محمد مهدی نراقی، این میزان: شریعت است» (دایرة المعارف تشیع، ۱۱/ ۱۷۱).

پیشینه کلام شیعه

آغاز بحث‌های کلامی از نیمه سده اول هجری، مسئله جبر و اختیار است، چه درباره انسان و چه در مورد خداوند. از دل بحث جبر و اختیار، مسئله عدل خداوند بیرون می‌آید زیرا همبستگی مستقیمی میان باور به اختیار و عدل از یکسو و اعتقاد به جبر و نفی عدل از سوی دیگر وجود دارد (علمی، ۱۲۶). براین اساس نخستین دسته‌بندی کلامی، میان باورمندان به عدل و اختیار یعنی معتزله، و معتقدان به جبر و نفی عدل یعنی اشاعره شکل گرفت. البته اشعریان آشکارا عدل خداوند را انکار نمی‌کنند بلکه تفسیری از عدل الهی به دست می‌دهند که چندان جایگاهی، به عدالت نمی‌دهد: «ما برای خدای محدودیتی نمی‌پسندیم بلکه می‌گوییم: له الامر و النهی و له القضاء یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید» (بغدادی، ۲۴۶). اشاعره معتقدند معیار عدل، فعل خداوند است؛ نه اینکه آنچه عدل است، خداوند بر مبنای آن عمل می‌کند؛ زیرا همه امور، مخلوق اوست و حتی عدل و ظلم نیز مخلوق اوست (علمی، ۱۲۷). بنابراین هر چه خداوند انجام دهد، همان عدل است. چنین نگاهی که معیار عدل را با فعل خداوند می‌سنجد، کمتر به بررسی مسئله عدل می‌پردازد؛ زیرا از همان آغاز، پرسشی را جایز نمی‌داند؛ اما از دیدگاه معتزلیان^۱ که از یکسو به ذاتی بودن حسن و قبح افعال باور دارند و از سوی دیگر معتقدند که افعال خداوند هم محکوم موازین اخلاقی و ارزش‌های بشری و قوانین کلی است، بحث عقلانیت عدل اهمیت بسیار دارد. «مکتب شیعه در سیر پیشرفت خود چنان به کلام معتزلی نزدیک شد که تاریخ‌نگاران اسلام، هم در دوران جدید و هم دوران

۱. معتزلیان پیروان ابوحنیفه واصل بن عطاء الغزال (۸۰-۱۳۱ ق) هستند، وی از شاگردان حسن بصری و از موالی ایرانی بود که پایه‌گذار فرقه فلسفی معتزله شد. پیوند میان اندیشه عقل‌گرای معتزلیان با پیشینه غنی خردپرو ایرانی بعدها در مکتب شیعه در ایران رشد و گسترش یافت.

میانه، به این پندار افتادند که این دو مکتب ذاتاً با یکدیگر مرتبطاند» (مادلونگ، ۱۲۰). این دیدگاه بیشتر در زمینه عدل معنا دارد زیرا شیعه نیز به حسن و قبح ذاتی افعال معتقد است و خداوند را عقلاً ملزم به رعایت موازین اخلاقی و عدل می‌داند اما «مشرب هر یک از آنان در باب امامت، که خصوصاً مهم‌ترین عقاید شیعه را تشکیل می‌دهد، نه تنها در اصل با هم ناسازگار بود، بلکه حتی در مسائل اساسی تر کلامی در خصوص ذات و صفات خداوند و جبر و اختیار که معتزله در آن باره موازین مستحکم اعتقادی را وضع کردند و هر نوع انحراف از آن را به نوعی شرک متهم می‌ساختند، ظاهراً شکاف عمیقی بین آن‌ها به وجود آورده بود» (همانجا).

۱- معتزله

«مسلمین، عموماً پیروان واصل را معتزله خطاب می‌کنند، اما آنان، خود را «اهل التوحید و العدل» می‌نامند. عدل که یکی از اصول پنجگانه معتزله است^۱، بدین معناست که بر خدا واجب است تا به نیکوکاران به سبب اعمال نیکشان، پاداش دهد و گنهکاران را به جزای عمل بدشان به عقوبت رساند و مرادشان از «توحید»، انکار صفات الهی است» (شریف، ۱/۲۸۴). معتزله توحید و عدل را برای تنزیه حق از تجسیم و تشبیه و انتساب گناه و معاصی عبد به او، در کار آورده‌اند و در این امر به فلاسفه و عالمان علوم اوایل تقرب جستند (دانشنامه جهان اسلام، ۶/۳۲۴). معتزله نمایندگان نهضت عقلی در تفکر اسلامی‌اند. البته این بدان معنی نیست که آنان فقط بوسیله ادله عقلی برای عقاید استدلال می‌کردند، بلکه نصوص دینی را از طریق عقلی تفسیر می‌کردند و اگر نص با عقل تعارضی داشت به تأویل نص می‌پرداختند. بنابراین، مذهب آنان بر نظر عقلی بنیاد شده است، عقل را مصدر معرفت دینی قرار دادند و تحصیل معرفت را به استدلال منوط دانستند (پاپکین، ۹۰).

بنابر تعریف اولیه، عدل وضع امور است در محل خویش؛ اما در بیان این «محل» اختلاف است: «زیرا دانستن جایگاه حقیقی شیء نیاز به دانشی بسیار عمیق و فراگیر دارد» (علمی، ۱۳۴). «مسلک بیان اهل عدل که معتزله‌اند آنست که سزادق کبریاء باری عزوعلاً در ذات یکی است که قسمت‌پذیر نیست، صفت ندارد و در افعال یکی است که شریک ندارد؛ لاجرم بغیر ذات کبریائیش، قدیم نتواند بود و این‌که دو قدیم باشد محال است و یک مقدر را دو قادر باشد هم محال است؛ نسبت فعل به عبد کنند و از این رو دو قول عدل و توحید روشن شود بزعم ایشان» (شهرستانی، ۳۳). «اعتقاد به اصل عدل بود که معتزله را به این

۱. اصول پنجگانه معتزله عبارت‌اند از: ۱) توحید، ۲) عدل، ۳) وعد و وعید، ۴) المنزله بین المنزلتین، ۵) امر به معروف و نهی از منکر (علمی، ۱۲۷).

دیدگاه کشاند که ما مستقل هستیم و در اعمالمان اراده آزاد داریم و بر آن‌ها قادریم. ادعای اینکه خدا آفریننده اعمال ماست بر ضد قول به عدل اوست» (نصر، ۲۳۱). گرچه معتزله، «عدلیه» خوانده شدند اما این کلمه تنها نماینده مفهوم عدل نبود، از این کلمه علاوه بر مفهوم عدل به شکل معتزلی، مفاهیم اختیار، حسن و قبح عقلی و معلل بودن فعل باری به اغراض نیز فهمیده می‌شد (مطهری، ۲۴).

۲- تأثیر اندیشه‌های عقلانی معتزله بر شیعه

دو نفر از اعضای خاندان بنونوبخت یکی ابوسهل اسماعیل و برادرزاده اش حسن بن موسی مؤسس اولین مکتب اعتقادی شدند که کلام معتزلی را با اندیشه‌های امامیه در هم آمیخت... بنونوبخت اصول اعتقادی معتزله را در خصوص صفات و عدل خداوند پذیرفته و با هر نوع تصور انسان‌انگارانه از خداوند مخالفت ورزیده به اختیار انسان قائل شدند (مادلونگ، ۱۲۲). اما شدیدترین واکنش علیه بنونوبخت در اتخاذ کلام معتزلی از مکتب قم سر برآورد و متنفذترین نماینده آن در نیمه دوم قرن چهارم ابوجعفر بن بابویه بود (همانجا، ۱۲۴). «بین معتزله و ابن‌بابویه در چندین مسأله مربوط به نظرات معتزله در باب عدل الهی اختلاف وجود دارد. ابن‌بابویه در مخالفت با دیدگاه‌های معتزله، معتقد است که افعال انسان مخلوق خداوند است، اما این خلق را تقدیری می‌داند نه تکوینی» (همانجا، ۱۲۶). «کلام شیعه امامیه گرچه در آغاز اساس آن مقتبس از معتزله بود، اما بر اثر هدایت انمه اطهار و ظهور گروهی از فضیلتی بزرگ در میان شیعه اساسی استوار یافت، بین متکلمان امامیه و معتزله درباره بسیاری از موضوعات اختلاف عقیده پیدا شد» (نوبختی، ۱۰۱). همچنان‌که معتزله در محدوده قرن چهارم هجری متوقف شد، شیعه توانست اندیشه‌های معتزلی را در خود جذب نماید و دانشمندان برای یافتن یک نماینده معتدل و میانه‌رو از روح کهن نظری و منطقی معتزله، در شیعه جدید متمایل شدند» (Hastings, 455). اگرچه معتزله بر اثر غلبه اشاعره بر ایشان از میان رفتند و فرقه‌ای در اسلام به نام معتزله بجای نماند، ولی بعضی از اصول عقاید ایشان مانند توحید، عدل و توجه به عقل در برابر قیاس در شیعه باقی ماند. کلام شیعه تحت تأثیر عقاید و کلام معتزله قرار گرفت و در حقیقت شیعه را با عقاید کلامی‌اش می‌توان تولد جدیدی از فکر فلسفی معتزله دانست (نوبختی، ۱۰۳).

اصول عقاید دوازده امامی

بر طبق باور دوازده امامی، اصول دین عبارت‌اند از: توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد. با وجود تأثیر کلامی و فلسفی شیعه از معتزله «مرز اعتقادی بین آیین امامیه و معتزله، به گونه‌ای که شریف مرتضی آن را

مورد تجدیدنظر قرار داده بود، روشن شد... بیش از دو قرن بعد خواجه نصیرالدین طوسی و شاگرد و شارح او، ابن مطهر حلی به منظور تبیین اصول اعتقادی امامیه، روش و عقاید اساسی شریف مرتضی را در کلام اتخاذ کردند. برطبق تعالیم آنان، عقل به تنهایی، یگانه منبع اصول اعتقادی در دین است... با این حال، در زمینه امامت، شفاعت و رد مجازات ابدی گناهکار مسلمان هیچ توافقی با معتزله وجود ندارد» (مادلونگ، ۱۳۴).

در مکتب کلامی و فلسفی شیعی، مسائل عدل و توحید، مطرح و عمیق‌ترین نظریات ابراز گردید. در چهار مسأله معروف، یعنی عدل، عقل، استطاعت و حکمت، جانب معتزله حمایت شد و به همین جهت شیعه جزء «عدلیه» به‌شمار آمد. ولی در مکتب شیعه، مفهوم هر یک از این چهار، با آنچه معتزله به آن معتقد بود تفاوت‌هایی داشت (مطهری، ۲۸). برخی از علما از جمله شیخ مفید در اوایل المقالات تفاوت‌های امامیه و معتزله را بررسی کرده است. «نبوت از نظر امامیه شکل خاصی از امامت بود. انکار امامت به قول شریف مرتضی همچون انکار نبوت است. این اعتقاد به امامت بود که اساس دین بود و به‌رغم همه تفاوت‌ها و تغییرات کلامی، پیوسته اصل عمده اعتقادی مکتب امامیه باقی ماند» (مادلونگ، ۱۳۶). «مسئله عدل به‌نوبه خود مسائل دیگری را مطرح می‌کند نظیر مسئله حسن و قبح ذاتی افعال، عقل و مستقلات عقلیه، فرقه‌های کلامی اسلامی هر یک درباره هر کدام از مسائل فوق، از جمله درباره عدل، موضع خاصی اختیار کرده‌اند» (علمی، ۱۲۶).

۱- حسن و قبح عقلی

حسن و قبح عقلی یعنی حسن و حسن بودن و قبح و قبیح بودن را «عقل» تشخیص می‌دهد؛ از جمله این موارد، عدل است. عقل می‌گوید که عدل، حسن است و ظلم، قبیح و بر خداوند واجب است که عادل باشد. «معتزله از اهل عدل گویند که حسن و قبح عقلی است و حسن و قبح دو صفت ذاتیست که بالذات این دو صنف را ثابت است نه به‌سمع صورت می‌پذیرد و وجوب به عقل ثابت می‌شود، زیرا که شکر منعم واجبست عقلاً، پیش از آمدن شرع و ورود سمع» (شهرستانی، ۳۳). معتزلی حسن و قبح را ذاتی امور و افعال می‌داند و عقل را قادر به ادراک حسن و قبح امور می‌شناسد. اشعری منکر حسن و قبح عقلی است و گوید کار نیک آن باشد که خدا بکند و معتزلی گوید او بر فعل نیک قادر است و می‌کند چون داعی دارد و بد نمی‌کند چون صارف دارد و نیازمند آن نیست پس نخواهد کرد... اگر خدای تعالی کار قبیح کند یا کار نیک انجام ندهد، اعتماد از دین و شریعت برداشته می‌شود (حلی، ۴۲۶).

شاهدی که بر ارتباط میان باور به حسن و قبح عقلی و توجه به عدل خداوند در دوازده امامی می‌توان ذکر کرد، کشف‌المراد علامه حلی است که در شرح تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین نگاشته است. در این دو

کتاب گرچه برای چهار اصل دیگر یعنی اثبات واجب (توحید)، نبوت، امامت و معاد در مقصدی جداگانه بحث شده است اما برای اصل عدل، مقصدی مستقل وجود ندارد. درباره عدل خداوند در مقصد سوم کتاب که در اثبات واجب است، پس از بحث در وجود خداوند و صفات او، در بحث افعال حق تعالی به شش مسئله می‌پردازد، که نخستین آن‌ها، حسن و قبح عقلی است. حسن و قبح افعال از دیدگاه شیعیان، به ذات آن‌هاست و نه به اعتبار چنانکه اشاعره معتقدند. حلی پس از استدلال بر نامعقول بودن حسن و قبح اعتباری نتیجه می‌گیرد که «اگر حسن و قبح افعال به چیزی که ذاتی است منتهی نشود و همه به وجوه و اعتبار باشد تسلسل لازم آید» (۴۲۱). از نظر خواجه نصیرالدین «حسن و قبح افعال به عقل ثابت است نه به شرع تنها برای آنکه ما یقین داریم احسان به بیچارگان و نیازمندان خوب است و ستم کردن بر مردم زشت است اگرچه در شرع برای ما نگفته باشند چون براهمه هند که به هیچ پیامبری معتقد نیستند و ملحدان نیز به نیکی و بدی آن‌ها معتقدند» (حلی، ۴۲۳) و پس از این استدلال، به اشکالات چندی که ممکن است از سوی مخالفان حسن و قبح عقلی، گرفته شود، به طریق منطقی پاسخ می‌دهد. بنابراین باور به حسن و قبح عقلی در پیوند مستقیم با مسئله عدل خداوند است؛ همچنانکه در شیعه امامیه اینگونه است اما برای معتقدان به حسن و قبح شرعی، عدل خداوند چندان از جایگاه روشنی برخوردار نیست؛ اشاعره همچنانکه حسن و قبح ذاتی و عقلی را نپذیرفتند، عدل را نیز به عنوان یک صفت ذاتی منکر شدند. برخی معتقدند مسأله حسن و قبح ذاتی افعال، نوعی توسعه و گسترش نسبت به مسأله عدل است (مطهری، ۱۹).

۲- عدل در دوازده امامی

فعالیت فلسفی و کلامی امامیه در باب مسائل عدل، جبر، تفویض و اراده آزاد چنان عمومی است که اندیشمندان شیعه صدها کتاب و رساله درباره این موضوعات نوشته‌اند. شیخ مفید، علامه حلی، خواجه نصیرالدین و صدرالمتألهین شیرازی از کسانی هستند که درباره این موضوعات کتاب‌های معروفی تألیف کرده‌اند (نصر، ۲۳۳).

شهرستانی پس از بیان فرقه‌های امامیه بیان می‌کند که در اصول این طایفه به عدلیه مشبث شدند (۱۳۳). «شیعه امامیه درباره عدل معتقد است که عدل از صفات ثبوتیه خداوند است و جایز نیست به ستم گراید، به بندگان خود تکلیف مالایطاق فرماید، بیش از آنچه سزاوارند آنان را عذاب نماید، و چون عادل است هیچگاه فعل نیک را ترک نکرده و کار زشت از او سر نمی‌زند، با اینکه قادر بر اعمال نیکو و زشت هر دو هست جز به نیکی نمی‌گراید، و چون خداوند حکیم است ناچار باید فعل او از روی حکمت و برحسب نظام اکمل باشد» (نوبختی، ۱۳۶). «به نظر خواجه نصیرالدین، عدالت در آن است که این همه قوت‌ها (حکمت، شجاعت و عفت) با یکدیگر اتفاق کنند و قوت ممیزه را امتثال نمایند» از این رو در حکمت

عملی شیعه بحث عدالت پس از خواجه نصیر صبغه یونانی خود را حفظ کرد و در واقع تحلیل آن از دیدگاهی دیگر بود اما در تقریب عرفان و اخلاق، پس از او، این تمایز پدیدار گردید و جنبه‌های عرفانی اخلاق بر میراث یونانی اخلاق، غلبه یافت. از این رو تحول مهمی در این موضوع رخ داد» (دایرةالمعارف تشیع، ۱۱/۱۷۱). شیخ مفید در رساله النکت الاعتقادیه پس از فصل اول در صفات آفریدگار و توحید، در فصل دوم به عدل پرداخته و پدیدآورنده حوادث را دادگر و حکیم می‌داند و در تعریف عادل و حکیم معتقد است: «عادل کسی است که کار زشت نکند و در کار واجب خلل وارد نسازد» (۲۷۷). سپس با تعریف کار زشت و واجب، دلیل بر اینکه خداوند عادل و حکیم، کار زشتی نکند و در امر واجب خلل وارد نسازد نوشته است: «اگر چنین نباشد ناقص است و خدای تعالی از نقص، منزه می‌باشد و نیز اگر کار زشت بر او روا بودی دروغ هم توانستی گفت پس دیگر به وعد و وعید او اطمینانی نمی‌بود و همه دستوره‌های دین از میان برداشته می‌شد و غرضی که از برانگیخته شدن پیغمبران مقصود است نقض می‌گردید» (همو، ۲۷۸). سپس به نبوت، امامت و معاد می‌پردازد که در دیدگاه شیعه از لوازم عدل خداوند است. «شیخ مفید در مقام متکلمی امامی مذهب اساساً با عقاید بنونوبخت در اصول توحید و عدل الهی و نیز در انکار مجازات بی قید و شرط گناهکاری که توبه نکرده است، اتفاق نظر دارد. موافق با آیین بنونوبخت و معتزله، او این اصل ابن‌بابویه را که خداوند افعال انسان را به واسطه تقدیر خلق کرده است مردود می‌داند و تأکید می‌کند که خداوند گناهان انسان را اراده نمی‌کند» (مادلونگ، ۱۳۰). وی در اوائل المقالات، که به‌خواهش سیدرضی که از او خواسته فرق میان شیعه و معتزله و عدلیه شیعی و عدلیه معتزلی و موارد اختلاف این دو گروه را بیان کند، برخی مطالب مهم کلامی که متفوع بر اصول توحید و عدل می‌باشد بیان داشته است. در آنجا وی مهم‌ترین مطالبی را که امامیه بر آن اتفاق دارند آورده و در باب عدل معتقد است: «خداوند همچنان‌که توانائی بر عدالت دارد، توانائی برخلاف آن را نیز دارد، ولی ظلم از او صادر نمی‌شود... خداوند عادل است و مردم را برای عبادت خود آفریده و آنان را به طاعتش امر و از نافرمانی‌اش نهی کرده و هدایت خود را به همه ارزانی داشته است» (محقق، چهارمین بیست گفتار، ۱۱۹). عادل بودن خداوند به این معناست که او استحقاق هیچ موجودی را فروگذار نکرده و براساس شایستگی هر کس، هر آنچه را که مستحق آن است، به او می‌دهد. علامه مظفر نیز عدل الهی را از صفات ثبوتیه کمالی خداوند می‌داند و در این زمینه، استدلال عقلی ارائه داده است. این مطلب را مؤلف در عنوان مستقلی به‌نام عقیدتنا فی التکلیف بیان می‌کند که به‌نظر می‌رسد ایشان تحت‌تأثیر سابقه تاریخی که برای بحث تکلیف در کتب کلامی شیعه بوده است، آن را مستقلاً مطرح کرده است (شیخی زازرانی، ۱۵۱). بنابراین «اصل عدل و اصل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس‌الامری، و بالطبع اصل حسن و قبح عقلی و اصل حجیت عقل، به‌عنوان

زیر بنای فقه اسلامی شیعی معتبر شناخته شد» (مطهری، ۳۴).

حلی در بررسی مسئله عوض و اقسام آن از منظر شیعه امامیه تصریح می‌کند که «چون مذهب ما عدل است و مقدمه واجب که سبب آن امر خداست و به قصد قربت انجام دهند هر چند منتهی به خود واجب نشود ثواب دارد» و پس از نمونه‌های چندی، بر مبنای دیدگاه خواجه نصیرالدین می‌نویسد: «مقتضای عدل الهی است که هر رنجی به انسان رسد از طرف خدای تعالی همه آنرا عوض دهد تا نعمت او بر بندگان برابر یکدیگر شود و تفاوتی نباشد مگر بر حسب قابلیت خود بندگان». وی به پیروی از دیدگاه خواجه نصیر معتقد است حتی «ملاحده و زنداقه که کارهای جهان را به طبیعت نسبت می‌دهند رنج و آلام را از لوازم وجود طبیعت می‌دانند و چشم به عوض ندارند با این حال خدا به آن‌ها عوض می‌دهد چونکه عوض خاص به مؤمن و خداشناس نیست و مقتضای عدل الهی عوض است و نیز گروهی از متکلمین عوض را بر خدا واجب نمی‌دانند، اما در مذهب حکمای الهی که همه چیز موافق علم پروردگار و عنایت او به وجه اصلح قرار گرفته است مشتمل بودن رنج بر عوض نیز وجه اصلح است و مخالف اصول حکمت نیست» (حلی، ۴۶۹). براین اساس در پایان بحث درباره افعال خداوند می‌نویسد: «آنچه در افعال الله و غایت آن ملاحظه کرده‌ایم نهایت عدل و استواری و اتقان دیده‌ایم» (همانجا، ۴۷۰).

مطهری در عدل الهی مشرب استدلالی متکلمین در این‌گونه مسائل عقلانی را نپذیرفته و شیوه حکمای مسلمان را صحیح و متقن می‌داند. وی ضمن ارائه تعاریفی از عدل، در نهایت، رعایت استحقاق‌ها و عطاکردن به ذی حق را به‌عنوان مراد حکماء الهی از مفهوم حقیقی عدل که در مورد خداوند و بشر صادق است، معرفی می‌کند» (دایرة المعارف تشیع، ۱۱/۱۷۷). از نظر مطهری در مکتب عقلی شیعی اصل عدل به مفهوم جامع خود تأیید شد؛ عدل در کنار توحید قرار گرفت و بحق گفته شد که: «العدلی و التوحید علویان، و الجبر و التشبیه لمویان». در این مکتب، اصالت عدل، حرمت عقل، شخصیت آزاد و مختار انسان و نظام حکیمانه جهان، اثبات شد بدون آنکه خدشه‌ای بر توحید ذاتی یا افعالی وارد شود (مطهری، ۲۹).

شریعتی نیز که از متفکران شیعه دوازده‌امامی است بارها به مسئله عدل از جنبه‌های مختلف آن پرداخته است^۱؛ در کتاب شیعه، با تأکید بر تکیه به مکتب علی (ع) و اساسی‌ترین مبانی اعتقادی و سرگذشت تاریخی تشیع، مسئولیت‌های «شیعه‌بودن» را فهرست کرده است. یکی از آن ده مورد، (مورد چهارم) عدالت است که یک شیعه باید «عدالت را به‌عنوان یک «جهان‌بینی» تلقی کند (خدا عادل است) و آنرا هدف رسالت پیامبران بداند و ائمه خویش را قربانی وفادار ماندن به این رسالت و خود را متعهد استقرار

۱. شریعتی، تشیع علوی و تشیع صفوی، چاپخس، تهران، ۱۳۸۲.

و جهاد در راه استقرار آن در زمین ببیند» (شریعتی، ۱۹۵/۷). بنابراین عدل الهی از دیدگاه اندیشمندان امامیه جایگاه بسیار والایی دارد تا آنجا که گفته شد «عدل قرآن، آنجا که به توحید یا معاد مربوط می‌شود، به نگرش انسان به هستی و آفرینش، شکل خاص می‌دهد، و نوعی «جهان‌بینی» است؛ آنجا که به نبوت و تشریح و قانون مربوط می‌شود، یک «مقیاس» و «معیار» قانون‌شناسی است... آنجا که به امامت و رهبری مربوط می‌شود یک «شایستگی» است؛ آنجا که پای اخلاق به میان می‌آید، آرمانی انسانی است؛ و آنجا که به اجتماع کشیده می‌شود یک «مسئولیت» است» (مطهری، ۳۷).

گرچه مطهری عدل تکوینی و الهی را با دید تازه‌ای طرح کرده است (مطهری، ۴۱)، اما اکنون در زمینه عدل و جایگاه آن در کلام شیعه امامیه، تازه‌ترین دیدگاه که به‌نوعی جامع‌ترین نیز هست، در مقاله محوریت اصل «عدل» در کلام شیعه امامیه مطرح شده است.^۲ در این پژوهش «عدل به معنای جامع آن، می‌تواند همه اصول عقاید دین را توجیه کند و پشتوانه هر چهار اصل دیگر گردد. گرچه طبق اعتقاد متداول شیعه، عدل صرفاً یکی از آن‌هاست و بقیه را توحید، نبوت، امامت و معاد دانسته‌اند، اما در حقیقت هر چهار اصل دیگر هم در معرفت‌شناسی و هم در جهان‌شناسی قابل اتکا به عدل هستند» (علمی، ۱۲۹). در مقاله مذکور، نگارنده با نگاهی نو و خوانشی عدالت‌محور، «عدل» را کامل‌ترین فضیلت دانسته که همه فضایل دیگر در راستای تحقق آن به‌کار می‌آیند: «نتیجه کلی این بحث آن است که از نظر شیعه «عدل» از محوریت خاصی در میان اصول دیگر دین برخوردار می‌باشد و اصول دیگر دین از نظر شیعه، یعنی توحید، نبوت، امامت و معاد براساس آن قابل تبیین هستند» (علمی، ۱۳۸).

اسماعیلیه

اسماعیلیه یکی از فرق شیعه است که در اواسط قرن دوم هجری پدیدار گشت و سپس به گروه‌هایی منقسم شد. طبری نخستین کسی است که به‌بحث از جنبش باطنیان و نهضت اسماعیلیان پرداخت (تأمر، ۵) با این حال در تاریخ عمومی و عقیدتی اسماعیلیه، مسائل عمده‌ای مطرح شده که تا به حال حل نشده باقی مانده است؛ چراکه فاقد منابع قابل اعتماد و اطمینان است (Eliade, 248). «همه مورخان و ملل و نحل نویسان اسلامی، مانند: رشیدالدین فضل‌الله، جوینی، بغدادی و شهرستانی، عبدالله بن میمون قداح (۲۰۴-۲۶۶) را نخستین داعی بزرگ فرقه اسماعیلیه و احیاناً مؤسس آن مذهب شمرده‌اند» (فضایی، ۳۲۷). برخی معتقدند «اسماعیل در پیدایش اسماعیلیه نقشی نداشته و خطابه بنیانگذاران اصلی اسماعیلیه‌اند و اسماعیل نزد علمایی همچون آیت‌الله خویی از اتهام همکاری با غلات مبراست و روایات

۲. علمی، محمدکاظم، «محوریت اصل «عدل» در کلام شیعه امامیه»، آینه معرفت، شماره ۱۵، ۱۳۸۷، از ۱۲۳ تا ۱۵۲.

ذم، ضعیف‌السنند هستند» (فرمانیان، ۴۸). بغدادی آن‌ها را در شمار فرقه‌های غلات به حساب می‌آورد (۳۴). مشهورترین فرقه‌های اسماعیلیه عبارت‌اند از: واقفه، مبارکیه و باطنیه که درباره امامت اسماعیل و وفات یا حیات او در زمان امام صادق (ع) اختلافاتی دارند (شهرستانی، ۱۲۸). شهرستانی ذیل اسماعیلیه، عنوان باطنیه را آورده است^۳ و بغدادی درباره باطنیان مطالب را به‌گونه‌ای نگاشته که روشن است از مخالفان سرسخت آنان بوده و اصول عقاید حقیقی آنان را به‌دست نمی‌دهد (۲۱۳). اسماعیلیان نخستین، خود را الدعوه الهادیه نامیده‌اند و این نام را بر هر اسم دیگری ترجیح داده‌اند، اما این فرقه را کم‌تر به این نام می‌شناسند (ناصری طاهری، ۴۷). یکی از نویسندگان اسماعیلی مذهب، درباره تمایز قرامطیان از اسماعیلیه^۴ می‌نویسد: «عباسیه و هواخواهان ایشان از کمال عداوتی که به اولاد رسول خدا داشتند قرامطه را در اسماعیلیه شمرده‌اند و در تواریخ ابن‌زولاق مسطور است که شیعه اصل اسماعیلیه است و در بدو الامر بجز شیعه اسماعیلیه شیعه دیگر نبوده» (خراسانی فدائی، ۶۶). در فرق الشیعه القاب مختلف اسماعیلیه عبارت‌اند از: باطنیه، قرامطه، تعلیمیه، فاطمیه، سبعیه، ملاحده، حشیشیه، نزاریه، مستعلویه، سفاکین که سبب هر یک از آن‌ها را توضیح داده است (نوبختی، ۲۵۵). از میان القاب اسماعیلیان، مشهورترین آن‌ها عبارتست از: «فرقه حشاشین یا اساسین^۵، قرامطیان که با نخستین سده تاریخ اسماعیلیان معاصر بودند و فاطمیان در شمال آفریقا که پایتخت جدید خودشان را در سال ۹۰۹ میلادی در المهدیه مستقر کردند^۶، همگی نمونه‌هایی از اسماعیلیان هستند؛ یعنی آن مذهب شیعی که برای اهداف جاه‌طلبانه رهبران سیاسی بسیار مناسب بود» (Hastings, 455). مادلونگ که به برخی جنبه‌های کلام اسماعیلی همچون نبوت و خدای ماورای هستی آنان پرداخته است، درباره آغاز پیدایش اسماعیلیان می‌نویسد: «جنبش مذهبی اسماعیلیان در صحنه تاریخ اسلامی، ابتدا در نیمه دوم قرن سوم ظاهر شد و با سرعتی شگفت‌آور توسعه یافت... لویی ماسینیون قرن چهارم را قرن اسماعیلیان نامیده است. خلفای فاطمی و امامان اسماعیلی قلمرو و قدرت خود را بر نیمه غربی جهان اسلامی، از سواحل اقیانوس اطلس تا مرزهای عراق، گسترش دادند و شهر قاهره را اقامتگاه خویش ساختند... داعیان اسماعیلی مانند نسفی، ابو حاتم رازی و ابویعقوب سجستانی به تبیین آیین اسماعیلیه به‌شکل سنتی آن پرداختند» (مادلونگ، ۲۴۰).

۳. «ایشان را این لقب کردند زیرا حکم کردند که هر ظاهری را باطنی هست و هر تأویلی را تنزیلی و بغیر از این لقب، در عراق ایشان را باطنیه، قرامطه و مزدکیه و بخراسان تعلیمیه و ملحدیه و ایشان گویند ما را اسماعیلیه گویند زیرا تمیز ما از فرق شیعه با این اسم است و باین شخص» (شهرستانی، ۱۵۳).

۴. درباره ارتباط قرامطیان و اسماعیلیه نک به پژوهش مستقّلی در این باره: تأمر، عارف، اسماعیلیه و قرامطه در تاریخ.

۵. Assassins / Hashishin: برای آگاهی بیشتر ر.ک: لوئیس، حشاشین فرقه‌ای تندرو در اسلام؛ دفتری، افسانه‌های حشاشین.

۶. درباره «نقش هسته‌های اسماعیلی در تقویت رهبران کاریزمایی» ر.ک: جان‌احمدی، فاطمه، ۲۴۰.

۱- کارکرد عقل

اندیشمندان اسماعیلی به‌ویژه در قرون سوم و چهارم هجری رشد چشمگیری داشتند؛ برخی از مشهورترین آنان: ابن حوشب، محمدبن‌احمد نسفی^۱، ابو حاتم رازی^۲، ابویعقوب سجستانی^۳، جعفر بن منصور البیمن^۴، قاضی نعمان^۵، حمیدالدین کرمانی^۶، مؤیدالدین شیرازی^۷، ناصر خسرو^۸ و اخوان اخوان الصفاء هستند؛ اما تا آنجا که این جستار بررسی کرده است^۹ هیچ یک، کتاب یا رساله‌ای مستقل درباره عدل تألیف نکرده‌اند. مهم‌ترین اعتقادات اسماعیلیه که این اندیشمندان عموماً به‌شکل رساله یا کتابی مستقل و یا در بین دیگر مسائل بدان پرداخته‌اند، شامل بحث در باب خدا و اوصافش (توحید)، نبوت، امامت، معاد و تأویلات گسترده است. گرچه ناصر خسرو بر خرد و ارزش معرفتی آن در دین تأکید دارد؛ مثلاً در صف هفدهم می‌نویسد: «سخن اندر آنچه هر چه پیمبر فرمود بعقل نیکویست و هر چه باز داشت زشت است» (خوان الاخوان، ۳۴) اما به عدل نپرداخته است. خرد گرچه در اندیشمندان اسماعیلی، نقشی اساسی داشت اما اندک اندک محدود شد؛ به‌ویژه با نظریات حسن صباح که معتقد بود: «خرد ما را فقط از احتیاج سیری ناپذیرمان آگاه می‌سازد. آنگاه، اگر ما شخص کاملاً درستکاری باشیم، تا زمانی که آن مرجع و معلم والاتبار را، که تنها شناسائیش، احتیاج شدید ما را برطرف می‌سازد، نیافته‌ایم از جستجو دست باز نمی‌کشیم» (هاجسن، ۱۳۱). «ناصر خسرو در جامع‌الحکمتین که در آن توافق فلسفه یونانی و کلام اسماعیلی را بیان می‌دارد، به‌طورکلی فلسفه مشاء و ابن‌سینا را مورد توجه قرار نمی‌دهد، گرچه

۱. نخستین کسی که مذهب اسماعیلیه را با فلسفه نوافلاطونی پیوند داد و نویسنده کتاب المحصول که از بین رفته است.

۲. نویسنده کتاب‌های بسیار از جمله: اعلام النبوه، الاصلاح در نقد کتاب المحصول نسفی، الزینه در فقه الغه.

۳. از آثار اوست: النصره، اثبات النبوت، الافتخار، الینابیع.

۴. آثار وی شامل: الشواهد و البیان و تأویل الزکاه، نامهای سرائر و اسرار النطقاء است.

۵. پایه‌گذار فقه اسماعیلی که مهم‌ترین کتاب‌های وی دعائم الاسلام، تأویل الدعائم، شرح الاخبار فی فضائل الأئمه الاطهار، افتتاح الدعوه، کتاب المجالس و المسایرات، کتاب الهمه فی آداب اتباع الأئمه، اختلاف اصول المذاهب، اساس التأویل، الرساله المذهبیه فی العقائد الاسماعیلیه و ... است.

۶. «حمیدالدین احمدبن عبدالله کرمانی از بزرگان اندیشه در مذهب اسماعیلیه که در زمان حاکم خلیفه فاطمی مصر از داعیان بزرگ بوده، برخی از تألیفات وی عبارت‌اند از: راحه العقل، الریاض فی الحکم بین الصادقین صاحبی الاصلاح و النصره، الاقوال الذهبیه، الرساله الوضیه فی معالم الدین و اصوله، مباسم البشاره بالامام الحاکم بالله، رساله الواعظه و ... (محقق، چهارمین بیست گفتار، ۱۵۱-۱۵۷).

۷. دو اثر مهم وی المجالس المؤیدیه و سیره خودنوشت اوست.

۸. مشهورترین آثارش: سفرنامه، زادالمسافرین، جامع‌الحکمتین، خوان الاخوان، وجه دین، گشایش و رهایش، روشنایی‌نامه، دیوان و سعادت‌نامه است.

۹. به‌منظور این پژوهش برخی از منابع اصلی اسماعیلیه بررسی شد اما چون بحث «عدل خداوند» در آن‌ها یافت نشد، جزو منابع نیامده است. همچنین مقالاتی از مادلونگ، هالم، واکر، هیلنبراند، بازورث، ملویل، عباس همدانی، عظیم نانچی و ... بررسی شد اما پژوهشی درباره عدل در اسماعیلیه یافت نشد.

در ارائه تعالیم اسماعیلی، مبادی قرآنی و مبتنی بر رسالت آن را آشکارا تأیید می‌کند. پس از چندی، در فصول الاربعه منسوب به حسن صباح، مؤسس فرقه نزاری اسماعیلی، عدم کفایت عقلی و نیازمندی انسان به معلم هدایت‌یافته خداوند، با احتجاجات داغ اما ملال‌آوری، دوباره بیان شد» (مادلونگ، ۲۴۶). گرچه برخی معتقدند حسن صباح گفته بود که امام و عقل، هر دو برای رسیدن به حقیقت مطلوب ضروری‌اند (هاجسن، ۲۶۳) اما در سیر تاریخی اسماعیلیه نقش امام و پیروی از او به تدریج اهمیت مبالغه‌آمیزی یافت. «موافق با ماهیت مبتنی بر نبوت همه معارف دینی، لب کلام اسماعیلی بیشتر بر پایه وحی استوار بود تا بر پایه عقل. تصور آیین کهن اسماعیلی از خداوند و ارکان جهان مادی و روحانی مطابق با تعبیرات نوافلاطونیان بود. خداوند، واحد مطلق ناشناخته‌ای دانسته می‌شد که عقل نمی‌توانست آن را ادراک یا توصیف کند» (مادلونگ، ۲۴۲). غزالی بر آن بود که از عقل در برابر آنچه تصور می‌کرد وجهه ضد تعقلی نظریه تعلیم است دفاع کند؛ وجهه‌ای که طرد ساده عقل نبود، بلکه استدلالی بود حاکی از آنکه عقل بشری به خطا می‌رود و از این رو به معلمی معصوم که بری از خطا باشد، مانند امام اسماعیلی، احتیاج است تا بشریت را هدایت کند. در مقابل، اسماعیلیان استدلال می‌کردند کسانی که به تعلیم امام معصوم دسترسی نداشته باشند، مانند جامعه اهل سنت، بناگزی بر با اتکا به ظن خطاکار و لغزش‌پذیر و حدسیات صادر از عقل بشری، همچنان در گمراهی راه می‌سپزند (متها، ۱۲۹). البته «در طی حکومت نظامی آل‌بویه، یک سازمان تبلیغاتی جذاب ظاهر شد که به نظر می‌رسد هدفش ارائه یک شکل عقلانی‌تر و نظامندتر از اسلام بود؛ همچنان‌که این امر پیش از این توسط اندیشمندان معتزلی- شیعی درک شده بود. این اجتماع با عنوان «اخوان‌الصفاء مشهور شدند که دیدگاه‌هایشان را در یک مجموعه رسائل در حدود ۵۰ یا ۵۱ رساله ارائه دادند» (Hastings, 455).

اخوان‌الصفاء اندیشمندانی سوی در قرن چهارم هجری بودند؛ عده‌ای معتقدند ایشان مقاصد سیاسی داشتند و در رسائل خود به انقلاب عقلی در فکر اسلامی که با مرام سیاسی همراه بود دست زدند (پاپکین، ۹۴) از سوی دیگر برخی معتقدند تا آنجا که از رسائل برمی‌آید، اخوان‌الصفاء هیچ‌گونه برنامه سیاسی نداشتند و تنها غرض ایشان حفظ و حمایت دین و وصول به سعادت اخروی بود (شریف، ۴۰۹/۱). «آنان معلمان نوافلاطونی و شیفته توسعه عقیده به خلوص و صفا، از طریق ریاضت، کف نفس و عادل زیستن، به‌مثابه گذرنامه‌ای برای ورود به بهشت بودند» (نصر، ۳۹۵)؛ اخوان از برجسته‌ترین «گنوستیک‌های» اسلامی هستند (دبا، ۲۴۳/۷). عده‌ای معتقدند اخوان‌الصفاء جماعتی از شیعیان باطنی به‌طور عموم و از اسماعیلیان به‌طور خصوص بودند (اخوان‌الصفاء، دادخواهی حیوانات، ۹) و تردیدی در ارتباط آنان با اسماعیلیه نیست (مدکور، ۱۳۲؛ دبا، ۲۴۵/۷). در مقابل برخی بر این باورند که اخوان‌الصفاء به‌معنی دقیق

تاریخی به هیچ فرقه‌ای تعلق نداشتند و موفق شدند به کمک فلسفه یونان و اسلام مکتب معنوی‌ای را پدید آورند که جای ادیان تاریخی را بگیرد... اخوان الصفا به اظهار نظر صریح درباره همه ادیان و فرق و نحل کلامی می‌پردازند اما در نهایت، اسلام را عالی‌ترین دین می‌شمارند و معتقدند محمد (ص) سرور همه پیغمبران و خاتم النبیین است... و باری تعالی در وجود او پادشاهی و پیغمبری (ملک و نبوت) را وحدت بخشیده است (شریف، ۱/ ۴۰۹ و ۴۳۰). امامت نیز در نظر اخوان از مقوله نبوت است. ایشان معتقد به مهدی هستند و این مهدی باز می‌گردد تا زمین را پر از عدل و داد کند (اخوان الصفا، دادخواهی حیوانات، ۲۱).

برادران صفا درباره مسائل مختلف مقالات ارزشمندی نوشته‌اند که مبتنی بر فلسفه نوافلاطونی است؛ اما بحثی مستقل در زمینه عدل، در میان این گستره مطالب متفاوت نمی‌یابیم. حتی در فصلی با عنوان «فی بیان کمیه أنواع الخیرات و الشرور فی هذا العالم» به مسئله عدل خداوند اشاره‌ای ندارد. نویسنده در آنجا طلوع و غروب خورشید را مثال می‌زند: «این امر به جهت لطف و عنایتی از سوی خداوند متعال و ضرورت حکمت اوست، به جهت مصلحت و منفعتی که برای همگان دارد» (اخوان الصفا، ۳/ ۴۷۴-۴۷۶).

۲- اصول عقاید

برخی معتقدند فلسفه دینی و عقاید کلامی فرقه اسماعیلیه^۱، پیچیده‌ترین و پردامنه‌ترین عقایدی است که در اسلام پدید آمده است (فضایی، ۳۹۲). «تعالیم اسماعیلیه از همان آغاز تصویری قابل درک و مرتبط را درباره خداوند، جهان و معنی تاریخ، ارائه می‌داد. گرچه مهم‌ترین بخش این تعالیم از اصول کلی اعتقادی شیعی تشکیل می‌شد، اما با پاره‌ای از میراث عقلی و روحانی یونانی‌ها نیز درآمیخته بود» (مادلونگ، ۲۴۱). از این رو معتقدات فلسفی اسماعیلیان بیشتر جنبه عقلی دارد. از نظر فلسفی اسماعیلیان تحت‌تأثیر معتزله نیز واقع شدند و بسیاری از مسائل از جمله مسئله تفویض و اختیار را از ایشان فرا گرفته‌اند. تعالیم ظاهری اسماعیلیه با معتقدات شیعه امامیه چندان تفاوتی ندارد و همان احکام شرعی اسلام است (نوبختی، ۲۶۰). غزالی در فضائح الباطنیه به بررسی اصول عقاید اسماعیلیه پرداخته، شیوه تأویلی اسماعیلیان از اصول دین را رد می‌کند. البته غزالی بیش از هر چیز دیگر توجه خود را به صبغه نوافلاطونی اندیشه اسماعیلی فاطمیان معطوف می‌دارد و با دیدگاهی سخریه‌آمیز به ارائه آن عقاید می‌پردازد تا ثابت شود که از لحاظ منطقی غیر معقول هستند (متها، ۶۵).

موضع کلامی فیلسوفان اسماعیلی درباره صفات خداوند بیشتر ضد تشبیه و ضد تعطیل بود. «باطنیه

۱. درباره عقاید کلامی اسماعیلی همچون خلقت، قیامت، تأویل، امام و... نک به: فرقانی، محمدفاروق، تاریخ اسماعیلیان قهستان.

قدیم کلام را ببعض کلام فلاسفه ممزوج گردانیده و در قدس جلال کبریائی گویند ما نگوئیم موجود است یا موجود نیست و نگوئیم عالمست و نگوئیم جاهلست و نگوئیم قادر است و نگوئیم عاجز است و همچنین در جمیع صفات زیرا اثبات حقیقتی اقتضاء شرکتی کند میانه حضرت باری و سایر موجودات در جهتی که اطلاق این امر ثابت اقتضا کند، هر آینه مستلزم تشبیه باشد و ممکن نباشد حکم باثبات مطلق و نفی مطلق؛ از امام زاهر محمدبن علی باقر رضی الله عنه نقل می کنند که چون حضرت کبریای الهی به عالمان موهبت علم فرمود او را عالم گویند و چون قدرت در حق قادران افاضه فرمود قادر گویند هر آینه قادر و عالم مر ذات کبریاء الهی را به اعتبار آن باشد که واهب علم و قدرت است» (شهرستانی، ۱۵۳). براین اساس به نظر می رسد که صفت عدل خداوند نیز بر همین قاعده کلی قرار می گیرد: چون حضرت کبریای الهی به عادلان موهبت عدالت فرمود و یا در حق عادلان، عدل را افاضه فرمود، او را عادل گویند. بنابراین از آنجا که خداوند بخشنده عدل و عدالت به صاحبان آن است، عدل برای ذات الهی امری اعتباری است.

از نظر اسماعیلیان، نبی صاحب عقل کلی و وصی صاحب نفس کلی است (شهرستانی، ۱۵۴)؛ بنابراین «داعیان و مبلغان مذاهب اسماعیلیه از جهت اعتقادشان به این که خلفای فاطمی وارث علوم الهی اند مبالغه درباره آنان را به حد افراط رساندند و همین خلفای نابالغ را واجد علوم اولین و آخرین دانستند و چون کرامتی از آنان مشاهده نمی کردند ناچار بودند بگویند بشر نمی تواند آنان را درک کند... قاضی نعمان بن محمد آنان را فوق مخلوقات دانسته و گوید عقل بشر نمی تواند حقیقت آنان را دریابد» (معقوق، اسماعیلیه، ۳۱۱). آن ها امام اسماعیلی را «قرآن ناطق» و نص کتاب الهی را «قرآن صامت» می خواندند (دبا، ۸/ ۶۹۴). امام از دیدگاه اسماعیلیان، تنها کسی است که به حقایق دین آگاه است و سایر انسان ها از دستیابی به این حقایق عاجزند. بنابراین اسماعیلیه اهمیت بسیاری برای جایگاه اساسی امام در نظام آفرینش، در تعلیم، تشریح و هدایت، در مسائل سیاسی و اجتماعی، در تأویل و تفسیر شریعت، در عصمت و قائم‌القیامه بودن او قائل اند.

در باور اسماعیلیان، عدل خداوند اقتضای آن دارد که معاد، روحانی باشد. اسماعیلیه اشکال کرده اند که «بنابر دیدگاه قائلین به معاد جسمانی بدن های پوسیده تبدیل به بدن های جدید شده و این بدن های جدید عذاب می کشند. حال سؤال این است که بدن های جدید چه گناهی کرده اند که باید عذاب بکشند. بدن های گناه کرده پوسیدند و بدن های جدید عذاب می کشند و این از عدالت خدا به دور است. پس معاد باید روحانی باشد تا همان نفس ناطقه که باقی مانده و از جهانی به جهان دیگر آمده، عذاب بکشد تا عقاب الهی متوجه کننده کار باشد» (فرمانیان، ۲۱۴). گرچه برخی ادله اسماعیلیه بر معاد روحانی، به طور ضمنی به جهت باور ایشان به عدل خداوند است، اما حتی آنجا که درباره «سخن اندر باقی گشتن کارهای

مردم و ضایع ناشدن نیک و بد سوی خدا» است (ناصر خسرو، ۵۶)، اشاره‌ای به عدل الهی و ارتباط آن با معاد نکرده است.

۳- عدل در اسماعیلیه

در مجموعه مقالات اسماعیلیه که در هر یک از زمینه‌های خدا و صفات او، نبوت، امامت، معاد، تأویل و باطنی‌گری مقاله‌های مستقلی ارائه شده است، درباره اصل عدل هیچ مقاله‌ای وجود ندارد. تنها در یک مورد فرعی به عدل اشاره دارد که آن نیز به منظور بیان دلایل ضرورت و جوب وجود امام از منظر حمیدالدین کرمانی است. کرمانی در المصابیح فی اثبات الامامه بیش از چهارده دلیل بر وجوب امامت و ضرورت وجود امام اقامه کرده که یکی از مهم‌ترین آن‌ها «مقتضای عدل الهی» است: «خدای متعال عادل است و مقتضای عدل او نفی هرگونه تبعیض و در نتیجه ستم بر بندگان است. از طرفی، امت پیامبر (ص) به تصریح قرآن، در زمان آن حضرت مشمول رحمت و شفقت رسول (ص) بودند... حال چون خداوند به مفاد آیه لیس بظلام للعبید، به هیچ‌روی تبعیضی نسبت به بندگان روا نمی‌دارد و از سویی دست امت از دامن رسول (ص) کوتاه است، به حکم عدالت الهی باید شخصی به‌عنوان قائم مقام رسول (ص) تکیه‌گاه امن انسان‌ها باشد و چنین شخصی امام است» (گروه مذاهب اسلامی، ۱۴۶). بنابراین به موجب عدل الهی واسطه میان خالق و مخلوق نباید از امت جدا گردد و این وسایط فیض، امامان هستند. براین اساس در عقاید اسماعیلیه عدل الهی بیشتر ذیل بحث امامت مطرح است، زیرا یکی از وظایف اصلی امام و مهدی قائم برپایی عدالت است؛ «چنانکه در روز عقیده به حلول روح خداوند در الحاکم بامرالله خلیفه فاطمی داشتند و وی نیز خود را تجسم روح الهی می‌دانست، و مرگ اسرارآمیز او را حمل بر این می‌کردند که وی نمرده بلکه به اصل خود پیوسته است و به‌زودی باز خواهد گشت و جهان را پر از عدل خواهد نمود» (نوبختی، ۲۶۱). براساس این عقیده اسماعیلیان که امام، تجلی ذات باریتعالی است، پس همچو او باید عادل و برپادارنده عدل در روی زمین باشد. البته «قائم قیامت کسی است که همه مذاهب جهان او را یکسان پیشگوئی کرده‌اند. نه تنها اسلام و مذاهب اهل کتاب بلکه دین مانوی و هندی نیز مانند دیگران آمدنش را بشارت داده‌اند» (هاجسن، ۳۳۸). همچنین علم غیب و دانستن اسرار درونی انسان‌ها جزو ویژگی اساسی امام است. «ویژگی دیگر اینکه او افضل افراد امت ناطق دور خود است و چون فهم این مسأله جز بر خداوند از دیگران پوشیده است، بنابراین نص لازم است» (فرمانیان، ۲۰۲). نبودن امامی معصوم که ویژگی شناخت حق از باطل را در امور دین و دنیا دارد، باعث می‌شود که حقیقت دین پوشیده بماند و خداوند این بی‌عدالتی را روا نمی‌دارد (متها، ۷۶) در تاریخ اسماعیلیه (هدایت المؤمنین) که مؤلف کتاب خود را بحسب خواست زمان بر نوعی مجموعه گزارش درباره تعلیمات مذهبی و تاریخ فرقه اسماعیلیه

نوشته است، اشاره کوتاهی به بحث عدل دارد؛ آنجا که درباره قاعده‌های اصولی معتزله می‌نویسد: «این قاعده را واصل بن عطا گفته که باری تعالی حکیمست و عادل و جایز نیست که اسناد دهی بسوی باری تعالی شو و ظلم را و جایز نیست اینکه اراده کند از بنده‌گان خلاف آن چیزی را که امر کرده و جایز نیست که حکم کند بر بنده‌گان چیزی را و بعد تجاوز بدهد ایشان را بر آن چیز» (خراسانی فدائی، ۵)؛ اما درباره عقیده خود و یا اسماعیلیه مسئله را روشن نکرده است. کتاب وجه دین ناصر خسرو که شرح بنیادهای شریعت و احکام عملی و تأویل برخی آداب دینی اسماعیلیه است، مشتمل بر پنجاه و یک گفتار و از اثبات حجت خدای تعالی و امامت آغاز می‌شود و به معاد و نبوت نیز پرداخته اما گفتار مستقلی درباره عدل یا تأویل عدالت نیاورده است. شاید گفتار اول که «اندر اثبات حجت خدایتعالی که امامست (ع) اندر هر زمانی بر خلق» ارتباطی با عدل خداوند داشته باشد اما این ارتباط ضمنی بیشتر به جهت تأکید بر وجود امام است: «از حکمت صانع حکیم روا نباشد که حاجتمندی پدید آرد که حاجت رواکن او پدید نیاورد که این نه جود باشد بلکه بخل باشد و بخل از صانع حکیم او دور است. پس لازم کردیم که مرین نصیب شریف را که عقل است اندر مردم پروردگاری باید که باشد» (۸). به طور کلی هر کجا عقل مورد پذیرش باشد، نشانه‌هایی از عدل هم می‌توان یافت؛ اما در دیدگاه اسماعیلیان از آغاز تا دوران فاطمی، الموت و تحولات جدید بحث مستقلی در زمینه عدل وجود ندارد؛ حتی در میان فهرست اصطلاحات خاص اسماعیلیه شامل امام، باطن، تأویل، تقیه، حجت، غیبت، قائم، قیامت، مهدی و... واژه اساسی «عدل» وجود ندارد. چرا امامیه و معتزله را که همچو اسماعیلیه اهمیت خاصی به عقل می‌دهند، عدلیه خوانده‌اند اما اسماعیلیه بحث قابل توجهی پیرامون عدل ندارند؟

اصل تعلیم: اسماعیلیه را به سبب ترجیح باطن بر ظاهر، و حتی ترک ظاهر، باطنیه گفته‌اند و از آن جا که باطنیان علاوه بر علم ضروری و علم نظری به طریق باطنی یعنی تعلیم امام قائل شده‌اند، به مذهب آنان، تعلیمیه نیز اطلاق کرده‌اند (غزالی، ۱۱). در گزارش شهرستانی از کتاب حسن صباح که درباره بطلان مذاهب دیگر و استدلال به اتفاق بر حقیقت مذهب خویش است، از بین دو مقوله عقل و تعلیم، اصالت را به «تعلیم» داده است: «در عالم حق و باطل هست و علامت حق وحدت است و علامت باطل کثرت، وحدت مقرون به تعلیم است و کثرت مقارن رأی، تعلیم با جماعت است و جماعت با امام و رأی با فرق مختلفه و ایشان با رؤسای خویش متفق‌اند و افتراق حق از باطل و تشابهی که حق را با باطل هست... و با اصحاب خویش بر همین اقتضار کرد که اله ما اله محمد است و شما و مخلصان گوئید اله ما اله عقول است، یعنی آنچه عقل هر عاقل بجانب آن هادی گردد» (۱۵۶). پیش از صباح اسماعیلیان معتقد بودند تحصیل معرفت واجب است و نظر عقل در شناسایی خدا کافی نیست، پس استفاده از امام لازم می‌باشد

(محقق، اسماعیلیه، ۳۰۷). اما «حسن صباح اصرار می‌ورزد که امام استقلال و اختیار بر اطلاق دارد و در هیچ موردی مقید و پای‌بند نظرات و احکام امامان پیش از خود نیست... گرایشی که از این به بعد، در بکاربردن کلمه تعلیم (که آزادی و اختیار اراده مرجع را می‌رساند) بجای کلمه دعوت (که بر اصلی ثابت و پایا دلالت دارد) به چشم می‌خورد، حاکی از این تغییر اهمیت است» (هاجسن، ۱۳۴). «استغنائی کامل این معلم از دیگران دلالت بر آن دارد که عقل فردی برای رسیدن به حقیقت الزامه باید تابع مرجعیت او باشد (یا چنانکه غزالی می‌گوید باطل شود)» (متها، ۱۳۸). عنوان فصلی از المستظهری «درباره افشای فریبکاری‌های آن‌ها که مدعی‌اند با برهان‌های استوار، نظر عقلی را ابطال و ضرورت تعلیم از امام معصوم را اثبات کرده‌اند» است. «غزالی می‌خواهد نقاب از چهره استفاده نادرست اسماعیلیان از برهان عقلی در ابطال عقل بردارد، و نیز تأکید آن‌ها را در وجوب تعلیم به چالش بخواند». وی توجه خود را به آن جنبه از عقیده باطنیه که علنه مدعی آن هستند معطوف می‌کند، یعنی «ابطال رأی و دعوت به تعلیم امام معصوم» که اعتقاد عمده اسماعیلیان است. «در پاسخ به دعوی اسماعیلیان بر عقل و نظر، غزالی می‌گوید که بر باطنیه این قول به دور باطل می‌انجامد، زیرا آن‌ها با الویت دادن به تعلیم، خودبه‌خود ارزش عقل را رد کرده‌اند» (متها، ۷۵). بنابراین یکی از فریبنده‌ترین تعارض‌ها در تاریخ عقلانی مسلمانان این است که اصلاح عقلانی غزالی در اسلام اهل سنت، تا حد زیادی به وسیله بینش‌های نظریه شیعی - اسماعیلی تعلیم شکل گرفته است» (همو، ۱۴۰). بنابراین اسماعیلیه در سیر تاریخی به جهت مبالغه در ضرورت «تعلیم» از امام، که منجر به کم‌رنگ شدن حسن و قبح عقلی می‌شود، در زمینه عدل از گرایش امامیه دور شده است.

رابطه اسماعیلیه و تصوف: در زمینه ارتباط میان اسماعیلیه و تصوف نخستین کسی که به طریق علمی این پیوند را دریافته و بیان کرده، ابن خلدون است که می‌گوید: متصوفه عراق موازنه میان ظاهر و باطن و نیز اعتقاد به قطب و ابدال (معادل نقیبان) را از اسماعیلیه اقتباس کردند. تمایل اسماعیلیان در استفاده آزادانه از عناصر تصوف، سبب برخی تعالیم خلاقانه و بینشی صوفیانه به طرائف مذهبی شده است؛ بارزترین این ویژگی‌ها، باطن‌گرایی اسماعیلیه است. اسماعیلیان بین ظاهر و باطن دین تمایز قائل می‌شدند و معتقد بودند حقیقت دین، در باطن آن نهفته است. بنابر، ابن باور، باطن که شامل حقایق غیرقابل تغییر بود، در تمام متن مقدس و شریعت در پس پشت مفاهیم ظاهری پنهان شده بود و باید با روش تفسیر باطنی که آن را تأویل می‌نامیدند، آشکار می‌شد^۲. گرچه برخی نظریه باطن‌گرایانه اسماعیلیه را دارای یک ماهیت گنوسی و بسیاری از عناصر ساختاری و مفاهیم اسماعیلیان را همانند نظام‌های کهن‌تر گنوستیکی دانستند اما

۲. برای آگاهی بیشتر نک به: استایگر والد، دیانا، «سیر تأویل نزد اسماعیلیان»، ترجمه محمدحسن محمدی مظفر، هفت آسمان، شماره ۴۰، ۱۳۸۷.

روشن است که اظهارات مجادله‌گران ضداسماعیلی که مدعی شدند اسماعیلیه عقاید خود را از ادیان دوگانه‌باور مختلفی همچون زرتشتی، مانویت، بردیصانیه، مزدایی و خرمدینیه گرفته‌اند، بی‌اساس است (Eliade, 249) و خطا است که موضع اسماعیلی را، با ساده‌نگری مظاهری از «فلسفه نوافلاطونی» یا «مذهب گنوسی» تلقی کنیم (نصر، ۲۴۸). «برای اسماعیلیان نخستین، حقایق مکتوم در باطن دین تشکیل‌دهنده یک نظام فکری باطنی بوده است و در داخل ایران، این میراث اسماعیلی وارد جریان عمومی افکار عرفانی ایرانی گردید و توانست صوفیگری و شیعیگری را در وجود خود بهم پیوسته سازد. تصوف شیعی‌گرای اسماعیلیان متأخر در عین آنکه بیشتر صوفیانه بود، گونه متمایزی داشت، بدین معنا که آثار صوفیانه را برطبق اصول عقاید خویش تفسیر می‌نمودند (هاجسن، ۵۰۳).

بعدها امام برای اسماعیلیان، حکم پیر صوفیان را داشت (لویس، اسماعیلیان در تاریخ، ۳۱۵). شاه‌طاهر انجدانی از ائمه متأخر اسماعیلی با صوفیان مربوط بوده و پس از تجدید طریقه نعمت‌اللهی در ایران، صوفیه و اسماعیلیه درآمیختند و حسن رابطه به یگانگی رسید. صفی‌علیشاه نیز با پیشوایی اسماعیلیه هند ارتباط داشته حتی در بین درویشان ذهبی متأخر به اصطلاح «قطب ناطق و قطب صامت» برمی‌خوریم که آشکارا مقتبس از اسماعیلیان است. وجوه مشترک در عقائد، آداب، روش‌ها و مصطلحات در مسلک را بیش از ده مورد برشمرده‌اند (دایرة المعارف تشیع، ۱/ ۱۷۶). شمس تبریزی مرشد و معشوق عرفانی جلال‌الدین مولوی نیز با کیش اسماعیلی پیوند شگفتی یافته است (هاجسن، ۵۰۲) و گویند که منصور حلاج نیز از داعیان اسماعیلیه بوده است (خراسانی فدائی، ۵۱). «در درون تاریخ اسماعیلیان، اهداف سیاسی انقلابی رهبران با سود جستن از عرفان ایرانی، سبب برخی تغییر و اصلاح‌ها در خود شیعه شده است» (Hastings, 454). «آثار و متون سنت اسماعیلیه الموت نشان می‌دهد که چگونه معرفت عملی و تجارب تصوف، بروبار امامت است و درعین حال چگونه امامت با چنین تجربه‌ای ملازمه دارد» (کوربن، ۱۴۳). «نزدیکی تشیع و تصوف در بین اسماعیلیان نزاری الموت بیش از یک سده پیش عملاً مشاهده شده بود» و سبب پیوند «تصوف و نزاری قهستانی» بوده است. (ابوجمال، اسماعیلیان پس از مغول، ۱۲۵).

«قیامت، بنیادی برای هویت غایی اسماعیلیان نزاری به‌عنوان یک طریقت تصوف که پس از سقوط الموت ظاهر شد، ایجاد کرد. در ایام قیامت اسماعیلیان آگاهانه مخالف تصوف بودند ولی بعدها خود را قانع کردند تا از اصطلاحات تصوف سود جویند. بعدها وقتی، پس از اینکه دولت اسماعیلیه دیگر نتوانست از خشم سنیان بگریزد، تقیه جدید ضرورت حاصل کرد، لشکال متلون تصوف به‌سادگی و بدون هیچ نوع تغییری در روش، در اختیار آن‌ها قرار گرفت» (لویس، اسماعیلیان در تاریخ، ۳۱۸). در طی دو قرن که مهم‌ترین دوران تاریخ نزاریان پس از الموت است، جماعت نزاریه برای حفظ بقای خود مجبور بوده است

تا به شدیدترین وجهی تقیه کند و به تدریج هویت واقعی خود را در پوشش ظاهری تصوف کتمان نماید (دبا، ۸/۶۹۹). در دوران معاصر ارتباط اسماعیلیه با صوفیه و رابطه آقاخان‌ها به خصوص گرایش‌های صوفیانه آقاخان دوم و توجه ویژه او به شخصیت‌های صوفی دوران خویش به‌ویژه شیوخ سلسله نعمت‌اللهی مورد بحث و بررسی است (تارم، ۱۳۳). با توجه به این پیوند تاریخی و اینکه دیدگاه صوفیان به عدل خداوند به گرایش اشاعره و حسن و قبح شرعی شبیه‌تر است تا شیعه که به حسن و قبح عقلی افعال و امور معتقد است، گویا یکی از مهم‌ترین تأثیرات تصوف بر اسماعیلیه کم‌رنگ شدن مسئله عدل بوده است.

جایگاه عدل در دوازده امامی و اسماعیلیه

بسیاری معتقدند اگر باور به تأویل را از اسماعیلیه جدا سازند، تنها تفاوت اسماعیلیان با دوازده امامی‌ها در این است که آن‌ها از امام هفتم به بعد را معتقد نیستند (گروه مذاهب اسلامی، ۳۰۶)؛ اما مذهب اسماعیلیه بنا بر شواهد موجود تفاوت اساسی دیگری نیز با دوازده امامی دارد. گرچه یکی از اصول باورهای شیعیان، تعلیم از امام است، اما شیعه این تعلیم را در تکالیف شرعی قبول دارند ولی صحت نظر و حصول علم را در امور نظری به طریق استدلال منکر نیستند، برخلاف حسن صباح و پیروانش که نظر را در وصول به علم کافی نمی‌شمارند و می‌گویند به معلم احتیاج داریم (هاجسن، ۱۲۳). همچنین از منظر دوازده امامی، عصمت امام، مقام او را فراتر از وحی و شریعت اسلام نمی‌نهد و امام نمی‌تواند هیچ‌یک از احکامی را که خدا، پیامبر و یا امامان پیشین آورده‌اند، نسخ کند و یا آن‌ها را تغییر دهد اما بعضی از نظرات اخیر اسماعیلیان نزاری برخلاف این عقیده شیعه است. اسماعیلیه تا آنجا که همچو شیعه دوازده امامی بر مبنای میراث عقلانیت معتزلی و در پیوند فکری با خرد ایرانیان بود، رشد کرد. اما از زمانی که در برهه‌ای از تاریخ با نگرش صوفیان ترکیب و متأثر از اندیشه‌های آنان شد، از قوت اندیشه خردگرای ایرانی، که پیش از اسماعیلیه سبب ظهور بسیاری از شخصیت‌های عقلگرای معتزلی شد، جدا افتاد. از این‌رو مسئله عدل الهی که یکی از مهم‌ترین بحث‌های دوازده امامی است، در اسماعیلیه کم‌رنگ شد.

نتیجه‌گیری

از چشم‌اندازی تاریخی و با توجه به قابلیت عقلانی شیعه، «عدل» به‌عنوان یکی از اصول، در آثار اندیشمندان دوازده امامی در سطوح مختلف مورد بررسی است؛ اما در آثار اسماعیلیان مسئله عدل به روشنی و به‌صورت مستقل مورد بحث قرار نگرفته است. پرداختن به اصل عدل با توجه به سیر تاریخی مذهب اسماعیلی بسیار گذرا و تلویحی بوده است. گرچه اسماعیلیه یک فرقه واحدی نیست و همچون

همه جریان‌های سیاسی، اعتقادی دارای فراز و فرودهایی در سیر تاریخی بوده است، اما به‌طورکلی «ایده تعلیم» که در نزد اسماعیلیان (به‌ویژه پس از حسن صباح) جایگاه برجسته‌ای یافت و براساس آن معیار حسن و قبح افعال و امور، امام است، با عقیده به حسن و قبح عقلی، که در پیوندی مستقیم با عدل الهی است، چندان سازگاری ندارد، زیرا اساس بر یافته‌های عقلانی خط بطلان می‌کشد و معتقد است که تفکر فردی راه به جایی نمی‌برد، بنابراین در باورها باید تابع و کاملاً تحت تعلیم امام بود.

اگرچه نظریه شیعه درباره امامت بسیار مهم است اما اهمیت بیش از اندازه امام اسماعیلی و به‌ویژه تعلیم بی‌چون و چرای او، اسماعیلیه را از خردگرایی دوره‌های نخستین دور کرد. از دوران اسماعیلیه فاطمی که بر جایگاه امام مبالغه شد تا اسماعیلیه الموت، سنگین کردن مفهوم امام، سبب سبک‌شدن جنبه خردگرایی اسماعیلیان شد و پس از آن نیز اسماعیلیه در سیر تاریخی خود با تصوف پیوند یافت. بنابراین اسماعیلیه تحت تأثیر دو عامل اصلی «وجهه ضدعقلی اصل تعلیم» و «تأثیرپذیری از تصوف» دچار رکود عقلانی شد و کمتر به مسئله عدل الهی پرداخت. درحالی‌که طبق آخرین نظریه^۳ در دیدگاه دوازده امامی، اصل عدل چنان جایگاه ممتازی دارد که محور دیگر اصول دین است. بنابر این تحلیل، می‌توان گفت در دو اصل اساسی دیدگاه شیعه، یعنی امامت و عدل، اسماعیلیه در چشم‌اندازی تاریخی، از یک سو در زمینه امامت افراط و مبالغه و از سوی دیگر در مسأله عدل به‌گونه‌ای تفریط و کوتاهی کرده است.

منابع

- ابوجمال، نادیا، *اسماعیلیان پس از مغول*، ترجمه محمود رفیعی، انتشارات هیرمند، تهران، ۱۳۸۲.
- _____، *بقای بعد از مغول: نزاری قهستانی و تداوم سنت اسماعیلی در ایران*، ترجمه فریدون بدره‌ای، فرزانه روز، تهران، ۱۳۸۲.
- اخوان الصفا، *دادخواهی حیوانات نزد پادشاه پریان از ستم آدمیان*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، نی، ۱۳۸۲.
- _____، *رسائل*، المجلد الأول القسم الرياضی، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
- _____، *رسائل*، المجلد الثالث الجسمانیات الطبیعیات و النفسانیات العقلیات، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
- _____، *رسائل*، المجلد الثاني الجسمانیات الطبیعیات، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
- _____، *رسائل*، المجلد الرابع العلوم الناموسیة الإلهیه و الشرعیة الدینیة، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
- آمیر، پل، *خداوند الموت: حسن صباح*، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، تهران، چاپ‌سی و چهارم، ۱۳۷۹.
- بغدادی، عبد القاهر ابن طاهر، *الفرق بین الفرق*، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران، کتابفروشی اشراق، ۱۳۶۷.
- بنیاد دایره المعارف اسلامی، *دانشنامه جهان اسلام*، تهران، بنیاد دایره المعارف اسلامی، ۱۳۸۰.

۳. علمی، محمدکاظم، «محوریت اصل «عدل» در کلام شیعه امامیه»، آینه معرفت، شماره ۱۵، ۱۳۸۷، از ۱۲۳ تا ۱۵۲.

- پاپکین، ریچارد، و آروم استرول، *کلیات فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران، حکمت، ۱۳۶۰.
- تارم، میثم، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه آقاخانیه*، کرمان، مرکز کرمان‌شناسی، ۱۳۸۱.
- تأمر، عارف، *اسماعیلیه و قرامطه در تاریخ*، ترجمه حمیرا زمودی، تهران، جامی، ۱۳۷۷.
- جان‌احمدی، فاطمه، *ساختار نهاد دینی فاطمیان در مصر*، تهران، علم، ۱۳۸۸.
- خراسانی فدائی، محمدبن زین‌العابدین، *تاریخ اسمعیلیه*، تصحیح الکساندر سیمونوف، تهران، اساطیر، ۱۳۶۲.
- خمینی، حسن، *فرهنگ جامع فرق اسلامی*، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۹.
- دفتری، فرهاد، *تاریخ و اندیشه‌های اسماعیلی در سده‌های میانه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه‌روز، ۱۳۸۲.
- _____، *تاریخ و سنت‌های اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه‌روز، ۱۳۹۳.
- _____، *مختصری در تاریخ اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه‌روز، ۱۳۷۸.
- سروش، عبدالکریم، «علیت و عدالت نزد مولوی»، *مجله کیان*، شماره ۱۵، سمینار اخلاق و عدالت و حقوق بشر، دانشگاه نیویورک، ۱۳۷۲، ۲۷-۲۵.
- شریعتی، علی، *شیعه (مجموعه آثار)*، سحاب کتاب، تهران، ۱۳۵۸.
- شریف رضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*، ترجمه سید جعفر شهیدی، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۸.
- شریف، میرمحمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، *الملل و النحل*، ترجمه افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی، تصحیح سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران، اقبال، ۱۳۵۰.
- شیخی زازرانی، داود، و فاطمه براتی احمدآبادی، «اعتقادات امامیه در کلام علامه مظفر: کاوشی بر محور عقائد الامامیه»، *هفت آسمان*، دوره ۳۸، شماره ۵۲، ۱۳۹۰، صص ۱۴۱ تا ۱۶۶.
- صدر حاج سید جوادی، احمد، *دائرة المعارف تشیع*، تهران، نشر شهید سعید مجیبی، ۱۳۸۴.
- طباطبایی، محمدحسین، *تفسیر المیزان*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی‌تا.
- علامه الحلّی، حسن بن یوسف، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، ترجمه ابوالحسن شعرانی، تهران، اسلامیه، ۱۳۵۱.
- علمی، محمدکاظم، «محوریت اصل عدل در کلام شیعه امامیه»، *آینه معرفت*، شماره ۱۵، ۱۳۸۷، صص ۱۲۳ تا ۱۵۲.
- علی‌اکبریان، حسنعلی، *قاعده عدالت در فقه امامیه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
- غزالی، محمدبن محمد، *فضائح الباطنیه*، قاهره، چاپ عبدالرحمان بدوی، ۱۳۸۳.
- فرقانی، محمد فاروق، *تاریخ اسماعیلیان قهستان*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.

- فرمانیان، مهدی، *اسماعیلیه «تاریخ و عقاید»*، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۶.
- فضایی، یوسف، *تحقیق در تاریخ و عقاید مذاهب اهل سنت و فرقه اسماعیلیه*، تهران، آشیانه کتاب، ۱۳۸۳.
- قبادیانی مروزی، ناصر بن خسرو، *خوان الاخوان*، تصحیح علی اکبر قویم، تهران، اساطیر، ۱۳۸۴.
- _____، *وجه دین*، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۴۸.
- کلم، ورنه، *سیره دانشمند مؤید فی الدین شیرازی*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه روز، ۱۳۸۳.
- کوربن، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی ۱*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.
- گروه مذاهب اسلامی، *اسماعیلیه (مجموعه مقالات)*، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۱.
- لوئیس، برنارد و دیگران، *اسماعیلیان در تاریخ*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، مولی، ۱۳۶۳.
- لوئیس، برنارد، *حشاشین فرقه‌ای تندرو در اسلام*، ترجمه حسن خاکباز محسنی، تهران، کتاب زمان، ۱۳۸۳.
- مادلونگ، ویلفرد، *مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه*، ترجمه جواد قاسمی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵.
- متها، فاروق، *غزالی و اسماعیلیان: مشاجره بر سر عقل و مرجعیت در اسلام سده‌های میانه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه روز، ۱۳۸۲.
- محقق، مهدی، «اسماعیلیه»، *یغما*، سال سی و یکم، شماره ۱۲۳، ۱۳۳۷، صص ۳۰۶-۳۱۲.
- _____، *چهارمین بیست گفتار در مباحث ادبی و فلسفی و کلامی و تاریخ علوم*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و کوالا لامپور، ۱۳۷۶.
- مدکور، ابراهیم بیومی، *درباره فلسفه اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، نگاه، ۱۳۸۷.
- مطهری، مرتضی، *عدل الهی*، تهران، صدرا، چاپ بیست و پنجم، ۱۳۸۵.
- مفید، محمدبن محمد، *النکت الاعتقادیه*، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران، کتابفروشی اشراق، ۱۳۶۷.
- موسوی بجنوردی، محمدکاظم، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۸، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۵.
- میرابوالقاسمی، محمدتقی، *بازمانده میراث اسماعیلیه در ایران*، رشت، پیام فرهنگ، ۱۳۸۴.
- ناصری طاهری، عبدالله، *نقش اسماعیلیان در جنگ‌های صلیبی*، تهران، ققنوس، ۱۳۸۷.
- نصر، حسین و لیور لیمن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جمعی از استادان فلسفه، تهران، حکمت، ۱۳۸۳.
- نوبختی، حسن بن موسی، *فرق الشیعه*، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳.
- ویلی، پیتر، *آشیانه عقاب: قلعه‌های اسماعیلی در ایران و سوریه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، فرزانه روز، تهران، ۱۳۸۶.
- _____، *قلاع حشاشین*، ترجمه علی محمد ساکی، تهران، علمی، ۱۳۶۸.

هاجسن، مارشال گ. س، *فرقه اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تبریز، کتابفروشی تهران با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین، چاپ دوم، ۱۳۴۶.

همدانی، رشیدالدین فضل‌الله، *فصلی از جامع التواریخ: سرگذشت حسن صباح و جانشینان او*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، البرز، ۱۳۶۶.

Eliade, mircea, *The Encyclopedia of Religion*, v 13, Macmillan publishing Company, New York, 1987.

Hastings, James, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, v xi(11), T & T CLARK LTD, Scotland, 1994.