

تشیع و تصوف

تا آغاز سدهٔ دوازدهم هجری

دکتر کامل مصطفی الشیبی

ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراغزلو

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1

2

3

4

5

6

تشیع و تصوف

تا آغاز سده دوازدهم هجری

تألیف

کامل مصطفی الشیبی

ترجمه

علیرضا ذکاوتی قراگزلو



مؤسسه انتشارات امیرکبیر

تهران، ۱۳۸۷

Shaybi, Kamil Mustafa

شیبی، کامل مصطفی، ۱۹۲۷ -

تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری / کامل مصطفی الشیبی؛ ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو. - تهران: امیرکبیر،

۱۳۵۹.

ص. ۴۴۶

ISBN 978-964-00-0109-7

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیفا:

عنوان اصلی: الفكر الشيعي والنزعات الصوفيه: حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري.

کتابنامه: ص. [۴۰۵]-۴۳۲؛ همچنین به صورت زیرنویس.

چاپ پنجم: ۱۳۸۷.

۱. عرفان - شیعه. ۲. تصوف - ایران - تاریخ. ۳. شیعه - ایران - تاریخ. الف. ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، ۱۳۲۲ -

مترجم. ب. عنوان.

۲۹۷ / ۸۹

BP ۲۸۱ / ۲ / ش ۹ ف ۸۰۴۱

ت ۸۸۹ ش

۱۳۵۹

۱۳۵۹

۹۵۵ - ۶۰م

کتابخانه ملی ایران

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۰۰-۰۱۰۹۷



مؤسسه انتشارات امیرکبیر

تهران: خیابان جمهوری اسلامی، میدان استقلال، صندوق پستی: ۱۱۳۶۵-۴۱۹۱

تشیع و تصوف (تا آغاز سده دوازدهم هجری)

© حق چاپ: ۱۳۸۷، ۱۳۵۹، مؤسسه انتشارات امیرکبیر www.amirkabir.net

نوبت چاپ: پنجم

تألیف: دکتر کامل مصطفی الشیبی

ترجمه: علیرضا ذکاوتی قراگزلو

چاپ و صحافی و لیتوگرافی: چاپخانه سپهر، تهران، خیابان ابن سینا (پ)

شمارگان: ۲۰۰۰

بها: ۴۵۰۰۰ ریال

تاملات فلسفی و اجتماعی عمیق

@bar_bal_andisheha

@ketabmand

<https://t.me/Ketabmand>

@Persian_mythology

اساطیر ایران و جهان

همه حقوق محفوظ است. هر گونه نسخه‌برداری، اعم از زیراکس و بازنویسی، ذخیره کامپیوتری، اقتباس کلی و جزئی (به‌جز اقتباس جزئی در نقد و بررسی، و اقتباس در گیومه در مستندنویسی، و مانند آنها) بدون مجوز کتبی از ناشر ممنوع و از طریق مراجع قانونی قابل پیگیری است.

بسمه تعالی

کتابی که در پیش رو دارید نتیجه تحقیقات عمیق مؤلف آن در موضوع مهم تشیع و تصوف و بررسی ارتباط این دو با یکدیگر است. استفاده از منابع متعدد و سعی در بررسی همه‌جانبه موضوع از شرایط هر تحقیق تاریخی است. استخراج اطلاعات لازم و مفید از منابع گوناگون از امتیازات این اثر محسوب می‌شود؛ لکن عدم دسترسی مؤلف به برخی منابع و آشنا نبودن وی با بعضی از مسائل فکری و تاریخی شیعه موجب شده است تا در برخی از مسائل ضعف‌هایی دیده شود، از جمله در نادیده گرفتن نقش عظیم سیاسی - اجتماعی ائمه اطهار علیهم‌السلام، عدم بحث دقیق در مورد ابن تیمیه، مبالغه در شباهت‌های تشیع و تصوف و نسبت دادن برخی انحرافات متصوفه به تشیع، انتساب برخی افکار پوچ و نادرست مثل تجسم الهی به شیعه و...

با اینهمه ناشر امیدوار است که این کتاب برای محققان و دانشمندان - که طبعاً اهل نقد و نظر هم هستند - مفید به فایده و برای دانش پژوهان معرفت‌مجموعه‌ای از منابع و مآخذ مربوط به موضوع تحقیقی تفکربرانگیز باشد.



فهرست

۹	مقدمه مترجم
۱۱	فصل اول: تشیع از آغاز تا غیبت مهدی (عج)
۱۳	۱. نگاهی به تاریخ
۱۹	۲. اندیشه‌های شیعی
۳۰	۳. نقش امامان در اندیشه شیعی
۳۷	فصل دوم: تشیع از غیبت مهدی (عج) تا سقوط بغداد
۳۹	۱. جنبه تاریخی
۵۲	۲. جنبه فکری
۶۲	۳. پیوندهای صوفیگری و شیعیگری
۷۳	فصل سوم: تشیع در عصر ایلخانان
۷۵	۱. جنبه سیاسی
۸۷	۲. جنبه فکری
۹۵	الف. کمال‌الدین میثم بن علی بن میثم بهرانی
۱۰۳	ب. شیعیان حله
۱۰۳	۱. مقدمه
۱۰۴	۲. خاندان طاووس
۱۰۷	۳. حسن بن یوسف بن مطهر حلی

- ج. بهاءالدین حیدر بن علی عبیدی آمدلی ۱۱۲
 د. عامر بن عامر بصری ۱۲۶

- فصل چهارم: تشیع در سوریه و مصر ۱۳۷
 ۱. زمینه تاریخی و فکری ۱۳۹
 ۲. نزدیک شدن تصوف و تشیع ۱۴۳
 ۳. محمد بن مکی جزینی عاملی (شهید اول) ۱۴۷

- فصل پنجم: تشیع در دوران تیموریان ۱۵۵
 الف. زمینه تاریخی و فکری ۱۵۷
 ب. جنبه فکری ۱۶۶
 ۱. فضل الله استرآبادی و فرقه حردنی ۱۶۹
 اول. تاریخ نهضت حروفیان ۱۶۹
 دوم. تاریخ بازی باحروف و ارقام ۱۷۹
 سوم. تاریخ دعاوی پیغمبری و مهدویت ۱۸۸
 چهارم. عقاید حروفیه ۱۹۹
 پنجم. منابع حروفیکری ۲۱۴
 ششم. حروفیکری و صوفیکری ۲۱۸
 هفتم. حروفیکری و تشیع ۲۲۳
 ۲. شاه نعمت الله ولی و طریقه او ۲۳۱
 ۳. حافظ برسی ۲۳۹
 ۴. احمد بن مهد حلّی ۲۷۲
 ۵. محمد بن فلاح و مشعشعگری ۲۸۶
 ۶. محمد بن عبدالله نوبخش ۳۱۱
 ۷. کمال الدین حسین بن علی کاشفی واعظ ۳۲۴
 ۸. ابن ابی جههور احسانی ۳۳۱

- فصل ششم: تشیع در آسیای صغیر به روزگار سلجوقیان و عثمانیان ۳۴۱
 ۱. مقدمه تاریخی ۳۴۳

۳۴۷ .۲ جنبه فرهنگی و اجتماعی

۳۵۱ .۳ جنبش بابائیه

۳۵۶ .۴ بکتاشیه

۳۶۵ فصل هفتم : تشیع در ایران تا پایان دوره صفوی

۳۶۷ .۱ جنبه تاریخی

۳۸۸ .۲ جنبه فکری

۴۰۳ منابع و مآخذ

۴۲۲ فهرست راهنما



مقدمه مترجم

تصوف و تشیع با تاریخ اجتماعی ایران بعد از اسلام ارتباط ناگسستنی دارد و برای شناخت فرهنگ گذشته و سرگذشت زندگی معنوی نسلهای ایرانی طی چهارده قرن اخیر، مطالعه عمقی و تحلیلی تشیع و تصوف در درجه اول اهمیت است. درست به دلیل همین اهمیت، گردآوری و استنتاج و تحلیل مواد این موضوع از میان هزاران کتاب و رساله و مقاله کاری است عظیم و بسیار دشوار.

مؤلف کتاب حاضر با پشتکار و دقت نظر و بیغرضی قابل تحسینی، پس از استخراج هزاران یادداشت و پیدا کردن نکات بسیار جالب و ارزنده و روشنگر، به تحلیل ارتباط متقابل تصوف و تشیع در زمینه تاریخی آن تا آغاز سده دوازدهم هجری پرداخته و تا آنجا که برای مترجم قابل تشخیص است، از پیشداوریها و نسجیده-گوئیها - که در اکثر این گونه کتب تحقیقی به آن برمیخوریم - در اسان مانده و در مجموع، تصویر روشن و نزدیک به واقعی از تطورات تاریخی تشیع و تصوف به دست داده است. تکیه مؤلف بر واقعیتها و استنادش به اصل متون است و در موارد اختلاف روایات، شقوق مختلف را حلاجی کرده و یکی را اختیار نموده؛ مزیت این کار در آن است که خواننده بفرض با نتیجه گیری مؤلف موافق نباشد، در هر حال مواد لازم را در اختیار دارد. اگر توجه کنیم که بیشتر مآخذ مورد مراجعه مؤلف نسخ خطی و چاپی کمیاب در کتابخانه های شرق و غرب بوده - که بدشواری در دسترس یک خواننده معمولی است - ارزش این کتاب را بیشتر در خواهیم یافت. در چند مورد که مؤلف به علت عدم اطلاع یا دسترسی به مراجع لازم، موضوع مهمی را که مرتبط با متن کتاب است ناگفته گذارده بود، مترجم با اشاره ای مختصر و دادن منابع، این نقیصه را جبران نمود؛ که از آنجمله موضوع دولت شیعی - صوفی سربرداری است که در سده هشتم در خراسان برپا شد و همانند هائی در کرمان و مازندران داشت. مورد دیگر، غفلت مؤلف از اشاره به نحله نقطویه است که دنباله حروفیگری و دارای عناصر صوفیانه - شیعیانه بوده

و تأثیرات عمیقی در نحلّه‌های بعدی داشته است.

از امتیازات این کتاب حواشی مفصل و پرمایه آن است که خواننده را در متن موضوع و اصل جریان بحث می‌گذارد و ابهامات محتمل متن را روشن می‌سازد، مترجم کوشیده با افزودن توضیحات لازم، کتاب را ازین نظر باز هم غنی تر سازد بطوریکه ترجمه حاضر نسبت به متن اصلی حاوی مطالب بیشتری است. لازم به یادآوری است که همه نکات توضیحی و اضافی مشخص شده و رعایت امانت و صداقت در برگرداندن اصل به فارسی به عمل آمده است.

مؤلف، کتاب دیگری دارد به نام *الصلة بین التصوف والتشیع**، که در آن ارتباط نظری این دو نگرش را به تفصیل توضیح داده و در کتاب حاضر نتایج عملی آن ارتباطات را ضمن جریانات تاریخی بررسی کرده است. در هر دو کتاب، خصوصاً کتاب حاضر احاطه و تسلط یک شرقی آشنا به نفس موضوع، با روش علمی یک محقق خالی‌الذهن غربی به هم آمیخته و خصوصیت کم نظیری بدان بخشیده است.

از همه خوانندگان آگاه و نکته‌یاب انتظار دارد با اظهار نظرات تصحیحی یا توضیحی بر مترجم منت‌گذارند و مسلماً رهنمایی دانشوران بصیر چاپهای آینده کتاب را کمال و جمال بیشتری خواهد بخشید.

۵/۵/۲ — علیرضا ذکاوتی قراگزلو، همدان.

* با آلکه «ترجمه، تلخیص و نگارشی» از کتاب مزبور به فارسی منتشر شده، ولی احتیاج به ترجمه دیگری دارد و امیدوار است امکان و فرصت آن برای مترجم دست دهد.

فصل اول

نشبع از آغاز تا غیبت مهدی (ع)

۱. نگاهی به تاریخ

اسلام، ذاتاً یک جنبش اصلاح دینی بود با تمایلی در جهت سادگی دین اولیه پدران، دین ابراهیم [۱]؛ و مجهز به ابزاری غیبی بود از جانب خداوند که عنایتش را به بشر از طریق انسانی که بدو وحی می‌شود، آشکار می‌کند. بدین-گونه محمد (ص) بعنوان فرستاده خدا و مسیح نوعود انسانی که پیغمبران دیگر آمدنش را بشارت داده‌اند [۲]، به این مهم برخاست و پالایش دینهای آسمانی را از زیاده‌روی و باطنگرایی و گزافه‌گویی که با گذشت زمان بدانها پیوسته بود، مژده داد و به توجه بسوی خدای یگانه دعوت فرمود، آیین تازه‌اش برگزیده آیینها و چکیده همه کوششهای پیامبران برای تحقق نظامی بود که از نیروی برتر یاری می‌گرفت [۳].

اسلام نیز چون دیگر ادیانی که قرآن، آنها را به رسمیت می‌شناسد، در روش اجتماعی خود، بر طرفداری از بیچیزان تأکید کرد و دعوت خود را در قالبی ریخت و جنبشی را شکل داد تا داد بیچیزان از توانگران بستاند. از اینجاست که قرآن تصریح می‌کند که گروه نیرومند مکی از پیوستن مردم به دعوت نوین جلوگیری می‌کردند: «هرگاه به آنان گفته شود که همچون [توده] مردم ایمان آورید، گویند آیا همچون بیخردان ایمان بیاوریم؟» [۴] و در سوره دیگر تصریح کرده «اراده کردیم که بفرودستان روی زمین منت نهیم و ایشان را پیشوایان و وارثان گردانیم» [۵]. علاوه بر این همه، اسلام نخستین، از استادگی یهود در

۱. نحل ۱۲: ۱۶، حج ۲۲: ۷۸، آل عمران ۳: ۶۷ و ۶۸ و بقره ۲: ۱۳۵.

۲. صف ۶۱: ۶ و نیز بقره ۲: ۱۴۶ و اعراف ۷: ۱۵۷ و غیره.

۳. آل عمران ۳: ۸۴.

۴. بقره ۲: ۱۳.

۵. قصص ۲۸: ۵. از جمله شواهد دلالت این آیه بر بالا بردن مقام فقرا، آن است که عمر، هنگام گماشتن عمار بن یاسر به فرماندهی جنگ در کوفه به آن استناد کرد. نگاه کنید به

«طبری»، مصر، ۲/۶۱ و «ابن اثیر» ۲/۱۳، حوادث سال ۲۲.

برابر انتشار دین نو، برآشفته بود و آنان را به خروج از دینشان و گزافه‌بافی و رودر-رویی عامدانه با اسلام متهم می‌کرد [۶]، از جمله دستاویزهای یهودیان، برای خودداری از درآمدن به دین جدید، این بود که این دین به فقر دعوت می‌کند و با آن همراه است و از اینجاست که این آیه در قرآن آمده است: «همانا خداوند، سخن آن کسان را که گفتند خدای فقیر است و ما توانگر، شنید...» [۷]. پس طبیعی بود که فقیران و فرودستان مکه، دور محمد (ص) را بگیرند و همراه او در یک صف رودر روی گروه نیرومند مکی که رهبر آنان، پیشوایان قریش، یعنی تجار بزرگ مکه بودند، بایستند. تنها پس از آنکه دعوت پیروز شد و توانست حجازیان را منکوب کند، گروه نیرومند مکی و پیشوایان اوس و خزرج به دین جدید درآمدند؛ اینان همان کسانی بودند که اسلام شالوده خود را برستیز با آنان نهاده بود. اسلام نیز چون هر جنبش موفق سیاسی و اجتماعی دیگر، بحکم عوامل طبقاتی و مرامی و فکری و غیره، گروندگان خود را بسوی گروه بندیها و جبهه بندیهای می‌راند که در دایره این جنبش عمل می‌کردند؛ در این صورت طبیعی بود که آن فقیران و فرودستان که از پیشگامان اسلام بودند، در این میان جانی را بگیرند؛ و منطقی بود دور مردی گرد آیند که در سایه اسلام پرورده شده و از سرچشمه آن سیراب گردیده و بدون هیچ پیوستگی یا وابستگی به نظام پیشین، در آن بارآمده باشد، و این مرد علی (ع) بود. این گروه، در برابر حزب اشرافی کهن از سنخ ابوسفیان و عبدالله بن اُبی و طبقه متوسط قدیمی که نماینده آن ابوبکر و عمر و ابو عبیده [جراح] و مانده‌های آنان بودند، قرار می‌گرفت.

پس از رحلت پیغمبر، نخستین بار این گروه بندیها بدین صورت شکل گرفت که ابوبکر بمقابله با علی (ع) بیعت گرفت و ابوسفیان در صدد برآمد که یکی از این دو گروه را بوسیله دیگری بکوبد. چون عثمان به حکومت رسید و رفته رفته روشن شد که او نماینده جبهه امویان است که سران قریش و دشمنان اسلام نخستین بودند، بجز شام که مرکز معاویه پسر ابوسفیان بود، مسلمانان از هر سو سربه‌شورش برداشتند. با کشته شدن عثمان، بر هر کس که جانشین او می‌شد لازم بود که اسلام را به حالت نخستین خود برگرداند و ریاست معاویه برحزب اموی،

۶. نساء ۴: ۱۰۳-۱۰۴، توبه ۹: ۳، بقره ۲: ۷۵ و ۸۷-۸۹.

۷. آل عمران ۳: ۱۸۱ و نیز نساء ۴: ۳۷ و «سیره ابن هشام» ۲/۱۸۸.

به گروه‌بندیهای اسلامی در دو حزب و پیدایش گروه سومی بین آن دو، انجامید. لفظ «شیعه» به روزگار علی(ع) پدید آمد که در کنار عناوینی چون «صحابه»، «انصار» و «مهاجرین» بر همه اعضای قوم، یکسان اطلاق می‌شد و بهمین معنای کلی در سند حکمیت صفین [۸] و نیز در روزگار امام حسن(ع) [۹] بدون آنکه ویژه پیروان علی(ع) [یعنی معتقدان به خلافت بلا فصل آن حضرت] باشد، بکار برده می‌شد. پس از شهادت امام حسین(ع)، این تعبیر معنی اصطلاحی خود را یافت که عبارت است از: انتساب به حزب دوستداران علی(ع) و فرزندان او و دشمنی با امویان. از همین جا، واژه «شیعه» بر طرفداران علویان، از جمله توایین [۱۰] که بعنوان انتقام حسین(ع) از سال ۶۱/۶۸ خود را برای شورش علیه امویان آماده می‌کردند، اطلاق گردید، و سردارشان، سلیمان بن صرد خزاعی، شیخ شیعه نامیده شد [۱۱] و از آن پس دلالت این اصطلاح بر همین معنا، ادامه یافت [۱۲].

از اینجا آشکار می‌شود که جنبش شیعی بمعنای خاص خود، جدا از رهبری علوی که در آن ایام در مدینه به دست محمد بن حنفیه بود، همزمان، در کوفه و بصره و مدائن پدید آمد [۱۳]. هنگامی که معاویه پسر یزید بن معاویه (متوفی بسال ۶۵/۶۸) پس از خود کار خلافت را به شورا وا گذاشت، نخست از سویی عبدالله بن زبیر (مقتول بسال ۷۳) و مروان بن حکم (متوفی بسال ۶۵) از امویان، سپس از سویی دیگر عبدالملک بن مروان (متوفی بسال ۸۶) در مورد آن به رقابت برخاستند، ولی محمد بن حنفیه برای پرهیز از فرجام پدر و دوبرادرش، آن کار را

۸. «وقعة صفین» ص ۵۷۸ و ۵۸۶، «طبری»، لیدن ۳۳۷/۱.

۹. «عقد الفرید» ۱۱/۵.

۱۰. بلاذری: «انساب الاشراف»، قدس ۱۹۳۶، ۲۰۶/۵ و در مورد جنبش توایین که در سال

۶۵ به شکست انجامید، نگاه کنید به ص ۲۰۴-۲۱۳.

۱۱. همان مرجع، ۲۰۵/۵ سطر ۱۵، ۲۰۷ سطر ۱۲.

۱۲. در مورد عقاید مختلف مؤلفان راجع به تاریخ پیدایش تشیع: در زمان پیغمبر، «یعقوبی»

۲/۱۰۳، «روضات الجنات» ۸۶، «اصل الشیعه و اصولها» ۸۷، «ضحی الاسلام» ۲/۲۰۹

پس از پیغمبر، «فرق الشیعه» ص ۲-۳ در زمان عثمان، «الدولة العربیه و سقوطها»

ص ۵۶ در روزگار علی(ع)، «فهرست» ابن الندیم، مصر ۱۳۴۸ ص ۹۴، «الحوار المعین»

ابن نشوان حمیری (متوفی ۵۷۳) ص ۱۸۰، پس از شهادت علی(ع): طه حسین «علی

و بنوه» ص ۱۹۲.

۱۳. «انساب الاشراف» ص ۲۰۶؛ شیعه مدائن از کوفه بدانجا منتقل شده بودند.

رها کرد [۱۴]، و به آن گروه از شیعه که مختار بن ابوعبیده (مقتول بسال ۶۸۶/۶۷) موفق شده بود از شورو تعصبشان بهره‌برداری کند، در مورد پافشاری بر خونخواهی امام حسین (ع) و دعوت به نام محمد بن حنفیه، میدان داد [۱۵]. از عواملی که نیروی عبدالملک را می‌افزود، دوری شیعیان از رهبران علوی‌شان — بر اثر زیاده‌روی کوفیان در اعتقاد به مقام والای امامان تاحد خدایی — بود؛ همچنانکه محمد بن حنفیه [۱۶] و علی بن حسین (ع) [۱۷] نیز متوجه این نکته شدند. چون جنبشهای نهانی علیه امویان در پایان سده اول تندی گرفت، از علویان، ابوهاشم عبدالله بن محمد بن حنفیه (متوفی بسال ۹۷) همراه عباسیان در آن شرکت جست و در پی ریزی شالوده معنوی آن‌سهم شد تا آنجا که عباسیان پیروزی یافتند [۱۸]. بسال ۷۳۹/۱۲۱ جنبش زیدیان به پیشوایی زید بن علی بن حسین (ع) آغاز شد که هدف آن برگرداندن فرمانروایی به علویان بر پایه‌های معتدل اسلامی بود و بهمین حالت تا روزگاران بعد باقی ماند. اما برادرش محمد بن علی بن حسین باقر (ع) [۱۹] و فرزند وی جعفر بن محمد صادق (ع)، روش علی بن حسین (ع) را در برکناری از سیاست پیروی نمودند و در مبارزه خلافت شرکت نکردند و به علم و زهد که روحیه غالب زمان بود، روی آوردند، تا آنجا که امام صادق (ع)، استاد نسل معاصر خویش شمرده شد [۲۰]. اما فرقه‌های شیعی در مطالبه خلافت برای علویان، سخت می‌کوشیدند. قرن دوم با روحیه بحث و نظر، لبریز از فلسفه‌های گوناگون آغاز شد و فرقه‌های تندرو، پی‌در پی در کوفه و مدائن پدید آمدند. زیدیان شورشهای خود را در سرتاسر ممالک اسلامی ادامه دادند و فرقه اسماعیلی بر پایه‌ای غلوآمیز بوسیله مبارک، مولای اسماعیل بن جعفر (متوفی بسال ۱۳۳) بنیاد نهاده شد. این فرقه در شمال آفریقا شالوده محکمی یافت و بعداً به مصر منتقل شد. اسماعیلیان به امامت محمد بن

۱۴. «طبقات» ابن سعد ۶۹/۵-۷۰-۷۳ و ۷۴.

۱۵. همان مرجع ۷۲/۵-۷۳.

۱۶. همان مرجع ۶۸/۵.

۱۷. همان مرجع ۱۵۸/۵.

۱۸. «مقاتل الطالبیین» ص ۱۲۶، «تاریخ» یعقوبی ۴۰/۳ و ۹۸.

۱۹. «فرق الشیعه» نویختی، چاپ ریتز، استانبول ۱۹۳۱ ص ۵۳.

۲۰. «الصلة بین التصوف والتشیع» از نویسنده کتاب حاضر، بغداد ۱۴۱۹۶۳/۱۸۷-۲۰۵.

اسماعیل (متوفی بسال ۱۹۸/۸۱۳ در بلاد روم) دعوت می کردند. اما رشته اصلی امامان شیعه از نسل امام صادق، زیر فشار عباسیان، در مدینه ماندند. موسی بن جعفر (ع) در زندان هارون الرشید در بغداد بسال ۱۸۳/۷۹۹ وفات یافت؛ پسرش علی بن موسی الرضا (ع) (رحلت بسال ۲۰۳/۸۱۸) جانشین او شد که مأمون ولیعهدش گردانید و دخترش را بدو داد. گفته اند که معروف کرخی به دست او توبه کرده و در پناش بوده. امام محمد تقی (ع) (۱۹۵-۸۱۰/۲۲۰) — ۸۳۵، فرزند خردسال امام رضا (ع)، جانشینش گردید [۲۱] و اندک زمانی پس از آنکه معتصم احضارش کرد، در جوانی وفات یافت و در پیرامون او اندیشه های اسطوره ای پدید آمد [۲۲]. با شروع فرمانروایی متوکل (خلافت از ۲۳۲ تا ۲۷۱) اوضاع تغییر کرد و شیعه بسختی مورد آزار قرار گرفتند و قبر امام حسین (ع) بسال ۲۳۶/۸۵۰ تخریب گردید [۲۳]؛ طبیعی بود که علی بن محمد هادی پیشوای شیعیان میانه رو (۲۱۴-۲۵۴) زندانی گردد. متوکل کمی پس از به دست گرفتن حکومت بسال ۲۳۳ او را از مدینه احضار [۲۴] و در سامرا زندانی کرد تا درگذشت [۲۵]. هم در زمان امام هادی، محمد بن نصیر نمیری برآمد و مذهب نصیری را که عبارت بود از غلو در حق امامان و اعتقاد به خدایی آنان و نیز سهل انگاری در رعایت واجبات دینی، پایه گذاری کرد که تأثیر مهم آن فرقه در تحول شیعیگری، در فصلهای آینده باز نموده خواهد شد [۲۶]. جانشین امام هادی (ع)، فرزندش امام حسن عسکری (ع) بود که بسال ۲۳۲/۸۴۶، در سامرا، زاده شد و در همانجا به اقامت اجباری زیست تا بسال ۲۶۰/۸۷۴ رحلت کرد. امام عسکری معاصر حوادث آشوبهائی در دولت عباسی بود که با قتل متوکل شروع شد. از آن پس خلفای عباسی، پی در پی، خلع یا کشته می شدند و امرا در ولایات اعلام استقلال می کردند — مانند ابن طولون بسال ۲۵۴/۸۶۸ — و

۲۱. «فرق الشیعه» ص ۷۴. امام محمد تقی (ع) موقع رحلت پدر، ۷ ساله بوده است.

۲۲. همان مرجع ۷۴-۷۶.

۲۳. «ابن اثیر» ۱۸/۷.

۲۴. «فرق الشیعه» ص ۷۷.

۲۵. همان مرجع ص ۷۸.

۲۶. همان مرجع ص ۷۸. راجع به نصیری به نگاه کنید به «الصلة بین التصوف والتشیع» ۱۰۰/۱-.

شورشهای سرتاسری، دولت را مستأصل کرده بود که از مهم‌ترین آنها شورش زنگیان بسال ۸۶۹/۲۵۶، و قیام علویان در مصر و کوفه و تصرف ناحیه‌گرگان به دست حسن بن زید و جزاینها بود [۲۷]. رحلت امام عسکری (ع) در حالیکه بظاهر «فرزند شناخته شده‌ای نداشت» [۲۸] یک فضای خالی در میان شیعیان، برای پیدایش فرقه‌های مختلف به وجود آورد، همان وضعی که قبلا [پس از شهادت امام حسین (ع)] در کوفه پیش آمده بود، تا آنجا که دوازده امامیان، در مورد مهدی (ع) به چهارده فرقه* تقسیم شدند [۲۹] که دیرپاترین آنها معتقد به این بود که پسر امام عسکری (ع)، مهدی (ع) و وجودش ضروری و حتمی است، چه «زمین خالی از حجت نمی‌تواند باشد» [۳۰]. پس از آن شیعه معتقد شدند که مهدی (ع) دو غیبت کبری و صغری داشته [۳۱]، که در دوران غیبت صغری، از طریق چهار سفیر [نایب خاص] شیعیان را امامت می‌کرده. با فوت آخرین سفیر به سال ۳۲۹ دوره غیبت کبری اعلام شد که تا کنون نیز ادامه دارد.

۲۷. برای نمونه نگاه کنید به «ابن اثیر» ۶۸-۶۰/۷ حوادث سالهای ۲۵۴ تا ۲۶۰.

۲۸-۲۹. «فرق الشیعه» ص ۷۹.

۳۰. همان مرجع ص ۹.

۳۱. همان مرجع ص ۸۰.

* از جمله عده‌ای معتقد بودند که امامت پس از امام عسکری (ع) به برادرش جعفر می‌رسید، و بعضی اصلا منکر وجود پسری برای امام عسکری (ع) برخی نیز با پذیرفتن امامت محمد بن حسن (عج) قائل شدند که پس از وی نیز پسرش امام گردید و اینان، سیزده امامی بودند، چندتن نیز قائل به مرگ امام دوازدهم و قطع سلسله امامت شدند. (برای تفصیل در این مورد رجوع کنید به «خاندان لویبختی» نوشته مرحوم عباس اقبال صفحات ۱۶۱-۵). م.

۲. اندیشه‌های شیعی

تشیع بعنوان یکی از مذاهب معنوی اسلام، نخستین بار درگروهی از مسلمانان پیشگام [۱] نمودار شد که از خویشتن نگهبانان جانبازی برای اسلام برگماشته بودند. یکی از ایشان ابوذر است که در وصف پاکی روان او گفته‌اند که پیش از اسلام آوردن، یکتا پرست بود [۲]. و دیگری سلمان است که پیغمبر و علی (ع) او را از خاندان خود می‌شمردند [۳] و درباره او آورده‌اند که در جستجوی محمد و اسلام از دینی به دینی درمی‌آمد تا مسلمان شد [۴] و از او تصویر کهن سالخوردی فرو رفته در دانش باطنی [۵] پرداخته‌اند که دوران فترت از حواریان مسیح [۶] تا محمد (ص) را پرکرد تا گواهی بر راستی دین نوین باشد. و نیز از آنجمله عمار بن یاسر بوده است که هم در آغاز اسلام و هم به روزگار عثمان شکنجه دید [۷] و در صفین کشته شد و پیشگویی پیغمبر در حق او راست درآمد که «گروه ستمگر ترا خواهند کشت» [۸]. و باز از ایشان بود حذیفه بن یمان، رازدار پیغمبر [۹] و منافق شناس در میان مسلمانان [۱۰] و آگاه از فتنه‌ها؛ و سرور ایشان علی (ع) بود، مسلمان نمونه و پرورده پیغمبر و زاهدترین یاران وی [۱۱]؛ آنکه زهدش را بدینگونه توجیه می‌نمود «تا توانگر، آن را سرمشق قرار

۱. راجع به نخستین شیعیان، نگاه کنید به «الصله بین التصوف والتشیع» ۱/۱۸-۵۳.
۲. «ابن سعد» ۴: ۱/۱۶۳.
۳. همان مرجع ۴: ۱/۵۹، ۶۲.
۴. همان مرجع ۴: ۱/۵۳-۵۷.
۵. همان مرجع ۴: ۱/۶۱، «صفة الصفوة» ۱/۲۲۰.
۶. «ابن اثیر» ۲/۱۱۴.
۷. «الساب الاشراف» ۴۸-۹۹.
۸. «ابن سعد» ۳: ۱۸۰/۱ «طبری» ۱/۳۳۱۷.
۹. «اللمع» ۱۹ «صحیح» بخاری، استئذان: ۳۸.
۱۰. «قوت القلوب» ۱/۲۳.
۱۱. همان مرجع ۲/۱۹۵.

دهد و فقیر از فقر خود سرشکسته نباشد» [۱۲]. زهد او مظهر همه آن ارزشهای معنوی بود که اسلام نخستین می‌خواست به وسیله آن بر گروه نیرومند مکی غلبه کند؛ سخنان زاهدانه وی به گفته‌های عده بسیار زیادی از صوفیان و زاهدان آمیخته که در اینجا مجال ذکر آن نیست [۱۳]. و بدلیل همین منزلت علی (ع) در زهد بوده که شخصیت حسن بصری و عمرین عبدالعزیز برالگوی شخصیت او تصویر شده [۱۴]؛ و به همین لحاظ، علی (ع) مرجع معرفت صوفیانه و پیری که همه طریقه‌ها در او به هم می‌رسند، گردیده است. اهمیت شخصیت او در جهان اسلامی به آنجا رسید که نه تنها علی و فرزندان او در دعوتها و تبلیغات سیاسی امام و پیشوا [ی‌راستین] می‌شمردند بلکه این جنبه به تصوف نیز انتقال یافت و بویژه از آغاز سده ششم، علویان، پیر صوفیان نیز شدند. و همچنانکه در کنار شخصیت تاریخی علی (ع) یک شخصیت اسطوره‌ای شیعی از او به وجود آمد، تصوف نیز به رنگ و نقش خاص خود پرده‌تصویری از او ساخت که هنوز در کتابهای صوفیان منعکس است.

شهادت علی (ع) و احساس خلاء کوفیان از فقدان او و تجاوزهای امویان برایشان و به دنبال آن، چشم‌پوشی امام حسن (ع) از خلافت بنفع معاویه و پس از آن شهادت امام حسین (ع) و تن زدن محمدبن حنفیه از مبارزه سیاسی و خالی ماندن مرکز ریاست از امامی که بشخصه به رهبری پردازد، باعث شد افکار غلوآمیزی بروز نماید. از اینجا شیعه را نامهای گوناگون پدید آمد، همچون سبئیه در نسبت به یمن [سبأ]، و ترابیه در نسبت به ابوتراب [۱۵]، و خشبیه [۱۶]؛ و غالیگری در کوفه و دیگر مراکز شیعه آشکارا شدت گرفت. و چون علی بن حسین (ع) از غالیان کوفه بیزاری جست [۱۷]، غالیان مستقیماً فعالیت سیاسی خود را بنام غالیگری و بعنوان حزبی سیاسی، بی‌اعتنا به میل یا اکراه امامان،

۱۲. «احیاء العلوم» ۴ / ۲۲۲.

۱۳. «الصلة بین التصوف والتشیع» ۱ / ۶۷-۷۳.

۱۴. همان مرجع ۱ / ۳۱۶-۳۱۸ و ۱ / ۳۳۹-۳۴۰.

۱۵. «طبری» ۲ / ۱۳۶ حوادث سال ۵۱.

۱۶. «انساب الاشراف» ص ۲۳۱. به این نام مشهور شدند چون با چوب می‌جنگیدند وجه تسمیه‌های دیگر آنان را در ۲۴۱ و ۲۷۰ همان مرجع ببینید.

۱۷. «ابن سعد» ۵ / ۱۵۸ و ۱۶۰. «حلیة الاولیاء» ۳ / ۱۳۶.

ادامه دادند. از این مرحله به بعد، غالبی پخته شد و تکامل یافت و جنبشی جداگانه با فلسفه‌ای خاص گردید. پیش از آنکه در باب غالبی‌گری سخن آغاز کنیم بدنیست دربارهٔ عناصری که این فرقه را در کوفه به وجود آوردند، کلمه‌ای چند گفته شود.

اکثریت کوفه‌نشینان، اعرابی بودند با سطح تمدنی برتر از دیگر عربها [۱۸]، و یک اقلیت ایرانی نیز که در جنگ قادسیه به لشکر عرب پیوستند، با آنان در کوفه می‌زیست [۱۹]. بخلاف تمدن تقلیدی بصره [۲۰]، تمدن کوفی، اصیل و جذب‌شده بود و احساس [۲۱] و تعقل [۲۲] و ابتکار ویژه [۲۳] عنصر یمنی را منعکس می‌کرد. بعنوان مصداق، قبایل یمنی الاصل [۲۴] عبدالقیس، عجل، بنی‌اسد و ربیع را می‌یابیم که مذهب غلو داشتند، قبیلهٔ بجیله [۲۵] و نهد [۲۶] نیز همین اعتقاد می‌ورزیدند. آن ایرانیان نیز که به غلوگری و بداندازی موالی این قبایل یا موالی دیگر اعراب آمیخته بدینان بودند. براین اعراب، عیب ایرانی‌زدگی [۲۷] گرفته می‌شد و همین گواهی می‌دهد که به دلیل سطح بالای تمدن، احساس قبیله‌ای در اینان ضعیف بود. گذشته از این، پیشوایان غلات بیشتر پیشه‌ورانی بودند عاری از احساس برتریجویی عربی، که می‌خواستند از راه برتری فکری و اقتصادی، منزلت اجتماعی خود را بالا ببرند و از اینجاست که یکی را علاف [۲۸] می‌یابیم و دیگری را جادوگر [۲۹] و سومی را جامه‌فروش [۳۰] و چهارمی را بافنده [۳۱] و

۱۸. ماسینیون: «خطط الكوفة» ص ۱۲.

۱۹. ۲. «فتوح البلدان» ص ۲۸۰.

۲۱. «اغالی»، مصر ۱۹۲۸، ۳/۲، ۸.

۲۲. «صحیح بخاری»، مصر ۱۳۲۷، ۳/۶۸.

۲۳. «خطط الكوفة» ۱۲.

۲۴. «انساب سمرانی» ورقه ۳۸۵ الف.

۲۵. همان مرجع ورقه ۶۶ الف.

۲۶. همان مرجع ورقه ۵۷۲ ب.

۲۷. طبری ۳۱۴۸/۱.

۲۸. مقصود بیان بن سمران مقتول به سال ۱۱۹ است: «فرق الشیعه» ۵۲.

۲۹. مقصود مغیره بن سعید است. «طبری»، لیدن ۱۶۱۹/۲.

۳۰. مقصود ابوالخطاب است. «المقالات والفرق» ص ۵۵، «رجال کشی» ص ۱۴۸.

۳۱. مقصود بزینغ است. «المقالات والفرق» ص ۵۲، «الفصل» ابن حزم ۱۸۶/۲.

پنجمی را گندم فروش [۳۲] و به همین ترتیب. در کتاب الصلة بين التصوف والتشيع بيان کرده‌ایم که صوفیان از طبقهٔ پیشه‌وران برخاسته‌اند و از اینجا می‌توان دلیل آورد که غالیاً و صوفیان از یک نقطه منشعب شده‌اند و خاستگاهشان یکی است. از قبایل پیشگفته، بنی‌عجل چنان به معنویت و درونگرایی شهره بودند که ابراهیم بن‌ادهم، زاهد مشهور را بدانان منسوب داشته‌اند [۳۳]. این حالت در مورد غالیان قم و استخر و مداین نیز صادق است: اینان از قبایل یمنی بودند که از کوفه بدین شهرها کوچیده بودند [۳۴].

به نظر می‌آید نخستین اندیشهٔ تازه در تشیع، مهدیگری بود. مختار این عنوان را به محمد بن حنفیه داد [۳۵] و او را به دلیل همانندی نام و کنیه صورت [وظهور] جدیدی از محمد (ص) فرامود [۳۶]. کیسانیه [۳۷]، بازماندگان یاران مختار، پس از مرگ محمد بن حنفیه معتقد به رجعت او شدند. گولدزیهر، این اندیشه را به رجعت ایلیا [۳۸] نسبت داده و ماسینیون آن را به ریشهٔ ایرانی [۳۹] پیوند داده است. با این حال، قابل ملاحظه اینکه عمر پس از رحلت پیغمبر، قول به رجعت و مهدویت او را اظهار کرد و هرگاه خواسته باشیم هر چیز را به اصل مشخصی برگردانیم، چنین به ذهن القاء می‌شود که اندیشهٔ رجعت یک اندیشهٔ عمومی بشری و یا متأثر از اعتقادات یهودی بوده: به این نشانه که عمر رحلت پیغمبر را به غیبت چهل شبهٔ موسی، مانند کرد [۴۰]. دیری نگذشت که اندیشهٔ مهدی به خصلت کلی تشیع تبدیل شد: هر امام شیعی در زندگی یا مرگ از نظر یکی از فرقه‌های شیعی، مهدی تلقی گردید. و در مورد مرگ امام می‌گفتند که

۳۲. مقصود معمر بن احمر است. «المقالات والفرق» ص ۵۳، «الفصل» ۱۸۶/۲ و نیز میان پیروان ابوالخطاب، صرافی بود به نام مفضل، «مقالات الاسلامیین» ۷۸/۱.

۳۳. «عیون الاخبار» ابن قتیبه ۳۳۰/۲، «حلیة الاولیاء» ۳۷۳/۷.

۳۴. «انساب الاشراف» ص ۲۶.

۳۵. همان مرجع ص ۲۱۸ ص ۱۱، ص ۲۲۲ س ۲۰. «طبری» ۵۰۹/۲.

۳۶. «ابن سعد» ۶۶/۵.

۳۷. برای نمونه نگاه کنید به «انساب الاشراف»، ص ۲۲۸. کنیه کیسان ابو عمره بود. نگاه کنید به «الاخبار الطوال»، ص ۲۶۰.

۳۸. «العقیده والشریعة فی الاسلام»، ص ۱۹۲.

۳۹. «الانسان الکامل فی الاسلام»، ص ۱۲۲.

۴۰. «تاریخ» یعقوبی ۹۵/۲ «ابن سعد» ۸۶/۵.

دوباره باز خواهدگشت [۴۱]. چون سده سوم در رسید و غیبت مهدی دوازده امامیان اعلام گردید، در اندیشه مهدویت عنصر جدیدی وارد شد و آن ارتباط ظهور مهدی بود با نزول مسیح از آسمان [۴۲]. اعتقاد اخیر اصلاً اسلامی و مستقل از موضوع مهدی بود [۴۳] و به دلیل آنکه مادر مهدی از نسل حواریان و وعده ظهور وی در آخرالزمان بود، به اندیشه مهدیگری ربط داده شد. چون محمدبن حنفیه درگذشت و اراده شیعه در برابر نیروی عبدالملک و سختگیری حجاج، سستی گرفت، ابوهاشم عبدالله، فرزند محمدبن حنفیه، همچون پیشوایی معنوی که بردانش نهانی بعنوان جوهر امامت [۴۴] تکیه می کرد، ظهور نمود. او می گفت: «هر آشکاری را نهانی و هر تننی را جانی و هر تنزیلی را تأویلی و هر نمودی را حقیقتی هست» [۴۵]. ابوهاشم، این اندیشه شناخته شده اسلامی را که اسلام به هر صد سال نو می شود، باین صورت عنوان کرد «صدسال بر هیچ نبوتی نمی گذرد مگر آنکه دوره احکامش سپری می گردد» [۴۶] و نیز او اولین کسی است که جامه راز برارقام و اعداد معین پوشانید؛ از جمله در مورد رقم «دوازده»، ابوهاشم با جانشین خود محمدبن علی بن عبدالله بن عباس شرط کرد که مبلغان او برای قیام علیه امویان به این تعداد باشد تا دعوتش مقرون موفقیت شود [۴۷]. و ظاهراً همو بود که این اصل کیسانی را که «دین عبارت است از اطاعت شخص معین [امام]» [۴۸] بنیاد نهاد که بعداً داخل تصوف شد و

۴۱. برای نمونه نگاه کنید به «الفرق الشیعه» ص. ۲ و ۲۴ و ۲۵ و ۲۶ و ۲۸ و ۳۱ و ۵۴ و ۵۷ و ۵۸ و ۶۲ و ۶۷ و ۷۰ و ۷۹ و ۸۰ و الخ.

۴۲. «البیان» کنجی ص ۳۱۹ «غیبت» طوسی ۱۳۴. اشعری در شرح عقاید اهل سنت و حدیث گوید: «خروج دجال و کشته شدنش به دست عیسی بن مریم را قبول دارند»، «مقالات الاسلامیین» ۳۲۳/۱ که اعتقاد به مهدویت مسیح در این گفته آشکار است. پیشتر از او، ابوحنیفه نعمان بن ثابت (درگذشته به سال ۱۵۰) در کتاب قدیمیش، «الفقه الاکبر» به این دو موضوع اشاره کرده است. نگاه کنید به کتاب «الفقه الاکبر» و شرح آن به قلم ملاعلی قاری حنفی، مصر ۱۳۲۳ متن ۱۱ شرح ۱۸۳.

۴۳. ابن خلدون: «تاریخ» ۱۲/۱۲۹، «صحیح» مسلم، مصر ۱۳۴۹ ۲/۵۱۶، ۵۰۱، ۵۰۰.

«مسند» ابن حنبل ۲/۱۴. ترمذی: قتن ۶۲.

۴۴-۴۵. «الملل والنحل» شهرستانی ۱/۲۴۳.

۴۶. «تاریخ» یعقوبی ۳/۴۰.

۴۷. همان مرجع ۳/۹۸.

۴۸. «الملل والنحل» ۱/۲۳۶.

ذوالنون آن را بدین گونه تعبیر کرد: «آنکه پیرش را فرمانبردار تر از پروردگارش نباشد، همانا مرید [راستین] نیست» [۴۹]. با مرگ ابوهاشم به سال ۷۱۵/۹۷ برای شیعه کوفه میدانی باز شد که این اصول تازه را تکامل بخشند و بر این اساس بیان بن سیمان عجلی گفت که راز امامت، یعنی دانش نهانی خدایی که از راه نوعی تناسخ به او رسیده است [۵۰]، و مدعی شد مقصود از کلمه بیان در آیه «هذا بیان من الله وهدی» خود اوست [۵۱]، و او قابل آن گردیده که برخی از آیین محمد (ص) قلم بکشد [۵۲]، و نیز اندیشه تجسم الهی را آورد و خدا را بصورت انسانی که همه اعضایش بجز صورت از میان رفته [۵۳]، تصویر نمود، و این همه بعدها با جزئی رنگ آمیزی و دگرگونی به صوفیان رسید [۵۴]. سپس نولت به مغیره بن سعید بجلی، همتای بیان، رسید. او اسرار عدد «هفت» را آشکار کرد و تعداد یاران خود را که وصفا [۵۵] می نامید و با آنان خروج کرد، هفت قرارداد. عقیده داشت که راز آفرینش در شناخت اسم اعظم خدا، نهفته است [۵۶]، و کلمه امانت را که در قرآن آمده، بمعنی امامت شیعی تفسیر کرد [۵۷] و نیز مغیره نخستین کسی بود که مقام علی را تاحد پیغمبران بالا برد و او را برتر از آدم و همدیف محمد (ص) شمرد [۵۸] و از همه مهم تر اینکه او بنیادگذار اندیشه تجسم خدا بصورت حروف الفباء و اعداد بود [۵۹]. پس از او ابومنصور عجلی (متوفی بسال ۱۲۱ / ۷۳۹) پیدا شد که همه امامان را به مرتبه خدایی بالا

۴۹. «تذکره الاولیاء» عطار ۱/۱۱۱.

۵۰. «الملل والنحل» ۱/۲۴۶.

۵۱. همان مرجع ۱/۲۴۶ آیه ۱۳۸ سوره آل عمران (۳).

۵۲. «الفرق بین الفرق» بغدادی ص ۱۴۵.

۵۳. «الملل والنحل» ۱/۲۴۶ اشاره به آیه «کل من علیها فان وبقی وجه ربك ذوالجلال والاکرام» الرحمن ۵۵: ۲۶.

۵۴. «عیون الاخبار» ابن قتیبه ۱/۱۶۵ «طبری» ۲/۱۶۲۲.

۵۵. «طبری»، مصر، ۸/۲۴۱.

۵۶. «حركات الشيعة المتطرفین» تألیف محمد جابر العال ص ۳۷، «الفرق بین الفرق» ص ۱۴۷-۱۴۶.

۵۷. «الفرق بین الفرق» ص ۱۴۷. کلمه امانت در دو آیه زیر از قرآن آمده است: نساء ۴: ۵۸

و احزاب ۳۳: ۷۲.

۵۸. «حركات الشيعة المتطرفین» ص ۳۷.

۵۹. «مقالات الاسلامیین» اشعری ۱/۷۲.

برد و خود را پیغمبر دانست [۶۰]. و نخستین کسی بود که ادعا کرد به آسمان برشده و خدایش دست برسر بسوده و فرموده «پسرم! از سوی من به مردم تبلیغ کن» [۶۱]. آورده اند که اومی گفت «اگر بخواهم قوم عاد و ثمود و نسلهای بین این دورا زنده کنم، می توانم» [۶۲]. اعتقاد داشت که مسیح نخستین آفریده خدا بوده [۶۳]، چون کلمه خداست — از این لحاظ وی پیشرو حروفیان است که بعدها پدید آمدند — و علی (ع) را دومین آفریده می دانست [۶۴].

پس از ابومنصور، جنبش غالیگری به رهبری عبدالله بن معاویه (که بسال ۷۴۸/۱۳۰ در زندان ابومسلم خراسانی به قتل رسید) به مداین و استخر انتقال یافت و راه برای اعتقاد یافتن صوفیان به اندیشه انتقال نورالهی از طریق پیغمبران و امامان به پیشوایان ایشان، باز شد [۶۵]. ابوالخطاب اسدی (مقتول بسال ۷۵۵/۱۳۸) در میدان غالیگری رکورد تازه ای به دست آورد. آورده اند که وی استاد اسماعیل بن جعفر و پیشوای او بوده [۶۶]. ماسینیون گفته است که ابوالخطاب به ابواسماعیل نیز ملقب شد زیرا پدر معنوی اسماعیل به شمار می رفت [۶۷]، به مفاد اینکه «تنها آن فرزندخواندگی معتبر است که معنوی و باگزینش الهی باشد» [۶۸]. افزون براین، برخی از خطابیان معتقد بودند «روح جعفر بن محمد (ع) (صادق) در ابوالخطاب قرار گرفت و پس از غیبت [یعنی مرگ] ابوالخطاب به محمد بن اسماعیل بن جعفر، انتقال یافت» [۶۹]، دیری نگذشت که این اندیشه، [یعنی به اعتبار پیوستگی معنوی، جزء خاندان پیغمبر به شمار آمدن] همچون بازگشت به تصویر جدیدی از سلمان، و بشکل فرزندخواندگی معنوی و انتقال مقام شیخی از یک صوفی به صوفی دیگر، وارد تصوف گردید. علاوه

۶۰. «فرق الشیعه» ص ۳، «مقالات الاسلامیین» ۷۴/۱، «الفرق بین الفرق» ۱۴۹.
۶۱. طبری ۱۶۱۹/۲ «....ان ابامنصور حدثنی انه رفع الی ربه و مسح علی رأسه و قال له بالفارسیة یا پسر....» «اختیار معرفة الرجال»، کشی، مشهد، ۱۳۴۸-م.
- ۶۲-۶۳. «مقالات الاسلامیین» ۷۴/۱ و سوره فرقان ۲۵: ۳۷ و ۳۸.
۶۴. «الفرق بین الفرق» ص ۱۵۰.
۶۵. «معرفة اخبار الرجال» کشی ص ۲۰۶.
- ۶۶-۶۷. «شخصیات قلقة فی الاسلام» ص ۱۹.
۶۸. «فرق الشیعه» ص ۶۱.
۶۹. «کشی» ص ۲۰۸.

براین، ابوالخطاب یارانش را پیغمبر می‌شمرد [۷۰] و اینان برخدایی خود از آیه قرآن، دستاویز برمی‌ساختند که «هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله» [۷۱] [آیه را بدانسان معنی می‌کردند که گویا خدای آسمان غیر از خدای زمین است و خود را خدای زمین می‌پنداشتند]. — و این آغاز پیدایش [عقیده] حکومت اولیا در روی زمین است — در اینجا قابل یادآوری است که پیروان ابوالخطاب «تردستی و طلسمات و اخترشناسی و کیمیاگری می‌آموختند» [۷۲]، و درباره آنان گفتند «هرگروهی را از راه آنچه مناسب می‌نمود، می‌فریفتند و در برخورد با عوام، اظهار زهد می‌کردند» [۷۳]. خطایبان، ازین نیز پیشتر رفتند و معتقد شدند که «به هر مؤمنی وحی می‌شود» [۷۴]. گسترش این عقاید که از تشیع غالبانه، سرچشمه می‌گرفت و پیشوایی معنوی رهبران غالی، قشیری را بر آن داشت که بگوید «هر فرد پرهیزگاری» [۷۵] از خاندان پیغمبر است.

همه این اندیشه‌ها — که ارتباط آن با تصوف شرح داده خواهد شد — از جنبش غالیگری پدید آمد. این جنبش که از کوفه برخاسته بود با کشته شدن حسین بن ابی‌منصور عجللی، بروزگار مهدی عباسی، پایان گرفت [۷۶] ولیکن بعدها، در مجموع، جزء میراث کلی تشیع گردید. بطوری که نسل بعدی [صاحب‌نظران] شیعه، که نماینده [اعتقادات] عامه شیعه بودند [۷۷]، راهی برای رهایی از عقاید غالبان نیافتند و کوشیدند آن را در قالبی معتدل، پیراسته از افسانه و گزافه بریزند. نمونه اینان، هشام بن حکم (متوفی ۸۱۵/۱۹۹) قطعی مذهب* است [۷۸]، که خود را از هرسو در تنگنای عقیده به تجسم الهی محصور

* قطعیه در مقابل موسویه (مضطوریه) گروهی از شیعه بودند که به وفات موسی بن جعفر (ع) یقین و قطع کردند، در حالی که موسویه راجع به رحلت آن حضرت شک داشتند و می‌پنداشتند

←

۷۰-۷۱. «فرق الشیعه» ص ۴۴ و سوره زخرف ۴۳: ۸۴.

۷۲-۷۳. «ابن اثیر» ۲۱/۸.

۷۴. «الفرق بین الفرق» ص ۵۱.

۷۵. «الرسالة القشیریة» ص ۶۶۸ و نیز عبدالقادر گیلانی: «الفتح الربانی والفیض الرحمانی»،

مصر ۱۳۸۰ ص ۲۱۸.

۷۶. «فرق الشیعه» ص ۳۹.

۷۷. «مقالات الاسلامیین» ص ۱۲۷.

۷۸. همان مرجع ۸۸-۸۹/۱ و نیز حاشیه ص ۸۸ به نقل از «الحوار العین» ابن نشوان حمیری.

اشعری، صریحاً، هشام را قطعی مذهب دانسته است.

یافت و خود نیز همان مطلب را، لیکن در معنایی مجازی و همچون وسیله‌ای برای توضیح و تفصیل بیشتر، اظهار داشت [۷۹]. هشام، اندیشه‌ای دیگر نیز در تشیع آورد که از مهمترین پایه‌های شیعیگری گردید و آن، موضوع عصمت امامان بود، باین شرح که پیغمبر بواسطه وحی و امام بدلیل عصمت از خطا در امان است [۸۰]. اساس این اندیشه عبارت است از فرودآوردن امامان از اوج خدایی و قراردادن ایشان در مقام انسان کامل؛ یعنی تعدیل و تخفیفی در غالیگری. اینگونه چاره‌گری در برابر غالیان، در آن ایام، نهایت خردمندی و زیرکی آن دانشمند را می‌رساند. در اینجا باید گفت که به عقیده دونالدسن، نظریه عصمت یک اندیشه اصیل شیعی است [۸۱] و هیچگونه ریشه اسرائیلی، ایرانی یا مسیحی نداشته، اما باوجود ارزش و حرمت نظر وی، بدنیست گفته شود که حجاج، صد سال پیش از هشام، عبدالملک بن مروان را به صفت عصمت ستوده بود [۸۲]. اندیشه عصمت نیز از تشیع وارد تصوف شده که شرح آن را در کتاب الصلة بین التصوف والتشیع [نوشته مؤلف کتاب] می‌توان دید [۸۳]. افزون براین، میان شیعه قرن دوم این حدیث نقل می‌شد که «خدا، انسان را به صورت خود یا به صورت رحمن آفرید» [۸۴]، و از این جا می‌توان مبدأ زمانی اعتقاد به همانندی خدا و انسان را تعیین کرد که بعدها از پایه‌های مهم صوفیگری شد. پس از این همه، نصیریان پدید آمدند و بر فهرست افکار مزبور، این اندیشه را افزودند که تنزیل، خاص پیغمبر و تأویل، ویژه علی بوده و نسبت علی(ع) و محمد(ص) چون «نسبت دو پرتو است که یکی پیشتر تافته و یکی پس از او» [۸۵].

- که زنده است و بعنوان مهدی قیام خواهد کرد. (ترجمه «الفرق بین الفرق» بغدادی، دکتر محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۴۴، ص ۱۰۳۵). م.
۷۹. «مقالات الاسلامیین» ۱/ ۲۰۱ عبارت اشعری این است: «معتقدان به تجسم خدا می‌گویند، طول و عرضش برابر است، و این را برسبیل مجاز می‌گویند نه حقیقت.»
۸۰. همان مرجع ۱/ ۱۱۵-۱۱۶، «الملل والنحل» ۱/ ۳۱۱، «الفرق بین الفرق» ۴۱.
۸۱. «عقیده الشیعه» ص ۳۳۰-۳۳۸.
۸۲. «عقد الفرید» ۲۲۵/۵.
۸۳. «الصلة بین التصوف والتشیع» ۲/ ۶۲-۷۰.
۸۴. «الملل والنحل» ۱/ ۳۱۳.
۸۵. همان مرجع ۱/ ۳۱۷.

افکار مفوضه و مخمسه و مانند آن نیز در همان ایام به وجود آمد که زیر عنوان پیوند تشیع و تصوف نمی‌آید [و از شرح آن می‌گذریم]. همچنین بدنیست اشاره شود که در اواسط سده دوم هجری گروهی از شیعیان میانه‌رو پدید آمدند که توانستند از زیر بار میراث غالب‌گری رها شوند و تحت تأثیر معتزله، تشیع را از اعتقاد به تجسم الهی، غلو در حق امامان و عقیده به [تحریف و] نقص در قرآن بپیرایند [۸۶].

این همه، پیش از آنکه میراث شیعه گردآوری و کاوش و غربال شود — آنچنانکه در فصلهای آینده خواهیم دید — پدید آمده بود. پیش از آنکه وارد بخش آینده شویم، برای تکمیل و استوار شدن پایه مطلب، لازم است ذکر از اسماعیلیان و تازه‌هایی که در تشیع آوردند و در تصوف بازتاب داشت، به میان آید.

عقیده اسماعیلیان از جنبشهای پیشین غالبانه بویژه از نهضت ابوالخطاب ریشه گرفت که معتقد بود محمد بن اسماعیل «به رسالت مبعوث شده و آیینی آورده که شریعت محمد (ص) را منسوخ می‌کند» [۸۷] و نیز بر اندیشه ابومنصور عجلی، خصوصاً در مورد تأویل و تنزیل و اعداد، تکیه داشت. اسماعیلیان شماره داعیان خود را در مقام حجت به زمان غیبت، «دوازده» قرار دادند که از آورده‌های ابوهاشم بود؛ و عدد «هفت» که ابومنصور عجلی رنگی از اسرار بدان زده بود، تعداد دور امامان اسماعیلی در زمان ظهور گردید. آنگاه اعتقاد به [تقدس] عدد هفت را با تعداد آسمانها و زمینها و سیاره‌ها ربط دادند [۸۸] و نیز این خصوصیت هفتگانگی به اعضای درونی و بیرونی پیکر انسانی تطبیق داده شد [۸۹]. تعداد حجت‌های دوازده‌گانه را هم به پدیده‌های طبیعی مانند دوازده ماه و دوازده ساعت روز و دوازده جزیره زمین و مانند آن ارتباط دادند [۹۰]، و این همه برای آن بود که به این عقیده نوین، جامه علمی پوشانده شود — مذهبی با طرفه‌ترین و مستحکم‌ترین سازمان دینی در دایره اسلام که فکر بشری به آن

۸۶. «مقالات الاسلامیین» ۱/ ۱۵ و ۱۰۸ و ۱۱۰ و ۱۱۷ و ۱۱۸.

۸۷. «فرق الشیعه» ۸۲ «الملل والنحل» ۱/ ۳۳۳.

۸۸-۸۹. «خطط» مقریزی ۲/ ۲۲۹.

۹۰. «فرق الشیعه» ۷۵ «الملل والنحل» ۱/ ۳۳۳.

می‌رسد. به لحاظ همین اصرار در رنگ علمی دادن به مذهب اسماعیلی بود که عقاید به تناسب همه سطوح فکری جامعه تنظیم می‌گردید و به واجبات شرعی تأویلهایی بسته می‌شد که به نسبت پیشروی مرید در درک جنبه علمی رازهای دینی، تغییر می‌یافت و هر اندازه افق فکری شخص گرونده بالاتر می‌رفت، همراه آن، معانی نیز دقیق‌تر می‌گردید. این ترتیب تصاعدی به بیان عقیده منحصر نمی‌شد بلکه در هر سطح، گروهی از اسماعیلیان تعیین شده بودند که مرید را کمک کنند تا فلسفه دینی را به درستی دریابد. بدین گونه در میان اسماعیلیان، مأذون، داعی، باب، حجت، امام، وصی و نبی وجود داشت [۹۱]. عین این سلسله مراتب معرفت و صاحبان معرفت، بعدها تصوف را فراگرفت که به نظر می‌آید جز از منشأ اسماعیلی نمی‌تواند باشد. باید افزود که ابن خلدون نیز، متوجه ارتباط و تشابه تصوف با تشیع اسماعیلی شده و صراحتاً بدان اشاره کرده است [۹۲].

۹۱. «جامع الحکمتین» ص ۲۸۶.

۹۲. «مقدمه» ابن خلدون، ص ۳۲۳.

۳. نقش امامان در اندیشه شیعی

تحقیق در اندیشه‌های شیعیانه‌ای که امامان بر مذهب افزودند، کار مشکلی است زیرا چنانکه پیداست آنان ظاهراً نقش فعالی در پی ریزی تشیع نداشتند جز آنکه نمونه برتری برای پیروان خود باشند و [در ظاهر] فرقی با دیگر مسلمانان نداشتند و فقط از راه اجتهادی که در باب مسائل عمومی اسلامی، در قرن دوم، می‌ورزیدند، مشخص می‌شدند. آنان می‌کوشیدند موقع و نظرگاه خود را در قبال مفاهیم و تفسیرهای نوینی که شرایط در برابر آنان قرار می‌داد، معین کنند. پس از کوششهای پیشوایان شیعه، از علی بن ایطالب (ع) تا ابوهاشم، در این راه نوبت علی بن حسین (ع) زین العابدین (رحلت بسال ۷۱۳/۹۴) فرا می‌رسد. شدت مصیبتی که با شهادت پدر و خویشان و نزدیکانش به او و همه مسلمانان رسید، باعث شد که [عزالت اختیار کند و] بعنوان مظهر بارزی از زهد، از بنیانگذاران تصوف به‌شمار آید [۱]. به علی بن حسین (ع) عباراتی نسبت داده شده که به روشنی و قوت، انواع عبادت را تعریف می‌کند و شبیه عبارتی است منسوب به رابعه عدویه در حب الهی [۲]، و از آن نوعی فنا می‌تراود [۳]. آن امام از پیشروان توکل صوفیانه به‌شمار رفته [۴] و شعری از او در موضوع خوف و توبه [۵] و همچنین شعری در باب معرفت نهانی نقل شده است [۶]. علاوه بر این همه، مجموعه‌ای از دعاها و مناجات‌ها بدو منسوب داشته‌اند؛ هرچند سبک آن، بدلیل

۱. «التعرف لمذهب اهل التصوف»، کلابادی ص ۱۱.

۲. «الکواکب الدریه» ۱/۱۰۹ و ۱۱۴.

۳. «حلیة الاولیاء» ۲/۱۳۳.

۴. «اصول الکافی» ۱۲۷.

۵. «روضات الجنات» ص ۲۰۸ به نقل از «المنتظم» ابن الجوزی.

۶. ابن عربی: «فتوحات مکیه» ۱/۲۰۶، «التدبیرات الالهیه» ۱۱۳.

صنایع بدیعی، رنگ زمانهای بعد را دارد [۷].

فرزندش محمد (ع) در علم شهرت یافت، تا آنجا که بنا به پیشگویی پیغمبر از ولادتش، باقر [العلوم] لقب داده شد [۸]. اما دانش وی صرف جنگ رقابتی میان فرقه‌های شیعه گردید، او برادرش زید (مقتول سال ۱۲۲/۷۳۹) را ملامت می‌کرد که از واصل بن عطا، استاد معتزلیان تقلید می‌کند [۹]. حمله اش بر غالیان عراق [۱۰]، او را در مقام مسلمانی قرار می‌دهد که علاقه شدیدی به برکناری دین از اظهار نظرهای شخصی داشته. با این حال، امام باقر در زهد همانند پدر بود، چنانکه از قول او آورده اند: اشک، راه نجات از آتش دوزخ است [۱۱]، و کلابادی [۱۲] و ابونعیم [۱۳] — به نقل از سفیان ثوری، و ابوعلی رودباری [۱۴] و عبدالله بن مبارک [۱۵] — و همچنین عطار [۱۶] و ابن حجر هیتمی [۱۷] او را از زاهدان و بنیانگذاران تصوف به شمار آورده اند.

اما زید، برادر امام باقر (ع)، نخستین پیشوای شیعه پس از امام حسین (ع) بود که پرچم مقاومت برافراشت و سکوت برسلطه امویان را نفی کرد و نمونه و الهام بخش دیگر قیام کنندگان شد. طرفداران زید و فرزندانش، شورشگران خستگی ناپذیر علیه ستم گردیدند و خود را به دلیل خروج باشمشیر، مهدی نامیدند [۱۸]. اینان، در کنار شمشیر عقاید آزاد منشانه و خردگرایانه داشتند،

۷. «الصلة بین التصوف والتشیع» ۱/۱۶۵-۸.

۸. «عیون الاخبار» ۱/۲۱۲، «اصول الکافی» ۱۲۵.

۹. «تفسیر» علی بن ابراهیم ۴۱۶.

۱۰. «حلیة الاولیاء» ۳/۱۸۵.

۱۱. «تفسیر» علی بن ابراهیم ۴۱۶.

۱۲. «التعرف» ص ۱۱.

۱۳-۱۴. «حلیة الاولیاء» ۳/۱۸۱.

۱۵. «طرائق الحقائق» ۲/۸۸ (به نقل از «کشف الغمّة») داستانی که آورده یقیناً افسانه‌ای است.

۱۶. «تذکره الاولیاء» ۲/۲۶۶.

۱۷. «الصواعق المحرقة»، ص ۱۹۹.

۱۸. نگاه کنید به «طبری» ۲/۲۰۸ ضمن داستانی قیام محمد بن عبدالله بن حسن در مدینه به

چنانکه در اصول، معتزلی و در فروع، حنفی [۱۹] بودند و این هردو روش برپایه خرد [و استدلال] است. بهمین لحاظ [همچون معتزله] به امکان امامت شخص فروتر با حضور و وجود شخص برتر قائل شدند [۲۰] و از این راه مسأله خلافت ابوبکر را حل کردند. به این بیان که در عین برتری علی (ع) براو، مسلمانان مصلحت در آن دیدند که کار خلافت را به او بسپارند [۲۱]، این اندیشه به دست ابن‌العربی وارد تصوف شد [۲۲]. به علت خردگرایی زیدیان، تأثیر آنان بر تصوف محدود بود؛ هرچند شخص زید به زهد و عبادت شهرت داشت [۲۳].

امام جعفر (ع) فرزند امام باقر (ع) جانشین وی شد که بعلمت مسالمت‌جویی و پرداختنش فقط به علم و نیز پیشگویی خلافت منصور، از سوی او صادق [۲۴] لقب یافت. شهرستانی به مقام امام صادق در علم اشاره کرده [۲۵] و دونالدسن محضر او را همانند مکتب سقراط دانسته [۲۶] و سیدامیرعلی، مکتب وی را دنباله مکتب جدش علی (ع) به‌شمار آورده [۲۷] است. آورده‌اند که مالک و ابوحنیفه از شاگردان وی بوده‌اند [۲۸]. ولیکن دانش وی نیز در میان سخنانی که از قول او جعل کردند، گم شد تا بدان حد که بخاری از نقل احادیث وی خودداری کرده [۲۹]. از میراث علم او جز اندکی بجا نمانده؛ همچون

۱۹-۲۱. «الملل والنحل» ۱/ ۲۵۰ راجع به حنفی بودن صالحیه و بتریه [دو فرقه از زیدیان]، در سئوال فقهی، همان مرجع ۱/ ۲۶۴.

۲۲. «فتوحات مکبیه» ۱/ ۴۴۸، ۴/ ۱۳۹.

۲۳. «مقاتل الطالبيين» ۱۲۸.

۲۴. همان مرجع ص ۲۰۶.

۲۵. «الملل والنحل» ۱/ ۲۷۳.

۲۶. «عقیده الشیعه» ۱۳۲.

۲۷. «مختصر تاریخ الاسلام» ۷۶.

۲۸. «حلیة الاولیاء» ۳/ ۱۹۸ «الصواعق المحرقة»، ۱۹۹ «الاسویون و العباسیون»، جرجی زیدان، ص ۱۵۳.

۲۹. «ضحی الاسلام» ۳/ ۲۶۵، باید توجه داشت که شافعی و یحیی بن معین احادیث امام صادق (ع) [منقول از پیغمبر] را توثیق کرده‌اند و ابوحاتم گفته «از چنان سردی، سند و دلیل خواسته نمی‌شود.» ذهبی: «تذکره الحفاظ» ۱/ ۱۶۶.

رسائلی که جابر بن حیان در کیمیا و اکسیر و علوم غریبه از وی روایت می‌کند [۳۰]. جعفر «در باب آنچه بر عموم خاندان پیغمبر بویژه چند تن از آنان واقع خواهد شد» [۳۱]، و نیز از آنجمله سخنانی است که سلمی از او در معنی صوفی، آورده است [۳۲]. علاوه بر این، امام صادق (ع) نیز با جنبش زهد پیوند داشته و آورده‌اند که پشمینه نیز پوشیده و روایت شده که سفیان ثوری [۳۳] و داود طائی [۳۴] و شقیق بلخی [۳۵] با وی تماس داشته‌اند، و کلابادی او را از جمله پایه‌گذاران تصوف شمرده است [۳۶].

اما، اولاد امام صادق (ع) به علت قرار داشتن زیر فشار سیاسی، فرصت ابراز شخصیتی نیافتند؛ باستثنای امام رضا (ع) که ولایتعهدی مأمون به او کمک کرد تا دانش و فضیلت خود را بشناساند و بنمایاند. موسی بن جعفر (ع) بواسطه خشم فرو خوردن و زهد به کاظم [۳۷] و عبد صالح [۳۸] ملقب شد، آورده‌اند که وی استاد شقیق بلخی (متوفی بسال ۸۰۹/۱۹۴) بوده [۳۹] و نیز بشرحافی به دست او توبه کرده [۴۰]، اما درباره دو مطلب اخیر باید گفت که چون مدت اقامت امام کاظم (ع) در بغداد همه در زندان هارون سپری شده، تحقیقاً قابل پذیرش نیست.

امام رضا (ع) (رحلت بسال ۸۱۸/۲۰۳) بعلت ولایتعهدی مأمون، مورد توجه همه گروه‌های مسلمان، قرار گرفت — هرچند به نقل شیعه این منصب را به اکراه پذیرفته بود — او پانزده هزار پرسش علمی را پاسخ گفت [۴۱]. همچنانکه

۳. نگاه کنید به «مختار رسائل جابر بن حیان» و نیز «تاریخ عرب» فیلیپ حتی ۳۲۵/۲.

۳۱. «مقدمه» ابن خلدون ص ۳۳۴.

۳۲. «حقائق التفسیر» ص ۵ و ۱.

۳۳. «حلیة الاولیاء» ۱۹۳/۳.

۳۴. «تذکرة الاولیاء» ۱۲/۱.

۳۵. «رسالة القشیریة» ص ۱۳۶.

۳۶. «التعرف» ص ۱۱.

۳۷-۳۸. «اخبار الدول» ص ۶۷.

۳۹. «جامع الاسرار»، سید حیدر آملی، ورقة ۱۰۷. الف، «روضات الجنات» ص ۳۲۸.

۴۰. «طرائق الحقائق» ۸۳/۲ قشیری نیز روایتی آورده که تقریباً بر ارتباط میان امام کاظم (ع) و

بشرحافی دلالت می‌کند، (ص ۱۱).

۴۱. «غیبت» طوسی ص ۵۲.

به‌علی بن حسین (ع)، صحیفه سجادیه منسوب است به امام رضا نیز صحیفه الرضا را نسبت داده‌اند که مجموعه‌ای است از احادیث نبوی در موضوعات پراکنده و قشیری، صاحب رساله معروف نیز در سلسله سند آن قرار دارد [۴۲]. از جمله روایات این صحیفه حدیثی است با نشانه‌های آشکاری از تصوف؛ و آن این است: «خدای تبارک و تعالی را شرابی است خاص دوستان، که چون نوشند مست شوند و چون مست شوند به طرب درآیند و چون به طرب درآیند سرخوش گردند و چون سرخوش گردند بگدازند و چون بگدازند پاک‌شوند و چون پاک‌شوند، به دوست رسند و چون رسیدند پیوسته شوند و چون پیوستند میان ایشان و دوست فرقی نماند.» [۴۳] عبارتی قریب به همین مضمون از حلاج نیز نقل شده [۴۴]، و از جلال‌الدین رومی، معنی عبارتی شبیه آن پرسیده شده و او شراب را در اینجا به باده الهی تفسیر کرده است [۴۵]. و نیز به امام رضا (ع) کتاب فقهی منسوب است که نایب‌الصدر از آن، یک فقره صوفیانه نقل می‌کند: «موقع نیت نماز، یاد پیغمبر کن و یکی از امامان را در نظر آور» [۴۶]. علاوه بر این همه، آورده‌اند که زاهد مشهور، معروف کرخی، به دست امام رضا (ع) اسلام آورده [۴۷] و دربان [۴۸] و از موالی [۴۹] او بوده — ظاهراً هنگام اقامت کوتاه امام در بغداد وقتی که به بلخ [۵۰] نزد مأمون می‌رفت — و معروف که قبلاً وعظ

۴۲. «صحیفه الرضا» ص ۹۲.

۴۳. «جامع الاسرار» ورقه ۹۷ الف، خوانساری، حدیث سندی مشابه حدیث مذکور، از امام صادق آورده: «روضات الجنات» ص ۱۸۲.

۴۴. «طواسین» ص ۳۲.

۴۵. «مناقب العارفين» افلاکی، استانبول، ۱۹۵۹ ص ۳۵۱.

۴۶. «طرائق الحقائق» ۲۱۷/۱ و نیز ملا سلطان گنابادی: «تفسیر بیان السعاده» (تألیف ۱۳۱۱

ق) طهران ۱۳۱۴ ق.، ۱/۱۹.

۴۷. «رساله القشیریة» ص ۱۲.

۴۸. «طبقات الصوفیه» ص ۸۵.

۴۹. «رساله القشیریة» ص ۱۲.

۵۰. «تاریخ» یعقوبی ۱۷۶/۳ عبارت این است: «مأمون نزد علی بن موسی الرضا (ع)، کس فرستاد و او را از بدینه به خراسان خواست... امام به بغداد آمد و از آنجا... راه سرودر پیش گرفت...». تماس معروف کرخی با امام رضا (ع) مورد تردید است و حتی همین تنها سند اقامت کوتاه مدت امام در بغداد نیز دلالت بر ملاقات معروف کرخی با آن حضرت ندارد. ما امیدواریم در آینده نزدیک، تحقیق مفصلی در این باب منتشر کنیم.

ابن سماک [۵۱] را شنیده بود، به تشویق امام، زاهد گردیده و نیز گفته‌اند که برآستانه امام مرگش در رسیده است [۵۲]. بعدها که سلسله‌های خرقة تصوف پدید آمد، همه از طریق معروف کرخی به امام رضا (ع) اتصال یافت. این جایگاه امام رضا است در تصوف؛ و در فصلهای آینده، افزون بر آن خواهیم آورد.

فرزند امام رضا (ع)، امام جواد (ع) در جوانی رحلت کرد و فرصت نیافت که در این باب [یعنی در رابطه تصوف با تشیع] چیز چشمگیری ایجاد کند. امام هادی (ع)، جانشین او، که به حال تبعید در سامراء می‌زیست، نقش بارزی در تشیع نیافت جز آنکه مثال والایی بود برای محمد بن نصیر که در پیرامون شخصیت او، مذهب نصیریان را به هم بافت. نیز زیارت جامعه [۵۳] را به امام هادی (ع) نسبت داده‌اند [۵۴] که شیخ احمد احسایی (متوفی ۱۲۴۶/۱۸۳۰) شرحی فلسفی - صوفیانه بر آن نگاشته، شیخ احمد، خود بنیانگذار فرقه شیخیه از شیعه دوازده‌امامی است؛ برپایه تصوفی فلسفی مآب.

موقعیت امام عسکری (ع) نیز همانند پدرش امام هادی (ع) بود، او نیز در سامراء درگذشت و فرصت نیافت تأثیر آشکاری در جهان تشیع بگذارد، جز آنکه تفسیر کوتاهی از قرآن بدون نسبت داده‌اند؛ که این شهر آشوب (متوفی ۱۱۹۲/۵۸۸) از آن نام برده، این تفسیر به گونه‌ای غلوآمیز و زیاده‌روانه، پیرامون موضوع واحدی دور می‌زند و آن تأکید بر ازلیت ارواح امامان می‌باشد - ما در کتاب الصلوة بین التصوف والتشیع در مقایسه کتب تفسیر صوفیان و شیعیان، قسمتهایی از آن را نقل کرده‌ایم [۵۵].

با رحلت امام عسکری (ع) بسال ۸۷۴/۲۶۰ و اعتقاد شیعه به غیبت فرزندش محمد مهدی (عج)، صفحه امامت در [کتاب] تشیع ورق خورد و عصر جدیدی آغاز گردید و بار پیشوایی بردوش فقیهان و متکلمان و دیگر رهبران شیعه نهاده شد که در فصلهای آینده به آن خواهیم پرداخت.

۵۱. «رسالة الشیخیه» ص ۱۲.

۵۲. «طبقات الصوفیه» ص ۸۵.

۵۳. «مفاتیح الجنان»، حاج شیخ عباس قمی، طهران ۱۳۶۰ ق، ۵۴۲-۵۵۰.

۵۴. راجع به بحث پیرامون انتساب این زیارت به امام هادی (ع) مراجعه کنید به «شرح زیارة -

الجامعه»، شیخ احمد احسایی، تبریز ۱۲۷۶ ق ص ۲-۴.

۵۵. «الصلوة بین التصوف والتشیع» ۱۱۴-۱۰۳/۲.

تاملات فلسفی و اجتماعی عمیق
@bar_bal_andisheha

@ketabmand
<https://t.me/Ketabmand>

@Persian_mythology
اساطیر ایران و جهان

فصل دوم

تشیع از غیبت مهدی (عج) تا سقوط بغداد

۱. جنبه تاریخی

از روزگار ابوهاشم و عبدالله بن معاویه، علویان و عباسیان در کار کوشش برای به دست آوردن حکومت، جبهه واحدی بودند، از جمله نشانه‌های این اتحاد آن است که ابومسلم خراسانی برای یحیی بن زید (مقتول به سال ۱۲۶) هفت روز عزاداری بپا کرد [۱]. ابن خلدون، عباسیان را شیعه کیسانی [۲] دانسته و آورده است که سفاح و منصور هر دو پیش از برافتادن امویان، همراه دیگر هاشمیان، با محمد بن علی بن حسن بن علی (ع) بیعت کردند [۳]. در زمان منصور، آنگاه که محمد بن عبدالله بن حسن (ع) همراه برادرش ابراهیم به سال ۱۴۵ قیام کرد و برادر دیگرش ادریس به تونس گریخت و دولتی تأسیس کرد، میان دو گروه علوی و عباسی اختلاف آغاز شد [۴]. قیام‌های زیدیان در سر تاسر مالک اسلامی ادامه داشت تا آنکه در یمن مستقر شدند. دشمنی دو گروه شدت گرفت تا آنجا که عبیدالله مهدی موفق شد حکومتی در مراکش تأسیس کند و دولت خود را به مصر منتقل نماید و بر شام مسلط گردد و دولت عباسی را تهدید نماید،

۱. «سروج الذهب»، مصر ۱۳۴۶، ۲/۱۸۵ و نیز نگاه کنید به «مقاتل الطالبیین» ص ۱۵۲-۸ و حواشی آن، راجع به قیام زید و فرجام او. عبدالله بن علی، پیشوای عباسی در لحظه پیروزی بردشمنان فریاد می‌زد «ای حسن بن علی (ع) ای حسین بن علی (ع)، ای زید، ای یحیی بن زید شما کجائید». (نگاه کنید به «البدء والتاریخ» مقدسی، فرانسه ۱۸۱۹-۱۹۱۶، ۶/۷۲ و «عیون الاخبار» ابن قتیبه ۱/۸۰-۲).

۲. «العبر» ۱۷۳/۳.

۳. همان، ۱۸۷/۳.

۴. رجوع کنید به «مشاکلة الناس لزمانهم»، یعقوبی، بیروت ۱۹۶۲ ص ۲۲-۳ که آورده: «منصور نخستین هاشمی بود که میان هاشمیان جدائی افکند... و گفت عباسی و طالبی؛ و نیز نگاه کنید به «تاریخ الخلفاء» سیوطی، مصر ۱۹۵۹، ص ۲۶۰ که تصریح کرده، «منصور اولین کسی بود که میان عباسیان و علویان آشوب انداخت؛ پیش از این آن دو یکی بودند»، و نیز ص ۲۷۰ همان کتاب.

بدین گونه اسماعیلیان، دولت فاطمی را پدید آوردند. [پس از حکومت یافتن زیدیان و اسماعیلیان] شیعیان امامی — سلف دوازده امامیان — باقی ماندند. مأمون کوشیده بود با ولیعهدی امام رضا (ع) و اعتراف به برتری علی (ع) بر دیگر یاران پیغمبر — که این خود پایه حکومت عباسی بود — آنان را به سوی خود بکشد و به وسیله ایشان زیدیان را بکوبد. مأمون با کنترل این شاخه از شیعیان، میخواست آنان کمتر فرصت بیابند تا قیام کنند و برویرانه های دولت عباسی حکومتی تأسیس نمایند [۵]؛ و همانا این شاخه از فرزندان علی (ع) خود از آنهای دیگر صلحجو تر و سلامت طلب تر و به حکومت کم علاقه تر بودند.

به همان ترتیب که جنبش سیاسی شیعه به سه شاخه شد، عقاید ایشان نیز به سه شکل ظاهر گردید: زیدیان در مسائل شرعی از فتوای دیگران — نه پیشوایان شیعه — استفاده می کردند و در اصول بر عقیده معتزلیان بودند؛ فاطمیان در مذهب مشرب فلسفی داشتند، لیکن علویان امامی در نتیجه پنهانکاری ناشی از ناتوانی و کناره گیری که آنان را از بدعتگریهای دیگر گروههای شیعه مصون می داشت، بر همان سنت نخستین تشیع باقی ماندند. چون موضوع عقاید در میان است. لازم است که شیعیگری را در طول تاریخ تا سقوط بغداد دنبال کنیم. در این مرحله است که کفه تصوف از فقه سنگین تر می شود و شرایطی مساعد برای نمایش پیوندهای استوار تصوف و تشیع فراهم می گردد.

شیعه پس از مأمون دورانهای پرفراز و نشیب از سرگذراند. متوکل آنان را تعقیب و بازداشت می کرد و برای نخستین بار یک شیعه را به جرم دشنام به ابوبکر و عمر و عایشه به قتل رساند؛ و آن عیسی بن جعفر یا احمد بن محمد، حاکم خان عاصم بود که هزار تازیانه اش زدند و در آفتاب بداشتندش تا

۵. از جمله فرزندان موسی بن جعفر (ع)، احمد بن موسی بنفسه دعوی امامت داشت و پیروان وی را احمدیه می گفتند؛ و ابراهیم بن موسی مردی مبارز و جنگاور بود و او را ابراهیم الحراب لقب دادند و بنابر مشهور در خراسان کشته و مدفون شد؛ و زید بر حکومت بصره دست یافت و خانه های عباسیان را می سوزانید — او را بدین مناسبت زیدالنار می خواندند — و امام رضا (ع) ازین حرکت برادر خشمگین می بود. محمد بن موسی نیز به مخالفت آشکار با عباسیان برخاست. بدینگونه مأمون با نزدیکی و اظهار صمیمیت به علی بن موسی الرضا (ع) به عنوان معتدل ترین و برجسته ترین شخصیت علوی در واقع شیعیان را خلع سلاح می کرد. م.

مرد و جسدش را در دجله انداختند [۶]. به سال ۲۴۴ یعقوب بن اسحاق سکیت مؤلف اصلاح المنطق نیز به دلیل تشیع کشته شد [۷]. لیکن شیعه از وجود خلفای همعقیده خویش نیز بی نصیب نماندند، مثلاً معتضد تصمیم داشت بخشنامه‌ای متضمن «ستایش علی (ع) و نکوهش معاویه» منتشر کند ولی چون قیام‌های زیدیان ممالک اسلامی را فراگرفته بود و آن منشور باعث تشویق مردم در یاری آنان می‌شد [۸]، از آن کار خودداری کرد. لرزش پایه‌های حکومت عباسی ادامه داشت، بجدی که هرج و مرج عمومیت یافت و قدرت به دست استیلاجویان افتاد. آل بویه به سال ۳۳۴ وارد بغداد شدند و سررشته کارها را به دست گرفتند [۹] و با حکومت آنان، بخت شیعه بار دیگر بلندی گرفت. قابل ملاحظه اینکه، فرمانروایان آل بویه برخلاف تصور، نخست زیدی بودند نه دوازده امامی، چون آنان و دیگر دیلمیان پس از مجاهدات طولانی به دست ناصر اطروش زیدی [۱۰] در سال ۳۰۱ مسلمان شده بودند [۱۱]؛ و زیدیان از سال ۲۵۰ تا ۳۴۵ [۱۲] — که سامانیان بر قلمرو آنان دست یافتند — بر طبرستان حکومت می‌کردند [۱۳]. آل بویه پس از تسلط بر بغداد، به منظور استقلال از زیدیان و تکیه بر فرقه دیگری از شیعه — که رسماً امامی نداشته باشد که به حکومت او دعوت شود — از زید دیگری به مذهب دوازده امامی گزیدند و هم بدین جهت است که می‌بینیم از الغاء خلافت عباسی و اعلام خلافت علوی، خودداری نمودند [۱۴].

۶. «تاریخ بغداد» ۳۵۷/۷.

۷. «رجال» نجاشی ص ۳۱۲، «شذرات الذهب» (ابن العماد) ۱۰۶/۲.

۸. «تاریخ الخلفاء» سیوطی ص ۲۴۴.

۹. «ابن اثیر» ۱۴۹/۸، «العبر» ۴۱۹/۳، «تاریخ الخلفاء» ص ۳۶۳ به بعد.

۱۰. «تاریخ الخلفاء» ص ۳۶۷.

۱۱. «سراج الذهب» مصر ۱۲۸۳، ۴۳۰/۲ و «ابن اثیر» ۲۶/۸.

۱۲. «تاریخ الخلفاء» ص ۱۹۹، در مورد ارتباط قیام زیدیه در طبرستان با آل بویه رجوع کنید

به «خلاصه تاریخ العراق» (اب انستاس ماری کرملی) ص ۱۱۰.

۱۳. «العبر» ۳۵۲/۳.

۱۴. «ابن اثیر» ۱۴۹/۸، «العبر» ۴۲۱/۳. ضمناً بیرونی در توجیه اینکه چرا آل بویه، خلافت

عباسی را از میان نبردند بیان مفصلی دارد بدین شرح: «معزالدوله (احمد بن بویه) در

نجف به عنوان یکی از مهم‌ترین مراکز شیعی، به معنی مطلق، در روزگار آل بویه بنیانگذاری شد و جای کوفه را گرفت. عضدالدوله (مرگ به سال ۳۹۲)

→

تشیع متعصب بود. یکی از بزرگان علویان را که به دینداری و نیک‌سیرتی و امانت نامبردار بود، از ایران خواست و در نهان بدو گهت که از بوسیدن آستین این سخنران عار دارم (مرادش طائع عباسی بود که از ۳۳۴ تا ۳۶۷ خلافت کرد) و منظور از احضارتو این بوده که حق را به‌حقدار برسانم و حکومت و خلافت را به شایستگان آن تسلیم دارم؛ و گفت توبه حکم وراثت و صفات فضل و دادگری و نیک‌روشی برای رهبری مردم اولویت داری. علوی در پاسخ وی را دعا کرد و بسیار تشکر نمود و حسن‌اعتقادش را در حق خاندان پیغمبر و فرزندان زهرا (س) و نیت‌وی را در مورد بالابردن مقام ایشان و تأیید دین به‌وسیله ایشان ستود. آنگاه اجازه خواست که نظر خود را آشکارا بگوید معزالدوله اجازه داد. علوی گفت: همانا عامه مردم در همه شهرها و نواحی به تبلیغات عباسیان عادت کرده و به دولت ایشان اعتقاد دارند و آنان را چون خدا و رسول اطاعت می‌کنند و برای این کار سزاوارتر می‌دانند و بپاطاعت فرمانروایان عباسی متفقند و از علویان قیام‌کننده سابقه‌ای جز گرفتاری و کشته‌شدن ندارند و باور دارند که اینان عاصی بوده‌اند و به‌گناه خروج علیه خلیفه خدا و اولی الامر کافر شده‌اند. اگر تو آنچه در دل داری و آهنگ آن کرده‌ای عمل کنی، مردمان ناگهان با چیزی که بدان عادت ندارند غافلگیر خواهند شد و یکباره بدان گردن نخواهند نهاد؛ و دچار رشک کسانی خواهی شد که در این راه مساعدتی نمی‌کنند و نصیبی نمی‌برند. ناچار در راه انتقال حکومت از خاندانی به خاندان دیگر در جنگهای پیاپی درگیر خواهی شد و به‌تنگ خواهی آمد و سبب آن من خواهم بود و در نتیجه مرا هم به‌چشم دشمنی خواهی نگریست و پشیمانی و حسرت بر آنچه کرده‌ای، به‌تو روی خواهد کرد؛ و تازه این همه در صورتی است که موفقیت نصیب تو گردد. اما اگر کار دگرگون شود، حکومت فعلی از دست تو رفته و من نیز تازنده‌ام در کشور مسلمانان نتوانم زیست و مجبور می‌شوم — اگر نیمه‌جانی برهانم — به‌سرزمین کافران و بت‌پرستان نقل مکان کنم. پس چه داعیه‌ای داری که خود را عرضه سرگ و نیستی کنی؟ من هم اکنون در جایگاه خود محترم و مکرّم و بهره‌مندتر از بسیاری دیگر می‌زیم و مالکی هستم با حکمی روان در دوروز دیکه؛ و هیچ فرادستی از رییس و عامل و امیر بر من حاکم نیست. پس مرا به آنچه خدا به من روزی کرده و اگذار تا از آن لذت ببرم و حکومت تو نیز بر تو گوارا باشد. و از بوسیدن آستین خلیفه ناراحت نباش؛ آستینی که به هر حال پاک و پاکیزه‌تر از لبهای چرک و نفسهای بویناک زنانی است که روز و شب حریصانه آنها را می‌بوسی و از آن اکراه نداری و تولید نمی‌شماری، و از خدای بزرگ خیری را بخواه که نفع دین و دنیای تو در آن باشد. معزالدوله پند او را شنید و تصمیمی که داشت در نظرش خطرناک آمد و از آن هراسید. و گریان برخاست و سرو چشم علوی را بوسید و با تعظیم و اکرام او را به‌وطنش بازگردانید. («الجماهر»، حیدرآباد، ۱۳۵۵، ص ۲۲-۲۳).

آن شهر را در کنار مرقد علی (ع) [۱۵] — با وجود اختلاف در حقیقت این مطلب — برآورد و عمارت کرد. نجف — که منطقه حله را نیز در برمی گرفت — یک امارت و ولایت کاملاً شیعه نشین شد [۱۶]. و پس از آن بود که به سال ۹۵۴ حله بنا شد که بویژه در عصر مغول یکی از مراکز اصلی شیعه گردید [۱۷]. آل بویه با گرویدن به مذهب دوازده امامی در درجه اول می خواستند از وابستگی به زیدیان برهند و نیز حمایت عراقیان را در جانبداری از خود و تثبیت قدرت به دست آورند. به همین لحاظ جانب تشیع دوازده امامی را گرفتند و آن را به رنگ تندی آراستند. نه تنها سنن شیعیانه را زنده کردند بلکه در این راه تا آنحد پیش رفتند که چنان مراسم نوینی برای مجالس عزاداری و یادبود امام حسین (ع) ابداع کردند که نه فاطمیان پیشتر به آن پی برده بودند و نه زیدیان سابقه آن را داشتند.

دسته جات عزاداری در شکل جدید [۱۸] خود، نخستین بار به سال ۳۵۲ به وجود آمد، این خود همانندهایی در تاریخ کهن بویژه در عراق داشت، و بعدها تغییراتی به آن راه یافت و همچنانکه خواهیم دید به روزگار صفویان، خصلتی نمایشی به خود گرفت. با این حال، آئین های عزاداری حسینی که به روزگار آل بویه پیدا شد، سابقه ای در تاریخ اسلام داشت، چنانکه در آغاز این فصل اشاره شد، ابومسلم خراسانی نیز به آن پرداخته بود. به نظر می آید که عزاداری گروهی، بیشتر یک سنت فراموش شده محلی عراقی و در انتظار شرایط مناسب برای از سر گرفتن زندگی بوده، تا یک رسم اصیل عربی.

نخستین اشارتی که در تاریخ به عزاداری گروهی و منظم شده، در حماسه گیلگمش آمده است که تاریخ آن به هزاره سوم پیش از میلاد می رسد [۱۹]. آنجا که گیلگمش در پاسخ عیشتار که خواستار بود زنش شود می گوید: «به خاطر

۱۵. «وفیات الاعیان»، پاریس ص ۵۸۴، «الرسائل والمسائل» (ابن تیمیه) ۱/ ۵۸-۹، «تاریخ البلدان العراقیه» (عبدالرزاق حسنی) ص ۶۰.

۱۶. «ابن اثیر» ۹/ ۲۰۰.

۱۷. «معجم البلدان»، مصر ۱۹۰۷، ۳/ ۳۲۷-۸.

۱۸. «ابن اثیر» ۸/ ۱۸۱.

۱۹. «ملحمة کلکامش» ترجمه استاد طه باقر ۱۹۶۲، ص ۱۷ از مقدمه مترجم.

تموز؛ دوستی که عاشق تو بود، سالیان سال به گریه گذرانیده‌ام» [۲۰]. به گفته مترجم حماسه گیلگمش به عربی: «این اشاره‌ای است به یک سنت کهن سوگ و گریه برتموز، خدای سرسبزی و بهار، که معتقد بودند هر پاییز به جهان زیرین می‌رود و با طلیعه بهار بازمی‌گردد» [۲۱]. به طوری که نوشته‌اند، «شعرای بابل تموز را به صورت چوپان جوانی تصور می‌کردند که در آغاز شب ببرد و عیشتاروت از هفت در خانه مردگان می‌گذرد و در دوزخ [= جهان زیرین] به دیدارش می‌رود و زندگی را بدوباز می‌گرداند. شاعران بابل در روز دوم از ماه چهارم سال بابلی — که برابر است با روز اول تموز طبق تقویم امروز — به یاد بود مرگش قصیده‌ها می‌سرودند، و نام ماه تموز از آنجاست» [۲۲]. این مراسم در عراق تطور یافت و سوگواری بابلیان برای خدای مردوخ در روز هفتم نیشان جای آن را گرفت، و این در ۱۲ روز اول نیشان بود که آیینهای آغاز سال را برگزار می‌کردند. این آیین به صورت درام حزن انگیزی مجسم می‌شد «که خدای مردوخ می‌میرد و به آسمان برمی‌شود، و مردم ولوله کنان و نوحه خوانان به جستجوی او می‌پردازند» [۲۳]. گفته‌اند که این آیینها به قبایل هند و اروپایی نیز راه یافت [۲۴]، که البته این اشاره احتیاج به توضیح بیشتری دارد. به نظر می‌آید سنت مزبور در سرتاسر دنیای قدیم منتشر شده و به مکان و قبیله معینی اختصاص نداشته و از جمله در میان اسرایلیان نیز نفوذ کرده بوده است. در کتاب حزقیال به تعریض آمده است: «در دهنه دروازه خانه خداوند که به طرف شمال بود، آنجا بعضی زنان نشسته برای تموز می‌گریستند» [۲۵]. تموز در مصر فراغه نام اوزیریس به خود گرفت [۲۶]، و در یونان ادونیس [۲۷] نامیده شد،

۲۰-۲۱. همان، ص ۶۱ و حاشیه.

۲۲. «عشتروت و ادونیس» دکتر حبیب ثابت، بیروت ۱۹۴۸ ص ۲۰.

۲۳. «اکیثوا و اعیاد رأس السنه البابلیه» به قلم دکتر محمود امین، مجله کلیه الاداب،

۱۹۶۲ ص ۱۴۸.

۲۴. همان، ص ۱۳۲-۳.

۲۵. «تورات»، سفر حزقیال، باب ۸ آیه ۱۴.

۲۶-۲۷. «عشتروت و ادونیس» ص ۱۹-۲۰. ضمناً در مورد حواشی ۱۹ تا ۳۱ مراجعه کنید به

«مقدمه فی تاریخ الحضارات القدیمة» تألیف استاد طه باقر، بغداد ۱۹۵۵، ۱/۳۰۵-۳۰۲ و

که این هردو از کلمه ادون یا ادونای فینیقی — به معنی آقا و سرور [۲۸] — گرفته شده بود. در لبنان، همه ساله زنان بمرگ ادونیس می‌گریستند و موی خود را پریشان می‌کردند [۲۹]. و نیز بر مذبح‌ها بخور می‌سوزانیدند و در معابد، تندیس‌های ادونیس را دفن می‌کردند و معتقد بودند که روز پنجم ازگور برمی‌خیزد [۳۰]، و این همه تفصیلی است که یادآور مسیحیت است. در تأکید این ارتباط، قابل یادآوری است که آورده‌اند قدیسی به نام ادونیس در بیت لحم غایب شد و نمازگزاران به سالروز مرگش در محل تولد مسیح، نوحه‌گری می‌کردند [۳۱]. به طوری که آدام‌متز اشاره کرده بیشتر چیزهایی که برای برانگیختن احساسات در جمعه آلام مسیحیان گفته می‌شد، به عاشورا نیز راه یافته [۳۲]، و به نقل از قمی روایتی آورده [۳۳] که: «هرگاه آسمان را به رنگ خون تازه سرخگون بینی و آفتاب را بر دیوار همچون پرده‌های زعفرانی، بدان که سیدالشهداء به شهادت رسیده‌است» [۳۴]؛ اما مورد مشابه این را در روایات مسیحی ذکر نکرده است. نظیر این روایت در سیر اعلام النبلاء ذهبی (۳/ ۲۱۰) — ۲۱۱) و تاریخ خطیب بغدادی (متوفی ۶۳۳ هـ) و تاریخ ابن عساکر (متوفی ۵۷۱) و تذکره الخواص سبط ابن الجوزی (متوفی ۶۵۴ هـ) و تاریخ المخلفای سیوطی (متوفی ۹۱۱ هـ)، به نقل از ابن سیرین (متوفی ۲۱۰ هـ) و هلال بن ذکوان و سدی (متوفی ۱۲۸ هـ) آمده است [۳۴]. همچنین در نسخ خطی طبقات ابن سعد نیز روایت مزبور موجود است، ولی چاهایی که نزد ما هست، از آن روایت و نیز ترجمه احوال مستقلى از حسن (ع) و حسین (ع) خالی است بیشک چاهای مذکور از این لحاظ ناقص است و بجاست که نقص این کتاب پراهمیت تاریخی در این قسمت جبران شود.

۲۸-۳۱ «عشروت و ادونیس» ص ۱۹-۲۰. ضمناً در مورد حواشی ۱۹ تا ۳۱ مراجعه کنید به «مقدمه فی تاریخ الحضارات القدیمة» تألیف استاد طه باقر، بغداد ۱۹۵۵، ۱/ ۲۵۲-۳

و ۲۶۲.

۳۳-۳۴. «الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع الهجری» ۱/ ۸۲.

۳۴. «علل الشرایع» (ابن بابویه قمی) ایران ۱۳۷۷، ۱/ ۲۱۸.

۳۴ آ. «تهذیب تاریخ ابن عساکر» دمشق ۱۳۲۹-۱۳۴۹، ۴/ ۳۲۹، «تذکره الخواص»، نجف

۱۳۸۳، ص ۲۷۳، «تاریخ الخلفا»، مصر ۱۳۷۸، ص ۲۰۸ «تاریخ» یعقوبی، نجف ۱۳۵۸،

۲/ ۲۱۸، «العقد الفرید»، مصر ۱۹۳۱، ۴/ ۱۴۰.

خود همین موضوع یعنی ارتباط عزاداری عاشورا با جمعهٔ آلام مسیحیان به اسطورهٔ ادونیس برمی‌گردد که درسوگ او، علاوه بر مردم، طبیعت نیز اندوهگین می‌شود، همچنانکه دربارهٔ امام حسین آورده‌اند: «دودام صحرا وماهیان دریا و مرغان هوا و خورشید و ماه و ستاره و زمین و مسلمانان جن و انس و همهٔ فرشتگان زیرو بالا و ملائکهٔ موکل بر بهشت و دوزخ و حاملان عرش الهی براو می‌گریند و از آسمان خون و خاکستر می‌بارد» [۳۵]. این رسم کهن که به شرق و غرب راه یافت، نزد حرانیه عراق معروف به صابئه باقی بود [۳۶]. از جمله، یکی از مراسم دینی ایشان عید بوقات یعنی «زنان‌گریان» نام داشت [۳۷]. ابن‌الندیم در شرح آن گفته است: «در این مراسم، زنان برخدای تاوڑ می‌گریند [۳۸] و از آنجا که می‌پندارند استخوانهای او سائیده و به باد داده شد، «در آن ایام، گندم ساییده به کار نمی‌برند و گندم خیسیده و خرما و میوز و غیره می‌خورند» [۳۹]. آخرین گروهی که آثاری از این رسم نزد آنان می‌یابیم، خرمیان هستند که دربارهٔ ایشان گفته‌اند: «در جاهلیت، پیغمبری به نام شروین داشتند که از پیامبران دیگر برترش می‌دانستند و چون بر مرده‌ای نوحه‌گری می‌کردند، نام شروین را به زبان می‌آوردند و بدین بهانه براو نیز می‌گریستند» [۴۰]. و در منابع دیگر آمده که این شروین، به عقیدهٔ خرمیان پدرش زنگی و مادرش شاهزاده‌ای ایرانی بوده است [۴۱].*

* مؤلف در صفحات اخیر کوشیده است که با تکیه بر دین‌شناسی تطبیقی، سابقه‌ای برای عزاداری امام حسین بیابد، که البته بیشتر به جامعه و تاریخ عراق نظر داشته؛ در این مورد سابقهٔ سوگ سیاوش را نیز یکی از نویسندگان معاصر ایران به نحوی به عزاداری امام حسین ربط داده که تفصیل آن خواندنی است: (رجوع کنید به «سوگ سیاوش» نوشته شاهرخ مسکوب ص ۸۳-۱۰۱). به عقیدهٔ مترجم، هر چند توجیحات بالا از نظرگاه روانشناسی تاریخی، پیراه نیست و لیکن همچنانکه مؤلف در صفحات بعد تشریح کرده، بزرگداشت سالروز شهادت امام حسین- که در نظر همهٔ مسلمانان یک پیشوای بحق بود و خونش را به ناحق ریختند ←

۳۵. «علل الشرایع» ۲۱۷/۱.

۳۶. «الفهرست» (ابن‌الندیم) مصر ۱۳۴۸، ص ۲۴۲-۴۰۶.

۳۷-۳۹. همان، ص ۴۴۹ و ۴۴۷ (گوید: اول سال نزد صابئه عراق، اول نیسان بوده است).

۴۰. «التبصیر فی الدین» (اسفراینی) مصر ۱۹۴۰، ص ۸۰.

۴۱. «الفرق بین الفرق» بغدادی، قاهره ۱۹۴۰، ص ۵۲.

بجاست که در اینجا آن سابقه اسلامی را که ابومسلم آن را مقرر کرد به یاد آوریم: چنانکه قبلاً اشاره شد وی برای یحیی بن زید، هفت روز تمام اعلام عزاداری نمود. قابل یادآوری است که پیغمبر برای برانداختن سنن جاهلی، هم از زمان جنگ احد و شهادت عمومی حمزه [ع ۲]، نوحه‌گری و گریبان دریدن [ع ۲] را منع کرده بود. ذهبی به نقل از سفیان ثوری گوید: نخستین عزا که برای امام حسین برپاشد از کارهای یزیدین معاویه بود! بدین شرح که پس از شهادت امام و وارد شدن زنان خاندان حسین (ع) بریزید به حال اسارت، یزید «به زنان خود دستور داد که به دیدن اسراء بروند و به امر او، زنان آل سفیان سه روز برای حسین عزاداری کردند» [ع ۳]. اگر این حکایت راست باشد، این عزاداری نوع مخصوص، نخستین مراسمی است که در ماتم امام حسین برپا شده و باید در این واقعه مرثیه‌ای نیز به مناسبت سروده شده باشد* در حالیکه ابوالفرج اصفهانی می‌گوید «شاعران از ترس بنی امیه جرأت این کار را نداشتند» (مقاتل الطالبیین ۱۲۲). باید دانست تنها قصیده‌ای که در این موضوع به رشته نظم کشیده شد، همزمان

→ یک موضوع اسلامی و انسانی بوده و تأثیر عظیم قیام اسام، بزودی یک رنگ اسطوره‌ای به عاشورا داده که نمونه‌اش روایات منقول در سنن است، و لزومی ندارد عزاداری عاشورا را به اسطوره‌های قدیم ربط دهیم. م. *

* باید توجه داشت که زنان عرب (خصوصاً قریش) در صصائب نوحه‌هایی می‌سرودند و به آهنگ حزین می‌خواندند تا دیگران را نیز بگریانند. م.

۲۴۲ آ. «محاضرات» راغب اصفهانی، مصر ۱۳۲۶، ۲/۳۳۲. شیخ محمد حسین کاشف الغطاء در «الایات البینات فی قمع البدع والضلالات»، نجف ۱۳۴۵، ص ۲۳ همین معنی را از امام صادق به این صورت آورده: «گریه و بیتابی و ناله‌گری کلا مکروه است مگر بر حسین (ع)».

۳. ۴. «سیر اعلام النبلاء» ۳/ ۴. «العقد الفرید» ۳/ ۱۳۸. در کتاب اخیر آمده است که دختر عقیل بن ابیطالب در مرثیه کربلا سرود:

چشم من، اگر می‌گیری بر خاندان پیغمبر بگری
[وای دل من] اگر می‌نالی بر آل رسول زاری کن
[که در یک روز] شش تن از فرزندان علی (ع)،
و پنج تن از اولاد عقیل به شهادت رسیدند.

اگر این روایت صحیح باشد، دو بیت فوق نخستین شعری است که در مرثیه حسین (ع) سروده شده.

بامحاصرهٔ مکه به وسیله لشکر امویان بود که مردم می‌ترسیدند سرانجام عبدالله زبیر نیز چون حسین بن علی (ع) شود (به حاشیه ۳۴ مراجعه کنید). آنچه مطلب را کاملتر می‌کند اینکه مؤلفان، اشعاری در مرثیهٔ امام حسین را به پریان نسبت داده‌اند که به نوبهٔ خود عامل ترس را آشکارا نشان می‌دهد و بالتبع، آن خبر مربوط به عزاداری امام حسین وسیلهٔ امویان را رد می‌کند [۳/۴].

اگر این بررسی که در طول تاریخ دنبال کردیم درست باشد، بر محقق رواست که میان عناصر عزاداری به یادبود شهادت امام حسین و مراسم کهن که در تمام دنیای قدیم بویژه عراق وجود داشته رابطه‌ای—ولو فرضی—برقرار کند. این مراسم کهن با آماده شدن شرایط، خصوصاً به علت احساس عظمت مصیبت که همواره در خاطر مسلمانان زنده می‌بود، تجدید حیات یافت. از نشانه‌های عمق این احساس نسبت به امام حسین (ع)، آن است که اهل سنت نتوانستند به عنوان معارضه و رقابت با عزاداری حسین (ع) و زیارت قبرش، در سال ۳۸۹ در مجلس ماتمی که به یادبود مصعب بن زبیر برپا شده بود، شرکت کنند و به زیارت قبر مصعب بروند [۴/۴]. و از آن شگفت‌تر، فراموش شدن یادبود شهادت حمزه بن عبدالمطلب است که امویان در احد شهید و مثله‌اش کردند. * عامل سیاسی و جهنگیری دعوت شیعی به سوی فرزندان علی (ع) و فداکاریهای مکرر و شهادتهای فاجعه‌آمیزشان، تبلیغات را روی ایشان متمرکز کرد و دیگران را تحت الشعاع قرار داد.

* جالب‌تر اینکه لقب سیدالشهداء نیز از حمزه به امام حسین (ع) انتقال یافت. م. ۳/۴ آ. برای نمونه نگاه کنید به «تذکرة الخواص» ص ۲۶۹، «محاضرة الابرار و مسامرة الاخيار» (ابن عربی) مصر ۱۳۲۴، ۲/۳۸، «تهذیب تاریخ ابن عساکر» ۱/۴-۳۴، «تاریخ الخلفاء» سیوطی ص ۲۰۸. قابل تذکر اینکه روایات مربوط به نوحه‌گری و مرثیه‌سرایی پریان بر امام حسین به ام سلمه ارتباط می‌یابد در حالیکه به تصریح ابن عساکر ام سلمه سه سال پیش از واقعه کربلا وفات یافته («التهذیب» ۱/۴-۳)، و این نشان می‌دهد که این اشعار جنبهٔ تاریخی نداشته و از مقولهٔ تسلی اجتماعی در شرایط اختناق و فشار بوده است. البته یعقوبی به زنده بودن ام سلمه در ایام شهادت حسین (ع) اشاره کرده (۲/۲۱۸) و ذهبی نیز وفات وی را در زمان یزید نوشته است («دول الاسلام»، حیدرآباد ۱۳۶۴-۵، ۳۰/۱).

۴/۴. «الحضارة الاسلامیه فی القرن الرابع» ۱/۱ (به نقل از «کتاب الوزراء»).

آل بویه به نوع دیگری از تظاهر تند شیعیانه نیز میدان دادند که پس از آنهمه کینه فروخورده و انباشته ناشی از اختناق مداوم، دلها را خنک می‌کرد. از آن هنگام که متوکل لطماتی به شیعه وارد آورد و به مرقد امام حسین (ع) تجاوز نموده آن را ویران ساخت و حکم کرد شخم کردند و تخم افشاندند و مردم را از زیارت او بازداشت، و نیز آن سب همگانی بر علی (ع) که امویان پنجاه سال تمام، در زمان معاویه و یزید و معاویه دوم و مروان حکم و عبدالملک مروان و ولید و سلیمان بن عبدالملک، مردم را بدان مجبور می‌کردند— و عمر بن عبدالعزیز به سال ۹۹ آن حکم را برداشت [۴۵]— بسی نگذشته بود؛ بدینگونه آن فشارهای بزرگ در زمان آل بویه منفذ مناسبی یافت و همچون آتشفشانی از خشم منفجر شد. که شکل لعنت بردشمنان تاریخی شیعه— حتی به صورت نوشته‌هایی بر دیوارها [۴۶]— به خود گرفت. این انفجار عاطفی به بازتابی از جانب سنیان انجامید؛ هنگامی که سیاست معاویه از نو در سال ۲۲۴ هجری احیا شد [۴۷]، گور علویان و آل بویه و عباسیان طرفدار ایشان را آتش زدند [۴۸]. و این تندی احساسات ویرانگر از هر دو طرف ادامه یافت و امکان داد که تسلط آل بویه تا مدتی بر بعضی نواحی برقرار بماند. چون کار مشکل شد خلیفه قائم بامر الله عباسی وزیر خود ارسلان بن عبدالله بساسیری [۴۹] را به یاری سلجوقیان فرستاد تا آل بویه را از عراق برانند؛ زیرا از سقوط دولت عباسی به دست دشمن بسیار جدی و هم‌مرزش، دولت فاطمی، بیم داشت. با ورود لشکر سلجوقی به بغداد در سال ۴۷۷ هجری [۵۰] کار به نفع خلیفه پایان یافت و اوضاع به ضرر شیعه بازگشته شد. آغاز فاجعه، کشته شدن رئیس شیعه بود، سپس خانه متکلم شیعی شیخ طوسی نیز به غارت رفت و گنجینه کتبی را به آتش کشیدند و او خود به نجف گریخت [۵۱]. اگر صلحجویی و

۴۵. «سراج الذهب» ۱۶۷/۲.

۴۶. «ابن الاثیر» ۱۸۱/۸.

۴۷. «تاریخ الیافی» ص ۲۰۲.

۴۸. «ابن الاثیر» ۱۹۹/۹.

۴۹. «وفیات الاعیان» (چاپ رفاعی) ۱۰۶/۲، در مورد کمک بساسیری به سلجوقیان نگاه کنید

به «خطط» مقریزی ۲۰۳/۴.

۵۰. «تاریخ الدولة السلجوقیه» (علی بن ناصر الحسینی)، لاهور ۱۹۳۲، ص ۱۷.

۵۱. «البدایة والنهایه» ۶۸/۱۲.

خوشرفتاری شیعیان با لشگر سلجوقی در ورود آنان به بغداد نبود، بعید نبود مصیبت‌های بزرگتری رخ دهد [۵۲]. عکس‌العمل این وقایع و فشار بر شیعه، قیام بساسیری (مقتول ۵۱۰ هـ) همپیمان و داماد آل مزید [۵۳] از شیعیان حله در سال ۴۵۰ بود [۵۴] که آن نیز به شکست انجامید و عواقب آن در تمام دوران سلجوقی زیان‌فراوان برای شیعه به بار آورد؛ برای نمونه در سال ۴۵۶ هـ بر منبرهای خراسان شیعه را لعنت می‌کردند [۵۵]. کار از این حد نیز درگذشت و به افراط انجامید و به سال ۴۸۹ هـ، باز هم مرقد امام حسین مورد تعرض واقع شد [۵۶]. موقعی که عباسیان از زیر تسلط سلجوقیان بیرون آمدند، چرخ سیاست دوباره به سود شیعه چرخید تا آنجا که بعضی احتمال داده‌اند که خلیفه ناصر (خلافت از ۵۷۵ تا ۶۲۲) شیعه بوده است [۵۷]. شیعه به روزگار او آنقدر آزادی بیان یافتند که شاعران شیعی «در نکوهش صحابه و دوستان ایشان شعر می‌ساختند» [۵۸]. یکی از این شعرا گرفتار خشم سنیان شد و به سال ۵۷۳ هـ «او را کشتند و در آب انداختند و جسدش را به رو در بازارها به خاک کشیدند» [۵۹]. شیعی دیگری در سال ۵۸۳ هـ کشته شد که ابن کثیر سال مرگش را مساوی با «خوارشدن شیعیان» می‌شمارد [۶۰]. و از اینجا معلوم شود که [پیش از آن] بر رویهم آزادی شیعه محترم بوده است. آنچه مطلب را کاملتر می‌کند اینکه ناصر وزیر علوی برگزید، هر چند کمی بعد، از بیم آنکه مبدا ادعای خلافت کند، توقیفش کرد [۶۱]. پس از مرگ ناصر، ناتوانی در پیکر دولت عباسی راه یافت، تا آنجا که مغولان در یک حملهٔ مقدماتی به سال ۶۳۴ اربل

۵۲. «ابن الاثیر» ۲۱۱/۹ (حوادث سال ۴۷۷).

۵۳. «البدایة والنهایة» ۷۷/۱۲ (حوادث سال ۴۵۰).

۵۴. «تاریخ الدولة السلجوقیه» (ص ۱۸-۱۹)؛ «وفیات الاعیان» (۲/۱۰۶-۹)؛ «البدایة والنهایة» (۱۰۹/۱۳).

۵۵. «ابن الاثیر» ۱۱/۹.

۵۶. «البدایة والنهایة» ۱۰۲/۱۲.

۵۷. «تاریخ الخلفاء» ص ۲۹۹، «تاریخ ابوالفداء» ۳-۱۴۲-۳.

۵۸-۵۹. «البدایة والنهایة» ۳۰/۱۲ (حوادث سال ۵۷۳).

۶۰. ذهبی گوید: «سال ۵۸۲، فتنه سهمگینی در بغداد میان سنیان و رافضیان رخ داد»، و در سال ۵۸۳ مجدالدین بن صاحب که «ستمگری سفاک و رافضی مذهب بود» کشته شد.

۶۱. «البدایة والنهایة» ۳۴/۱۳ (حوادث سال ۵۹۹).

را محاصره و فتح کردند، اما بازگشتند [۶۲]؛ به سال ۶۴۳ بازآمدند ولی شکست خوردند [۶۳]، تا پس از دوازده سال بازگشتند و دولت فرتوت عباسی را ازین برده، ازین برافکندند.

داستان فتح بغداد، گرچه نتیجه ایلغار عمومی مغول و برانداختن همه حکومتها از ترکستان تا عراق بود، ولیکن به دلیل عناد دیرین سنی و شیعه، گناهی به گردن شیعه افتاد. زیرا می گفتند ابن علقمی وزیر شیعی مستعصم (مقتول به سال ۶۵۶) با مغولان مکاتبه داشته و آنان را به یاری شیعیان و رهانیدن ایشان از چنگ سنیان فراخوانده است [۶۴]. خصوصاً که پسر خلیفه شخصاً حمله ای را رهبری کرد که ضمن آن محله شیعی نشین کرخ به سال ۶۶۴ غارت شد و نزدیکان وزیر مورد تعرض قرار گرفتند [۶۵]. پیش از آن نیز، به سال ۵۸۸، مردم حله به دلیل مشابهی [۶۶] — یعنی نامه نوشتن به سلطان محمد خوارزمشاه و تشویق او به محاصره بغداد [۶۷] — مورد اتهام قرار گرفته، چهارهزار نفرشان کشته و بقیه از شهر اخراج شده بودند [۶۸].

به هر حال، این اثیر که معاصر آغاز حمله مغول بوده و ربع قرن پیش از فتح بغداد در گذشته، گناه (دعوت مغولان) را به گردن ناصرالدین الله عباسی می اندازد [۶۹]، و ابوالفدا قضیه را بدینگونه توجیه می کند: «از دشمنی که میان ناصر و خوارزمشاه وجود داشت، ناصر می خواست که خوارزمشاه گرفتار آنان باشد و قصد عراق نکند» [۷۰]. دو مورخ بغدادی، ابن الطقطقی [۷۱] و ابن الفوطی [۷۲] نیز شیعه را ازین ننگ بری دانسته اند و وزیر را بیگناه شمرده،

۶۲. همان، ۱۴۵/۱۳ و «دول الاسلام» (ذهبی) ۱۰۴/۲.

۶۳. «البدایة والنهایة» ۱۶۶/۱۳.

۶۴-۶۵. «ابن خلدون»، ۵۳۷/۳، «البدایة والنهایة» ۱۹۶/۱۳، در «تاریخ فخری» (ص ۲۹۵) آمده است که عامه به سردار مزبور لقب ابوبکر دادند — به دلیل مخالفتش با شیعه — در حالیکه اسم اصلیش ابوالعباس احمد بود.

۶۶-۶۸. «البدایة والنهایة» ۴۶/۱۲.

۶۹. «ابن الاثیر» ۱۷۰/۱۲، «ابن خلدون» ۵۳۵/۳.

۷۰. «تاریخ ابوالفداء» ۱۴۳/۳.

۷۱. الفخری ص ۲۹۹.

۷۲. «الحوادث الجامعة» ص ۳۱۸؛ اما رجوع کنید به «ابن کثیر» (۸/۲۰۰-۱) و

سرزنش را متوجه خلیفه و اطرافیان‌ش کرده‌اند. بر این جمله باید افزود که مغولان در هجوم به بغداد، شیعی و سنی را به یکسان کشتند و فقط مسیحیان و بعضی بازرگانان و نیز اخلاصمندان نشاندار و خدمتگزار خود را امان دادند [۷۳]. این- خلدون معتقد است که مکاتبه به دست ابن الصلایای علوی انجام گرفت [۷۴]، و هنگامی که نزد هلاکو آمد تا حال خود را بیان کند، به دستور او کشته شد [۷۵]؛ نیز در این هنگامه نقیب علویان، شرف‌الدین ابن طاوس حلی نیز به قتل رسید [۷۶]. اگر هم در واقع از پیش توافق شده بود که شیعیان در این میان بی‌گزند بمانند، سوختنشان در آتش مشترک، تهمت منسوبه را رد می‌کند [۷۷]. به علاوه، گرچه جمعی از اهل حله، خون خود را با مال خریدند و لیکن بیشترشان — همچون مردم دیگر شهرها — به بطایح گریختند [۷۸].

مقصود از تفصیلات فوق این است که هجوم مغول، حلقه جدیدی بر زنجیر طولانی منازعات محلی شیعه و سنی افزود و حکومتها در مراحل مختلف انتقال، برای تضمین سلطه و بقای خودگاهی جانب این و گاه جانب آن رامی‌گرفتند،

- «این خلدون» (۵۴۲/۵ و ۵۳۷/۳)، که شامل تناقض‌گوئی‌هایی در این باب است. قابل تذکر این‌که همین اتهام ظالمانه را به‌خواجه نصیرطوسی نیز بسته‌اند و دکتر مصطفی جواد در سخنرانی‌ش به مناسبت هفتصدمین سال‌نصیرالدین طوسی آن را رد کرده (رجوع کنید به «یادنامه خواجه نصیرالدین طوسی»، تهران ۱۳۳۶ ص ۸۶-۱۱۵).
۷۳. ابن‌العلقی و ابن‌الدماغانی صاحب دیوان ر ابن‌الدواعی حاجب‌الباب از آن‌جمله بودند: («البدایه والنهایه» ۳/۱۳؛ «الحوادث الجامعه» ص ۳۲۹-۳۳۰).
۷۴. «العبر» ۳/۵۲۶ و ۵۴۲/۵. دونالدسون در «عقیده الشیعه» (ص ۵۳) به نقل از هوارد (۳/۱۱۴-۵) همین مطلب را نقل کرده. گفته هوارد سند معتبری ندارد و از «تاریخ و صاف» (ص ۵۷-۸ و ۵۳-۴) و «ابوالفداء» (۳/۲۰۲) اخذ کرده که قابل رد است.
۷۵. «الحوادث الجامعه» ص ۲۳۶، ابوالفدا این قضیه را به بدرالدین لولؤ حاکم موصل مربوط دانسته است (۳/۲۰۶).
۷۶. «الحوادث الجامعه» ص ۳۲۹.
۷۷. قابل تذکر این‌که ابن‌کثیر، بین ابن‌العلقی و ابن‌الفرات (مقتول ۳۱۲) مقایسه کرده تا اولی را خائن و دومی را اخلاص‌گیش قلمداد کند، و فراموش کرده که ابن‌الفرات نیز به‌مواضعه با ابن‌ابی‌الساج داعی زیدیه، علیه مقتدر خلیفه متهم شد («معجم‌الادباء» ۲/۱۵۰-۲).
۷۸. «الحوادث الجامعه» ص ۳۳۰.

و در واقع نیمی از مردم را به وسیله نیم دیگر می‌کوبیدند [۷۸]. با اینهمه، استیلای مغول آغاز پیوند مستقیم بین تصوف و تشیع بود—تصوف که مغول تشویقش می‌کرد و تشیع که پس از رهایی از شرایط دشوار گذشته نفس راحت می‌کشید—و ما بعداً به شرح این ارتباط خواهیم پرداخت.

در پایان این را هم بگوئیم که در قسمتهای مختلفی از ممالک اسلامی، تشیع پا گرفته بود. علاوه بر نجف و کربلا و قم و مدائن و کرخ بغداد و تمام عراق [۷۹] و مصر و شام (به روزگار فاطمیان) و بخشهایی از طبرستان، حلب نیز آشکارا شیعه‌نشین بود، و حتی پس از آنکه صلاح‌الدین ایوبی بر آن دست یافت، باز مردم آن در تشیع باقی ماندند [۸۰]. همچنین ابن کثیر می‌نویسد: حاکم خوزستان که حله نیز در اقطاعش بود، گرایش غلوآمیزی به تشیع داشت [۸۱]، و نیز حاکم مازندران که به دیدن ناصر آمد، امامی مذهب بود [۸۲]. بدنیست بدانیم، که هریک از این مراکز در آینده به نوبه خود، نقشی در پیدایش فرق شیعی نزدیک به تصوف داشتند و شرح آن را در فصلهای آینده خواهیم دید.

برای آنکه کتاب از حد مناسب خود خارج نشود، در بیان این چهارچوب سیاسی، جانب اجمال را تا حد ممکن رعایت کردیم و تفصیل آن را در جای خود خواهیم یافت.

۷۸. آ. در مورد فتنه‌هایی که میان شیعیان و سنیان به روزگار سلاجقه برخاست، رجوع کنید به «تاریخ العراق فی العصر السلجوقی» تألیف دکتر حسین امین، بغداد ۱۹۶۵، ص ۹-۴۲۸.

۷۹. «البدایة والنهایة» ۷/۱۳.

۸۰. همان، ۲۸۹/۱۲.

۸۱. همان، ۴۵/۱۳ (حوادث سال ۶۹۱).

۸۲. «تاریخ الخلفا» ص ۲۹۷.

۲. جنبه فکری

باغیبت مهدی (عج) مسابقه فرقه پردازي و مذهب سازي متشيعه پايان گرفت، خصوصاً که از امام عسکري (ع) بجز مهدی (عج) فرزندی نمانده بود؛ بنابراین شیعیان به گردآوری موارث مذهبی خود که بالاخره برپایه دوازده امامی تثبیت شده بود، پرداختند. رشته امامت در میان فاطمیان نیز پس از برپا شدن دولت ایشان در سراکش و سپس در مصر قطع گردید.

تثبیت و ریختن تشیع در یک قالب معین، دشواریهای زیادی دارد؛ زیرا شیعیگری، مجموعه‌ای از عقاید ناهمگن است که شاید در هیچ مذهب دیگری بدین گونه گرد نیامده‌اند. می‌توان گفت که قدر جامع همه فرق شیعه، اعتقاد به برتری علی (ع) و وجود معنویت خاصی در ائمه و نیز مسئله مهدویت است. صرف نظر از این موارد مشترک، شیعیگری [از لحاظ جمع عقاید متناقض] حقیقتاً، چیز منحصر به فردی است: [مثلاً] یاران ابوالخطاب [۱] و همچنین نصیریان — که غالی بودند — همواره شیعه به حساب آمده‌اند؛ مفوضه، مخمسه، ذمیه، غرایبه و بعدها علی‌اللهیان را نیز به شیعه منسوب داشته‌اند. در برابر این غالیان، شیعیان قم قرار داشتند که در گریز و بیزاری از غالیگری مبالغه تمام می‌ورزیدند و تعصب آنان در این باره بدانجا رسید که حتی نفی سهو و اشتباه از پیغمبر را غلو می‌دانستند [۲]، و از سال ۲۵۵ بعد، بسیاری از هم مذهببان خود را به سبب غلو از شهر بیرون کردند [۳]. بین آنان و اینان [یعنی غالیان تندرو

۱. در «فهرست» طوسی (ص ۱۰) نام کتابی از ابراهیم بن ابی حفص کتاب — از اصحاب امام عسکری — در رد خطایبه آمده؛ در مقابل، محمد بن عبدالله بن مهران کرخی غالی، کتابی در مناقب ابوالخطاب نوشته است: («نجاشی» ص ۲۴۷).

۲. «منتهی المقال» ص ۱۲.

۳. به روایت نجاشی (ص ۱۳۲) سهل بن ایاد آدمی را از قم اخراج کردند؛ و نیز محمد بن

و شیعیان معتدل] گروه‌هایی جاداشتند که دعوت‌های مهدیگری برمی‌ساختند، اینان نیز شیعه شناخته می‌شدند. از جمله ناووسیه [۴] که جعفر صادق (ع) را مهدی موعود می‌پنداشتند و واقفه [۵] که دربارهٔ موسی بن جعفر (ع) همین عقیده را داشتند. میان اینان، اشخاص تناسخی همچون ابوبکر بن فلاس [۶] و معتقدان به جبر و تشبیه، همچون محمد بن جعفر اسدی (متوفی ۳۱۲) و محمد بن احمد بصری ملقب به منجم [۷] و همچنین فلسفی مشربانی مانند حسن بن موسی نوبختی وجود داشت [۸].

درفقه نیز شیعه چندین دسته بودند: گروهی تقلیدی مذهب [۹] که قیاس را بیرون از حد فقیه می‌دانستند و در رد آن کتابها [۱۰] نوشتند — گرچه برخی از آنان چون محمد بن کاتب اسکافی [۱۱] و جزاو [۱۲] خود عمل به قیاس می‌کردند. در مذهب تقلیدی، فرض بر این بود که احادیث بسیار مروی از ائمه، کافی است و نباید به اجتهاد پناه برد [۱۳]. ابوالحسن اشعری می‌نویسد که شیعه همگی «در رد اجتهاد و رأی در مورد احکام شرعی» هم عقیده‌اند [۱۴]، البته پاردای نیز، هم از آغاز عمل به اجتهاد می‌کردند [۱۵] که بعدها این گرایش،

→

- علی‌قشری را (ص ۲۳۴). روایات محمد بن موسی سمان را تضعیف می‌نمودند (ص ۲۳۹)، و خیال داشتند محمد بن اوره را بکشند (ص ۲۳۱).
۴. «فرق الشیعه»، استانبول ۱۹۳۱ ص ۵۷۸.
۵. همان، ص ۶۸؛ «مقالات الاسلامیین» ۱۰۰/۱.
۶. «نشوار المحاضر» ۱۴۷/۸.
۷. «نجاشی» ص ۲۶۴، شرح حالش را در «فهرست» ابن‌الندیم، لایپزیگ، ص ۸۳ ببینید.
۸. «فهرست» طوسی ص ۹۸.
۹. «کشی» ص ۱۲۴-۵؛ «مقالات الاسلامیین» ۱۱۸/۱.
۱۰. «نجاشی» ص ۳۰۹؛ «طوسی» ۲۸۷؛ «کشی» ص ۱۹۰.
۱۱. «فهرست طوسی» ص ۲۶۷-۸؛ «نجاشی» ص ۲۷۳ و ۲۷۵، «معالم‌العالم» ابن‌شهر آشوب ص ۸۷.
۱۲. «مقالات الاسلامیین» ۱۱۸/۱-۹.
۱۳. «اصول کافی»، طهران ۱۳۸۱، ۵۷/۱، که ضمن روایتی، موسی بن جعفر (ع)، خطاب به سماعه بن سهران شیعه را از قیاس نهی می‌فرماید، و آن را مایهٔ هلاک می‌داند.
۱۴. «مقالات الاسلامیین» ۱۱۹/۱، و «اصول کافی» ۲/۱ که ضمن روایتی، امام صادق از فتوا به رأی نهی می‌فرماید.
۱۵. «نجاشی» ص ۱۵۳؛ «معالم‌العلماء» ابن‌شهر آشوب، نجف ۱۹۶۱ ص ۸-۹؛ و «اصول کافی»، کتاب فضل‌العلم، باب البدع والرأی والمقائیس.

- تفوق یافت تا آنکه اخباریان در قرن یازدهم از نو علیه اجتهاد قیام کردند.
- وسعت اختلاف به حدی بود که حتی در اذان تنها نیز شیعیان همراهی نبودند، مثلاً مفوضه، اشهدان علیاً ولی الله را در آن می افزودند [۱۶]. این اختلاف رأی به قرآن نیز کشیده شد و بعضی از شیعه معتقد شدند که از آن کم شده است [۱۷]، و ایرادگیری و رد و بحث، پیوسته میان آنان برپا بود [۱۸]، جمعی از متکلمان بزرگ شیعه، شیوه و اصول معتزله را اتخاذ کردند با آنکه میان روش عقلگرایانه و استدلالی اینان با اساس معنوی تشیع که ذاتاً مبتنی بر تسلیم و اطاعت محض از امام بود، [۱۹]، مابینت آشکاری وجود داشت؛ چنانکه ابوالحسن اشعری، دسته‌ای از متکلمان شیعه را صریحاً «معتقدان به مذهب معتزلی و امامت» نامیده است [۲۰]. پس از تثبیت تشیع بر اعتقاد به مهدویت محمد بن حسن (ع)، امام دوازدهم، کتاب الکافی فی اصول الدین، پیش از آغاز غیبت کبری - یعنی سال ۳۲۹ که همان سال وفات مؤلف باشد - به وجود آمد.
- شیعه برخلاف اهل سنت فقط به ضبط احادیث صحیح اکتفا نکردند، بلکه این شیوه را برگزیدند که هر روایتی را شنیده بودند - به استثنای آنچه در موضوع حلول و یا خدایی امامان بود - گرد آورند. و از همین جاست که در کافی ۵۰۷۲ حدیث صحیح در برابر ۹۴۸ روایت ضعیف می یابیم [۲۱]؛ سه کتاب اصلی دیگر شیعه نیز همین حال را دارد [۲۲]. ملاحظه می شود شیخ طوسی (متوفی ۴۶۵)
۱۶. «شرح لمعه» ۷/۱؛ در «تاریخ الخلفاء» ی سیوطی (ص ۲۴۴) آمده است که قرامطه که در سال ۲۷۱ ظهور کردند نیز همین فخره را به اذان می افزودند.
۱۷. «اعتقادات صدوق»؛ «مقالات الاسلامیین» ۱/۱۱۴؛ «الحضارة الاسلامیه»، آدم منز ۲۷۴/۱.
۱۸. اوائل المقالات شیخ مفید، ص ۶-۹۵؛ مقالات الاسلامیین ۱/۱۰۲-۱۳۷.
۱۹. «اصل الشیعه و اصولها» ص ۷۷، در حاشیه آمده است که اختلاف اساسی شیعه با معتزله در همین نکته - یعنی اطاعت محض از امام - بود.
۲۰. «مقالات الاسلامیین» ۱/۱۱۱ و ۱۱۰.
۲۱. «روضات الجنات» ص ۵۵۳، در این کتاب آمده است که جمع احادیث کافی از مجموع احادیث صحاح سته (اهل سنت) بیشتر است؛ نجاشی گوید: کلینی کتاب کافی را طی ۲ سال گردآوری و تألیف کرد، (ص ۲۶۶).
۲۲. کتب اصلی شیعه عبارتند از «کافی»، تألیف کلینی (متوفی ۳۲۹)؛ «سنن لایحضره الفقیه»، تألیف ابن بابویه قمی (صدوق، متوفی ۳۸۱)؛ «تهذیب الاحکام» و «استبصار» تألیف محمد بن ←

در فهرست خود که شامل ترجمه احوال بسیاری از مصنفان شیعه است، از آوردن صفاتی مانند غالیگری، دروغپردازی و انتساب به فرقه‌های مردود — از نظرگاه میانه‌رو [۲۳] — در مورد بعضی از آنان، جانبدارانه، خودداری کرده است؛ با آنکه اطلاع داشته و با وجود تذکر این نکته که «در مورد هر یک آنچه از باب تصدیق یا تکذیب گفته‌اند و اینکه آیا روایتش قابل اعتناست یا نه» [۲۴] می‌آورد. شیعه با آنکه خود را در این میدان وسیع اختلاف و تضاد عقاید می‌یافتند، نخواستند برای محدود کردن اختلافات و ازین بردن سبب آن [یعنی رد بسیاری از روایات] اقدام کنند؛ بلکه این تناقضات را به تقیه نسبت می‌دادند و از امامان روایتی می‌آوردند که «ما خود میان شیعه خلاف انداخته‌ایم، این باعث حفظ ما و ایشان می‌شود» [۲۵]. خود شیخ طوسی اقرار می‌کند «بسیاری از مصنفان شیعه و صاحبان اصول [مجموعه‌های روایات که اصحاب ائمه می‌نوشتند و بعدها در کتب اربعه گردآوری و تدوین شد] پیروی از مذاهب باطل می‌نمودند» ولی این اعتراف نیز نظر او را عوض نکرده بلکه به عکس این نتیجه را داده که در همانجا می‌گوید «کتابهایشان قابل اعتماد است» [۲۶]. آنچه کار را

→

حسن طوسی (متوفی ۴۶۵هـ). به روایت شیعه، احادیث ائمه، از آغاز تا رحلت امام عسکری در . . . ۴ مجموعه به نام «اصل» گردآوری شده بود، («معالم العلماء» ابن شهر آشوب ص ۱۳؛ «فهرست» طوسی ص ۳)، سپس این . . . ۴ مجموعه، ویراسته و پیراسته شد و شیعه بر چهار کتاب مزبور توافق کردند («منتهی المقال» ص ۱۱). صاحب «قصص العلماء» گوید: تعداد اصول . . . ۴ بود که بعداً با رعایت حذف تناقضات در . . . ۴ اصل خلاصه شد و کتب اربعه از آن . . . ۴ اصل به وجود آمد (ص ۱۵۲) . . . پیداست که این ارقام، دقیق نیست و حدوداً تعداد اصول را مشخص می‌کند. مجلسی گوید: «بحمدالله، غیر از کتب اربعه، تقریباً . . . ۲ کتاب — از روایات شیعه — نزد من جمع شده که آنهمه را در «بحار الانوار» گرد آوردم. «اعتقادات» مجلسی ص ۲۴.

۲۳. برای نمونه رجوع کنید به «فهرست» طوسی ص ۱۰۳ (راجع به حسین بن حمدان) و ص ۱۸۰ (راجع به عبدالرحمن بن حجاج) و ص ۱۹۴ (راجع به عبدالله بن هاشم حضرمی)؛ و مقایسه کنید با «نجاشی» (ص ۴۹، ۱۶۵، ۱۵۷).

۲۴. «فهرست» طوسی ص ۳.

۲۵. «قصص العلماء»، ص ۱۵۲.

۲۶. «فهرست» طوسی ص ۳ ضمناً رجوع کنید به «الحضارة الاسلامیه»، آدم متزلی/۷۷، «ضحی‌الاسلام» ۳/۹، «تاریخ العرب»، فیلیپ حتی ۳۱۷/۲، «الشیعة فی التاریخ»، حسن مغنیه

←

خرابتر می‌کند اینکه طوسی، شخصاً متهم به «اشتباهکاری و خیالبافی و عمل به قیاس» [۲۷] و نیز گویا نخست قائل به وعید* بوده است [۲۸]. این همه تناقض شدید و ضعف تألیف و انسجام و نبودن مراتب درجه‌بندی در اندیشه‌های شیعه، باعث شد که دشمنان شیعه، یک‌قلم به همه آنها، بگویند «شما سنت کهن و مؤلف قدیمی نداشته‌اید» [۲۹]. این اتهام نجاشی را بر آن داشت که دجال خود را بنویسد و به سید مرتضی پیشکش نماید [۳۰]، ولیکن تنها یک کتاب، مانند نوشته نجاشی، از عهده غلبه بر آن مشکل بر نمی‌آمده است.

آنچه این تفاوت را وسیع‌تر می‌کرد این بود که شیعه از یک جهت معین در فقه پیروی نمی‌کردند؛ زیرا «در همه شهرها و گوشه‌وکنار دنیا» [۳۱] پراکنده * طائفه‌ای از شیعه که در موضوع امام دوازدهم اختلاف داشتند؛ در برابر تفضیلیه، (ملل و نحل» شهرستانی به اهتمام جلالی نائینی، تهران ۱۳۵۰ ش. ص ۱۲۳۳) -م-.

۸۲ و... این سهل‌انگاری در جمع روایات، به دشمنان شیعه مجال داده که علیه ایشان تهمتها و طعنه‌ها بر زبان آوردند؛ مثلاً ابن حزم گوید: برخی از شیعیان معاصر ما همه محرمات را روا می‌شمارند («الفصل» ۱۸۵/۴) و «بعضی از امامیه تا نه زن عقدی را جایز می‌دانند» ۱۸۲/۴؛ برای روشن شدن این مسأله رجوع کنید به «حقائق التاویل» شریف‌رضی، نجف ۱۳۵۵، ص ۳۰۹-۳۱۱ و حاشیه ۳۰۹ به قلم شیخ محمد رضا کاشف‌الغطاء.

در توجیه این تناقضات، محمد بن ابراهیم کاتب نعمانی (متوفی حدود ۳۲۰)، که شاگرد کلینی بوده می‌نویسد: «بیشتر کسانی که داخل تشیع شدند، حالات مختلف داشتند، از جمله کسانی بدون اطلاع و اندیشه بدان گرویدند و چون شبهه‌ای پیش آمد، سرگردان شدند... گروهی دیگر، مقصودشان دنیاطلبی و مال‌اندوزی بود نه اعتقاد به حقانیت و ایمان بی‌غل و غش؛ لذا وقتی اغواگران و دنیاداران ایشان را تطبیع کردند، فوراً منحرف شدند و دنیا را بردین ترجیح دادند. گروهی نیز اعتقادی سست و ضعیف داشتند، وقتی این امتحان (یعنی طولانی شدن غیبت مهدی «عج») که اولیاء الله، سیصدسال پیش از این مارا از آن آگاه کرده بودند، پیش آمد، حیران شدند و منکر گردیدند («الغیبة» ص ۵، چاپ قم ۱۳۴۷). هم او این روایت را نیز از امام صادق می‌آورد: «هر کس به وسیله اشخاص به دین درآمده، اشخاص دیگری می‌توانند او را از دین بیرون آورند؛ اما آن که از راه کتاب و سنت داخل دین شده، کوهها فرو می‌ریزند ولی ایمان او از بین نمی‌رود».

۲۷. «روضات الجنات» ص ۵۸۱؛ «قصص العلماء» ص ۳۰۲.

۲۸. «لؤلؤة البحرین» ص ۱۷۷.

۲۹-۳۰. «رجال نجاشی» چاپ ایران، بدون تاریخ، مرکز نشر کتاب، ص ۲.

۳۱. «فهرست» طوسی ص ۳.

بودند. هرچند در کوفه و بغداد و قم [۳۲] — و بعدها در حله — مرکزیتی داشتند ولیکن در مصر زمان اسماعیلیان و نیز بخشهای دیگر ممالک اسلامی که زیدیان ساکن بودند — همچون طالقان و شمال آفریقا و قسمتهایی از یمن — نیز شیعیانی وجود داشت. اما شیعه دوازده امامی — که در اینجا مورد توجه ماست — تنها قدر جامعی که داشتند، انتظار ظهور مهدی (عج) بود که در اشتیاق تحقق آن می‌سوختند. (گرچه حتی در زمان ابن بابویه قمی [۳۳] [یعنی کمتر از نیم قرن پس از غیبت کبری] نیز بسیاری دچار سرگستگی و تردید شده بودند)، با اینحال پیش از آنکه یک سده بگذرد، [صاحب‌نظران] شیعه توانستند قضیه غیبت را، در مذهب خود، در جایگاهی قرار دهند که با رد آن، اساس تشیع باطل می‌شود [۳۴].

این تصویر طرح‌گونه شیعیگری در قرن چهارم و پنجم، به‌خوبی، آن جریانهای فکری گوناگونی را که در آن پدید آمد و اثر مهمی در وجود و تثبیت آن داشت، نشان می‌دهد، این اختلاف افق وسیع در شیعیگری به‌لحاظ خصلت، خاستگاه و مسیر آن، باعث پیوستن آن کسانی به تشیع می‌شد که هدفشان تحقق بخشیدن مقاصد و نشر اندیشه‌های خویش از راه این مذهب بود، و همچنین [تظاهر به تشیع] گروه آزادمنشان لاقید را جرأت می‌داد که به هر راه خوش می‌داشتند بروند. تکیه عقاید شیعه در مرحله پیدایش، به‌اخبار و گفتار امامان — با همه تناقضات همان احادیث — و بیزاری از استدلال عقلی [مستقل از مذهب]، باعث شد هر کس برای اثبات نظرگاه خود به‌نوعی استنباط شخصی برپایه جدل و منطق بگراید [۳۵]، خصوصاً در موضوع مهدویت که احادیث و آیات پیرامون آن قابل تأویل بود. شیعه، اجتهاد را از معتزلیان هم‌عصر و نیز متکلمان پیشین خود که با آن آشنا بودند، گرفت. و بدین‌گونه اجتهاد، همچون وسیله‌ای جهت اثبات و رسوخ مذهب، پدید آمد [۳۶]. ولی چون طی قرون

۳۲. «رجال» نجاشی ص ۲۴۷.

۳۳. «اثبات الغیبه»، ابن بابویه قمی ص ۱ و ۱۱.

۳۴. «الغیبه»، طوسی ص ۲۱۶.

۳۵. در مورد اجتهادات سید مرتضی، از جمله نگاه کنید به «تلبیس ابلیس» ص ۹۹.

۳۶. سید مرتضی، بر اجتهاد، بسیار تکیه می‌کرد، رجوع کنید به: «لولوة البحرین» ص ۱۹۲، «البدایة والنهایة» ۵۳/۱۲، (به نقل از ابن جوزی از ابن عقیل).

بعد، کاربرد این شیوه به افراط کشید، فقیهان مبرز تصمیم گرفتند به اخبار ضبط شده در چهار کتاب اصلی برگردند — تا یکبار دیگر انجام به آغاز بازگردد. البته این راه حل درخور طبیعت تشیع نبود و به عکس العمل سخت تری از جانب طرفداران اجتهاد منجر شد که در جنبش متأخر شیخیگری، منعکس است؛ اینان در پرداختن به مسائل معنوی و مذهبی به روش صوفی مآبانه و کشف و اشراق استناد می‌جستند. بایان، شاخه از شیخیه، با دنبال کردن مسیر این خواب و خیالها به نتایج بدعتگرانه‌ای رسیدند. اینان صفات مهدی (عج) شیعیان و درعین حال خصوصیات قطب صوفیان حلولی را در سران خود جمع می‌دانستند و اواخر از تشیع و حتی اسلام نیز بیرون رفتند و به شکل نحلّه بهایی، از راه پیوند اندیشه مسیح موعود و قائم منتظر، عنصر الهی و انسانی را یکجا گردآوردند، و این بازگشتی بود به عقاید خطایبان و غالیان دیگر که قبلاً بیان کردیم. هرچه هست، تصوف و تشیع با وجود فاصله شدید پیروان آنها، به هم رسیدند؛ زیرا که در تصوف از مرید نمی‌خواستند که مذهب معینی را اختیار کند، بلکه می‌خواستند که بر شیوه صوفیان مجاهدت نماید و سخن از طریقت و حقیقت گوید و به توحید صوفیانه [۳۷] که جنید قبلاً پیریزی کرده بود، معتقد باشد. صوفیه در نشستهای خود می‌گفتند «صوفیان به خیر باشند تا با هم بیگانگی نمایند، اگر یگانگی کنند، هلاک شوند» [۳۸]. سهل تستری (متوفی به سال ۲۸۳) طبیعت تصوف را مطابق تصویری که از تشیع عرضه شد، بیان می‌کند او در پاسخ کسی که پرسید «با کدام طائفه صحبت بدارم؟» پاسخ داد «بر تست که با صوفیان بنشین، ایشان چیزی را انکار نکنند و هر کاری را نزد ایشان تأویلی باشد و به همه حال ترا معذور دارند» [۳۹] — هر چند برابر نهادن تشیع و تصوف،

۳۷. بندار شیرازی (متوفی ۳۵۳) گوید: «صوفیان در اعتقاد به وحدانیت بر رویهم همداستانند، و در مرحله وصول و دید، اختلاف دارند»، «طبقات الصوفیه»، ص ۶۸-۴. از این رساتر، گفتار شیخ ابوالسحاق اسفراینی است که گفته: «مردم همه در علم توحید، عیال صوفیه‌اند»، «اسرار التوحید»، (تألیف بین سالهای ۵۰۳-۵۹۹) تهران ۱۳۳۲، ص ۲۷۰، به نقل از قشیری.

۳۸. «طبقات الصوفیه» ص ۱۸۲، (از قول رویم بغدادی متوفی ۳۰۳).

۳۹. «التعرف لمذهب اهل التصوف»، کلابادی، ص ۹.

قیاس مع الفارق است. موضوع دیگری که لازم است در اینجا روشن شود این است که شیعه دوازده امامی، به عکس زیدیان، پس از غیبت امام معتقد شدند «شمشیر برکشیدن حرام است، حتی اگر کشته شوی، تا امام ظهور کند و امر به جهاد نماید» [۴۰]، این حکم گرچه نفی مطلق جهاد نبود ولیکن با این اصل صوفیه قابل مقایسه است که صریحاً اعلام کردند «فرمانروایان، هر چند ستمگر باشند، خروج مسطحانه بر آنان جایز نیست» [۴۱]. اصحاب حدیث [۴۲] نیز درست از همین موضع، دولت‌های ستمکار و سررشته داران استیلاگرا را تأیید می کردند. شیعیان دوازده امامی، آنقدر از اتهام به خروج مسلحانه اندیشناک بودند که شیخیان در قرن سیزدهم از خود، تهمت جهاد علیه دولت قاجار را که بایان بدان دعوت می کردند، نفی نمودند [۴۳]. بدین گونه، برای آنکه پیوستگی تصوف و تشیع کامل شود، فقط فرصت مناسبی لازم بود. ولیکن حکومت عباسی و صوفی مسلکان وابسته به آن، حتی الامکان، از این پیوند جلوگیری می کردند؛ زیرا وجود دولت فاطمی در همسایگی عباسیان در مصر و شام، و نیز دست اندازیهای [تبلیغاتی] فاطمیان به ایران [۴۴] سلطه عباسی را تهدید می کرد. از داعیان فاطمی یکی ناصر خسرو (در گذشته پس از سال ۴۰۳ هـ) بود که از شیوه اسماعیلی به موازات تصوف، بدان حد استفاده می کرد که از صوفیان و فقیهان شیعی [۴۵] به حساب آمده، همچنانکه وی را از شاگردان ابوالحسن خرقانی (متوفی ۴۲۰ هـ) شمرده اند [۴۶]. حکومت عباسی و فقیهان و صوفیان طرفدار آن از امکان جوش

۴۰. «مقالات الاسلامیین» ۱/۱۲۳.

۴۱. «التعرف» ص ۳۳.

۴۲. «مقالات الاسلامیین» ۱/۳۲۳.

۴۳. «سی فصل» حاج محمد کریمخان، ص ۱۹.

۴۴. «ابن اثیر»، مصر ۱۳۰۳، ۹/۱۸۰: بغراخان به سال ۴۳۶ هـ، همه داعیان و گروندگان اسماعیلی را در ماوراءالنهر ریشه کن ساخت.

۴۵. «طرائق الحقائق» ۲/۴۸۸؛ «ریاض العارفین» ص ۲۲۳. ناصر خسرو به شهرت طلبی و ریاکاری صوفیه از راه پشمینه پوشی تاخته، («دیوان ناصر خسرو»، تهران ۱۳۰۴، ص ۸۷)، در ص ۴ «سفرنامه» آورده است که به سال ۴۳۷ هـ گوربا یزید بسطامی را در قوس (= سمنان) زیارت کرده، و در دیوان خود از یزید و ذوالنون مصری و ابراهیم ادهم نام برده، (ص ۹۰، ۵۱)؛ انتقادوی از صوفیان از نوع انتقاد خود صوفیه است: («اللمع» ص ۷۷).

۴۶. «روضات الجنات» ص ۲۲۳.

خوردن تشیع و تصوف غافل نبودند؛ وهم از آغاز کوشیدند تا پیوندهای استواری میان تصوف و تسنن برقرار کنند. سهل تستری و جنید بغدادی (متوفی ۲۹۸) و ابوبکر طمستانی (متوفی ۳۴۰) و نصر آبادی (متوفی ۳۶۷) در این کار دست داشتند [۴۷]. پس از آنها، قشیری (متوفی ۴۶۰) رساله‌اش را به سال ۴۳۰ در تأیید ارتباط تصوف با تسنن نگاشت و بعداً غزالی (متوفی ۵۰۰) کتاب خود، *احیاء علوم‌الدین* را [بر همین اساس] نوشت؛ قابل یادآوری است که غزالی از دشمنان سرسخت تشیع، خصوصاً اسماعیلیگری بود و کتاب *فضائح الباطنیه* که به دستور مستظهر بالله عباسی نوشت، گواه آن می‌باشد [۴۸]. همین حالت ادامه داشت تا دولت عباسی، که همچون مانعی بر سر راه اتصال تصوف و تشیع ایستاده بود، از میان رفت و با آمدن مغولان — که نخست همپیمان اسماعیلیان بودند و شیعیان امامی آنان را منجی خود از ستم سنیان می‌پنداشتند — شرایط تغییر کرد، میدان باز شد و موانع از میان برخاست. در فصل آینده بیان خواهیم کرد که چگونه به تشویق مغولان، کفه تصوف سنگین‌تر شد، یحیی که بعضی از شیعیان ناچار شدند، قسمتی از عقاید فرعی خود را در سمت نزدیکی به تصوف، تغییر جهت دهند؛ حال آنکه در آغاز پیدایش تصوف، عکس این امر رخ داده بود. بدنیت به عامل دیگری اشاره کنیم که این نزدیک شدن را برای شیعه آسانتر کرد و آن آیین فتوت بود که ایرانیان، آن را به عنوان یک گرایش عملی و نمونه عالی اخلاق صوفیانه وارد عالم اسلام کردند و به صورت فداکاری و جانفشانی متجلی می‌شد. این آیین، پس از یک رشته تحولات، به سال ۵۷۸ هـ شکل نهائی خود را یافت [۴۹]؛ در آن سال دولت عباسی، سازمانهای جوانمردان را به خود جلب کرد و به وسیله اداره‌ای به ریاست شخص خلیفه، ناصرالدین الله [۵۰]، آنان را زیر نظر گرفت؛ منشوری بدین مضمون صادر شد [۵۱] که علی بن ابیطالب (ع) نمونه برتر جوانمردی و پیر همه جوانمردان است [۵۲]. جوانمردان، مقررات و مراسم خاص داشتند و در اجتماعات خود به مناسبتهای ویژه، لباس مخصوص می‌پوشیدند.

۴۷. «تفسیر» (سهل بن عبدالله) تستری ص ۲۴؛ «رسالة القشیری» ص ۲۲ و ۳۸ و ۳۹.

۴۸. «فضائح الباطنیه»، غزالی، ویراسته عبدالرحمن بدوی، قاهره ۱۹۶۴ ص ۲-۳.

۴۹-۵۲. «الصلة بین التصوف والتشیع» ۲/۳-۳؛ و نیز نگاه کنید به: «تحفة الاحباب و بغیة-

الطلاب» ص ۱۷، و «ابن اثیر» ۱۶۹/۱۲.

پس از ناصر، مستظهر عباسی (خلافت از ۶۲۳ تا ۶۴۰) نیز جامه فتوت پوشید [۵۳]. برای آنکه به اهمیت منشأ علوی در فتوت [بغدادی] پی ببریم، بد نیست تذکر دهیم که [در برابر آن] یک سازمان فتوت نیز در شام به وجود آمد که مقصد اعضاء آن «کشتن رافضیان، هر جا که یافت شوند» بود و این را فتوت نبوی نامیدند [۵۴]. از آثار پیوند فتوت با نام علی بن ابیطالب (ع) و ریشه کردن آن در تصوف عملی، آن بود که دولت صفوی — که جانشین تیموریان شد — توانست به آسانی این تمایل را برانگیزد و به سهولت تشیع را اعلان نماید و همچنانکه بشرح تر خواهیم گفت، این نخستین فعالیت واقعی و مؤثر تصوف در راه تبلیغ تشیع بود.

۵۳. «الصلة...» ۲/۲۱۴.

۵۴. همان، ۲/۲۰۰.

۳. پیوندهای صوفیگری و شیعیگری

قبلا دیدیم که شیعه درگرایش به زهد - زهدی که از اسلام آغازین برخاسته بود - پیشقدم بودند و در تکوین زهد، به اشکال گوناگون، که بالاخره منجر به تصوف شد، شرکت داشتند، چنانکه علی بن حسین (ع) و امام باقر و امام صادق (ع) از پیشروان زهد به شمار آمدند و زید بن علی و دیگر شورشگران زیدی پس از وی، به پشمینه پوشی شهرت یافتند. همچنین در کتاب الصلوة بین التصوف و التشیع، به تفصیل آورده ایم که محمد بن جعفر صادق (ع) با دوستان فراز پیروان خود با لباس پشمین نماز می خواند [۱]، و نیز شورشگران علوی، مانند یحیی بن عبدالله که به روزگار هارون قیام کرد [۲]، محمد بن قاسم که در سال ۲۱۹ خراج نمود، ابوبکر علی بن محمد خراسانی و ابراهیم بن محمد بن یحیی که به سال ۲۵۶ در مصر شوریدند و ابومحمد قاسم بن حمزه - از اولاد عباس بن علی بن ابیطالب (ع) - همه صوفی لقب یافتند [۳]. حتی در مورد عبدالله بن معاویه، رهبر غلات جناحی، گفته شده که «پشمینه می پوشید» [۴].

وقتی نهضت تصوف، به وضوح تبلور یافت و معلوم شد که مقصد آن تشکیل جامعه ای نوین و نظامی با خصلت ویژه خود و شیوه جداگانه ای از زندگی است؛ که در مجموع، از جهت رهبری معنوی و باروش صاحبان مذاهب فقهی و عقلی، و از لحاظ حکومت ظاهری با داعیه داران اشرافی مسلک و استیلاجو، رقابت دارد، شیعیان که پیرو امامان بودند، نمی توانستند به مکتبهای تصوف درآیند و مرید مشایخ صوفی باشند. بنابراین لقب صوفی را که برعهده کمی از

۱- ۴. «الصلوة بین التصوف و التشیع» ۱۲/۲-۱۳؛ در مورد قاسم بن حمزه (از مردم قرن سوم) نگاه کنید به «عمدة الطالب»، نجف ۱۹۶۱، ص ۳۵۸. همچنین، محمد بن یحیی بن عبدالله بن علی بن ابیطالب نیز به صوفی ملقب شده (ص ۳۵۴)؛ یحیی بن عبدالله، همان است که هارون - الرشید پس از حبس به قتلش رسانید.

راویان شیعه اطلاق شده، بهتر است به معنی مبالغه در زهد یا هر معنای دیگری، حمل کنیم نه معنی اصطلاحی کلمه [۵]. البته مؤلفان کتب تصوف، نام بعضی علویان را که واقعاً صوفی بوده‌اند، یاد کرده‌اند: گذشته از عبدالله نواده ابراهیم بن عبدالله بن حسن، شورشگر زیدی، که شعرانی [۶] از وی نام برده، [مؤلفان] صوفیه، نامهای زیر را نیز آورده‌اند: ابوالحسن علوی به عنوان یکی از مریدان خواص [۷] (متوفی ۲۹۱)؛ ابوحمز خراسانی (متوفی ۲۹۰) دوست و همنشین ابوتراب نخشبی؛ [۷] [محمد بن حسن علوی که به روایت هجویری، حلاج در کوفه به منزل او وارد شد [۸] (که شاید این شخص با ابوالحسن علوی پیشگفته یکی باشد)؛ حمزه بن عبدالله علوی [۹] مرید ابوالخیر تیناتی (متوفی ۳۴۹) و حمزه بن محمد بن عبدالله حسینی [۱۰] که از جعفر خلدی (متوفی ۳۴۹) روایت می‌کرد (چه بسا این دو علوی نیز یکی باشند)؛ و ابراهیم بن سعد علوی — که او را «سید زاهد» می‌خواندند و ابوسعید خراسان با وی صحبت داشته و از او روایت کرده [۱۱]. و نیز آورده‌اند که زید بن رفاعه هاشمی که ظاهراً در تألیف «سائل اخوان الصفا» [۱۲] شرکت داشته، با شبلی (متوفی ۳۳۴) می‌نشسته و از او می‌آموخته [۱۳]. همچنین محمد بن ابواسماعیل علی علوی (متوفی به سال ۳۹۵)

۵. «نجاشی» (ص ۴۹) و «ابن شهر آشوب» (ص ۳۰)، از حسن بن عتبه صوفی به عنوان یکی از مؤلفان شیعی نام برده‌اند، همچنین نجاشی (ص ۵۰)، از احمد بن یحیی بن حکیم صوفی به عنوان یکی از محدثین شیعه نام برده، و نیز ابن بابویه در «علل الشرائع» (تهران ۱۳۱۱، ص ۱۰۵-۶) از یک راوی به نام جعفر بن محمد صوفی نام برده همچنین به مقاله نویسنده در مجله دانشکده ادبیات (بغداد)، شماره ۵ نisan ۱۹۶۲ ص ۲۳۴ مراجعه کنید: رأی فی اشتقاق کلمه صوفی.

۶. «الطبقات الکبری» ۷۲/۱.

۷. «کشف المحجوب»، هجویری ص ۱۱۰؛ «تذکره الأولیاء» لیدن، ۱۰۴/۱.

۷آ. «طبقات الصوفیه»، انصاری، افغانستان ۱۳۴۱، ص ۱۲۳.

۸. «کشف المحجوب» ص ۲۱۸.

۹. «اللمع»، سراج، ص ۳۱۷؛ «محفل الاوصیاء» ورقه ۱۳ الف؛ «طبقات الصوفیه» انصاری ص ۱۳۲.

۱۰. «شرح منازل السائرین» ص ۱۳.

۱۱. «کشف المحجوب» ص ۴۸۸؛ «تاریخ بغداد» ۶/۸۶؛ «نفحات الانس» تهران ۱۳۳۶، حاشیه ص ۴۳.

۱۲. بیهقی: «تلمه صوان الحکمه»، ۳۶۳.

۱۳. «تاریخ بغداد» ۱۲/۴۱۲.

را به تصوف منسوبه داشته‌اند؛ او به‌شام مسافرت کرد و «باصوفیان نشست و بزرگ آنان شد» [۱۴]. با اینحال اگر مقایسه به‌عمل آید، عده علویان پیوسته به تصوف، نسبت به‌شورشگران و فقیهان و امامان علوی بسیار کم است. به‌عقیده هروی [خواجه‌عبدالله انصاری] (متوفی ۴۸۱) (متوفی به‌سال ۴۸۱) بین ۱۲۰۰ صوفی که او می‌شناخته، صوفی صاحب‌کرامت علوی، فقط دو تن بوده‌اند: ابراهیم بن سعد و حمزه علوی [۱۵]. و بر سبیل استنکار نقل می‌کند که ابوزید، از مشایخ معاصر هروی در سرو، به‌برید علویش می‌گفت «تا از این علویگری خویش، یعنی تجبر و ترفع نفس خویش، به‌کل بیرون نیائی، از این کار [یعنی تصوف] بویی- نیابی» [۱۶]، این گفته، متقابلاً عاملی را که از پیوستن شیعه به‌تصوف مانع می‌شد، به‌دقت بازمی‌نماید. زیرا تشیع به‌طور کلی یک‌گرایش مثبت و فعال بود، خواه به‌صورت قیامهای مسلحانه زیدیان که به‌حق می‌توان برایشان عنوان خوارج شیعه را اطلاق کرد، خواه به‌صورت تبلیغات نهانی اسماعیلیان و یا دستکم آمادگی برای قیام از طرف امامیان، ولی تصوف مبتنی بود بر تسلیم به‌ناتوانی و بیچارگی و روگردانیدن از مادیات و اعراض از جاه‌جویی و بلندپروازی و بزرگی‌طلبی؛ و در حقیقت نهضتی بود که ایده‌های منفی را مورد توجه قرار می‌داد، عصبیت و تبار را به‌حساب نمی‌آورد و ملاک خود را بردورافکندن اینگونه چیزها نهاده بود؛ به‌امید آنکه عظمت معنوی و روحی را پایه اعتبار و افتخار و عصبیت قرار دهد. و لذا صوفیان از علویان دوری می‌جستند و نمی‌خواه-

۱۴. همان، ۳/۹۰.

۱۵. «نفحات الانس»، ص ۴۳؛ «محفل الاولیاء» [در متن عربی به‌همین صورت است. گویا منظور همان «محفل الاوصیاء» باشد. — م.] ورقه ۲۴۱ الف. ضمناً این تنها عبدالله انصاری نبوده که نسب علوی را با صوفیگری، نقیض و غیرقابل جمع می‌دانسته؛ در تأیید این نکته روایت زیر از شعرانی نیز قابل ملاحظه است: سلطان ابو عبدالله احمد زعلی، — جد شعرانی — که حاکم تلمسان بود، به‌ملاقات شیخ ابومدین، صوفی مشهور اندلسی (متوفی ۵۸۸ یا ۵۴۹) رفت و از او درخواست کرد که به‌سریدیش بپذیرد و ارشادش کند، ابومدین در جواب گفت: «پادشاهی و سیادت با درویشی قابل جمع نیست»، سلطان گفت: «جز درویشی، همه را به‌دور افکندم». (نگاه کنید به: «التصوف الاسلامی و الامام‌الشعرانی»، عبدالباقی سرور، مصر، ۱۹۵۵، ص ۱۸).

۱۶. «محفل الاوصیاء» ورقه ۳۶۹ ب؛ «طبقات الصوفیه» ص ۱۳۲.

ستند آنان را به جنبش خود ببیوندند [۱۷]، بدین گونه هردو مشرب، جدا و بیگانه از هم بر استقلال خود باقی بودند. تا آنکه تشیع به منظور استفاده از موقعیت تصوف، برای دست یافتن به مقاصد خود، به سوی آن خزیدن گرفت و در زهدگرایی و پشمینه پوشی همگام صوفیان شد. تصوف نیز از لحاظ اساس و ریشه و مقامات معنوی و خصوصیات پیشوایان و رابطه شیخ و سرید و غیره، پایای تشیع پیش می‌رفت، — که در کتاب *الصلة بین التصوف والتشیع* به تفصیل آورده ایم — و از اینجاست که می‌بینیم با آنکه ائمه، شیعیان را از پیروی صوفیان بر حذر می‌داشتند، ولی به لحاظ تقیه یا جلب قلوب مردم از راه صوفیگری تظاهر به تصوف را برای ایشان جایز می‌دانستند [۱۸]. در این مورد، بهترین نمونه ابو عبدالله شیعی است (مقتول به سال ۲۹۷) که دولت فاطمیان را زمینه چینی و پایه گذاری کرد؛ او سخت اظهار زهد می‌نمود [۱۹]، و حتی خود فاطمیان او را صوفی می‌شمردند [۲۰]. لازم به یادآوری است که چون معروف کرخی به امام رضا (ع) پیوست — اگر اصل واقعه درست باشد — نزدیک بود که تصوف و تشیع یکی شود، اما سختگیریهای متوکل، در اذهان صوفیان — که خود نیز اشخاصی ناتوان و کم‌دل بودند — انعکاس [شدیدی] یافت و متصوفه پیرو امام رضا را در دوران ولایت مهدی مأمون — که بعداً نیز در حمایت معتصم و واثق باقی بودند — هراسناک کرد [و مانع وحدت تصوف و تشیع شد]. دور نیست دلایل و شواهدی بیابیم که ثابت کند، حلاج نیز یک داعی اسماعیلی یا قرمطی [۲۱] و به هر حال

۱۷. «اللمع» ص ۴۲۰: «گروهی از گمراهان گمان می‌کنند که چون خواجگان در این دنیا در مقام و مرتبه والاتری هستند، (در عالم حقیقت و طریقت نیز) حال بر همین منوال است...»

۱۸. سید نعمت الله شوشتری (جزایری) در «انوارالنعمانیه» احادیثی به نقل از «قرب الاسناد» علی بن ابراهیم قمی آورده، که این نکته را روشن می‌کند.

۱۹. مقریزی: «اتعاظ الحنفاء»، مصر ۱۹۴۸ ص ۷۵، «ابن اثیر» ۱۰/۷.

۲۰. «مذکرات فی حركة المهدی الفاطمی»، تحقیق ابوانف، ص ۱۲۱. جالب اینکه بزرگترین دشمن داخلی فاطمیان نیز مردی بود متظاهر به تصوف، موسوم به ابویزید خارجی، که علیه دولت فاطمی قیام کرد و نزدیک بود آن را براندازد، تا آنکه به سال ۳۳۷ دستگیر و کشته شد: («وفیات الاعیان»، پاریس ۱۸۳۸، ص ۱۱۳).

۲۱. «الصلة بین التصوف والتشیع» ۱/۲-۵۰.

شیعی، بوده [۲۲]؛ که تمام توانایی صوفیانه و نفوذ معنوی خود را برای تأثیر در روحیه مردم و دعوت به یاری فاطمیان یا قرمطیان، به کار می‌گرفته است.* قابل ملاحظه است که بیزاری جستن صوفیان معاصر حلاج از وی، که ظاهراً به دلیل هویدا کردن اسرار الهی بوده، ممکن است در واقع بیشتر براساس بدنامی او به‌عنوان یک دعوت‌گر سیاسی بوده باشد؛ نه یک صوفی که با دعوی قرب و ولایت از افق معهود فراتر رفته و از کنایت به اشارت رسیده است. برای صوفیان کاملاً امکان داشت که حرکت او را به سرمستی و بیخوشی و بلندپروازی صوفیانه حمل کنند و مشکل او را حل نمایند [یعنی از اعدام نجاتش دهند]، ولی این کار را نکردند و همین نشانه آن است که عامل سیاسی در این موضوع، اهمیت زیادی داشته است.

موردی مشابه مورد بالا، و شاید هم نمونه‌ای از تأثیر تصوف در تشیع، آن است که مصنفان اسماعیلی «سایل اخوان الصفا» در سرآغاز رسائلشان [۲۳]، خود را «صوفی» نامیدند—زیرا مردم به تصوف اعتماد داشتند—و نیز انجمن فرهنگی خود را «اخوان الصفا» نام نهادند؛ «صفا» واژه‌ای بود که صوفیان دوستتر داشتند کلمه تصوف [۲۴] را مشتق از آن بدانند. اخوان الصفا، در موضوع مجاهده نیز از صوفیان تأثیر پذیرفتند. و آن را در نظر خود تنها راه ترقی مرحله به مرحله تا مقام حجت دانستند، که این نقطه اوج معرفت و صفای باطنی بود که مرید اسماعیلی می‌توانست بدان برسد [۲۵]. جالبترین و واضح‌ترین تأثیری که تصوف، به معنی اخص خود، در اسماعیلیگری بجا گذاشته، پیدایش حاکم بامرالله (مقتول ۴۱۱) در میان فاطمیان است که نه تنها به دلیل پشمینه‌پوشی [۲۶]

* در این مورد رجوع کنید به: لویی ماسینیون، «قوس زندگی منصور حلاج» ترجمه عبدالغفور روان فرهادی، چاپ بنیاد فرهنگ، بویژه صفحات ۳۴-۷-۳۰.

۲۲. «استنارالامام»، ص ۹۶، (و مقدمه ایوانف ۹۰-۲).

۲۳. «رسائل اخوان الصفا» ۱/۱.

۲۴. «التصوف الاسلامی و تاریخه»، نیکلسون، ترجمه ابوالعلاء عضفی ص ۶۶، و مقاله نویسنده: رأی فی اشتقاق کلمه صوفی ص ۳۸.

۲۵. برای نمونه نگاه کنید به «کشف المحجوب» سجستانی ص ۸۸-۹، «رسایل اخوان الصفا»،

۳۴۶/۲

۲۶. «خطط» مقریزی، مصر ۱۲۷۰، ۸۸/۲.

نمونه یک صوفی تمام عیار بود، بلکه دعوی‌خدایی که به وی نسبت داده‌اند، بار دیگر تصویر حلاج را پس از یک قرن احیاء می‌کند. نام حاکم، یادآور ابویزید خارجی است که در هیأت مردی با مشگی کوچک ظهور کرد و مردم به لحاظ زهد و صوفیگریش دور او جمع شدند، مشگ کوچکش که از شعارهای مخصوص صوفیان [جهانگرد] بود، در نظر مردم، جلوه‌ای از زهد و تصوف می‌نمود. او دعوی مهدیگری نیز داشت و نزدیک بود، [قیام او] دولت فاطمیان را بر اندازد؛ که این [داستان] نیز نشانه‌ای از نفوذ وسیع تصوف در جهان اسلام و گرمی بازار آن در اذهان مسلمانان است [۲۷].

با بررسی پیگیر نشانه‌های صوفیانه در تشیع، معلومات ساده و پراکنده‌ای به دست می‌آید که نخست، اندک است و هرچه با تاریخ جلو می‌آییم، به موازات گرمی بازار تصوف و از میان رفتن فشارهایی که بر شیعه وارد می‌شد، عمق و وسعت بیشتری می‌یابد.

ابن بابویه قمی از حلقه‌های ذکر سخن گفته و به مفاد حدیثی که آورده، آن مجالس را همچون باغهای بهشت شمرده است [۲۸]. همو به موضوع فتوت پرداخته و میان فتوت بغدادی — که مرد رندی و خباثت می‌نامد — با نوع مطلوب آن، فرق گذاشته؛ و کلا جوانمردی را به مصداق عبارت مشهور: لاسیف الاذوالفقار و لاقتی الاعلی به‌علی (ع) منسوب داشته است [۲۹].

ابن بابویه قمی در این مورد، شرح مفصلی راجع به لباسی که جوانمردان در مراسم سنتی خود می‌پوشیدند، آورده و برای هر تکه، یک معنی دینی نزدیک به مذاق تصوف، به دست داده است؛ [در جای دیگر] پس از آنکه به حقیقت ازلی محمدی می‌پردازد — که نوری بود در پیوسته از آدم تا عبدالمطلب — آنگاه برای پیغمبر هفت کرامت برمی‌شمارد: «خدای، پیامبر را پیراهن رضا به تن کرد و به ردای هیبتش بیار است و تاج هدایتش بر سر نهاد و ازار معرفتش پوشانید و به کمر بند محبت، ازارش بر کمر استوار کرد؛ عصای منزلت به دست او داد و گفت عملت با خدا ترسی باشد، آنگاه فرمود: اکنون به سوی مردم برو و بگو

۲۷. «ابن اثیر»، مصر ۱۳۰۳، ۹/۶۸-۷۰، (سال ۴۰۷ به قتل رسید).

۲۸. «روضات الجنات» ص ۲۳۲.

۲۹. «معانی الاخبار»، ابن بابویه قمی، ص ۳۹.

«لایله اللّاه، محمدرسول الله» [۳۰]. که این همه — به استثنای تاج و عصا — از اصطلاحات فتوت است؛ گرچه تاج نیز به تصوف برمی‌گردد و از لوازم آن بوده است. علاوه بر این، شیخ مفید را نیز از مشایخ صوفیه دانسته‌اند [۳۱]، اگر این امر را ناممکن بدانیم، باری شریف رضی (متوفی ۴۰۶) شخصاً، پدرش، حسین بن موسی موسوی (متوفی به سال ۴۰۰) را به صفت پشمینه پوشیدن و لذت بردن از آن، می‌ستاید و این یک سنت کهن زیدی بوده — که ناصر اطروش، جد مادری شریف رضی از آنان است — شریف رضی در وصف پدرش گفته است:

لذت پشمینه پوشی نداند، جز آن کس که عمامه‌ای از موی سپیدش بر سر است [۳۲].

و نیز گفته:

پیش از این، به جنگ با مدعیان، برابر می‌ایستاد

و کنون، در محراب با دشمن روبرو می‌شود [۳۳].

از جالبترین نکات گفتنی اینکه، شریف رضی، تعبیر «عناء مغرب» را در دیوان خود هنگام ستایش امامان علوی به کار برده [۳۴] و این عبارتی است که وارد تصوف شد و در آن با اصطلاحات «مهدی» و «خاتم الاولیاء» مرادف گردید.

همچنین سیدمرتضی (متوفی ۴۳۶) در معرفی حسن بصری به عنوان یکی از سران معتزله [۳۵]، سعی بلیغ کرده؛ به علاوه به جنبه زاهدانه شخصیت وی پرداخته و بیان او و علی بن ابیطالب (ع) مقایسه نموده و کوشیده است روشن

۳۰. همان، ص ۸۸.

۳۱. «شذرات الذهب» ۱۹۹/۳؛ عبارت، به نقل از ابن ابی طی در «تاریخ امامیه» این است «او یکی از مشایخ صوفیه بود»؛ ولی حقیقت آن است که شیخ مفید از مخالفان صوفیه بوده و حتی به گفته نجاشی (ص ۲۸۶) کتابی در رد حلاجیه داشته است.

۳۲. «دیوان شریف رضی» ص ۱۷۷.

۳۳. همان، ص ۲۷.

۳۴. همان، ص ۵۱؛ معنی «عناء مغرب» را در «تاج العروس» ملاحظه کنید ۱۰/۴۱۰، (۲۷/۸).

۳۵. «امالی مرتضی» ۱۰۳/۱.

کندگفتارهای زهدآمیز آن دو کاملاً مطابق است [۳۶]. همو، به همین ترتیب معانی کلمه فقر را آورده و طبق مذاق صوفیان فلسفه آن را تشریح کرده است [۳۷]. از این قبیل است حدیثی که از علی آورده: «هر که دوستدار ما اهل بیت است، باید پیراهنی از فقر آماده کند» [۳۸] [یعنی خود را برای فقر آماده کند] و نیز شرح آیه میثاق [۳۹]. و نیز توصیفی از شیعه نموده که عین آن را ابونعیم اصفهانی در حلیة الاولیاء، همچون سندی براینکه شیعیان همان صوفیان راستین اند، نقل می کند [۴۰].

طبرسی (ابوعلی، حسن بن حسن بن فضل، وفات در مشهد به سال ۵۴۸ هـ) به موضوع غنا [۴۱] و حلال بودن آن که خلاف عقیده [مشهور] شیعه است [۴۲]، پرداخته؛ این گرایش او را بدین سان توجیه کرده اند که او نخست سنی بوده و از مآخذ سنی، بسیار روایت آورده [۴۳]. بطور کلی، گرایش [بعضی] فقیهان شیعه به جایز بودن سماع و نیکوشمردن غنا، به تأثر آنان از صوفیه، خصوصاً غزالی، نسبت داده شده است [۴۴].

باتمام اینها، آنچه گذشت دلیل قاطعی به دست نمی دهد که شیعیگری از صوفیگری تأثیر پذیرفته باشد، بلکه چه بسا، این همه، تا آن زمان، درآمدهای غیرعمدی بوده است؛ زیرا اوضاع و احوال حکم می کرد که جهان صوفی و شیعی جدا باشد. باین حال، اینها را می توان پیش درآمدها و طلیعه هایی از آینده — که ارتباط تصوف و تشیع شکل جدی تری به خود گرفت — به حساب آورد. وابستگی این دو آنگاه انجام پذیرفت که پس از سقوط بغداد، منزلت تصوف نزد حکمرانان و جامعه بالا رفت [و در نتیجه شیعه نیز به سوی آن کشیده شدند]. این مطلب در فصل آینده روشن تر بیان خواهد شد.

۳۶. همان، ۱/۱۰۷-۱۱۲.

۳۷. همان، ۱/۱۳.

۳۸-۳۹. همان، ۱/۲۳.

۴۰. همان، ۱/۱۳؛ «حلیة الاولیاء» ۸۶/۱.

۴۱. «مجمع البیان» طبرسی، تهران ۱۳۰۴، ۶/۱.

۴۲. «مطاعن الصوفیه»، محمد رفیع بن شفیع تبریزی ورقه ۱۱۸ ب.

۴۳. همان، ۱۱۹ ب؛ «لولؤة البحرین» ص ۲۰۲.

۴۴. همان، ورقه ۱۱۸ ب-۱۱۹ الف؛ مقایسه کنید با «احیاء العلوم» غزالی ۲/۳۷، و «کیمیای

سعادت»، تهران ۱۳۱۹ ش. ص ۳۸۱.

فصل سوم

تشیع در عصر ایلخانان

۱. جنبه سیاسی

در نتیجه فتح بغداد [به دست مغول] تحولی در سیاست رخ داد، زیرا رژیم جدید، مردم را به پیروی از دین بخصوصی وادار نمی کرد، و همه کوششش بر آن بود که از او، اطاعت کورکورانه کنند و در رابطه میان گروه مسلط و مردم، آرامش کامل برقرار باشد. با شرکت آن دسته از کارمندان سابق دولت عباسی که مغولان احساس کردند صفت مزبور [۱] [یعنی عدم تعصب در مسلمانی و اطاعت بلا شرط] را دارند، سازمان اداری جدید شکل گرفت. مسیحیان در بغداد [۲] و هم در شام [۳] مورد توجه مخصوص اشغالگران بودند؛ تا آنجا که همسر هلاکو (مرگ به سال ۶۶۶) به آیین مسیح درآمد [۴]. یکی از کاخهای حکومتی سابق در بغداد در اختیار مسیحیان قرار گرفت که در آن به تمشیت امور دینی و اداری خود پردازند، و دو بنای دیگر به آن افزوده شد که یکی دیر مخصوص زنان [راهبه‌ها] گردید [۵]. احساس امنیت و اطمینان مسیحیان، بدان حد رسید که مارمیلیخا، رئیس آنان، فتوای قتل یک مسیحی را که مسلمان شده بود، صادر کرد و او را در دجله انداختند [۶]. و این بازتاب زجرهایی بود که مسیحیان در نظام سابق و پیش از آن، طی قرن‌ها، کشیده بودند [۷].

به همین ترتیب، مغولان به یهود نیز، به منظور استفاده از استعداد و

۱. در مورد اساسی آنان رجوع کنید به «الحوادث الجامعه» ص ۳۳۱.

۲. همان، ۳۳۲.

۳. «البدایة والنهایه» ۲۱۹/۱۳. هلاکو به مسیحیان اجازه داد که متعرض مسلمانان شوند

و مراسم خود را علناً برپا نمایند: «ابوالفداء» ۲۱۳/۳-۲۱۴.

۴. «البدایة والنهایه» ۲۴۸/۱۳.

۵. «الحوادث الجامعه» ص ۲۳۲.

۶. همان، ص ۳۵۳، (در سال ۶۶۳).

۷. «البدایة والنهایه» ۲۱۹/۱۳.

خوشخدمتی قشر اداری آنها، تکیه کردند؛ و از این لحاظ، مخصوصاً، بسیار شیفته شخصیت سعدالدوله — که قبلاً دلال بازار موصل بود [۸] — گردیدند و او را که طیب ماهری بود و زبان مغولی نیکو می دانست، با پسرش [۹] به بغداد احضار کردند [۱۰]. گذشته از این به سال ۶۸۷ «گروهی از یهودیان تفلیس را به بغداد آوردند و به سرپرستی اربئه مسلمانان [بیوارث] گماشتند» [۱۱]. اما سعدالدوله در اواخر سال ۶۸۶ به عراق بازگشت تا املاک ادعایی خود را بازگرداند، و در همین سال او و برادرانش به کارگماشته شدند [۱۲]. مقام سعدالدوله و جسارتش به جائی رسید که [با وصف یهودی بودن] در سال ۶۸۸ به زیارت مرقد موسی بن جعفر (ع) رفت [۱۳] و داخل ضریح شد و به متولیان علوی، صد دینار هدیه داد [۱۴]. ولیکن این همه بیش از دوسال نپایید؛ مردم علیه سعدالدوله و برادرانش قیام کردند و شورش منجر به کشته شدن او گردید و در نتیجه یهودیان در دیگر نقاط عراق [۱۵] نیز مورد آزار قرار گرفتند. قضیه اتهام ابن کمونه، ملقب به عزالدوله، یهودی دیگر، که قبلاً به سال ۶۸۳ کتابی در رد ادیان نوشته بود، نیز بر اضطراب افزود [۱۶]. [یهودیان] برای حفظ جان این-کمونه [ازگزند سنیان] او را در جعبه‌ای که روی آن پوست کشیده [۱۷] شده بود، گذاشتند و به حله [که مرکز شیعه بود] بردند که در همان صندوق مرد. ارتباط و دوستی یهود، دشمنان سنتی اسلام، با شیعه — که اینان نیز در حکومت سابق ستم دیده بودند — از جنبه سیاسی قابل درک است: بیا سوته دلان گردهم

۸. «ابوالفداء» ۱۸/۴.

۹. «تاریخ و صاف»، بمبئی ۱۲۴۹، ۱/۲۳۵-۶؛ تاریخ آشنایی حکام مغول با سعدالدوله در ۶۸۰ و احضار او به خدمت در ۶۸۶ بود.

۱۰. «الحوادث الجامعه» ص ۴۸۳.

۱۱-۱۲. همان، ص ۴۵۵.

۱۳. «وصاف»، ۱/۲۳۶.

۱۴. «الحوادث الجامعه» ص ۴۵۷.

۱۵. همان، ص ۶۴-۶۶.

۱۶. همان، ۴۴۱. نام کتاب این کمونه «تنقیح الابحاث فی الملل الثلاث» است که نسخه‌ای از آن در کتابخانه مجلس (در تهران) به شماره ۶۰۶ موجود است. (رجوع کنید به «فهرست

کتابهای کتابخانه مجلس»، ص ۳۵۰، شماره ۰۵۹۳).

۱۷. «الحوادث الجامعه» ص ۴۴۱.

آئیم. [با روآمدن مسیحیان و یهودیان] برجرات شیعه نیز افزوده می‌شد [۱۸].
 بامسلمان شدن غازان [۱۹] (متوفی ۶۹۴)، رفتار با اهل ذمه، به‌وضع سابق یعنی دوران حکومت عباسی برگشت [۲۰]، ولی پس از آنکه وی رشیدالدین فضل‌الله را — که دارای استعداد سعدالدوله و دانش ابن‌کمنه [۲۱] بود، و گفته می‌شد سابقاً یهودی [۲۲] بوده — به‌وزارت برگزید، یهودیان، در مقیاس وسیع، به‌کارگمارده شدند [۲۳]، و بزرگ‌تقیبان (تقیب‌اللقباء) شیعه که در برابر یهود ایستادگی می‌کرد و یکی از معابد آنها را به‌مجلس وعظ مسلمانان تبدیل کرده بود، ظاهراً به‌همین سبب به‌قتل رسید [۲۴]. به‌هرحال، هدف مغولان از این آسانگیری نسبت به اقلیت‌های سابق روشن بود، چون مطمئن بودند فرودستان به‌منظور کسب حمایت قدرت مسلط و اشتراک منافع بآن، صادقانه خدمت خواهند کرد. در عصر حاضر نیز نمونه‌های شناخته‌شده‌ای از این سیاست بویژه در همه‌تقاط مشرق زمین می‌بینیم.

نکته‌قابل ذکر اینکه، نخستین بار غازان بود که علویان و به‌طور کلی شیعه را مورد توجه قرار داد. از جمله به‌سال ۶۹۳ یک حکمران علوی و یک حکمران بکری برای عراق تعیین کرد [۲۵]؛ و به‌سال ۶۹۶ که از عراق دیدن کرد، مخصوصاً به‌حله رفت و قبور امامان شیعه را در کربلا و نجف طواف نمود؛ و به‌سال ۶۹۸ فرمان داد نه‌ری در قسمت بالای حله‌کندند که نهر غازانی نامیده شد [۲۶]. در سال ۷۰۲ یک علوی شیعی، چون پس از گزاردن نماز جمعه به‌همراه سنیان، نماز ظهر را اعاده کرده بود [چون بعضی از شیعه، نماز جمعه را در غیبت امام‌جایز نمی‌دانند، خصوصاً که پیش‌نماز سنی بوده] به‌قتل رسید [۲۷].

۱۸. مقدمه «شرح نهج‌البلاغه» ابن‌میثم بحرانی، ایران ۱۲۷۶، ۲/۱.

۱۹. «دول‌الاسلام»، ذهبی ۲/۵۲-۳.

۲۰. «الحوادث‌الجمعه» ص ۴۸۳.

۲۱-۲۲. «الدرر‌الکاسنه»، ابن‌حجر ۳/۳۲۴؛ «رحله ابن‌بطوطه» ۱/۱۳۷؛ «ابن‌کثیر» ۱۴/۸۷.

۲۳. «تاریخ‌العراق بین‌احتلالین»، عباس عزازی ۱/۴۳۸-۹.

۲۴. «عمدة الطالب فی‌السب‌آل‌اییطالب»، لکنهو، ص ۳۳۴-۵.

۲۵. «الحوادث‌الجمعه» ص ۴۸۷؛ «الدرر‌الکاسنه» ۱/۵۰۱؛ «البدایة‌والنهایه» ۱۴/۱۲۱.

۲۶. «الحوادث‌الجمعه» ص ۴۹۲-۳ و ۴۹۷.

۲۷. «تاریخ‌حافظ‌ابرو»، تهران ۱۳۱۷ ش. حاشیه ص ۴۸.

این حادثه امیران مغولی متمایل به تشیع — همچون طرمازبن بایجو بیخش — را بر آن داشت که فعالیت خود را بیشتر کنند و سلطان را واداشتند در شهرهای بزرگ مانند اصفهان و کاشان و سیواس و تبریز و کوفه، موقوفات و خالصه جاتی وقف کند که حاصل آن به علویان داده شود [۲۸]. لیکن غازان با این همه نیکبها که در حق شیعه کرد، در قبول تشیع از حد اشاره پیشتر نرفت [۲۹]؛ و این نیز سیاستی بود به منظور جلب مودت مردم و جلوگیری از شورش ملت به رهبری علویان؛ ملتی که آگاهی یافته بودند به اینکه باید حکومتی خودی داشته باشند. گویا همین تمایل غازان به شیعیگری — که به صورت کمکهای مزبور نمودار می شد — باعث گردید که ملک ناصر به سال ۷۰۳ مردی اسماعیلی به نام علی بن عبدالعزیز سکری (متوفی به سال ۷۱۳) را به عنوان سفیر صلح از مصر نزد او فرستاد [۳۰]. خدا بنده در اوضاع و احوالی به حکومت رسید که دربار غرق در منازعات مذهبی و سیاسی و رقابتهای وزرا بود، رشیدالدین به منظور ازین بردن نفوذ فقیهان حنفی بر سلطان، نظام الدین بن عبدالملک شافعی را برای تصدی قضاوت به او توصیه کرد و او که یک فقیه منکلم بود باحنفیان مباحثه و بر آنان غلبه نمود [۳۱]. این پیروزی، زمینه مناسبی شد برای تشیع، و سعدالدین وزیر دیگر خدا بنده تصمیم گرفت، هم از آن راه، رشیدالدین را بگوید [بدین منظور تاج الدین آوجی را در برابر نظام الدین، علم کرد]. در نتیجه غلبه تاج الدین [۳۲] بر نظام — الدین در محاجه، تشیع در تمام مملکت خدا بنده مذهب رسمی اعلام شد [۳۳] و این کار در سال ۷۰۹ به انجام رسید [۳۴]. سید تاج الدین که از متنفذان سیاسی و

۲۸-۳۱ «تاریخ حافظ ابرو»، تهران ۱۳۱۷ ش. حاشیه ص ۴۸.

۳۲. نامش این است: ابوالفضل بن مجدالدین حسین بن علی بن زید، («عمدة الطالب» ۳۳۴). آوه محلی بوده است بین ری و همدان؛ منسوب بدانجا را آوی یا آوجی می گویند، («یاقوت» ۲۱/۵). [این شهرکهن و از میان رفته را نباید با آوج فعلی در ۱۲۰ کیلومتری جاده همدان — تهران اشتباه کرد. — م.]

۳۳. «ذیل جامع التواریخ» حافظ ابرو ص ۴۶؛ «تاریخ گزیده»، لندن ۱۸۹۷. ابن خلدون گوید: «خدا بنده در اثر مصاحبت رافضیان عقایدش فاسد شد»، «العبر» ۵۴۹/۲.

۳۴. همان دو منبع؛ و «تاریخ الخلفاء» سیوطی ۳۲۲؛ و «تاریخ شاه اسماعیل» از مؤلفی ناشناس، برگ ۵۶ ب؛ عباس عززوی این قضیه را از «عقدالجمان» نیز نقل می کند، رجوع کنید به «تاریخ العراق بین احتلالین»، ۴۰۷/۱.

در عین حال یک روحانی متعصب در تشیع بود در حمله به مذاهب دیگر پافشاری می کرد، تا آنجا که حتی اسرای مغول را به پذیرش تشیع مجبور می نمود و با این کار خشم آنان را برانگیخت [۳۵]. تاج الدین، گذشته از این، یک مکان مقدس یهودی را در عراق گرفت و به مسجد و مجلس وعظ خود تبدیل نمود [۳۶]. در نتیجه، کینه رشید الدین — که معروف بود با یهودیان رابطه [۳۷] دارد — برانگیخته شد. در این میان اختلاف دو وزیر نیز بالا گرفت و بالاخره سعد الدین در سال ۷۱۱ به قتل رسید [۳۸]. آنگاه رشید الدین با دقت زیاد، نقشه ای کشید و تاج الدین و دوپسرش را به دست خود علویان به قتل رسانید؛ او قاتلان را تطمیخ کرده بود که منصبهای تاج الدین را به آنها خواهد داد [۳۹]: مانند سمت نقیب النقبائی و حکومت نجف، که نقیب در تصرف اموال بسیار آنجا — که از طرف مردم فرستاده می شد [۴۰] — اختیار کامل داشت. شادی سنیان از کشته شدن تاج الدین به حدی بود که گوشتش را خوردند [۴۱]. برای زدودن رنگ تعصب مذهبی از این واقعه، فقیه شیعیان، جمال الدین حسن بن مطهر حلّی (متوفی ۷۲۶)، به عنوان روشن کردن تشیع و کمک به ترویج آن، به دربار فراخوانده شد. او این دعوت را پذیرفت و دو کتاب نهج الحق و کشف الصدق و منهاج الکرامه فی اثبات الامامه را به نام سلطان نوشت و مجدداً به حله بازگشت [۴۲].

۳۵. «مجالس المؤمنین»، تهران ۱۲۶۸، ص ۲۱۴.

۳۶. «عمدة الطالب» ص ۳۳۴.

۳۷. «الدرر الکامنه» ۲۳۲/۳.

۳۸. «ذیل جامع التواریخ» حافظ ابرو ص ۴۶؛ «تاریخ گزیده» ص ۵۹۷.

۳۹. «عمدة الطالب» ص ۳۳۵.

۴۰. «رحله ابن بطوطه» ۱۰۵/۱.

۴۱. همان، ۳۳۵؛ در «مجالس المؤمنین» (ص ۲۱۴) آمده است که تاج الدین، پس از وفات خدا بنده متهم به ارتباط با دشمنان دولت شد و به قتل رسید؛ لیکن این بیان با تسلسل تاریخی حوادث جور در نمی آید.

۴۲. «ذیل جامع التواریخ» ص ۵۲؛ «مجالس المؤمنین» ۲۰۴. ابن تیمیه (متوفی ۷۲۸) در رد «منهاج الکرامه»، کتابی دارد به نام «منهاج الاعتدال فی نقض کلام اهل الرافض والاعتزال» که در چهار جلد در مصر به سال ۱۳۲۱ ق. به طبع رسیده؛ به نام «منهاج السنه النبویه»، ذهبی کتاب ابن تیمیه را به نام «المنتقى من منهاج الاعتدال» تلخیص کرده که آن نیز در مصر به سال ۱۳۷۴ به چاپ رسیده.

خدابنده به سال ۷۱۶ مرد و پسر ۱۳ ساله اش ابوسعید [۴۳]، جانشین او شد؛ امیر چوپان نویان (مقتول به سال ۷۲۸) براو تسلط یافت و خود را قیم پادشاه خردسال نامید [۴۴]. امیر چوپان سنی متعصبی بود و می‌خواست بادلوت ناصر [۴۵] - که آن را دولت اسلامی می‌نامید [۴۶] - صلح برقرار کند. در برابر شیعه ایستادگی می‌کرد و تند و تیزی یهودیان را با کشتن رشیدالدین درهم شکست [۴۷]. ولیکن تشیع جان تازه‌ای گرفته بود و جنبش نهانی اسماعیلیان نیز داشت از نو زنده می‌شد، تا آنجا که می‌گفتند مقصود ملک ناصر از صلح آن است که «فدائیان را برای فتنه‌انگیزی، گسیل دارد» [۴۸]. به همین لحاظ برای جلب حمایت جامعه اسلامی، امیرچوپان شروع به اصلاحاتی در شام [۴۹] و مکه [۵۰] نمود. با این همه نتوانست زیدیان را - نظر به اهمیت آنان - از مسجد الحرام بیرون کند و مانع از آن شود که در مکه جماعتی و امامی داشته باشند [۵۱]؛ او این اصلاحات عمومی را به جای سیاست گرم گرفتن با علویان، به منظور احتراز از مخالفت آنان [که قبلاً شیوهٔ مرسوم بود] به کار می‌برد. در نتیجه این حوادث، شیعه دریافتند که [انتظار] تأیید رسمی تشیع [از طرف حکومت] بیفایده است و خود شروع کردند به اینکه رأساً به کارهای خود پردازند. پس به تدریس و تألیف پرداختند و برای رونق بخشیدن مذهب خویش در نظر مردم و ترویج آن، به مقیاس وسیع، کتاب و رساله تصنیف کردند. این بررسی جنبه [تاریخی و] سیاسی موضوع بود به صورتی بسیار مختصر.

۴۳-۴۴. «ابن خلدون»: ۵۹۹/۵-۵۵۰.

۴۵. «الدور الکامنه» ۵۴۲/۱.

۴۶. «البدایة والنهایه» ۷۸/۱۴؛ «شذرات الذهب» ۱۱۳/۶.

۴۷. «البدایة والنهایه» ۸۷/۱۴.

۴۸. «عقد الجمان» ۲۲۳/۲۲ (به نقل «تاریخ العراق بین احتلالین» ۱/۷۰). به گفته ابن العماد

(«شذرات الذهب» ۳۲۵/۵)، ملک الظاهر بر قلاع اسماعیلیه در سوریه به سال ۶۶۸

دست یافت، و نجم الدین حسن بن شعرانی زعیم اسماعیلیان سالی ۱۲۰ هزار (واحد پول)

باج برگردن گرفت تا به حکومت خود باقی ماند؛ یعنی در آن ایام بین اسماعیلیان و

سمالیک نوعی همپیمانی به وجود آمده بود که مجال به پیدایش آن شایعات می‌داد.

همچنین نگاه کنید به «دول الاسلام»، ذهبی ۱/۱۳۲.

۴۹-۵۰. «البدایة والنهایه» ۹۹/۱۴ و ۱۳۳.

۵۱ همان، ۱۲۳.

پیش از آنکه بررسی جنبه فکری را آغاز کنیم، لازم است از تحولات روابط مغولان با تصوف نیز، سخن گفته شود. در آغاز هجوم مغولان به شرق، صوفیان جانب حکومت‌های محلی خود را گرفتند. از اینجاست که سی‌بینیم نجم‌الدین کبری در سال ۶۱۸ و عطار در سال ۶۲۷ به دست مغولان کشته شدند [۵۲]؛ همچنانکه مغولان حرم امام رضا (ع) در طوس را نیز به سال ۶۱۷ ویران ساختند. ولی به زودی هردو طرف ملاحظه کردند که به یکدیگر محتاجند: مغولان احساس کردند در عرصه سیاست به هم‌پیمانانی نیاز دارند که مردم را بیخس و سرگرم کنند و به تسلیم و رضا وادارند، صوفیان هم که پیوسته به حمایت حکومت‌های مختلف محتاج بودند. این پیوند آگاهانه به سال ۶۴۳ آغاز شد؛ آنگاه که خلیل‌بن بدرالدین کردی - که او را از یاران شیخ احمد رفاعی دانسته‌اند - به مغولان پناهنده شد و «گروه بسیاری از مغولان همراه او خروج کردند» وی در حدود همدان قیام کرد و به قتل رسید و سربریده‌اش را به دروازه خانقین آویختند [۵۳]. و نیز آورده‌اند که دو صوفی رفاعی ایرانی، همراه شاگردان خود، جلو هلاکو را گرفتند و پندش دادند و از او درخواست کردند که از آزار مسلمانان باز ایستد و خود مسلمان شود «و هردو زهر نوشیدند و داخل آتش انبوه شدند و آن آتش فرو نشست» [۵۴] و گفته‌اند این حالت در هلاکو، چندان اثر کرد که اسلام آورد [۵۵]. اسامی دانیم که هلاکو پیش از آنکه متمایل به تصوف باشد، به فلسفه و علوم عملی‌گرایش داشت [۵۶]. و شاید همین‌گرایش [به علوم مثبت]، او را به کشتار جمعی از

۵۲. «تفحات الانس»، جامی ص ۲۳-۲۴؛ «دول الاسلام» ۹۳/۲.

۵۳. «الحوادث الجامعه» ص ۲۸۶.

۵۴. «تریاق‌المجبین»، واسطی ص ۱۸، نام دو صوفی مذکور عبارت است از محمد دربندی و خواجه یعقوب بن مخدوم جهانیان. در «کواکب‌الدریه» (ورقه ۶۶ الف) از صوفی دیگری از اهل سوریه به نام عمران بن عمران بن صدقه بلالی اموی (متوفی ۷۵۴) یاد شده که پادشاه مغول او را به سکاتیه با مصریان متهم کرد و فرمان داد او را با سرد دیگری جلوسگ‌های درنده بیندازند، سگها آن مرد را خوردند ولی به صوفی سزبور آسیبی نرساندند و بدین لحاظ مورد تعظیم و اکرام قرار گرفت.

۵۵. «تریاق‌المجبین» ص ۱۸، مشهور آن است که هلاکو مسلمان نشده است.

۵۶. «الحوادث الجامعه»، ص ۳۰۳: «هلاکو علما و فضلا را دوست داشت و بدیشان نیکی می‌کرد و صله‌های کرماند می‌داد، و به رعیت مهربان بود و به مأموران دستوری داد با آنان خوشرفتاری کنند و سخت نگیرند و فشار نیاورند».

قلندریه سوریه به سال ۶۵۸ واداشت، چون نصیرالدین طوسی گفته بود «اینها آشغالهای دنیا و زیادی هستند» [۵۷]، گرچه وقتی همو حلب را به سال ۶۵۸ گشود فقط کسانی از سر بریدن رستند که به چند خانه معین پناه برده بودند که از آنجمله خانقاه زین الدین صوفی بود [۵۸]. به هر حال، علیرغم مورد هلاک، حقیقت آن است که مغولان به صوفیان خصوصاً کرامات ظاهری ایشان، گرایش داشتند و این موضوع را در فصلهای آینده خواهیم دید. ملاحظه می کنیم که پس از مرگ هلاکو، صاحب دیوان مغولی بغداد، دستور داد «رباطی برای سکونت زائران» [۵۹] در نجف و رباط دیگری در آرامگاه سلمان، با موقوفات بسیار، بنا کنند [۶۰]؛ و این نشانه آن است که رژیم مغول نیز همچون رژیمهای پیشین به همکاری متقابل با متصوفه توجه داشت. گفته اند که حتی نصیرالدین طوسی، حلاج را معذور می داشت و «انا الحق» زدن او را بدین معنی حمل می کرد که «بادم زدن از منیت، عیب دوگانه پرستی را برداشت» [۶۱]. قابل ملاحظه است که اباقاخان (مقتول به سال ۶۸۸) به دست مردی که دعوی تصوف داشت و کرامات می نمود و سلطنت او را پیشگویی کرد، اسلام آورد، و این به سال ۶۸۲ بود. اباقاخان پس از آنکه مسلمان شد خود را احمد نامید — ظاهراً برای انتساب به شیخ احمد، مؤسس طریقه رفاعیه — و آن مرد [متصوف] را از طرف خود برای درخواست پیمان صلح با منصور قلاون به مصر گسیل داشت [۶۲]. مثال بموردتر، درباره پیوند مستحکم این دو و تأثر مغولان از صوفیان آن است که آورده اند یکی از فرمانروایان مغول در قسمتهای شمالی به سال ۶۸۵ به تصوف گرائید و «زهد و گرایش به صالحان، از خود نشان داد» و به نفع برادرزاده اش از حکومت صرف نظر نمود [۶۳].

۵۷. «الحوادث الجامعه» ص ۲۴۳.

۵۸. «ابوالفداء» ۳/۲۱۰.

۵۹. «الحوادث الجامعه» ص ۳۵۸.

۶۰. همان، ص ۴۱۷.

۶۱. «روضات الجنات» ص ۲۲۷.

۶۲. «الحوادث الجامعه» ۴۳۱-۲.

۶۳. «ابوالفداء» مصر ۱۲۸۶، ۴/۲۳.

هرچه هست، رفاعیان از اوان دیدار احتمالی‌شان با هلاکو، مورد توجه مغول واقع شدند، چون بآن تردستیها که نشان می‌دادند و در آتش رفتنها و مارخوردنها، جنگجویان [ساده دل] دوستدار کارهایی را که از شمشیر ساخته نیست، می‌فریفتند. از اینجاست که می‌بینیم یکی از مشایخ رفاعی به نام صالح- بن عبدالله بطائی، هنگام ورود مغول به دمشق، مورد تکریم قرار گرفت، به حدی که فرمانده مغول در خانه او فرود آمد [۶۴]. این شیخ صالح، ضمن مناظره‌ای با ابن تیمیه در موضوع طریقه رفاعیه، از حقیقت مهمی باصراحت کامل پرده برداشته است: «کالای ما را متشرعان خریدار نیستند و جز نزد مغولان، رواجی ندارد» [۶۵]؛ و خود ابن تیمیه، حقیقت دیگری را روشن می‌سازد آنجا که می‌گوید: ظهور احمدیان [یعنی صوفیه رفاعی] و تضعیف مستقیم نیروی بازدارنده دینی وابسته به شرع، و هراسانیدن مردم و واداشتن آنان به سستی و تنبلی و تسلیم طلبی از سوی ایشان، «بزرگترین عامل غلبه مغولان بوده است» [۶۶]. ابن تیمیه ما را از حقیقت دیگری آگاه می‌کند و آن اینکه با تسلط مغولان بر مواضع قدرت در ممالک اسلامی، صوفیان موقعیت جالب توجهی به دست آوردند و امکان یافتند عقاید خود را تکامل بخشیده، آن را گامی دیگر در راه پخته‌تر شدن پیش ببرند و اندیشه اتحاد مطلق، یعنی وحدت وجود [۶۷] را جانشین حلول جزئی نمایند، و این دلیل آشکار دیگری است در تأیید پیوستگی مغولان با تصوف، که مقصود ماست.

این حالت، منحصر به صوفیان نبود، بلکه دیگر داعیه‌داران مذهبی نیز توانستند در ایجاد فرقه‌ها و دعوی مهدویت و نبوت و ولایت، هنرنمایی خود را به‌ظهور برسانند. به دلیل وجود این زمینه مناسب بود که به سال ۶۶۶ هجری در عراق پیدا شد که ادعا می‌کرد شعرش بر قرآن برتری دارد [۶۸]، به تألیف

۶۴. «البدایة والنهایة» ۴/۱۴۷؛ «الدرر الکامنه» ۲/۱۰۲.

۶۵. «البدایة والنهایة» ۴/۳۶۱؛ در مورد مناظره ابن تیمیه با صوفیه رفاعی رجوع کنید به «الرسائل والمسائل»، ۱/۱۳۰.

۶۶. «الرسائل والمسائل»، ۱/۱۷۹.

۶۷. همان، ۱/۱۷۱-۲.

۶۸. «الحوادث الجامعه» ص ۳۵۹-۳۶۰.

این کمونه [در رد ادیان] نیز قبلاً اشاره کردیم. نصیریان با اعلام ظهور مهدی در سال ۷۱۷ [۶۹]، تکان بزرگی در ممالک اسلامی ایجاد کردند. این اضطراب فکری و جستجوی راه‌ل‌های مذهبی برای آن، بدانجا کشید که یکی از امیران مغول به سال ۷۲۲ در بلاد روم - که از طرف ابوسعید بر آن حکم می‌راند - ادعای مهدویت کرد [۷۰]. در میان شیعه حله نیز همچنانکه اشاره خواهد شد، کسانی بودند که با تکیه بر ولایت شخصی [در مقابل ولایت نوعی] دعوی نیابت مهدی داشتند [یعنی خود را نایب خاص امام می‌پنداشتند]؛ ولایت شیعی از سنخ ولایت صوفیانه بود که مدعیان مزبور، هسته آن را پرورش داده به بار نشانند. پیدایش فرقه‌های شیعی، پس از آن نیز در اوضاع و احوال مشابه، تکرار شد. و بدینگونه آسانگیری مغولان باعث شد که اشخاصی از نوع بنیانگذاران نخستین غالب‌گیری، به خیال آن بيفتند که باز هم مذهب‌سازی کنند.

حال بر همین منوال می‌گذشت تا آنکه کتاب دولت ایلخانان با مرگ ابوسعید ورق خورد و دوران بدتری آغاز شد که به علت نبودن وارثی برای امپراطوری، کار به هرج و مرج اقتصادی، سیاسی، فکری و اخلاقی بیسابقه‌ای کشید. تحولات بعدی به این صورت بود:

شیخ حسن، پسر عمه ابوسعید، بر عراق و ابراهیم شاه، فرزند سنتینه، بر موصل و دیاربکر، و ارتنا، بر ناحیه روم و امیر حسن کوچک، فرزند ترمش‌بن چوپان، بر تبریز و طغایمور، بر خراسان و حسین بن غیاث‌الدین، بر هرات با جزیی از خراسان و محمد بن مظفر، بر یزد و کرمان و سلطان ابواسحاق، بر شیراز و اصفهان و فارس و... دست یافتند [۷۱]. ما در این میان فقط به شرح دولت جلایری می‌پردازیم که امیر حسن آن را تأسیس کرد و توانست اوضاع اقتصادی را در عراق بهبود بخشد و بغداد را احیاء کند؛ تا آنجا که مردم او را به مناسبت شایستگی و عدالتش، شیخ حسن، نامیدند [۷۲].

شیخ حسن به سال ۷۵۰ مرد و پسرش اویس جانشین او شد که بر عراق و

۶۹. «البدایة والنهایة» ۴/۸۳-۴؛ «ابوالفداء» ۸۵؛ «شذرات الذهب» ۶/۴۳.

۷۰. «مطلع السعدین» ورقه ۱۰ ب؛ «الدرر الکامنه» ۱/۱۸۵.

۷۱. «رحله ابن بطوطه» ۱/۳۸-۹.

۷۲. «شذرات الذهب» ۶/۱۸۲.

آذربایجان حکومت می‌کرد؛ گفته‌اند که او دوستدار نیکی و عدل بود و به عالمان [دینی] اعتقاد می‌ورزید. آخر سر دچار وسواسی شد که به تصوف گرایید و به عبادت پناه برد و هم در حیات خویش، به نفع پسر از حکومت کناره گرفت [۷۳]. باروی کار آمدن پسر سی و چند ساله اش، حسن (مرگ به سال ۷۷۶) جنگ میان برادران کم سن و سال [وبی تجربه] آغاز شد و اختلال امور سیاسی دولت در پایان بدانجا کشید که مردم به وسیله نامه از تیمور خواستند که عراق را فتح کند و این دولت کوچک لرزان را براندازد [۷۴].

ظاهراً شیعه در روزگار حکومت مرجان بر عراق — از طرف اویس — به منزلت رشک آوری دست یافتند؛ چنانکه به مناسبت‌های مذهبی، مراسم خاص خود را آشکارا برپا می‌کردند و حتی توانستند یک قاضی حنبلی از مخالفان خود را به ضرب تازیانه، به کشتن دهند [۷۵]. پس از آنکه مرجان اعلام استقلال کرد و شکست خورد و معلوم شد که در کارهایش، تحت تأثیر وزیر شیعی مذهبی، امیر احمد، بوده است، اویس این شخص را به دست خود کشت. شادمانی سنیان، بویژه حنبلیان مجاور قبر عبدالقادر گیلانی، از کشته شدن وزیر به حدی رسید که جسدش را آتش زدند (سال ۷۶۷) [۷۶]. این واقعه، یادآور داستان تاج‌الدین آوجی است — همانکه خدا بنده را به مذهب شیعه گرواند — که سنیان گوشتش را خوردند.

در پایان این فصل، برای حفظ تسلسل تاریخی، بد نیست که چند سطری درباره دولت آل مظفر، که سرانجامی چون دولت جلایری داشت، بیاوریم. مشهورترین پادشاه آل مظفر، شاه شجاع نواده مظفر یزدی است — مظفر در زمان ابوسعید، مأمور یزد و کرمان بود [۷۷] — شاه شجاع به دنبال توطئه‌ای که او و چهار برادرش علیه پدر چیده بودند، در سال ۷۶۰ به حکومت رسید [۷۸].

۷۳. «عجائب المقدور»، ص ۴۹-۵۰؛ «شذرات الذهب» ۱۸۲/۶.

۷۴. «شذرات الذهب» ۳۳۲/۶.

۷۵. «الدرر الکامنه» ۱۵۴/۳؛ «البدایة والنهایه» ۳۱۰/۱۴.

۷۶. «البدایة والنهایه» ۳۱۹/۱۴.

۷۷. «العبر» ۵۵۶/۵.

۷۸. همان، ۵۵۷/۵.

پس از این موفقیت، برادران را یکی پس از دیگری از میان برداشت. دربارهٔ او گفته‌اند که علاوه بر صفات لازم جهت پادشاهی، بر ادب فارسی و عربی نیز مسلط بوده. وی به سال ۷۸۷ مرد و زین العابدین، پسرش، جای او را گرفت که همراه برادرانش در حملهٔ تیمور بر قلمرو آنان قربانی شد [۷۹]. حال دیگر دولتهای کوچک، که طوفان بنیانکن تیموری آنان را چون برگ خزان فرو ریخت، هم بدینسان بود. اینگونه دولتها که نمی‌توانستند در برابر تهدید خطرهای جز به محافظت خود بیندیشند، بالطبع عامل ثبات فرهنگی و مذهبی و فکری نیز نبودند و همچنانکه انتظار می‌رود، روحیه‌ای غرق در اضطراب و اندیشه‌های غریب و تکرانه، محیط آنها را فرا گرفته بود.

۲. جنبه فکری

چنانکه گذشت، استیلای مغولان برعراق مجال نفس کشیدنی به شیعیان داد و شرایطی فراهم آورد که با آزادی و آرامش به امور مذهبی خود بپردازند و موج تازه‌ای از فقیهان و متکلمان، حوزه‌های شیعی را فراگرفت. از نکات قابل توجه اینکه، رهبران اندیشه شیعی، نخست تحت تأثیر نصیرالدین طوسی، به فلسفه بیش از فقه پرداختند و بعداً به تبعیت از روحیه عمومی و غالب زمان، تصوف، بر [حل مسأله] ولایت همت گماشتند. قابل ملاحظه اینکه در این مرحله، بیشتر مشتغلان به علوم مذهبی، عرب بودند. حال آنکه در دوره ما قبل آن، در کنار عالمان مبرزی همچون شریف رضی و سیدمرتضی، از نژاد عرب، رجال ایرانی همچون ابن بابویه قمی و شیخ مفید و طوسی و طبرسی و غیره ظهور کردند. در مورد دانشمندان سنی نیز حال برهمن منوال بوده و ایرانی بودن ابن فورک و اسفراینی و امام الحرمین جوینی و فخررازی — این همه فقط از اشعریان — برهیچکس پوشیده نیست [۱]. عامل مهمی که از فتح بغداد به بعد به تشیع رنگ عربی می‌دهد، آن است که مرکزیت شیعه به حله انتقال یافت و [فرهنگ] تشیع از آنجا برمی‌آمد. می‌دانیم که حله اصولاً برای این پدید آمده بود که مرکز تجمع شیعه باشد، زیرا صدقه بن منصور به سال ۴۹۰ ع آن را برای پایتختی دولت کوچک شیعیش بنا کرد [۲].

از نکات مهم آنکه مسلمانان، تحت تأثیر اسماعیلیگری و داعیان اسماعیلی، در سرتاسر ممالک اسلامی، به فلسفه و ترویج آن پرداختند؛ ظهور «سائل‌الخوان

۱. همچنین راجع به باقلانی که هیچکس به عرب بودن وی اشاره نکرده، و به احتمال قوی ایرانی بوده است، رجوع کنید به مقدمه مرحوم محمود محمد الخضیری بر «کتاب التمهید»، چاپ مصر ۱۹۴۷.

۲. «معجم البلدان» ۲/۳۲۷-۸.

الصفاء در بصره و رسالة الجامعة در اندلس و تأسیس دولت اسماعیلی در مصر و سوریه و دولت حمدانی اسماعیلی مذهب در موصل و دعوت پیگیر اسماعیلیان در ایران، انگیزه این توجه بود و آتش اشتیاق به فلسفه را در ذهن مسلمانان تیزتر می کرد. خدمتگران دستگاه عباسی، در برابر، عکس العمل شدیدی نشان دادند؛ مثلاً غزالی، تهاافت الفلاسفه و فضائح الباطنیه را نوشت؛ با آنکه خود وی از فلسفه تأثیر پذیرفته بود و حتی در فلسفه گریزترین کتابش، المنقذ من الضلال، نیز به فلسفه بازگشته است [۳]، [و در حقیقت آن خود، یک کتاب فلسفی است.] هنوز یک قرن نگذشته، به فخر رازی، به عنوان یکی از پیشوایان بزرگ [تسنن] اسلامی برمی خوریم که بی گفتگو، فقط یک فلسفه باف است. بدنیست یادآوری کنیم که نصیرالدین طوسی نیز — به عنوان یک نفر اسماعیلی، یا کلاً فلسفی مشرب — از همین موج برخاسته. باید برای جمله افزود که تصوف نیز از دیرباز به فلسفه بافی درآمیخته بود: به نظر دکتر علی عبدالقادر [۴]، جنید بغدادی متأثر از نو افلاطونیان بوده است و حتی وی را با فلوطین مقایسه می کند. به علاوه، غزالی قرنهای پیش گفته است که دسته‌ای از صوفیان تحت تأثیر فلسفه بوده‌اند و آنان را «صوفیان فلسفه باف» نامیده [۵]. این نظریه غزالی با استدلال بیرونی (در گذشته به سال ۱۱۴۴) تأیید می شود که کلمه صوفی را با واژه یونانی سوفیا [۶] — که از لحاظ لفظ و معنا با فلسفه ارتباط دارد — مقایسه کرده است. علاوه بر اینها، موضوع دیگری که دلالت آشکار بر این معنا [یعنی ارتباط فلسفه و تصوف] دارد، آن است که در میان منتسبان به تصوف مردی چون سهروردی مقتول [شیخ اشراق] را می یابیم که بیش از آنکه نماینده تصوف باشد، مظهر

۳. «اعترافات الغزالی»، دکتر عبدالدائم ابوالعطا البقری، مصر ۱۹۴۳، ص ۲۰-۲۹.
 ۴. «رسائل الجنید»، تحریر و تصحیح علی حسن عبدالقادر، از انتشارات اوقاف گیب، شماره ۲۲، لندن ۱۹۶۲، (مقدمه ۱۱۱-۱۱۹)؛ ... در «تاریخ بغداد» (۲۴۳/۷) آمده است که «حکما، جنید را به سبب اندیشه‌های باریکیش تعظیم می کردند و به محضرش می رفتند».
 ۵. رساله «معراج السالکین» در مجموعه «فرائد اللالی من رسائل الغزالی»، قاهره ۱۳۴۳ ق.

فلسفه است [۷]؛ و او را بدانجهت که فیلسوف بودند کشتند نه به دلیل صوفیگری یا اعتقاد به حلول و مانند آن. آنگاه به ابن عربی و نظریه نوینش در وحدت وجود می‌رسیم که اساس آن بر مجاهده و سلوک نیست؛ و پیش از آنکه مشربی صوفیانه باشد و به ذکر و مجاهده و جنبه‌های عملی تصوف پردازد، نظریه‌ای فلسفی در مبحث وجود است. شک نیست که ابن عربی، این فلسفه خود را از رسائل اخوان الصفا که مالامال از فلسفه بافی است، اقتباس کرده [۸]. و از اینجا است که می‌بینیم [مانند اخوان الصفا] به بحث در انواع نفوس و افلاک و کیمیا و طلسمات و حتی اعداد و حروف و حکمت آنها، می‌پردازد [۹]. پس از تسلط مغولان بر ممالک اسلامی، چون تعصب خاصی نداشتند، از فلسفه آن جنبه عملی که خواجه نصیر و شاگردانش در خدمت آنها به کار می‌گرفتند، نظر آنها را جلب کرد؛ و از تصوف، اولاً آن جنبه مبهوت‌کننده و کارهای محیر العقول که رفاعیان بدان وسیله توجه مغولان را برانگیختند؛ و ثانیاً روحیه سستی و بی‌حالی که تصوف میان مردم ترویج می‌کرد.

بدین‌گونه، مقام فلسفه، از لحاظ کاربردهای عملی* و منزلت تصوف از جهت کرامات، در نظر مسلمانان، بالا رفت؛ خصوصاً که دولت نیز برای این دو ارزش قائل بود و تشویق می‌کرد. در نتیجه نهضتی در تصوف آغاز شد و شروع به جذب فلسفه، خصوصاً* موضوع طلسمات و علم اعداد و حروف نمود؛ تا آنجا که هنوز

* لازم به یادآوری است که در آن ایام، فلسفه، علاوه بر منطق و متافیزیک، شامل طب و نجوم و ریاضیات و معدنشناسی و مانند آن نیز می‌شد، که کاربرد عملی داشت. برای نمونه از رصدخانه‌ای که خواجه نصیر به فرمان هلاکو، بنیاد نهاد، می‌توان نام برد. - م.

* علوم غریبه نیز در آن روزگار از ابواب فلسفه به‌شمار می‌آمد. برای اطلاع بیشتر در این دوسورد رجوع کنید به «فنائس الفنون» تألیف محمد بن محمود آملی (متوفی ۷۵۳). - م.

۷. رجوع کنید به «حکمة الاشراق»، تحقیق هنری کرین، تهران ۱۹۵۲. در اینجا مجال تفصیل در عناصر فلسفی که وارد تصوف اسلامی شده، وجود ندارد، نویسنده اسیدوار است که کتاب جامعی تحت عنوان «الجدید فی التصوف الاسلامی» بدین موضوع اختصاص دهد.

۸. رجوع کنید به مقاله دکتر ابوالعلاء عقیفی: «سن این استقی ابن عربی فلسفته الصوفیه؟»،

مجله دانشکده ادبیات دانشگاه مصر، مه ۱۹۳۳ ص ۲۲-۲۷.

۹. «شفاء السائل للتهذیب المسائل»، منسوب به ابن خلدون، استانبول ۱۹۵۷ ص ۵۷-۸؛ و

«تفسیر ابن عربی» ۱/ ۲۹ و ۴۲؛ «فتوحات مکیه»، ۵۲ باب اول کتاب.

یک قرن ونیم نگذشته — چنانکه خواهیم دید — به مذهبی برمی خوریم که بتنامی براساس حروف و ارقام پایه گذاری شده است.

اما در مورد تشیع باید گفت که بر همان حالت پیشین، باقی بود یعنی همان احساس استقلال و بیگانگی از تصوف — که شیعیان آن را وابسته به دولت عباسی می دانستند. پیوند تصوف با تشیع، یکباره انجام نشد، بلکه در دو مرحله تحقق پذیرفت؛ بدین شرح:

تشیع، ابتدا به دست پیشروان معنوی خود از فلسفه تأثیر پذیرفت و از حوزه علم کلام صرف بیرون رفت و آخر با تصوف پیوستگی یافت [یعنی تشیع برای رسیدن به تصوف از برزخ فلسفه گذشت]. این گرایش، در میان شیعه حله — که ظهور عادی مهدویت و بنیانگذاری فرقه ها هیچگاه در آنجا قطع نشده بود — و به دست یک علوی آملی که بدان شهر آمده و سکنی گزیده بود، آغاز شد. برای توضیح این ابهام، یادآوری می کنیم که شیعه پیش از آن به فلسفه شهرت نداشتند؛ زیرا که از این راه به تهمت اسماعیلیگری، آلوده می شدند. لذا به کلام و فقه بس کرده و می کوشیدند حتی الامکان از فلسفه کناره جویند. اما پس از فتوحات مغولی، که مشاهده شد هلاکو «به دانشمندان و فضلا، نیکی و محبت می کند» [۱]. و خواجه نصیر را از حبس آخرین امرای اسماعیلی بیرون آورد و به وزارت برگزید، شیعه در راه کسب این نوع از معرفت به تکاپو افتادند. گرایش مودت آمیز خواجه نصیر با شیعیان دوجانبه بود؛ همچنانکه شیعیان در توجه به مباحث عقلی به [پیروی از] او نظر داشتند، او نیز همین عنایت شخصی و دوستانه را به آنان نشان می داد. نوشته اند که یک بار به همراهی هلاکو و یک بار دیگر در مسافرتش به عراق «که طی آن کتابهای زیادی در بغداد — در باب رصد — گردآورد» [۱۱] و بار سوم به سال ۶۷۲ — سال مرگش [۱۲] — با شیعیان ملاقات کرد.

۱۰. رجوع به حاشیه ۶ ه فصل گذشته.

۱۱-۱۲. «الحوادث الجامعه» ص ۳۷۵-۶، ابن فوطی تنها کسی است که گفته، خواجه نصیر خود — کشی کرد، (ص ۳۴۱). میرزا مخدوم (متوفی ۹۹۵) آخرین ساعات زندگی خواجه نصیر را به نقل از قطب الدین شیرازی آورده که نشان می دهد، به برگ طبیعی در گذشته است، («النواقض لبنيان الروافض»، ورقه ۱۳۴ ب).

ایراد تفصیل در جنبه فلسفی با طبیعت این کتاب سازگار نیست، لذا بیان همه تطورات و کنش‌ها و واکنش‌ها امکان‌ ندارد؛ لیکن اشاره‌ای به علم کلام، به روشن شدن اوضاع فکری در قرن هفتم و هشتم هجری کمک می‌کند. علم کلام اعم از سنی یا شیعی - البته به استثنای علم العقاید سنتی - از طریق خواجه نصیر، تحت تأثیر گرایش‌های فلسفی قرار گرفته است. منزلت خواجه نصیر و اهتمام او در فلسفه به حدی بود که ابن‌قیم (متوفی ۷۵۱) او را همدریف ابن‌سینا شمرده [۱۳] و طاش کبری زاده (متوفی ۹۶۲) او را منقح فلسفه دانسته [۱۴] و تاریخ احیاء تحقیق فلسفی را «از زمان نصیرالدین و ماننده‌های او» [۱۵] رقم زده‌اند. نماینده روح فلسفی خواجه نصیر، کتاب کوچکی است که پس از مرگ وی شهرت عمومی یافت، [۱۶] و *تجريد الکلام* یا *تجريد الاعتقاد* نام دارد [۱۷]. در این کتاب برای اولین بار در اسلام، فلسفه به‌طور کامل با علم کلام درآمیخته، چنانکه گوئی یکی شده است. بطوری که «اگر کتب کلام را، آنگاه که این علم تکمیل گردید و از لحاظ موضوع و فصل بندی و اصطلاحات شکل نهائی به‌خود گرفت، در نظر بگیریم، می‌بینیم که علاوه بر پرداختن به مسائل مبتنی بر تقلیات و علوم دینی، شامل حل قسمت مهمی از مسائل فلسفی در متافیزیک و علم النفس، بویژه معرفت‌شناسی، و نیز اخلاق و حتی بسیاری مسائل علم طبیعت و بالاخره سیاست است. و اگر در میان مؤلفان گذشته کاوش

۱۳. «عبر»، ابن‌قیم‌الجوزیه که به علت تمایلات کهنه پرستانه، به دشمنی فلاسفه معروف است، خواجه نصیر را، «نصیر الشریک و الکفر» لقب داده و گفته «وی جادوگری بت پرست بود»؛ همچنانکه ابن‌سینا را «امام الملحدین» نامیده: (حاشیه ص ۲۵۸ از جزء ششم «اعلام» زرکلی، مصر ۱۹۵۶). و نیز گوید: خواجه نصیر از شدت کینه‌ورزی به خلیفه و علما، هلاک او را به قتل خلیفه تحریک کرد، ولی ابن‌کثیر - که او نیز مخالف خواجه نصیر بوده - این اتهام را منکر شده گفته است «این کار از شخص دانشور و خردمند بر نمی‌آید»، (*البدایة والنهایة* ۲۶۷/۱۳).

۱۴. «مفتاح السعادة و مصباح السیاده»، حیدرآباد ۱۳۳۸ ق، ۱/۲-۷.

۱۵. سخنرانی‌های استاد محمود محمد الخضیری در مجمع دانشجویان سال سوم فلسفه دانشکده ادبیات اسکندریه، در سال ۱۹۴۹-۵۰.

۱۶. «کشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد»، علامه حلّی، مطبوعه حکمت، قم ص ۲.

۱۷. علامه حلّی، این کتاب را «تجريد الاعتقاد»، و لاهیجی، «تجريد الکلام» نامیده، هر دو عنوان از متن کتاب گرفته شده است، (ص ۳).

کنیم، پیش از نصیرالدین کسی را نمی‌یابیم که به این صورت تألیفی به‌وجود آورده باشد.» [۱۸] اهمیت این کتاب در حدی است که به نقل مؤلف الذذیبه (۳/۳۵۳)، علاءالدین محمد قوشجی (متوفی ۸۷۹) — یکی از شارحان تجرید الکلام — در وصف آن گفته «گنجینه شگفتی‌ها، سرشار از تازه‌ها، کم حجم، موجز، مقبول از نظر پیشوایان بزرگ، که هیچیک از دانشمندان به تألیف همانند آن موفق نشده‌اند.» و به گفته یکی از محققان «این کتاب، کوششی بوده است برای منظم کردن علم کلام و اکتفا به مسائل اساسی و کنار گذاشتن یا کمتر پرداختن به مسائلی که رابطه معقولی با مقصد ذاتی این علم ندارد» [۱۹]. و به گفته علامه حلی، «طوسی در این کتاب، الفاظ را بغایت کوتاه آورده و در ایراد معانی راه بلند پیموده، تا آنجا که محصلان و طالبان از دریافت معانی و فهم مقاصد آن، عاجزند» [۲۰]. مختصر نویسیش، «به‌معماگویی کشیده، به‌طوری‌که هر کلمه‌اش برمسأله‌ای دلالت می‌کند و یک جمله کوتاه جای یک فصل را گرفته» [۲۱]؛ همین ابهام، مصنفان علم کلام را به تفصیل ایجازهای او واداشت، «بدین لحاظ، شارحان و حاشیه‌نویسان آن کتاب، از زمان تألیف تا همین اواخر، بسیار بوده‌اند» [۲۲].

۱۸-۱۹. سخنرانیهای خضیری (پیشگفته).

۲۰. «کشف‌المراد»، ص ۳.

۲۱-۲۲. سخنرانیهای خضیری.

شرح‌هایی که به «تجرید الاعتقاد نوشته» شده، عبارت است از:

۱. «کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد»، از علامه حلی (متوفی ۷۲۶)، همویخش منطق

کتاب را جداگانه تحت عنوان «الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید» شرح کرده است.

۲. «تجرید الاعتقاد شرح تجرید الاعتقاد»، از شیخ شمس‌الدین اسفراینی بیهقی.

۳. «تسدید القواعد فی شرح تجرید العقائد» (معروف به شرح قدیم)، از عبدالرحمن بن احمد العامی

اصفهان (متوفی ۷۴۶).

۴. شرح قوشجی (معروف به شرح جدید).

۵. شرح محقق نیری، پایان تألیف ۹۱۳.

۶. «تحفه شاهی و عطیه الهی»، که قسمت‌الهیات را به فارسی شرح کرده، نوشته مولی زین‌الدین

علی بدخشی، پایان تألیف ۱۰۲۳.

۷. «شوارق الالهام» (شرح اسور عامه، مبحث جواهر واعراض والهیات از مولی عبدالرزاق

(لاهیجی) متوفی ۱۰۵۱).

خواجه نصیر، علاوه بر آنچه در توجیه «انا الحق» حلاج گفته — که نقل شد — کلماتی نیز در تصوف فلسفی دارد که در باب آن سخن دراز نمی‌کنیم. فقط اشاره می‌کنیم که خوانساری به نقل از مآخذی که نام برده، در وصف خواجه نصیر می‌گوید «او جامع مسلک استدلال و مشرب عرفان است» [۲۳] و تصریح می‌کند که وی با صدرالدین قونوی (متوفی ۶۷۲) در موضوع تصوف و مقامات عارفان و وحدت وجود، مکاتباتی داشته است [۲۴]. نایب‌الصدر، براینجمله تکه‌هایی را می‌افزاید که از کتاب اوصاف‌الاشراف خواجه نصیر آورده که در آن

→

۸. «مشارق‌الالهام» (شرح امورعامه)، از همان مؤلف.
 ۹. شرح میرزا عمادالدین محمود بن میرزا سعید سمنانی به فارسی که در سال ۱۰۶۸ تألیف شده.

۱۰. شرح مولی بلال قائلی، (که در کتاب «بغیة الطالب» حاج محمدباقر بیرجندی، از آن یاد شده است).

۱۱. شرح فارسی از میدامیر محمد اشرف بن سید عبدالحسین علوی عاسلی (متوفی ۱۱۴۵).

۱۲. «البراهین القاطعه» از مولی محمدجعفر استرآبادی (متوفی به سال ۱۲۶۳ ق.).

۱۳. شرح میرزا محمد بن سلیمان تنکابنی متوفی به سال ۱۳۰۲ ق. به فارسی.

۱۴. «القول السدید فی شرح التجرید»، از محمد مهدی حسینی شیرازی (معاصر)، که در سال ۱۳۸۱ ق. در نجف چاپ شده، از امتیازات این کتاب آن است که متن را از شرح جدا کرده، ولی تکیه او فقط بر «کشف المراد» (چاپ قم) بوده است.

حواشی که بر تجرید الاعتقاد نگاشته‌اند عبارت است از:

۱) حاشیه سید رکن‌الدین ابو محمد حسن بن محمد بن شرف‌شاه علوی (متوفی به سال ۷۱۵ یا ۷۱۸)

که از شاگردان و اقران خواجه نصیر بوده است. ۲) حاشیه میرسید شریف جرجانی (متوفی ۸۱۶)، مشهور به حاشیه التجرید. ۳) حاشیه محقق دوانی (جلال‌الدین محمد بن اسعد متوفی ۹۰۷).

۴) حاشیه الهیات تجرید، از شمس‌الدین خفری (متوفی ۹۳۰). ۵) حاشیه ملاصدرا.

۶) حاشیه مولی [محراب؟] گیلانی (از شاگردان ملا محمد صادق اردستانی متوفی ۱۱۳۴).

۷) حاشیه مولی محمدجعفر استرآبادی، (صاحب شرح شماره ۱۲ پیشگفته).

(رجوع کنید به «الذریعه الی تصانیف الشیعه»، حاج شیخ آقا بزرگ تهرانی، ۳/ ۳۵۲، ۶/ ۳۱-۲).

شیوه تحریر «تجرید الاعتقاد»، مورد اقتباس کلیه کسانی قرار گرفت که از اول قرن هشتم به بعد در علم کلام، چیز نوشته‌اند، که منجمله «مواقف» قاضی عضدالدینی (متوفی ۷۵۶)،

و «مقاصد» سعدالدین تفتازانی (متوفی ۷۹۲) و «المجلی»، ابن ابی‌جمهور احسائی (متوفی بعد

از ۹۰۱) را می‌توان نام برد.

۲۳. «روضات الجنات» ص ۶۸.

۲۴. همان، ص ۶۰۸؛ و «طرائق الحقائق» ۱/ ۱۶۷.

به حلول واتحاد پرداخته، و از غالیان شیعه و نیز حلاج و با یزید بسطامی نام برده و در حاشیه ادعای آن دو—«اناالحق» و «سبحانی، ما اعظم شأنی»—گفته است: «این دو، هیچ یک دعوی خدایی نداشتند بلکه با نفی وجود خود می خواستند وجود آن دیگر را که [حق] مطلق باشد، ثابت کنند» [۲۵].

اکنون ناچاریم از این حاشیه رفتن، بازآئیم و به اصل موضوع پردازیم و شخصیت‌های شیعی متأثر از تصوف، در این فاصله زمانی را، معرفی کنیم.

الف. کمال الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی (متوفی ۶۷۹)

میثم بحرانی، از لحاظ اقتباس مسائل فلسفی و بعداً تأثرپذیری از تصوف تحت تأثیر اوضاع و احوال جدید، نمونه متکلمان شیعه در این مرحله به شمار می‌آید. در عرصه فلسفه، شخصیت او در میان متکلمان از همه برجسته‌تر بود، تا آنجا که وی را به عنوان «فیلسوف محقق و حکیم مدقق» [۱] ستوده و گفته‌اند که نصیرالدین طوسی «بر استادی او در حکمت و کلام، گواهی داده است» [۲] و به نقل شیعه، امیر صدرالدین شیرازی «در شرح تجرید بر سخنان او خصوصاً در مبحث جواهر و اعراض، تکیه کرده است» [۳] و نیز آورده‌اند که او به نام استاد خود، علی بن سلیمان بحرانی، بر کتاب اشادات [بوعلی] «بر اساس قواعد حکما و متألهان» شرح نوشته [۴]. این از جنبه فلسفی. اما راجع به تصوف: گفته‌اند که از عوامل ارتباط میثم با عطاملک جوینی، شرح نهج البلاغه بود که برای او نوشت و «بر تسلط او در همه علوم اسلامی و فنون ادبی و فلسفی و اسرار عرفانی، گواهی می‌دهد» [۵]. و نیز به وی عنوان «عالم ربانی» [۶] داده‌اند؛ همان صفت که قبلاً از طرف صوفیان بر حلاج اطلاق شده بود و یادآور تقسیم سه‌گانه

۱. «لؤلؤة البحرين» ص ۲۲۴؛ «روضات الجنات» ص ۶۸۱.
۲. «لؤلؤة البحرين» ص ۲۲۶؛ «قصص العلماء» ص ۴۹۸؛ «محفل الاوصیاء» ورقه ۳۲۱؛ که همگی از «مجالس المؤمنین» نقل کرده‌اند (ص ۳۲۹-۳۳۰). ضمناً شرح حال ابن میثم در «تاریخ العراق بین احتلالین» (۲۸/۱) آمده، که منجمله از «کنز الادیب والدرالصلوک»، احمد بن حسن عاملی استفاده شده است.
- ۳-۴. «مجالس المؤمنین» ص ۳۲۹.
۵. «لؤلؤة البحرين» ص ۲۲۶؛ و این یادآور شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید است که به درخواست علقمی (وزیر متشیع عباسی) در سال ۶۴۹ تألیف شد.
۶. همان، ص ۲۲۴؛ «روضات الجنات» ص ۶۸۱.

اهل علم، طبق روایت منقول از علی (ع) است. * قاضی نورالله گفته «شرح نهج- البلاغه میثم، مشتمل است بر حکمت و کلام و تصوف» [۷]. توجه کردنی است که اطلاق واژه‌های صوفی و تصوف و عرفان بربیک شیعی فقیه و متکلم، آن هم در حوزه عالمان شیعه - که فقط متأثر از موارث تشیع بوده و از دایره تأثیر اهل ذوق بیرون بودند - امری تازه و بی سابقه است؛ و میثم را به عنوان مظهر درآمیختگی تصوف و تشیع یا دستکم نزدیکی آن دو، می نمایاند. بدنیست به یاد آوریم، این عطاسلک که میثم شرح نهج البلاغه را بدو تقدیم داشته همان است که دو خانقاه برای صوفیان یکی در نجف و یکی در مزار سلمان ساخت. تشیع دارای آن نیروی سرشار حیاتی و ورزیدگی و توانایی شکل‌گیریهای گوناگون بوده که با همه تأثیر پذیربهای وسیع، هیچگاه از مسیر اصول اساسی خود بیرون نرفته است. کار میثم این بود که مضامین نقل شده از علی بن ابیطالب (ع) را در یک قالب صوفیانه ریخت؛ در همان زمان صوفیان نیز پیرامون شخصیت علی بن ابیطالب، به عنوان ولی اولیاء به بحث پرداختند؛ همچنانکه از اشعار متصوفه ایران، مانند عطار و جلال الدین، پیداست. ظهور صوفیان بزرگ علوی [۸] همچون احمد رفاعی و ابراهیم دسوقی و احمد بدوی و غیره، نیز درست همزمان با این جهتگیری تازه [در تصوف و تشیع] بود؛ که این همه منجر به پیدایش شخصیت جدید صوفیانه‌ای برای علی بن ابیطالب (ع) در کنار دو شخصیت تاریخی و شیعیانه امام گردید، که منطقاً دو تصویر صوفیانه و شیعیانه او خیلی نزدیک به هم بود.

این نزدیکی شخصیت صوفیانه و شیعیانه علی (ع)، به اضافه اصول مشابه دیگر بین تصوف و تشیع، شیعیان را نیز برانگیخت که به دنبال صوفیان، به سهم خود در راه یگانگی دو مشرب بکوشند؛ و میثم بحرانی پیشقدم شد که نخستین سنگ این بنا را بگذارد و به منظور بیرون کشیدن معانی عرفانی - فلسفی از نهج البلاغه، مطابق روحیه قرن هفتم و هشتم هجری، رنگی صوفیانه به سخنان

* اشاره به این کلام علی (ع): «الناس ثلاثة: فعالم ربانی و متعلم علی سبیل نجات و همج رعاع، اتباع کل ناعق...» - م.

۷. «مجالس المؤمنین» ص ۲۳۹.

۸. «الصلة بین التصوف والتشیع» ۸۰/۱ - ۸۱ و ۱۴۱/۲ - ۱۴۲.

علی (ع) داد.

گفتنی است که سیدحیدرآملی (متوفی بعد از ۷۹۴) که در کتاب جامع الاسرار در راه یکی کردن تصوف و تشیع قدم برداشت، به سخنان میثم بحرانی در شرح نهج البلاغه استناد کرد [۱۰]. و میثم را در عداد کسانی قرار داد که از فلسفه وارد تصوف شده‌اند؛ که این نظر ما را تأیید می‌کند. آملی پس از برشمردن نام عده‌ای از معاصران خود: همچون نصیرالدین کاشی، افضل‌الدین کاشی، صدرالدین اصفهانی - مشهور به ترکه - و عبدالرزاق کاشانی، که از فلسفه به تصوف روی آوردند، به میثم رسیده و در وصف وی گفته: «او در شرح کبیر و صغیر نهج البلاغه، جانب عارفان موحد را بر عالمان و فلسفه‌باوران، ترجیح نهاده و علوم و خرقه عرفا را به امیرالمؤمنین اسناد داده و نیز در کتاب مناہج العارفین فی شرح کلام امیرالمؤمنین.... ثابت کرده که حقیقت شک‌ناپذیر همان شیوه موحدان اهل الله است که صوفی نامیده می‌شوند» [۱۱]. آملی از این نیز فراتر رفته و گفته میثم [در این شیوه و عقیده] از استادش، علی بن سلیمان بحرانی پیروی کرده [۱۲]؛ [به نظر ما] اگر مقصود آن باشد که علی بن سلیمان در این باب نظری داشته، بعید نیست، ولی در این که قطعاً چنین سخنانی گفته باشد تردید هست.

شرح نهج البلاغه بحرانی، اثر پر حجمی است شامل تقریباً ۶۴ صفحه که هر صفحه ۳۹ سطر و هر سطر حدود ۲ کلمه دارد. میثم کتاب خود را با سرآغازی صوفیانه شروع کرده و گفته: خدا از مردم پیمان گرفت و فرمان داد که او را بشناسند و اشتیاق چیزی را که «چشمی ندیده و گوش‌ی نشنیده و به خاطر کسی نرسیده»، در آنان برانگیخت [۱۳]. و سخن خود را در مورد نهج البلاغه چنین

۹. همان، ۵۳/۱ - ۵۴.

۱۰. «جامع الاسرار»، ورقه ۳۸۹ ب.

۱۱-۱۲. همان، ورقه ۵۲۱ ب.

۱۳. «شرح نهج البلاغه»، میثم بحرانی ۲/۱؛ عبارت حدیث قدسی مذکور را بخاری و ترمذی و ابن ساجه و ابن حنبل نیز آورده‌اند؛ قابل توجه اینکه حدیث مزبور با عبارت ذیل از انجیل («رساله پولس به قرتیان»، باب دوم، آیه ۹) ارتباط و شباهت بسیار نزدیکی دارد: «بلکه چنانکه سکتوب است، چیزهایی را که چشمی ندید و گوش‌ی نشنید و به خاطر

آغاز کرده: «در این سخنان، اثری از کلام الهی هست»، [۱۴] و هم از آغاز، برعهده گرفته که شرحش برپایه «حقایق» و «سرشار از مباحث یقینی» باشد [۱۵]، به علاوه با این نظر موافق است که «علی (ع)، شیخ صوفیان و ولی ایشان است» [۱۶] و روایت ابونعیم را شاهد آورده که پیغمبر علی را به صفت «يعسوب المؤمنین» [۱۷] ستوده. باید دانست که میثم در همه این موارد، به ابن ابی الحدید، شارح قبلی نهج البلاغه، استناد کرده است [۱۸].

وی، سخنانی را که صوفیان به علی (ع) منسوب داشته اند و موافق مشرب ایشان است به علی (ع) نسبت داده، مانند: «اگر پرده برداشته شود، یقین من از آنچه هست، افزونتر نخواهد شد» [۱۹]. و نیز «خدایا ترا از بیم عذاب یا شوق ثواب، نپرستیدم، بلکه ترا شایسته پرستش یافتم و پرستش کردم» [۲۰]. بدین لحاظ، علی (ع) در نظر میثم، جامع کاملترین مرتبه تحقق آن استعداد های

→ انسانی خطور نکرد؛ یعنی آنچه خدا برای دوستداران خود مهیا کرده است»، با آنکه ترجمه تحت اللفظی فوق نازیباست ولی مطابقت دونص را آشکارا نشان می دهد.

۱۴-۱۵. «شرح نهج البلاغه»، ۲/۱.

۱۶-۱۷. همان، ۳۱/۱.

۱۸. «شرح نهج البلاغه» ابن ابی الحدید ۱/۱-۴؛ به گفته ابن ابی الحدید، تنها یک نفر به نام سعید بن هبه الله بن حسن فقیه شیعی (معروف به قطب راوندی) در نوشتن شرح بر نهج البلاغه، بر او مقدم بوده است، ولیکن چون در تمام عمر به فقه پرداخت، مرد میدان نهج البلاغه نبود (۱/۱). شرح ابن ابی الحدید، دایرة المعارفی است از فرهنگ معاصرش و خصوصیت یکجانبه ندارد، از جمله گاهی رنگ تصوف به خود می گیرد (۴/۱). او به این نتیجه رسید که علی (ع)، پیشاهنگ و نقطه اوج همه علوم (اسلامی) بوده، (۳/۱). باید دانست که ابن ابی الحدید شیعه نبود، ولیکن به شیوه معتزله بغداد علی (ع) را از ابوبکر برتر می دانست و به مشروعیت خلافت ابوبکر نیز معتقد بود (۲/۱) و در کتاب خود، عقاید مخالف شیعه نیز بسیار آورده، از جمله شریف رضی را متهم کرده که مطالب مربوط به نفی قیاس و اجتهاد را از خود به کلام علی (ع) افزوده است، (۱/۱-۵-۵). در تأیید معتزلی بودن و شیعه نبودن ابن ابی الحدید، این را نیز بگوئیم که احمد بن موسی... بن طاوس (متوفی ۶۷۳)، «کتاب الروح» را در رد عقاید ابن ابی الحدید نوشت، («منتهی المقال» ص ۴۶).

۱۹-۲۰. «شرح نهج البلاغه» میثم بجرانی ۳۴/۱.

معنوی است که «کمال‌جویی جان انسانی» [۲۱] نامیده، و گوئی خواسته علی(ع) را به‌صفت «انسان کامل» — به‌معنی صوفیانه آن — بستاید؛ و این — اصطلاحی بود که در آن ایام هنوز پرورده و پخته نشده بود. و نیز علی(ع) را «از خواص و اصلاص» [۲۲] دانسته، که «از خویشتن خویش غایب شد و حضرت حق را، همچنانکه هست، مشاهده کرد» [۲۳].

میثم در شرح خطبه اول پرگویی کرده؛ همچنانکه بعدها شیخ احمد احسائی، مذهب کشفی خود را برشرح فقط یک زیارتنامه منسوب به امام دهم بنا نهاد. وی براین خطبه، اصطلاحات فلسفی بسیار مانند «چهار عنصر و افلاک» [۲۴] بار کرده و این اندیشه را که آدم همان نفس ناطقه است [۲۵] از آن بیرون کشیده است. از نشانه‌های آشکار تصوف در کتاب میثم، موضوع ذکر است که در نظر وی همان تلاوت قرآن است. خواننده قرآن می‌تواند در اثناء مرور برآن «در کلمات تأمل کند و اندیشه‌اش به‌گوینده آن کلمات و صفات او، وقوف یابد و در مشاهده وی مستغرق گردد» [۲۶]. و در این مورد از سخنان امام صادق، شاهد آورده «خدا در کلماتش بر مخلوقات تجلی می‌کند ولیکن، آنها نمی‌بینند» [۲۷] و نیز حج را، به‌شیوه صوفیان، کاری نمادی می‌داند که معنای دیگری در وراء آن هست: «مقصود آن نیست که [فقط] به‌تن خود، طواف خانه کنی، بلکه باید در دل، یاد صاحبخانه را بگردانی.... زیرا بر هر کس که در رحمت‌گشوده شد، جهان مادی و محسوس برای او پله و نردبام عالم — معناست» [۲۸]. و نیز ذکر پشمینه‌پوشی علی(ع) را آورده و آن را رد نکرده است [۲۹]. و پیشگویی آمدن مغولان و قیافه و لباس آنان و حتی رفتارشان در جنگ را، و اینکه «سوار براسب می‌آیند» [۳۰] که به‌امام(ع) منسوب

۲۱-۲۳. همان، ۳۲/۱.

۲۴. همان، ۵-۴۴/۱.

۲۵. همان، ۷۰/۱.

۲۶-۲۷. همان، ۸۳/۱.

۲۸. همان، ۸۷/۱.

۲۹. همان، ۱۰۶/۱.

۳۰-۳۱. همان، ۳/۴، حدیث شباهی از پیغمبر اسلام، در پیشگویی هجوم مغول آورده‌اند:

«البدء والتاریخ»، مقدسی ۱۷۰/۲.

داشته‌اند، روایت نموده؛ به عقیده میثم این قوه [پیشگوئی] در نتیجه الهام از طریق استاد مرشد [یعنی پیغمبر] به روح قدسی علی (ع) افزوده شده بوده است [۳۱]. این نظریه میثم با آن عقیده صوفیابه قابل مقایسه است که می‌گوید: «انبیاء را معجزه‌ها و اولیا را کرامت‌هاست» [۳۲]؛ بدین‌گونه حتی در نظر متکلمی شیعی [همچون میثم]، اسلام به کلی تبدیل به تصوف می‌شود. همچنین او، تقسیم سه‌گانه علی (ع) را در مورد اهل دانش آورده و در معنی «عالم ربانی» گفته است: «آنکه علم ربوبیت را بداند و عارف به خدای تعالی شود.» [۳۳] و نیز با این حدیث موافق است که وقتی علی (ع) برای یکی از اصحابش، اهل یقین را توصیف فرمود، آن مرد چنان متأثر شد که بیهوش افتاد و مرد؛ به همان شکل که در حلقه‌های ذکر صوفیانه پیش می‌آید [۳۴].

قابل تذکر است که میثم در شیعیگری نیز راه اعتدال پیموده و زیاد وارد مابه‌الاجتلاف باسنیان و لعن آنان نشده، حتی در شرح خطبه شقشقیه منسوب به علی (ع) که در آن بر ابوبکر تعریض رفته، میثم کوشیده آن را به صورت بسیار ملایمی درآورد [۳۵]. از جالب‌ترین نکات قابل یادآوری [در این مورد]، موضوع تبراست، که نزد شیعیان به معنی بیزاری از دشمنان علی (ع) است و میثم آن را با آسانگیری صوفیانه چنین معنا کرده: «مقصود از تبرا آن است که انسان از نیرو و تدبیر خود بیزاری جوید و در خود به دیده رضایت و تبرئه‌نگرد» [۳۶].

۳۱-۳۰. همان، ۴/۳، حدیث مشابهی از پیغمبر اسلام، در پیشگوئی هجوم مغول آورده‌اند:

(البدء و التاريخ، مقدسی، ۱۷۰/۲).

۳۲. «شرح نهج البلاغه» میثم ۳۳/۱.

۳۳-۳۴. همان، ۸۷/۲.

۳۵. همان، ۹۴/۱.

۳۶. همان، ۸۳/۱، حقیقت آنکه میثم خود به این عدم تعصب عمل کرده، حال آنکه شریف رضی — با وجود شهرت به اعتدال و بلندنظری — به اصل تولا و تبرا معتقد بوده، چنانکه در شعری گوید:

با آنکه زشت‌گوئی دوشان من است؛

ولی به خاطر شما اهل بیت پیغمبر، دشمنانها می‌گویم و می‌شنوم.

بی‌پروا و آشکارا شما را دوست دارم،

و بی‌محابا می‌گویم که از دشمنان شما بیزارم. («دیوان»، ص ۵۳).

در پایان، جادارد بگوئیم او اولین شیعی است که علی رغم عیبجوییهای غزالی از شیعیان، به کلام وی استشهاد کرده و مثلاً عین تعریف او را در باب توبه آورده است «توبه، سه جزء دارد: شعور [به زشتی عمل]، حالت [ندامت] و ترک [آن کار زشت]» [۳۷]. در اینجا به روشنی می بینیم که یک شیعه، هرگاه بخواهد، بخوبی می تواند از چیزهای زاید وی اهمیت و ناپسند خودداری کند؛ زیرا دشنام ولعن و غیره از کارهایی بوده که شیعه در اوضاع واحوال خاص، وقتی اصل وجودش در خطر بوده و بنا به مقتضیات سیاسی از کین لبریز شده و دیگ خشمش به جوش آمده، به آن می پرداخته است؛ که نمونه های آن را خواهیم آورد.

تذکر این نکته لازم است که میثم به شرح ابن ابی الحدید بر نهج البلاغه، اشاره کرده و گفته، آن شرح و شرح پیش از آن، وافی به مقصود نبود [۳۸]. اگر در نظر بیاوریم که ابن ابی الحدید، از دشمنان سرسخت فلسفه و فیلسوفان بوده و ایشان را در قصیده بلندی هجو کرده — از جمله ارسطو و افلاطون و ابن سینا را مورد تعریض قرار داده — و حکیم را به پروانه ای تشبیه کرده که «به شعله نزدیک می شود و خود را می سوزاند و اگر راهی بیابد می گریزد» [۳۹]، درمی یابیم که غرض اصلی میثم از نوشتن شرح تازه ای بر نهج البلاغه، اندک مدتی پس از ابن ابی الحدید، استفاده از شرایطی بوده که امکان پرداختن به فلسفه را با کمال آرامی و آزادی، فراهم کرده بود؛ به این نشانه که میثم در مقدمه کتاب، همه نظریات ابن ابی الحدید را پذیرفته؛ خصوصاً رأی او را در این باب که علی (ع) پیشرو همه علوم، بویژه برترین دانشهای علم الهی است [۴۰]. پس

→

و این بار دیگر نظر یهسا را ثابت می کند، که سنن و عقاید درجه دوم شیعه، محکوم شرایط و اوضاع واحوال بوده است. [یعنی مثلاً اختلاف مشرب شریف رضی و ابن میثم مربوط به تفاوت زمان آندو است.]

۳۷. «شرح نهج البلاغه» ۱/ ۶۰، عبارت این میثم چنین است: علم ثم حال ثم ترک؛ و عبارت غزالی چنین: علم و حال و فعل، («احیاء العلوم»، ص ۱۲۸۲، ۳/۴).

۳۸. «شرح نهج البلاغه» ۱/ ۳۴.

۳۹. «سهاج الطالبین» ص ۱۳۱.

۴۰. «ابن ابی الحدید» ۱/ ۲؛ نام شرحهایی را که پس از ابن میثم بر نهج البلاغه نوشتند در

«روضات الجنات» ببینید (ص ۳۰۱).

نوشتن شرح جذیدی بر نهج البلاغه، برای افزودن عنصر فلسفی - صوفیانه به کلام علی (ع) و ارتباط دادن آن با آموزشهای نوین عصر بوده است. پس از این همه، باید بگوییم که میثم اهل حله نبود، بلکه در بحرین زیست و درگذشت؛ لیکن به مناسبت اوضاع و احوال تازه‌ای که در عراق پدید آمده بود، به حله دعوتش کردند و ثمره این بازدید شرح نهج البلاغه [۴۱] اوست که لب آن را بیان کردیم. نشانه احترام شیعه نسبت به او، آن است که وی را با سید علی بن طاوس حلی و نصیرالدین طوسی «شاگرد یک استاد دانسته‌اند» [۴۲] و بدین گونه سران تشیع را در وحدت یکپارچه و منشأ واحدی گرد آورده‌اند؛ و بالاتر از آن، خواجه نصیر را در فقه [۴۳] و حدیث [۴۴] شاگرد میثم و در عوض، میثم را در حکمت و کلام [۴۵] شاگرد خواجه نصیر شمرده‌اند. در تأیید این مطلب آورده‌اند که کمال الدین ابو جعفر احمد بن علی بن سعید بن سعادة، رسالة العلم را به خواهش میثم بحرانی نوشت و خواجه نصیر، بعداً شرحی بر آن نگاشت [۴۶].

۴۱. «لؤلؤة البحرین» ص ۱۶۱؛ «محفل الاوصیاء» ورقه ۳۳۱ ب؛ و «تاریخ العراق بین احتلالین» ۲۸/۱.
- ۴۲-۴۳. «روضات الجنات» ص ۶۰۶.
۴۶. نسخه خطی شماره ۲۴۵۳ کتابخانه مجلس، تهران («فهرست» ص ۳۹۰).

ب. شیعیان حله

۱. مقدمه

چنانکه دیدیم، حله یکی از سراکز خاص تشیع بود که شیعیان در آنجا در آرامش و آزادی مذهبی می‌زیستند و در ستایش شهر خود، احادیثی از امامان روایت می‌کردند [۱] و آینده آن را برطبق پیشگویی ائمه، غرق در بشارتها و قرین خوبی و خوشی می‌دانستند [۲]. در فرصتهای صلح و امنیت و آزادی، طبیعت شیعیگری که از ثبات‌گریزان بود در آن شهر مجال بروز یافت و می‌بینیم که فقهیان حله حتی پیش از استیلای مغول [که تا حدی آزادی مذهبی بارآورد] دارای سلیقه‌ها و عقیده‌های متفاوت بودند. از جمله درباره محمدبن ادریس (متوفی ۵۷۸) استاد فقهای حله، آورده‌اند که «تمام اخبار اهل بیت را کنار گذاشت». [یعنی معتقد به اصالت آنها نبود]. [۳]

در نتیجه آزادی کاملی که شیعیان حله از آن بهره‌مند بودند، توانستند در ارتباط با آخرین اعتقاد خود پیرامون مهدی (عج)، مجامع مذهبی ایجاد کنند، و به طوری که نقل شده، از اواخر قرن ششم، مراسم مربوط به نزدیکی ظهور مهدی (عج) در سامرا را برپا می‌کردند [۴]. در قرن هشتم، ابن بطوطه، حکایت می‌کند که محلی را در حله دیده که آن را زیارتگاه صاحب‌الزمان می‌نامیدند و انتظار ظهورش را از آنجا، داشتند [۵]. سرشار شدن فضای مذهبی از اینگونه اندیشه‌ها،

۲-۱. «بحارالانوار» ۳۷/۲۰.

۳. «لؤلؤة البحرين» ص ۱۷۰-۱: «منتهی‌المقال» ص ۲۶۰.

۴. «البدایة والنهایه» ۴۳/۱۳ (در شرح حال ابوالسعادت حلّی متوفی ۶۰۱).

۵. «رحله ابن بطوطه» ۱۳۲/۱، به‌نوشته یاقوت مردم‌کاشان در قرن ششم، همین حال را داشتند، («معجم البلدان» ۱۳/۷).

و هیجان و انتظار مردم در باب آن، بدانجا کشید که بعضی دعوی نیابت [خاص] صاحب‌الزمان را عنوان کردند، همچون ابوصالح حلی که به سال ۶۸۳ این ادعا را نمود [۶] و مردی به نام شامی نیز از آن جمله [۶] بود. اما در مورد آموزش و پرورش مذهبی، مردم حله به علت درمانان ماندن از کشتار مغولان، از بهبود اوضاع اقتصادی خود در راه رشد فرهنگ و ترقی دادن آن سود بردند. آنها کالاهای خوراکی به بغداد حمل می‌کردند «و از وجه آن، کتابهای نفیسی می‌خریدند» [۷]. به سبب همین تحرک فرهنگی سرشار از آزادی بود که خواجه نصیر، از حله دیدن کرد و در مجالس درس آنجا حاضر شد و به ملاقات شیخ حله، ابوالقاسم جعفر بن حسن حلی رفت [۸].

۲. خاندان طاوس

پس از مشخص شدن وضعیت جدید اداری عراق، در زمان مغولان، یک خاندان جدید شیعی [یعنی آل طاوس]، به عنوان نمایندگان صاحب‌جاه تشیع، مجال شهرت یافتند. با آنکه شرف‌الدین، محمد طاوس، در مقام نقیب علویان، به روزگار عباسیان همراه دیگران در بغداد کشته شد [۹]، مردم حله، به دست مرد دیگری از همین خاندان به نام مجدالدین محمد [۱۰] از مغولان امان یافتند. در همان زمان که میثم بحرانی، شرح نهج البلاغه خود را می‌نوشت و سعی می‌کرد که به سنیان و خلفا طعنی نزند، مؤلفی با نام مستعار عبدالله بن اسماعیل کتابی نوشت و در آن به استناد آیات قرآن به اهل سنت تاخت [۱۱]. این کتاب را به مردی از آل طاوس، به نام جمال‌الدین احمد بن موسی (متوفی به سال ۶۷۳)

۶. «الحوادث الجامعة» ص ۴۳۵.

۶ الف. «تاریخ العراق بین احتلالین» ۳۱۵/۱.

۷. همان، ص ۳۳۰.

۸. «منتهی المقال» ص ۷۵.

۹. «الحوادث الجامعة» ص ۳۲۹؛ «عمدة الطالب»، حاشیه ص ۱۱۷.

۱۰. «الحوادث الجامعة» ص ۳۳؛ «عمدة الطالب» ص ۱۷۷.

۱۱. روایات الجنات ص ۹.

نسبت داده‌اند؛ که البته این انتساب بامشی سیاسی شیعه در آن روزگار نمی‌سازد و بجاست که صحت این خبر را با تردید زیاد تلقی کنیم.

نکته مهم دیگر اینکه نقیب علویان در زمان هلاکو نیز از خاندان طاوس بود؛ چنانکه نخست رضی‌الدین علی‌بن طاوس (متوفی ۶۷۲) و سپس غیاث‌الدین عبدالکریم‌بن احمد بن طاوس (متوفی ۶۹۳) به این مقام منصوب شدند [۱۲].

مهم‌ترین شخصیت آل طاوس، از لحاظ موضوع بحث ما، رضی‌الدین علی‌بن طاوس است که به سبب پارسائی و پرهیز از فتوا، در فقه چیزی ننوشت ولیکن کتابهای بسیاری در ادعیه تألیف کرد [۱۳]. و به طوری که خود می‌گوید «با افاضه خدای عالمیان، آن دعاها را انشاء کرده است» [۱۴]. او مدعی بود که با مهدی (عج) دوازده اما میان ملاقات می‌کند [۱۵] و ظاهراً، انشاء بسیاری از زیارتنامه‌های خاص اماکن مقدس شیعی و اجتهادات غریبش را باید بر این اساس توجیه کرد [۱۶]. گویی او در خویش قدرت درآمیختن با ائمه و پیوستن کلام خود به کلام ایشان را سراغ داشت. آنقدر به کشف و کرامت خود ایمان داشت که رأی [صحیح] شیخ مفید را در مورد حذف نام محمد بن سنان از ردیف شیعیان معتدل رد کرد [۱۷]، او در این مورد به همان اصلی استناد جست که بعداً سیدحیدر آملی به کار گرفت: تقیه شیعیان و اسرار صوفیان، دو لفظ است به یک معنی. از رضی‌الدین نقل کرده‌اند که می‌گفت «ائمه، از روی کمال خصوصیت، غالیان را به اسرار نهفته از اغیار، آگاه می‌کردند و به گونه‌ای با آنان سخن می‌گفتند که بیشتر شیعیان، طاقت آن را نداشتند [۱۸]. و این است دلیلی که پایین آوردن مقام غلات را در نزد شیعه ایجاب می‌کرد. [یعنی برای حفظ اسرار و حاملان آن، تعمداً مقام غالیان از آنچه بود پایین تر وانمود می‌شد.] ظاهراً

۱۲. «الحوادث الجامعه» ص ۳۵۶، ۳۸۲؛ «عمدة الطالب» ص ۱۷۷ و حاشیه.

۱۳. «طرائق الحقائق» ۱/۱۲۱؛ از جمله زیارت صاحب‌الامر (عج) را که از ابن طاوس است در «سفاتیح الجنان» ببینید.

۱۴. «الامان من اخطار الاسفار و الزمان»، از رضی‌الدین ابن طاوس، نجف، ۱۳۷۰، ص ۴.

۱۵-۱۷. «روضات الجنات» ص ۳۹۳-۴، و «عمدة الطالب» ص ۱۱۷.

۱۸. «طرائق الحقائق» ۱/۱۱۶-۷.

برپایه همین نحوه استدلال است که نصیریه، محمدبن سنان را بزرگ می‌شمارند و اخباری را که وی از ابوالخطاب روایت کرده، نقل می‌کنند [۱۹].

در تأیید مطالب گذشته، باید افزود که رضی‌الدین به اعتراف موافق و مخالف، عابد و زاهدی مستجاب الدعوه بوده [۲۰] و به همین سبب، صوفی‌مسلکان شیعی متأخر وی را به همراه خواجه نصیر، در سلک وابستگان تصوف شمرده‌اند و این دو را که قائل به حلول و اتحاد و وحدت وجود [۲۱] و یا وابسته به طریقه معینی نبودند—تا جهتگیریشان مشخص و انتسابشان به فرقه دیگری غیر از شیعه محرز باشد—[از نظرگاه تصوف] دو صوفی قابل قبول شناخته‌اند [۲۲].

در مورد آل طاوس، این نکته را نیز باید افزود که همگی در زندگی و مرگ اولیاء صاحب کرامت شمرده شده‌اند؛ قبر سید احمدبن طاوس زیارتگاه مشهوری گردیده بود «و سنی و شیعه، از قسم دروغ خوردن بدان، هراسان بودند» [۲۳]. و این نشانه‌ای است از منزلت معنوی علویان در آن دوران و آمادگی روحی مسلمانان، خاصه شیعیان، برای بالا بردن مقام اشخاص از حضيض خاک به اوج افلاک. و بدین‌سان، در روزگاری که علو روحی بسیار پراج می‌نمود اظهار کرامات از جانب آل طاوس و پذیرش آن از ناحیه مردم، امکان پذیر گردید. از آن جمله آورده‌اند که عبدالکریم بن احمدبن طاوس «به سن چهار سالگی، در چهل روز از معلم بی‌نیاز شد و توانست بنویسد» [۲۴] و «در یازده سالگی قرآن را در مدت کوتاهی از برکرد» [۲۵] و این یادآور اوصاف امامان شیعی و نیز اولیاء بزرگ صوفی است [۲۶]. در حله آنقدر گرایش به عوالم روحانی، شدید بود که

۱۹. «رساله الاسرار» مولانا علی، ص ۸۱.

۲۰. «روضات الجنات» ص ۳۹۴.

۲۱-۲۲. «طرائق الحقائق» ۱/۱۲۲.

۲۳. «منتهی المقال» ص ۴۶؛ به نوشته «روضات الجنات» (ص ۱۹) سید احمد بن طاوس فقیه بود و از نظریات او تقسیم روایات از لحاظ قوت و ضعف به چهار دسته است که در این مورد علامه حلی از وی پیروی کرده.

۲۴. «روضات الجنات» ص ۳۶۱؛ «اسل الاسل»، قسم ثانی، ص ۴۸؛ «منتهی المقال»

ص ۲۷۹-۲۸۰.

۲۵. «روضات الجنات» ص ۳۶۱؛ «منتهی المقال» ۱۸۰.

۲۶. شاید به همین لحاظ است که عبدالکریم بن طاوس را جزو صوفیه شمرده‌اند؛ («ریاض-

العارفین» ص ۲۷).

تصوف و تشیع در آنجا به هم آمیخته شد و عبدالکریم برآمدی است از در آمیختن تبار علوی بازهد صوفیانه؛ خصوصاً که او نزد پدر و عمویش و خواجه نصیر و علامه حلّی، علم آموخته [۲۷] بود که بر رویهم همان کیفیت [یعنی آمیزه تصوف و تشیع] را منعکس می‌کنند.

۳. حسن بن یوسف بن مطهر حلّی

(۶۴۸-۷۲۷)

اگر اشراف و سادات حله را پشت سر بگذاریم و به فقیهان روی آوریم به برجسته‌ترین فقیه حله — یا به طور مطلق، برجسته‌ترین فقها — می‌رسیم و وی ابن مطهر حلّی است که در حوزه‌های شیعی، به علامه حلّی شهرت دارد. کرامات آل طاوس به این نیز نسبت داده شده و آورده‌اند که با مهدی (عج) ملاقات کرد و آنحضرت، یکشنبه، کتاب حجیمی را برای او نسخه برداری فرمود [۲۸]. خاندان وی همه عالمان دین بودند و گفته‌اند که او نزد نصیرالدین طوسی و میثم بحرانی و بسیاری از «علمای شیعه و سنی» درس خوانده [۲۹] و تألیفات بسیاری، همه ابواب معرفت، از جمله فلسفه و منطق را شامل می‌شود [۳۰]. امتیاز علامه حلّی نزد شیعه، آن است که در مجلس خداینده با عالمان سنی، مناظره و آنان را مغلوب کرد و مذهب شیعه را رواج داد و دو کتاب منهاج الکرامه و کشف الحق را بدین منظور نوشت [۳۱]. نام او در تاریخ حافظ ابرو، آمده و این مورخ وصف مجالس و مباحثات وی را با نظام‌الدین عبدالملک شافعی آورده و اشاره کرده است که در بحث مطلقاً به راه تعصب نمی‌رفت و گذشته از این خداینده را پس از

۲۷. «روضات الجنات» ص ۳۶۱.

۲۸. «قصص العلماء» ص ۲۰۶.

۲۹. «لؤلؤة البحرين» ص ۱۴۱؛ «منتهی المقال» ۱۰۵؛ «روضات الجنات» ۱۷۴، «حافظ ابرو»: حاشیه ص ۵۲.

۳۰. فهرست کتب او را در «روضات الجنات» (ص ۱۷۲) ملاحظه کنید.

۳۱. «قصص العلماء» ص ۲۰۲، ۲۰۶، «لؤلؤة البحرين» ص ۱۴۲.

تشیع به دوست داشتن همه اصحاب پیغمبر، می خواند [۳۲]. شگفت اینکه شیعه پس از آمدن مغول، پرچم عدم تعصب برافراشتند و ادامه این حالت در علامه حلی به اوج خود رسید. یکی از دلایل بروز این همه آسانگیری از این متکلم شیعی آن است که تعصب ورزی گذشتگان فقط به پیچیده تر شدن مشکلات، انجامیده و باعث شده بود نیکبختی و صلح به تیره بختی و جنگ تبدیل گردد، و همین سبب شد که علامه به صفت حکمت و نصیحت نیک اندیشانه آراسته شود و صفات عالی ریاست معنوی را با سعه صدر درآمیزد. در برابر این عدم تعصب بزرگمنشانه از جانب علامه حلی، ابن تیمیه (متوفی ۷۲۸) [سنی] قرار داشت که برای مخالفت با علامه، دائم مترصد فرصت می بود و در ردیه ای که بر کتاب منهاج الکرامه حلی نوشت «در بسیاری از موارد به ستم داوری کرد و احادیث واقعی — و شاید ضعیف — را که وی نقل کرده بود، به کلی ساختگی خواند» [۳۳] و این مخالف خوانی را بدانجا رسانید که ابن مطهر [یعنی علامه حلی] را، ابن منجس نامید [۳۴].

ابن مطهر، که علاوه بر دیگر کمالات، ذوق شاعری نیز داشت درباره تعصب ابن تیمیه این دو بیت لطیف را سرود:

اگر تو آنچه همگان دانند می دانستی، هرآینه دوستدار همه مردمان می شدی؛
لیکن در جهل ماندی و گفتی که هر کسی سلیقه ای برخلاف دلخواه تو
داشته باشد، دانشمند نیست [۳۵]. این لحن و اندیشه، یادآور روحیه تسامحی
است که در صوفیان سراغ داریم؛ مانند این شعر ابن عربی:

۳۲. «مجمع التواریخ» حافظ ابرو (ذیل «جامع التواریخ») ص ۵۲.
۳۳-۳۴. «الدرر الکامنه»، «ابن حجر» ۷۱/۲ و حاشیه.

۳۵. «قصص العلماء» ص ۲۵۵؛ دو بیت در اصل، اثر ابوالمؤید عنتری طبیب از رجال قرن ششم است، («عیون»، ابن اصبیعه متوفی ۶۸۸، بیروت ۱۹۵۶، ۳۱۴/۲). همین مضمون را قبلا خلیل ابن احمد فراهیدی چنین پرداخته بوده است:

اگر تو درمی یاقتی که من چه می گویم، معذورم می داشتی؛
و اگر من نمی فهمیدم که تو چه می گویی، سرزنشت می کردم؛
اما چون تو گفته مرا در نیافتی، سرزنشم کردی،
و من چون از نادانیت با خبر بودم، معذورت داشتم.

(«علم القلوب»، ابوطالب مکی، مصر ۱۳۸۴، ص ۲۴).

به آیین دوستی گرویده‌ام و به هر سومو کب عشق رونهد
روی می‌نهم، محبت دین و ایمان من است.

در اینجا لازم است اشاره شود که عده‌ای از متصوفه با شیعیان می‌زیستند و قبلاً گفتیم که رباط صوفیانه‌ای در نجف وجود داشت؛ در این مورد، علامه نقل می‌کند «گروهی از صوفیان در کربلا حلقه ذکر دارند» [۳۶]. علامه حلی در کتاب کشف‌الحق، ضمن بحث از مسائل تشیع، به موضوع علم می‌رسد و به شیوه ابن ابی‌الحدید و میثم بحرانی، علی (ع) را پیشرو همه اقسام معرفت می‌شمارد. همچنین ضمن بحث از تصوف می‌گوید «همه صوفیان و مرشدان راستین خرقة خود را به آنحضرت می‌رسانند» [۳۷] به علاوه به فتوت نیز اشاره کرده و علی (ع) را مرجع فتوت دانسته است [۳۸]. در حمله به تصوف نیز از زاویه حلول و اتحاد و سقوط تکلیف و رقص و غنا [۳۹] بدان تاخته که حتی تحسین کنندگان تصوف رایج، همچون این تیمیه [۴۰] نیز از این نقطه نظرها بدان حمله کرده‌اند. با این حال علامه به ابن عربی و دارودسته‌اش و عقیده وحدت وجودش، ایراد نگرفته است. البته این بدان معنا نیست که وی معتقد به وحدت وجود بوده، لیکن نشان می‌دهد که همچون شیخ بهایی — که بعداً از او سخن خواهیم گفت — مردی بوده است با فرهنگ وسیع؛ و معتقد به اینکه مسائل فرهنگی و فلسفی با روح انسان تماس دارد و سطح معنویت آن را بالا می‌برد و تنها از کاربرد عملی بدعت‌آمیز آن باید اجتناب نمود. [یعنی انسان اندیشه خود را نباید در محدوده مسلمیات محدود کند، هرچند از لحاظ عملی، خواه‌ناخواه، مقید به قیودی باید باشد]. همچنین در موضوع عشق الهی، اشعاری به علامه منسوب است که از آن بوی تصوف برمی‌خیزد — گرچه به معیار ادبی شعر درجه اول به‌شمار نمی‌آید — از جمله این شعر:

گرچه در هر قضیه‌ای دو شاهد کافی است،
ولیکن من در عشق، چهارگواه دارم:

۳۶. «کشف‌الحق و نهج‌الصدق» ورقه ۱۲ الف.

۳۷-۳۸. همان، ورقه ۷۸ ب.

۳۹. همان، ورقه ۱۲ الف.

۴۰. «الرسائل والمسائل» ۳/۱ و ۱۶۸.

گرفتگی دلم، لرزش دنده‌هایم،
تغییر رنگم و بند آمدن زبانم [۴۱].

این شعر [از یک فقیه] نمونه دیگری است که ابن عربی را فرا یاد می‌آورد و به‌طور کلی در ورای آن نوعی تسامح صوفیانه و روحیه‌ای متمایل به تصوف، پنهان است. این سرآغازها، تأثیر مهمی در سیدحیدر آملی بجا نهاد که اندکی بعد، در صدد برآمد وحدت وجودیان و شیعیان را در یک فرقه گرد آورد. با این مقدمات و نظر به تشابه روحی حیدر آملی با علامه حلی، عجب نیست که کشکول آملی را به علامه منسوب داشته‌اند [۴۲]. [اما در مورد ابن عربی و پیروانش] بدنیست تأکید شود که علاوه بر گرایشهای شیعیانه و اعتقاد به برتری علی (ع) که از ابن عربی سراغ داریم — که در کتاب *المصلة بين التصوف والتشيع* بدانها اشاره کرده‌ایم [۴۳] — یک قاضی از پیروان ابن عربی در شام بود که علی را بر عثمان برتری می‌نهاد — با آنکه خود از نسل عثمان بود [۴۴] — و سنیان، این اعتقاد وی را چنین توجیه می‌کردند که «از باب همراهی با مرشدش ابن عربی است [۴۵]»، و وی را «شیعه» نامیدند [۴۶] نمونه دیگری از تقارن نام ابن عربی با تشیع آن است که آورده‌اند همین مرید ابن عربی از طرف مغولان قاضی دستقی بود و پس از رفتن ایشان، [سنیان] او را به مصر تبعید کردند [۴۷] و این همه نشانه‌گرایش متقابل صوفیان به تشیع است. معلوم می‌شود آن سبب اصلی که بعدها این تیمیه را واداشت ابن عربی و پیروانش را بگوید، همین بوده است.

۴۱. «انوارالنعمانیه» ص ۳۸۱.

۴۲. *روضات الجنات* ص ۱۷۳؛ اما در «*مجالس المؤمنین*»، «کشکول» را از آملی دانسته است (۲۴۵).

۴۳. «*المصلة بين التصوف والتشيع*» ۲/۵۱-۴۵.

۴۴-۴۵. «*البدایة والنهایة*» ۱/۳۵۷، نام قاضی این است: (محبی الدین بن زکی... بن محمد بن علی... بن عثمان)، که به سال ۶۶۸ فوت کرده.

۴۶. «*شذرات الذهب*» ۵/۲۳۸؛ در «*تذکرة الحفاظ*» ذهبی (حیدرآباد، ۱۹۵۵، ۳/۲۴۲-۸) در مورد حاکم نیشابوری (ابوعبدالله محمد بن عبدالله بن محمد بن حمدویه متوفی ۴۰۵) می‌گوید که «شیعی بود ولی رافضی نبود، چه فقط با معاویه مخالف بود».

۴۷. «*البدایة والنهایة*» ۱/۳۵۷؛ «*شذرات الذهب*»، ۵/۳۳۸.

به هر صورت، علامه حلی به سال ۷۲۶ وفات یافت و فرزندش، محمد — معروف به محقق حلی — (۶۸۲ — ۷۷۱) که ضمناً شاگرد پدر و در مسافرت به حضور خدا بنده همراه او بود، در ریاست علمی جانشین وی گردید. در تیزهوشی او نیز مبالغه شده، تا آنجا که گفته‌اند در ده سالگی به درجه اجتهاد رسید [۴۸]؛ و این امر، با اعتقاد به ولایت فقیهان و سران شیعه در حله بدان ایام، سازگار است [۴۹]. در اینجا مجال شرح و تفصیل جهات مختلف شخصیت محقق حلی نیست؛ همین قدر باید گفت که مقدر بود وی از استادان مردی باشد که آغازگر راستین پیوند تصوف و تشیع و یا در واقع مظهر تأثیر اولی بردومی است. این مرد سید حیدر آملی بود که کوشید تشیع را به تصوف نزدیک کند — و نه بعکس — و شخصیت وی در بخش بعدی مورد بحث ماست.

۴۸. «روضات الجنات» ص ۵۱۷؛ «قصص العلماء» ص ۲۵۳.

۴۹. این را مقایسه کنید با داستان عبدالکریم بن طاوس که نوشته‌اند در چهار سالگی با ۴۰ روز درس خواندن، از معلم بی‌لیا شد، («روضات الجنات» ۵۱۷، و حاشیه ۲۴ همین فصل).

ج. بهاء‌الدین حیدر بن علی عبیدی آملی

(متوفی پس از سال ۷۹۴) [۱]

نخستین چیزی که در مورد سید حیدر جلب نظر می‌کند، آن است که او علوی بود از آمل، بزرگترین شهر طبرستان: [۲] نام آمل یادآور ناصر اطروش (مقتول به سال ۳۰۴) است که سیزده سال با مجاهدات توانفرسا، تشیع را در آنجا ترویج نمود و سپس در آن شهر حکومتی تأسیس کرد [۳]، نتیجه این مجاهدات، مسلمان شدن دیلمیان بود که دولت آل بویه از میان آنان ظهور کرد. در مورد آملی، آنچه ذهن را به خود می‌کشد نخست آن است که اولاً میان تصوف و تشیع جمع کرد و در ثانی خود را به سلسله‌ای منتسب کرد که به بایزید بسطامی می‌رسد [۴]. او شرح خرقه خود را در آغاز نص‌النصوص، [۵] که شرح فصوص‌الحکم (ابن عربی) است و در ۷۸۲ تألیف کرده [۶] آورده است. ابن ابی جمهور احسایی (متوفی بعد از ۹۰۱) آنجا که از سید حیدر آملی به عنوان «سید علامه متأخر و

۱. در «هدیه العارفین» تألیف اسماعیل پاشا بغدادی، (استانبول ۱۹۵۱، ۳۴۱/۱) نام آملی چنین آمده است: «بهاء‌الدین حیدر بن علی بن حیدر علوی طبری کاشانی معروف به آملی، شیعه امامی، ساکن بغداد، متوفی در اواخر قرن هشتم». و نیز نقل کرده است که در آخر نسخه‌ای از شرح آملی بر «تعریفات» کاشانی، چنین آمده: «فرغت من کتابته بالربیع الثانی من سنة ۸۹۴ (ظ: ۷۹۴)»، که نشان می‌دهد آملی در این سال زنده بوده، در حال تاریخ پایان تألیف «نص‌النصوص» وی ۷۹۳ است، (و فوت وی را می‌توان بعد از ۷۹۴ دانست).
۲. «یاقوت»: ۶۳/۱، قاضی نورالله پس از نقل قول یاقوت افزوده: بیشتر مردم طبرستان شیعه هستند، («مجالس المؤمنین» ۴۱).
۳. سعودی: «سروح الذهب»، مصر ۱۲۸۳، ۲/۴۳۰؛ «ابن اثیر» ۲۶/۸؛ «تاریخ الخلفاء»

ص ۳۶۷.

۴. «محفل الاوصیاء» ورقه ۳۰۵ الف و ۳۳۳ ب.

۵. همان، ورقه ۳۳۳ ب؛ «طرائق الحقائق» ۱/۴۰۱.

۶. «هدیه العارفین» ۳۴۱/۱.

دارای قوه کشف راستین» [۷] نام می‌برد، در حقیقت اشاره به آن دارد که وی تصوف و تشیع را جمع کرده است. گفته‌اند که سیدحیدر شاگرد فخرالدین محمدبن مطهر حلّی بوده است [۸]. چندین رساله در علوم شیعی به نام سیدحیدر آمده: از جمله رساله‌ی الادکان [۹] (فی فروع شرایع اهل الایمان) [۱۰] که شامل پنج رکن نماز و روزه و زکات و حج و جهاد است [۱۱] و نیز رساله‌ی دفعه‌المخلاف، که به اشاره‌ی استادش، محمدبن مطهر نوشته و موضوع آن این است: «خودداری علی (ع) از مخالفت با خلیفه، از روی ناتوانی نبود؛ [۱۲] نام این رساله، نشان می‌دهد که اندیشه‌ی عدم تعصب تا اواخر قرن هشتم موجود بود و افزاری گردیده بود در دست شیعه، دستکم برای جلب صوفیه به سوی خود. لازم به اشاره است که آملی، در حالی که مرد کامل و پخته‌ای بود به عراق رفته و در آنجا ساکن شد [۱۳] تا با سران تشیع تماس بگیرد و تصمیم راسخ خود را دایر بر جمع میان تشیع و تصوف زیر پرچم فرقه‌ی واحدی تحقق بخشد. البته چنانکه گفته‌اند، با مخالفت شدید مدرسان کتب شیعه روبرو شد و این طبیعی بود و تنها پاسخش این بود: «من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید؛ و بالاتر از هر دانایی، داناتری هست» [۱۴].

مهم‌ترین اثر آملی، کتاب جامع‌الامراد و منبع‌الانواد است در این موضوع که مشابّه صوفیان با مذهب دوازده امامیان موافق است؛ تألیف این کتاب، پس از یک رشته رسالات که بنا به درخواست شیعیان عراق در آنجا نوشت، بود که از آن جمله است: منتخب‌التاویل، رساله‌الادکان، رساله‌الامامه (رساله‌التنزیه) [۱۵] و نیز رساله‌الوجود و تلخیص آن، نقدالنقود فی معرفه‌الوجود

۸-۷. «مجالس المؤمنین» ص ۲۶۴.

۹. «جامع‌الاسرار» ورقه ۱ الف، نام این رساله در «مجالس المؤمنین» به صورت «الامکان» آمده.

۱۰. «هدیه‌العارفین» ۳۴۱/۱.

۱۱. «مجالس المؤمنین» ۲۶۴.

۱۲. همان، ۲۶۵؛ «جامع‌الاسرار» ورقه ۴ ب.

۱۳. «محفل‌الأوصیاء» ورقه ۳۳۳ ب.

۱۴. «مجالس المؤمنین» ص ۲۶۵؛ «جامع‌الاسرار» ورقه ۴ ب.

۱۵. «جامع‌الاسرار» ورقه ۱ ب و ۲ الف؛ نسخه‌ی دیگری ازین کتاب در خزانه شمس‌العرفاء

[۱۶]. ازدلایلی که ثابت می‌کند، آملی جامع‌الاسرار را در عراق نوشته، آن است که در آخر کتاب آورده که برای هر مردمی به زبان خودشان باید نوشت؛ و نیز به ضعف انشاء عربی خویش اقرار کرده است [۱۷]. و نیز می‌گوید، چند رساله فارسی به درخواست فارس‌زبانان نوشته که از جمله جامع‌الحقایق و رساله‌التنزیه و امثلة‌التوحید را نام می‌برد [۱۸]. آملی، در جامع‌الاسرار، از کتاب دیگرش در شرح فصوص‌الحکم و نیز رساله‌الوجود و نقد‌النقود و دافعة‌الخلاف، ذکری به‌میان نیاورده، و بنابراین معلوم می‌شود همه اینها پس از جامع‌الاسرار نوشته شده [۱۹] به علاوه در دستان‌المذاهب (ص ۸۴۱ و ۴۹۴) از رساله‌المعراج او یاد شده؛ و مرکز تحقیقات شرقی فرانسه در دمشق، رساله‌اعتقادیه او را ضمن مجله خود منتشر کرده: (شماره سال ۱۹۶۱ - ۲ ص ۱۸۴ - ۲۰۳).

هرچه هست، به نظر می‌آید که آملی مدت بیست‌سال، فقیه و متکلم شیعی متعصبی بوده، و با نوشتن جامع‌الاسرار متصوف گردیده و تعصب اندیشی را کنار گذاشته و به تسامح گراییده است [۲۰]. در سن کهولت، در مقام رهبر شیعیگری و صوفیگری، «جامع تشیع و حقایق عرفانی» شده [۲۱]، و بر اساس عقاید اجدادش، امامان علوی، که [به اعتقاد او] زعامت صوفیه و شیعه را به یکسان داشتند [۲۲]، شیعیگری و عرفان را با هم آمیخته است. او از تشیع، مذهب اثناعشری؛ و از تصوف، عقیده وحدت وجودیان را برگزیده و اینان را «اریاب توحید» [۲۳] نامیده است؛ تا از آن دو، یک فرقه ترکیبی بسازد. و این،

→ (در لائین) هست، (سیدعبدالحجّة بلاغی «مقالات‌الحنفاء، فی مقامات شمس‌العرفاء» تهران ۱۳۶۹، ص ۲۷۱).

۱۶. «نقد‌النقود فی معرفة‌الوجود»، ورقه ۱ الف.

۱۷-۱۸. «جامع‌الاسرار» ورقه ۲۹۶ ب.

۱۹. از رساله «نقد‌النقود»، یک نسخه به خط مؤلف در دست سیدفخرالدین نصیری امینی موجود است که به سال ۷۶۸ در نجف نوشته شده؛ در کتابخانه مجلس (تهران) نسخه دیگری از آن هست، و دکتر حسینعلی محفوظ عکسی از آن تهیه نموده که در اختیار نویسنده گذاشت. در مورد دیگر آثار آملی رجوع کنید به مقدمه «کشکول» (آملی) چاپ نجف ۱۳۷۲، (ص: ج - د).

۲۰. «جامع‌الاسرار» ورقه ۱۲۱ ب.

۲۱-۲۳. همان، ورقه ۳ الف.

انعکاس خودداری فقیهان شیعه از حمله به معتقدان وحدت وجود است — وحدت وجود به عنوان یک نظریه فلسفی نه محصول کشف و کرامت*. در تأیید نکته اخیر باید گفت که آملی نیز چون علامه حلی، به «مباحیان و حلولیان و اتحادیان و معطله و امثال اینان» می تازد و ایشان را از تصوف [راستین] بیرون می اندازد [۲۴]، او به دشمنی و انکار متقابل صوفیان و شیعیان [۲۵] توجه داشته و در کتابش، به منظور تقریب آیندو و نزدیک شدن به هدف خود، قسمتی را بدین موضوع اختصاص داده؛ در این مورد به آرای [موافق] شیعیان در باب صوفیه و نظرات [مساعد] صوفیان درباره شیعه، استناد جسته و گفته: «در حقیقت صوفی و شیعه از همدیگر بی نیاز نیستند، هرچند رفیق خود را نشناخته باشند» [۲۶]. لذا برای بیان پیوستگی صوفیه به علی بن ابیطالب (ع)، گفته های میثم بحرانی را از شرح نهج البلاغه و اقوال، علامه حلی را از منهاج الکرامه برگزیده و همچنین از سخنان، خواجه نصیر، مستخرج از شرح تفسیر، کمک گرفته [۲۷] است؛ و از صوفیان، غزالی و ابن عربی را اختیار کرده که گفته اند «دانشهای خدایی و حقایق الهی، از ازل تا ابد، در میان اولیاء و ویژه علی بوده، لاغیر» [۲۸].

بر اساس همین ارتباط موجود میان تصوف و تشیع — هرچند صوفی و شیعه متوجه آن نباشند — این صوفی متشیع، یا بهتر بگوئیم، شیعی متصوف به مثابه پیشوای هردو گروه، کار خود را ازین نکته شروع می کند که بنابر تقسیم سه گانه مردم از نظر علی (ع)، صوفیان مقام اول، شیعیان مرتبه دوم و دیگران رتبه سوم را دارند [۲۹] و به استناد گفته امامان قضیه ما دشوار و دشواریاب

* مقصودش این است که فقیهانی چون علامه حلی، با عقاید عرفانی و فلسفی؛ مادام که استنتاج عملی از آن نشود، مخالفتی نداشته اند. — م.

۲۴. همان، ورقه ۲۲ ب، ۱۹۲ ب.

۲۵-۲۶. همان، ورقه ۲۲ الف و ب.

۲۷-۲۸. همان، ورقه ۱۰۸ ب-۱۰۹ الف؛ آملی روایت زیر را از قول علی (ع) از غزالی نقل کرده است: «پیغمبر زبان خود را در دهان من گذاشت، پس در دل من هزار در دانش گشوده شد؛ و از هردری هزار در دیگر.» «جامع الاسرار» ورقه ۱۷ ب. شیخ احمد احسائی نیز بدین طریقه از معرفت ذوقی معتقد بود، (رجوع کنید به: «سیره الشیخ احمد الاحسائی»، بغداد ۱۳۷۶، ص ۱۷-۱۸).

۲۹. «جامع الاسرار» ۱۷ ب.

است؛ هیچ کس جز فرشتهٔ مقرب یا مؤمنی که خدا دلش را به رنجهای ایمان آزموده باشد [مؤمن محتجن] طاقت آن را ندارد»، [۳۰] شیعه همان مؤمن عادی محسوب می‌شود و صوفی، مؤمن منتجن [۳۱]؛ بدین شرح: «امامیان بر دو گروهند، عده‌ای بردانسته‌های ظاهری خود که عبارت از شریعت و اسلام و ایمان باشد، عمل می‌کنند، و عدهٔ دوم بر معرفت نهانی خویش که عبارت از طریقت و حقیقت و ایقان باشد، عمل می‌نمایند،... و شیعه و صوفی تعبیری از این دو گروه است و دو لغت است برای یک معنا؛ که حقیقت آن، شیعهٔ محمدی (ص) است» [۳۲].

دلیل آملی، بر اینکه صوفیان همان شیعیان خاص می‌باشند، آن است که به اسرار الهی اختصاص یافته‌اند [۳۳]؛ همچنانکه شیعه نیز با امامان تماس داشته و از ایشان [معرفت] فرا گرفته‌اند [۳۴]. برای اثبات این عقیده، آملی فهرستی از پیشروان تصوف که دانش خود را از ائمه فرا گرفته‌اند می‌آورد: حسن بصری همچون کمیل بن زیاد، شاگرد علی (ع) بود [۳۵] و ابراهیم بن ادهم از علی بن حسین (ع) [۳۶] و با یزید بسطامی از امام صادق (ع) [۳۷] و شقیق بلخی از، موسی بن جعفر (ع) [۳۸] و معروف کرخی از علی بن موسی الرضا (ع) [۳۹] آموزش یافت؛ و همهٔ اینان، تعالیمی را که از امامان فرا گرفته بودند به میردان خود سپردند در اینجا باید تذکر دهیم که از ارتباطات مشخص و زنجیروار فوق، در هیچ یک از کتب صوفیه و شیعه پیشین ذکر نشده بود — به استثنای ارتباط مشکوک معروف کرخی با امام رضا (ع). چیزی که هست فقط ابن ابی الحدید می‌گوید: بیشتر صوفیانی که به عنوان پیر طریقت، شناخته می‌شوند خرقهٔ خود را به علی (ع) انتساب داده‌اند [۴۰]؛ و میثم بحرانی نیز به‌طور کلی سخن گفته و از صوفی معینی نام نبرده است* آملی به این حد نیز اکتفا نکرده و دورتر رفته، و خود

* حسن بصری در زمان شهادت علی (ع) فقط پانزده سال داشته و نمی‌توانسته از شاگردان

۳۳-۳۴. همان، ۱۸ الف و ب، ۱۹ الف. در مورد حدیث رجوع کنید به: «کافی»، تهران ۱۳۸۱

۰۴۰۱/۱

۳۴-۳۵. «جامع الاسرار» ورقه ۱۰۵ ب.

۳۶. «ریاض العارفین» ص ۳۶-۷۰.

۳۷-۳۹. «جامع الاسرار» ورقه ۱۰۶ ب، ۱۰۷ الف. ضمناً باید توجه داشت که آملی، مأخذی

برای هیچیک از گفته‌های خود ذکر نکرده.

۴۰. «شرح نهج البلاغه» ابن ابی الحدید، ۳/۱.

اُمه را از جمله صوفیان شمرده و ایشان را دارای معرفت کشفی و خرقه صوفیانه، به حساب آورده، و این صفت را شامل یک یک آنان تا مهدی (عج) [۱۴] دانسته و بدینگونه حجت حاضر شیعیان، در عین حال قطب صوفیه نیز هست، «زیرا همچنانکه در نظر صوفیان، دنیا نمی تواند خالی از قطب باشد، نزد شیعیان نیز روزگار بدون معصوم نیست،.. و قطب و معصوم یا قطب و امام، دو لفظند که بر شخص واحد اطلاق می شوند» [۱۵]. نصی که آملی برای تأیید این مطلب آورده، کلامی است از علی بن ابیطالب (ع) که در کتب شیعیان و صوفیان وارد شده: «آری بخدا چنین است، زمین از کسی که برای خدا قیام نماید خالی نیست، تا آیات خدا تباه نشود و حجتش باطل نگردد. اینان از لحاظ شماره اندک و از نظر ارزش نزد خدای، بزرگند» [۱۶].

آملی به تبعیت از میثم بحرانی، عقاید درجه دوم شیعه را بدان گونه که در مورد «تبرا» دیدیم چنان تأویل کرده که رنگ صوفیانه به خود گرفته و به همین ترتیب آملی تقیه را از معنی اصطلاحی شیعیانه اش بیرون برده و جامه صوفیانه بدان پوشانده؛ پس از نقل نصوص ویژه شیعه در باب تقیه و وجوب آن تا ظهور مهدی (عج) [۱۴] می گوید: مقصود از تقیه «خودداری از فاش کردن اسرار الهی است» [۱۵] و این معنی را با آوردن نصی از علی (ع) تأیید می کند که فرموده «بخدا اگر می خواستم خبر دهم که هریک از شما، از کجا برآمده و به کجا می رود و مقامش چیست، می توانستم؛ ولیکن از آن می ترسم که منکر

→

خاص آنحضرت باشد؛ کمیل از صحابه علی بوده ولی صوفی مسلک بودن وی مشکوک است، البته مردی زاهد بوده ولی روحیه منفی متنسکان اولیه را که پیش درآمد متصوفه اند، نداشته؛ تماس با یزید نیز با امام صادق با تاریخ سازگار نیست؛ همچنانکه ملاقات شقیق با امام کاظم (ع) ساختگی است. راجع به مشکوک بودن داستان ارتباط معروف کرخی با امام رضا (ع)، در جای دیگری از همین کتاب بحث شده؛ پس مجموعاً نظریه سیدحیدر آملی از بر ساخته های خود او یا هم اندیشگان اوست و امامان شیعی را نمی توان پیشروان تصوف پنداشت. — م.

۱-۴۲. «جامع الاسرار» ورقه ۱۰۵ الف.

۲-۴۳. «اللمع»، ص ۳۸۰ و «نهج البلاغه»، مصر ۱۳۵۲ ق. ۱۸۸/۳، همین روایت به صورت مفصلتر در «کافی» (کتاب الحجة) نیز نقل شده.

۳-۴۴. «جامع الاسرار» ورقه ۱۳ ب-۱۴ الف.

پیغامبر شوید»، [۴۶] و نیز سلمان را نمونه می‌آورد که درباره او گفته‌اند «سلمان از ما اهل بیت است» و باز گفته‌اند «اگر ابوذر بداند دردل سلمان چیست، تکفیرش می‌کند یا می‌کشدش» و این دلالت می‌کند بر عظمت رازهایی که نزد علی (ع) و سلمان به ودیعت نهاده شده بود و مبالغه‌ای است در کتمان اسرار خدای تعالی [۴۷]. آملی در برابر کسانی که این توجیه‌ها را نمی‌پذیرند روایت شیعیانه دیگری از پیغامبر آورده که فرمود: «استرذهبک و ذهابک و مذهبک*» [۴۸] و این راز «از دیرباز، نزد اهلش پنهان، به ودیعت بوده و از نااهل دریغ داشته‌اند» [۴۹]. آملی با این تأویلها در حقیقت یک اندیشه اساسی ساختمان سیاسی و روانی تشیع را که مقصود از آن حفظ جان شیعه بوده، در راه استحکام بخشیدن به پیوند تشیع و تصوف، فدا کرده است.

آملی، به قربانی کردن معنای تقیه بس نکرده، بلکه علاوه بر آن به روایتی از علی (ع) که به سبب رنگ‌نمایان صوفیانه‌اش، شریف‌رضی در نهج البلاغه نیاورده است، و فقط متصوفه به صورت محاوره علی (ع) با کمیل، نقلش کرده‌اند و عبدالرزاق کاشانی آن را شرح نموده [۵۰]، با علم به اینکه در نهج البلاغه ذکر نشده [۵۱] استناد کرده است. پس از نقل این روایت، آملی، سخن را بدانجا می‌کشاند که کمیل، مقصود علی (ع) را از آن معانی عمیق نفهمیده، «چون کمیل در پایین‌ترین درجه تقلید بوده؛ که بزرگترین حجاب است»؛ [۵۲] با آنکه آملی توجه داشته که شیعه و صوفیه، هردو، کمیل را از شاگردان ویژه و مریدان نزدیک علی (ع) می‌شمارند [۵۳]. و پس از این همه، باز به مسأله وجوب نهادداشتن

* «تقدینات را و مقصد مسافرتت را و عقیده‌ات را پنهان دار». — م.

۴۶-۴۷. همان، ورقه ۱۲ الف؛ در مورد روایت رجوع کنید به «کافی» ۱/ ۴۹.

۴۸-۴۹. «جامع الاسرار» ۱. ۷ ب، و نیز رجوع کنید به «ریاض العارفين»، ص ۳۶-۷.

۵۰. عبدالرزاق کاشانی، رساله‌ای در شرح محاوره بین علی (ع) و کمیل بن زیاد دارد که در کتابخانه دیوان هند در لندن، تحت شماره ۱۹۵۲ محفوظ است.

۵۱. «جامع الاسرار» ورقه ۸. ب، ۱۶۳ الف؛ (در اینجا اشاره کرده است که عبدالرزاق کاشانی در شرح خود بر «منازل السائرین» خواجه عبدالله انصاری، از مکالمه بین علی (ع) و کمیل، نام برده.)

۵۲. «جامع الاسرار» ورقه ۸۲ ب.

۵۳. همان، ۱۴ الف.

اسرار از عوام و نادانان برمی‌گردد و از نوتقیه را تأویل می‌کند [۵۴].
 آملی از میراث تصوف و سازگار کردنش با تشیع نیز غافل نبوده، و از جمله
 به‌مسأله توحید صوفیانه پرداخته و مفصلاً بحث نموده آن را دو قسم دانسته
 است: توحید ظاهری انبیاء و توحید باطنی اولیا [۵۵]. در این مورد از سخنان
 صوفیه شاهد آورده و عباراتی از شبلی [۵۶] و ابوعبدالله انصاری و غزالی و
 میثم بحرانی و محیی‌الدین ابن عربی و صدرالدین قونوی و عبدالرزاق کاشانی [۵۷]
 نقل کرده و در استشهداد به‌گفته آخری، عبارت «لیس فی الوجود سوی الله» * [۵۸]
 را نیز از قلم نینداخته و به موضوع وحدت وجود رسیده و برآن «توحید وجودی»
 اطلاق نموده است. در این مورد، مثال شمعی در میان آینه‌ها [۵۹]، و دریا و
 آب [۶۰] و آیه نور [۶۱] را یاد کرده؛ و نیز به تقلید از اخوان الصفا و قبل از ایشان،
 کندی، وحدت وجود را بر این اصل ریاضی پایه‌گذاری کرده که اصل اعداد یک
 است و اعداد از تکرار واحد و افزایش آن، به وجود می‌آیند [۶۲]؛ به همین ترتیب
 عقل اول به‌مثابه وجود اول است که از خدا صادر شده؛ و به این بیت تمثل
 جسته:

وحدت واحد، کثرت نامتناهی را کاملاً دربر گرفته است [۶۳].

و بدین نتیجه رسیده که هستی موجودات، اسری اعتباری است نه عینی و خارجی،
 زیرا «تنها موجودی که حقیقتاً در خارج موجود است، همان هستی [مطلق]

* «در هستی، بجز خدای، هیچ نیست». — م.

۵۳-۵۴. همان، الف ۱۴.

۵۵. همان، ورقه ۳۸ ب.

۵۶. همان ۳۲ الف.

۵۷. همان، ۳۵ الف و ب.

۵۸. همان، ۳۴ الف.

۵۹. همان، ۹۷ ب.

۶۰. همان، ۹۸ ب و ۱۴۸ الف.

۶۱. همان، ۲۵ الف.

۶۲. همان، ۳۲ الف.

۶۳. همان، ۹۲ الف؛ و در ورقه (۱۱۰ ب و ۱۱۱ الف) به مناسبت بیان ارقام و نقل

اقوال فیثاغورس، از «رسائل اخوان الصفا» نام برده است. کندی نیز به این اندیشه‌ها اشاره

کرده: («رسائل الکندی»، مصر، ۱۹۵۰، ۱/۱۴۳-۱۶۲).

است که حق می‌نامیم» [۶۴].

سپس، به حقیقت محمدیه پرداخته و محمد (ص) و خاندان او را «از یک نفس و حقیقت واحد» [۶۵] دانسته، زیرا «ایشان، برترین و کاملترین عالمیانند» و علی (ع) را نفس محمد (ص) و قائم مقام وی انگاشته [۶۶]، و یک حدیث منسوب به پیغمبر را آورده که «من و علی (ع) از یک نوریم. خدا علی (ع) را همراه دیگر پیامبران در باطن و با من در ظاهر فرستاد» [۶۷] و برای روایت، نص دیگری افزوده که گمان می‌رود به قیاس یک حدیث مشهور نبوی*، از خود بر ساخته باشد؛ و آن نقل قولی است که به علی (ع) نسبت می‌دهد: «آدم هنوز آفریده نشده بود که من ولی بودم» [۶۸]، بدینگونه علی (ع) و محمد (ص) در حقیقت یکی می‌شوند [۶۹]. آنگاه به مسئله انسان کامل می‌پردازد و از تمهید قبلی به آنجا می‌رسد که علی (ع) شخصاً در خطبه ششقیه،** تصریح به مضامینی کرده که دلالت بر انسان کامل بودنش [به تعبیر آملی] دارد، مانند: «منم آیت خدای جبار و منم حقیقت امرار، من روی خدا و پهلوی خدایم، من آشکار و منم نهان و منم آغاز و منم پایان» [۷۰]. و این همه را می‌گوید تا سخن را به مهدی اثناعشری، که وی را ختم الاولیاء می‌داند، بکشاند [۷۱] و با استناد به یک عبارت از جنید که

*آن حدیث مشهور منسوب به پیغمبر این است: کنت نبیاً و آدم بین الماء والطين»، یعنی آدم هنوز در میان آب و گل بود [آفریده نشده بود] که من پیغمبر بودم. — م.
**واقع این است که عبارت بالا، از خطبه ششقیه نیست، (نگاه کنید به «شرح نهج البلاغه» محمد عبده، به کوشش محمد سحی الدین عبدالحمید، مطبوعه استقامه، بدون تاریخ: ۱/۲۵-۳۳، و همینین «مستدرک نهج البلاغه»، گردآوری هادی کاشف العظا، انتشارات مکتبه اندلس بیروت بدون تاریخ: ص ۹۰-۹۲). عبارات بالا، جزء خطبه البیان است که شریف رضی در نهج البلاغه نیاورده و از سوارث فرقه نصیرییه می‌باشد؛ (نگاه کنید به «الانسان الکامل فی الاسلام»، دکتر عبدالرحمن بدوی ص ۱۰۸-۱۱۲) (مؤلف). محققان شیعه نیز این ←

۶۴. «جامع الاسرار» ورقه ۵ الف ۵۱ الف.

۶۶-۶۷. همان، ه الف.

۶۷. همان، ۱۸۳ الف.

۶۸-۷۱. همان، ورقه ۱۸۳ الف، ما سابقه‌ای برای این «حدیث» در کتب شیعه نیافتیم، جز

آنکه برسی در «مشارق انوار الیقین» (بیروت ۱۳۷۹، ص ۱۴۸) درباره علی (ع) آورده:

«والیه الاشارة بقوله: کنت نبیاً و آدم بین الماء والطين، ولاماء و لاطین، و کان علی ولیا

قبل الخلائق اجمعین».

«پایان نهایتها، همانا بازگشت به بدایتهاست» [۷۲]، نتیجه می‌گیرد که اسلام با محمد (ص) نخستین آغاز یافت و به محمد (ص) آخرین، کامل می‌شود [۷۳]. به همین دلیل باقصری [شارح ابن عربی] در اطلاق مهدویت بر عیسی (ع) مناقشه کرده و او را به سخن استادش، عبدالرزاق کاشانی حواله می‌دهد که گفته: «خاتم الاولیاء، همان مهدی (عج) است، نه غیر او؛ زیرا مهدی (عج) نمودار باطن نبی است» [۷۴]. و پس از بحث مشبعی راجع به مهدی و وصف او به نقل از کتب شیعه و سنی و صوفیه؛ [۷۵] با ابن عربی* در مورد ادعای خاتمیت مقیده (برای خودش) و خاتمیت مطلقه (برای عیسی)، مخالفت کرده، [۷۶] و بالاخره، با سعدالدین حموی و پیروانش، از جمله عبدالرزاق کاشانی، همراهی شده که ختم الاولیا بطور مطلق، علی (ع) است و خاتم الاوصیاء بطور مقید، مهدی (عج) [۷۷].

محتوای جامع الاسرار محدود به اقتباس از تصوف و تشیع نیست، بلکه این کتاب دنیای کاملی است که فرهنگ مسلط عصر آملی را باز می‌نماید: آموزش آزادانه‌ای که فشار حکومت تهدیدش نمی‌کرد و از جنبه علمی و فلسفی و تصوف، محدود نبود. آملی جهت پیدا کردن مستندی برای دوازده بودن تعداد

→
خطبه را از ساخته‌های غالبان می‌دانند و سیاق عبارات و بیابگی مضامین آن، چنان است که صدور آن را از زبان علی (ع) محال می‌نماید. (رجوع کنید به «جامع الشتات» میرزای قمی طبع ۱۳۱۰ ق. ص ۷۸۶). م—

* ابن عربی که نام و برخی عقایدش در بسیاری از موارد این کتاب آمده، از پرکارترین متصوفه و کتاب حجیمش، «فتوحات مکیه»، مجموعه شگفت‌انگیزی از نظریات صوفیانه-فلسفی و سرشار از تأویلهای و تطبیق‌هاست، همچنین فصوص الحکم او، که چند شرح بر آن نوشته‌اند. از دعاوی وی، خاتمیت اولیاست و خود را به تلویح از پیغمبر اسلام، برتر می‌دانسته، ولی دانسته نیست که از این همه چه می‌خواسته. باری تأثیر مستقیم و غیرمستقیم وی در تصوف بسیار وسیع بوده است. م—

۷۲. «جامع الاسرار» ورقه ۶۶ ب.
۷۳. همان، ورقه ۲۰۶ الف.
۷۴. همان، ورقه ۲۰۹ ب.
۷۵. همان، ورقه ۲۱۱ ب.
۷۶. همان، ورقه ۱۸۴ ب، ۲۰۰ الف، ۲۰۸ ب، ۲۰۹ الف.
۷۷. همان، ورقه ۱۸۹ ب.

امامان، از سویی و دولت اولیاً* از سوی دیگر، به نظرات اخوان الصفا و کلا اسماعیلیه، روی آورده و از ایشان موضوعات دوگانگی عالم و دوازده برج و چهار عناصر و موالید سه گانه [نبات، حیوان، انسان] و غیره را اقتباس کرده است [۷۸].

باین حال در پایان، اسماعیلیان را ملاحظه نامیده «زیرا ولی را از نبی برتر می دانند» [۷۹] و باطن را بر ظاهر یعنی علی (ع) را بر محمد (ص)، ترجیح می دهند؛ در مورد نصیریه نیز که عیناً همین عقیده را دارند، نظرش همان است [۸۰].

باز سراغ تصوف رفته و در جستجوی مستندی برای دوازده بودن عدد ائمه، در آثار ابن عربی و سعدالدین حموی و عزالدین نسفی موادی یافته که بدین منظور کمک می کند [۸۱]. و نیز کوشیده، در نظریه دولت معنوی اولیا دلیلی برای تشیع بیابد ولی نتوانسته، و در پایان سخن گفته «این جواب قانع کننده نیست» [۸۲].

بدنیست این را نیز بگوئیم که او کتابش را در دوازده فصل تنظیم کرده؛ براساس سه اصل هریک شامل چهار قاعده [۸۳] — به قیاس موالید سه گانه و عناصر چهارگانه — که حاصل ضرب آن دوازده می شود؛ به طوری که خواهیم دید، بعدها شیخ حر عاملی، نیز در رد صوفیه از همین تقسیم پیروی کرد [۸۴].

پس از این همه، آیا آملی شیعی بوده یا صوفی یا فیلسوف؟ ظاهر این است که او فردی شیعی بود که می خواست تصوف را به تشیع بپیوندد و از

*متصوفه معتقدند که ولایت و تصرف حقیقی در آفاق و انفس، در اختیار اولیاء و برگزیدگان معینی است که بعضی را ابدال و برخی را اوتاد و برخی را غوث یا قطب نامیده اند؛ این سازمان خیالی که در نظر صاحب نظران صوفیه ممکن است متفاوت باشد، دارای نظم و سلسله مراتب ویژه ای است، چنانکه هرگاه یک تن از رده بالاتر بمیرد، از رده پایین تر یکی جای او را می گیرد. برترین جایگاه این سلسله مراتب از آن قطب الاقطاب یا غوث اعظم است. باید توجه داشت، این نظام تصویری غیر از آن نظم واقعی است که در داخل هر سلسله یا طریقه صوفیانه وجود دارد که مرشد کامل در هر عصر را در اینجا نیز قطب یا قطب الاقطاب می نامند. — م.

۷۸-۷۹. همان ورقه ۱۱۲ ب-۱۱۳ الف و ب.

۸۰. همان، ورقه ۱۸۶ ب.

۸۱. همان، ورقه ۱۱۳ ب.

۸۲. همان، ورقه ۱۲۲ ب.

۸۳. همان، ورقه ۷ ب-۸ الف.

۸۴. بدین رساله، بعداً اشاره خواهیم کرد، (فصل آخر).

فرصت آزادی مذهبی و بیتوجهی حکومتها [بدین مسائل]، استفاده می‌کرد؛ چراکه در آن زمان حکمرانان، استیلاگرانی بودند که جز به‌نگهداری خود در برابر حملات دیگران نمی‌اندیشیدند و مجال کنترل و مراقبت نداشتند. براین جمله باید افزود که در زمان آملی، تصوف پر از علویان و او خود نیز یکی از ایشان بود، و صوفیان کم‌کم به‌طرف اتصال با تشیع رانده می‌شدند؛ بدین جهت است که حرکت آملی را هم‌زمان با این‌گرایشها می‌یابیم. این شیوه‌گستاخانه، در یکی‌کردن تصوف و تشیع، ناگزیر بازتابی از سوی سنیان برمی‌انگیخت و از اینجاست که، طریقه (سنی) نقشبندی پدید آمد که بهاء‌الدین نقشبند (متوفی ۷۹۲) آن را بنیاد نهاد و سلسله خرقه خود را به ابوبکر، جد بنیانگذار طریقه، می‌پیوست؛ و در فصل آینده از آن سخن خواهیم گفت.

اما آملی، یک فقیه شیعی به معنی عادی کلمه نیز نبوده بلکه چنین، می‌نماید که علیه فقه قیام کرده؛ تا آنجا که رای ابن عربی را دائر براینکه مهدی (عج) با «قیاس» فقیهان به جنگ برخواهدخاست و خود مجتهدی خواهد بود به معنی شیعی کلمه [یعنی به قیاس توسل نخواهد جست]، بدین صورت تغییر داده که ظهور مهدی (عج) مقارن است با برافتادن اجتهاد و استنباط و استخراج فروع از اصول [۸۵] که این همه از خصوصیات فقه شیعی است. و در وصف جامعه زمان مهدی (عج) می‌گوید: «از این همه که مردم روزگار ما امروز بدان مشغولند، خالی خواهد بود» [۸۶] و توضیح می‌دهد «در آن زمان، به اقسام علوم حکمت، توجه می‌شود...» [۸۷]. آملی دریافته بود که روزگار او، عصر تحول فلسفه به تصوف است، چراکه با فلسفه وحدت وجود، این دو مشرب به هم نزدیک شده بودند و آورده است که فخر رازی از آنهمه زحمات بیهوده در عرصه استدلال پشیمان بود و ابن عربی در نامه‌ای او را در مورد تحصیل علوم رسمی، ملامت کرد. و نیز از جمعی معاصران خود، مانند: نصیرالدین کاشی و بابا افضل کاشی (متوفی ۷۰۷) و صدرالدین اصفهانی معروف به ترکه، و عبدالرزاق کاشانی، یاد کرده که اضطراب روانی‌شان، نتیجه نوپیدی از فلسفه بوده و از خلجانان روحی آنان، بدین نحو

۸۵-۸۷. «جامع الاسرار» ورقه ۲۵۷ ب. ابن عربی در «فتوحات مکیه» (۴/۱۴۱) گوید: «چون ظهور کند، دشمن آشکاری جز فقیهان نخواهد داشت...»؛ نیز مراجعه کنید به:

«الصله بین التصوف والتشیع» ۲/۱۷۲-۵۰.

تعبیر می کند «شکرخدا را که ما را از قیل و قال علوم رسمی رهانید...» [۸۸] و میثم بحرانی را در نقطه مقابل اینان قرار می دهد و می ستاید «او، جانب عارفان موحد را گرفت و جانب همه علما و فلسفه بافان، را رها کرد» [۸۹].

گذشته ازین، در آثار آملی مواد فراوانی می یابیم، که با اصول مورد استناد حروفیه، که کمی بعد از او پیدا شدند متناسب است. به علاوه آملی، در مورد جمع میان فقه و اعتقاد به وحدت وجود پیشرو شعرانی (متوفی ۹۷۳) است؛ شعرانی می کوشید مذاهب فقهی را یکی کند، چون همه طرز فکرها را در جهت حقیقت می انگاشت: «همچون شعاعها که همه از محیط دایره متوجه نقطه مرکزی هستند». [۹۰]

در حقیقت، سیدحیدر آملی، نمونه ای از بنیانگذاران فرقه های شیعی است، و چه بسا، مشکل و هدف وی، این بوده است که به عنوان یک امام علوی حکومتی ایجاد کند؛ و چون ظاهراً اوضاع و احوال، مساعدتش نکرد، او نیز خواست خود را در میان نیاورده. اما صوفیان علوی، کمی پس از او بدین کار برخاستند.*

پیش از آنکه آملی را وداع کنیم، بد نیست اشاره شود که روش وی در آییختن شیعیگری و صوفیگری، ممکن است مجموعاً از نصیریه گرفته شده باشد؛ که خود را «مؤمن ممتحن» [۹۱] و «اهل توحید» [۹۲] و دوازده امامیان معتدل را «شیعه ظاهری» [۹۳] می نامیدند، و خطبه البیان را که آملی بدان استشهاد کرده، جزء روایات دینی خود می آوردند، و عقاید مشابه دیگر. گرچه اینها همه در کتب اربعه هست و میان نصیریه و شیعیان معتدل مشترک است**؛

* مقصودش این است که گویی سیدحیدر سردی داعیه دار بوده و در وراء عرفان بافیها و فرقه پردازیها هدفی دنیوی را تعقیب می کرده، همچنانکه محمدنوریخس و محمدفلاح و احفاد شیخ صفی الدین، با همین روش، آن مقصد را دنبال می کردند. —

** خطبه البیان در کتب اربعه («کافی»، «سن لایحضره الفقیه»، «تهذیب» و «استبصار» نیامده؛

۸۸-۸۹. «جامع الاسرار» ورقه ۲۴ ب؛ و نیز سراجعه کنید به «اصطلاحات الصوفیه» عبدالرزاق کاشانی، کلکته ۱۸۴۵، ص ۲، و «مصنفات بابا افضل»، تهران ۱۳۳۱ ش، مقدمه (ص: دو).

۹۰. «جامع الاسرار» ورقه ۳ ب؛ و «میزان الکبری»، تألیف شعرانی، مصر ۱۹۳۲، ۱/ ۴۷.

۹۱. «الباکوره السلیمانیه»، ص ۸ و «مجموع اسرار» مولانا علی، ورقه ۱۷۷ ب.

۹۲ و ۹۳. «مجموع اسرار» مولانا علی، ورقه ۳ الف و ۲.

ولی معتدلان بدین روایات چندان اهمیت نمی‌دهند؛ به‌خلاف نصیریان که آن را از اصول معتقدات خود قرار داده‌اند. به‌رحال این گرایش غالبانه، کمی بعد، در فرقه مشعشعی بروز کرد که فرقه‌های غالی قدیم را فریاد می‌آورد.

→ ولی روایات غالبانه بسیار حتی در «کافی» که معتبرترین کتاب شیعه است، وارد شده که ناشی از درآمیختگی گرایشهای معتدل و بدعت‌گرایانه در عصر کلینی است. ملاحظه می‌شود که بیشتر فرقه‌ها و نحله‌ها با استناد و تمسک به همین روایات، کار خود را پیش برده‌اند. روایات فقهی شیعه از لحاظ سلسله روایت تا حدی تنقیح شده و باز هم می‌شود، ولی کمتر عالم مذهبی ذیصلاحی تاکنون به تنقیح روایات عقیدتی و تاریخی پرداخته؛ تنها کتابی که در این موضوع به‌نظر رسیده، رساله بسیار ارزشمند «الآخبار الدخیله»، نوشته رجال‌شناس نقاد معاصر، شیخ محمدتقی شوشتری است. (طبع تهران ۱۳۹۰ ق.). — م.

د. عامر بن عامر بصری

ناچار از اشاره به شخصیت عراقی دیگری هستیم که جامع تصوف و تشیع بوده و اثری به وجود آورده که به عنوان پاسخی به خواستهای زمان و استفاده از شرایط، حاوی هردو جنبه است. مقصود ما عزالدین ابوالفضل عامر بن عامر بصری است که قصیده‌ای به نام ذات الانوار در جواب تائیه ابن فارض، به رشته نظم کشیده است. سه نسخه از این قصیده در دست داریم به این شرح: نسخه خطی موزه بریتانیا که در حاشیه نسخه خطی شماره Add-16832 به تاریخ ۱۰۷۴ ه. نوشته شده، نسخه چاپی ویراسته شیخ عبدالقادر مغربی - دمشق ۱۳۶۷ - براساس نسخه خطی به تاریخ ۷۸۲ - و یک نسخه کهنه‌تر از آندو که در وین تحت شماره ۴۸۱ موجود است، و تاریخ کتابت آن ۷۲۵ می‌باشد. یک نسخه چهارم چاپی هم در دست داریم؛ ویراسته استاد عارف تامر، جزء کتابش: ادب مسائل اسماعیلیه، که تلفیقی است از پانزده نسخه که صحیح‌ترین آنها - در نظر مصحح - به سال ۱۲۱۳ نوشته شده. این نسخه آخری، چنانکه خواهیم گفت - بسیار ناقص و تحریف شده است.

پیش از آنکه به شرح حال عامر بصری و خصوصیات اثر وی پردازیم، نظر به اهمیت بسیار تأثیر موقعیت زمانی، و نیز دامنه وسیع اختلاف در مورد تاریخ نظم «تائیه»، لازم است آن را مشخص کنیم.

در نسخه چاپ مغربی، طی دو بیت ۵۰۱ و ۵۰۲، شماره ابیات قصیده و تاریخ نظم آن آمده:

اگر ابیات آن را بشماری، نه کوتاه است و نه چندان بلند که روایتگر
را ملول کند، شماره آن همچند ث و ه می‌باشد و سرودن آن در،
سیواس به تاریخ ذال هجری پایان یافته [۱].

از اینجا معلوم می‌شود که نظم آن در سال ۷۳۱ (ذ + ۱ + ل) پایان، یافته، ولی این با واقعیات بسیاری متناقض است:

اول آنکه، ابن تیمیه متوفی به سال ۷۲۸ - یعنی سه سال پیش از تاریخ مزبور - از آن یاد می‌کند و به عامر بصری نسبت می‌دهد. [۲]

دوم آنکه، ابن فوطی متوفی به سال ۷۲۳ می‌گوید، عامر از گروندگان به‌علی بن فخر اردستانی [۳] بوده که به سال ۶۹۶ دعوی کرد که مسیح است و عامر در آن موقع باید مرد بالغی بوده باشد. و اگر به یاد آوریم که شاعر، هنگام سرودن قصیده‌اش پیر نبوده و سپیدی مویش نتیجه پیشامدها بوده، نه گذشت سالیان [۴]؛ هرگاه تاریخ نظم قصیده را ۷۳۱ بدانیم - یعنی ۳۵ سال پس از ظهور اردستانی - با روح جوانی که در قصیده منعکس است متناقض می‌نماید و در صحت آن تاریخ، ایجاد شک می‌کند. به علاوه نسخهٔ وین - که عکس آن در دست ماست - در حاشیهٔ ورقه ۱۱ الف، صراحت دارد که کاتب نسخه را با اصل آن، مورخ ۷۱۵ مقابله کرده؛ و این مطلب اگر صحیح باشد - که ظاهراً چاره‌ای از پذیرفتنش نداریم - دلیل جدل‌ناپذیری است بر اشتباه بودن تاریخ ۷۳۱. تنها احتمال ممکن، خواندن «ذال» به شکل دیگری است که با ذهن و منطق سازگارتر است؛ و آن «ذاد» است که برابر ۷۰۵ می‌شود. (ذ + ا + د) به این نحو، موضوع گرویدن عامر به اردستانی در سال ۶۹۶ و همچنین مطلبی که ابن فوطی متوفی ۷۲۳ دربارهٔ او آورده و او را به عنوان «یکی از حکمای زمان» [۵] ستوده که «رسالاتی در حکمت و غیره دارد» [۶]، راست درمی‌آید. اشکالی که باقی می‌ماند، آن است که ابن حجر (متوفی ۸۲۸) تصریح کرده «کتابی از او که به سال ۷۳۱ تألیف شده بود» [۷] دیده است؛ می‌توان این را ناظر به اثر دیگری از عامر دانست و یا به همان خطائی نسبت داد که اختلاف در دیگر مراجع پیشگفته را ایجاد کرده است.

۲. «الرسائل والمسائل» ۱/ ۶۶؛ ابن تیمیه او را عامر البوصیری (ظ: بصری) السیوسی نامیده.

۳. مقدمه «تائیه» به قلم مغربی ص ۷، به نقل از «معجم الالقاب»، ابن فوطی.

۴. «تائیه»، بیت ۴۸۵.

۵-۶. مقدمه «تائیه»، ص ۷.

۷. «الدرر الکامنه»، ابن حجر ۲/ ۲۳۴.

تعداد ابیات قصیده، مشکل دیگری برمی‌انگیزد. خودگوینده، آن را معادل ث و ه یعنی ۵۰۵ معین نموده، در حالی که در نسخه طبع مغربی ۵۰۶ بیت و در چاپ تامر ۴۸۹ بیت و در نسخه خطی موزه بریتانیا ۵۰۷ بیت است و کاتب نسخه وین تصریح کرده «قصیده دارای ۵۰۳ بیت در توحید است» [۸] ولی یک شمارش سرانگشتی نشان می‌دهد که نسخه وین شامل ۵۰۶ بیت می‌باشد. مغربی متوجه نکته‌گردیده و چنین نظر داده که بیت شماره ۵۰۶ «پس از اتمام قصیده، افزوده شده» [۹]. نگاهی به نسخه موزه بریتانیا، ما را متوجه مطلب ناتمامی می‌کند که قسمت اول آن در نسخه چاپی و همچنین نسخه وین، [۱۰] آمده و دنباله‌اش بریده مانده:

تن تو مانند شهری است و عقل سلطان او؛ که با قوا براعضاء حکم می‌راند.
از همین رو پیغمبر فرمود «که من شهر علمم»، — این سخن را به زیر کی
دریاب. [۱۱]

اما بی‌نی که برای تکمیل معنی ضرور است، در نسخه خطی بریتانیا آمده:
و علی در اوست؛ پس او را درست بشناس،
این سخنی است که آشکارا برخلافت دلالت می‌کند [۱۲].

حذف این بیت به میل ناسخان قابل توجیه است، زیرا متضمن نام علی (ع) و برحق بودن خلافت اوست. با این بیت، تعداد ابیات قصیده ۵۰۷ می‌شود و توجیه مقصود شاعر از شماره حقیقی ابیات به این صورت امکان‌پذیر است که ثا و ها بخوانیم نه ث و ه که وزن بیت نیز درست شود. گذشته از این، صحت رقم ۵۰۷ دلیل دیگری نیز دارد که درجای خود خواهد آمد.

به‌نکنه دیگری می‌رسیم و آن اینکه، قصیده به‌سیزده بند تقسیم شده که بند آخر مستقل از بقیه و حتی دارای نام جداگانه‌ای است، چون در باب احوال شاعر

۸. «القصيدة العاربية»، ورقه ۱ ب.
۹. مغربی، تعداد ابیات قصیده را برابر ث و ه، یعنی ۵۰۵ بیت انگاشته و بدین لحاظ، بیت ۵۰۶ را اضافی دانسته است.
۱۰. بیت شماره ۱۳۷ در نسخه وین نیست، (ورقه ۴ ب).
۱۱. بیت ۱۳۶ و ۱۳۷.
۱۲. نسخه خطی موزه بریتانیا، ورقه ۹ ب. . الف.

است و جزء متن قصیده به حساب نمی‌آید؛ همچنانکه عبدالقادر مغربی نیز اشاره کرده [۱۳] و در نسخه موزه بریتانیا نام آن قسمت به تصریح «پرتوی برزندگی گوینده» نهاده شده [۱۴]. درست آن است که قصیده به ۱۲ قسمت تقسیم می‌شود که در نسخه وین و نسخه تامر به هر قسمت، عنوان «اشاره» اطلاق شده و در چاپ مغربی و نسخه خطی موزه بریتانیا هر قسمت با کلمه «نور» مشخص گردیده، این اختلاف تأثیری در اصل مطلب ندارد زیرا همگی، آن را «قصیده» عامر یا «تائیه» عامر نامیده‌اند، همچنانکه نسخه وین نیز چنین است، جز آنکه در نسخه موزه بریتانیا، نام آن «ذات الانوار» آمده که اشاره به بندهای مختلف آن است. خلاصه اینکه تاریخ نظم قصیده سال ۷۰۵ و تعداد ابیات آن ۵۰۷ و تعداد بندهای آن - انوار یا اشارات - ۱۲ می‌شود، و چنانکه در جای خود خواهد آمد، همه این ارقام از یک لحاظ به هم مربوطند و یک معنی دارند.

در پایان این مقدمات، یادآوری می‌کنیم که تامر، عامر بصری را اسماعیلی دانسته [۱۵] ولی نتوانسته دلیلی برای آن مطلب بیاورد و به‌طوریکه خود نوشته، در میان اسماعیلیان سوریه کسی را نیافته که راجع به تاریخ زندگی عامر، اطلاعی داشته باشد [۱۶]. البته اگر بخواهیم اسماعیلی بودن او را بپذیریم، چند بیت قصیده به وضوح از آن حکایت می‌کند، ولیکن این ابیات، پس از حذف ابیات دیگری - که دال بر تصوف بویژه متمایل به وحدت وجود بوده - بر آن افزوده شده و از جمله این ابیات حذف شده، بیت شماره ۴۲ است:

یگانگی او در زیر چندگانگی، نهان شده، همچنانکه من واحد من ولی کثرتم
در وراء وحدتم نهفته.

وبیت شماره ۶۷:

لزوماً، ممکنات زاده وهم، در جنب او ناپدید می‌شود؛
ویگانگیش، ضرورتاً، چندگانگیها را دربر می‌گیرد.

وبیت شماره ۷۲:

پس من دو حال دارم: یکی حالت تعین،
و دیگر، حالت فنای من در احدیت تو.

۱۳. مقدمه «تائیه»، ص ۱۳.

۱۴-۱۶. «اربع رسائل اسماعیلیه»، ص ۲۵، مقدمه.

اما ایباتی که افزوده شده، بسیار است، از جمله قطعه‌ای شامل چهار بیت پس از بیت ۹۸ در «نور» چهارم که از اول ص ۱۱۱ کتاب «جمع مسائل اسماعیلیه» آغاز می‌شود و چند مورد دیگر [۱۷].

پس از اینهمه، به‌شخص عامر برمی‌گردیم. باید یادآوری کنیم که او مردی از علویان بصره بوده، چنانکه گوید: «ذوالفقار با برندگیش به‌من ارت رسیده» [۱۸] و «من از تبار برگزیده مردم هستم» [۱۹] و «ما قبله شرقیان و غربیانیم» [۲۰]. و به‌طوریکه در قصیده‌اش آورده، در غویر، محلی نزدیک سماوه و کنار فرات [۲۱] ساکن بوده و سفر ماجراجویانه‌ای به سیواس [۲۲] کرده است. سیواس مرکز صوفیان وحدت وجودی بود؛ ابن عربی، فتوحات مکیه را آنجا نوشت و هم در آن شهر با مادر صدرالدین قونوی ازدواج نمود [۲۳]. در آنجا بود که عامر درصدد برآمد جامعه صوفیان را زیر ریاست خود درآورد — همچون سیدحیدر آملی که با مقصد مشابهی از ایران به عراق آمد — مخصوصاً که منطقه سیواس، مستعد پذیرش اینگونه افکار بود؛ قبلاً گفتیم که تمرناش بن نویان چوپان به سال ۷۲۴ در زمان حکومتش از طرف ابوسعید در آن شهر، دعوی مهدیگری نمود [۲۴] و به‌طوریکه خواهیم دید، نصیریان به سال ۷۱۷ زیر پرچم مهدی خود در دهات سوریه قیام کردند؛ وجود این زمینه‌ها، کار را آسان و هدف را روشن می‌ساخت. به‌هرصورت، نخست باید به‌اثر عامر پرداخته، آن را تحلیل نمائیم و به‌دنبال آن، پس از بیان ماهیت جنبش وی، آن را به‌موضوع مورد بحث خود [یعنی رابطه تشیع با تصوف] پیوند دهیم.

نخستین موضوع قابل اشاره در مورد «تائیه» عامر آنکه‌وی این قصیده را در

۱۷. از جمله بیت ۸ (ص ۱۱۱)، و چهار بیت اخیر صفحه ۱۱۴، که در آن شاعر به بیان اندیشه صدور طبق فاسفه افلاطونی (جدید) می‌پردازد، و به‌طوریکه می‌دانیم این با مذاق اسماعیلیه سازگار است؛ و همچنین است نه بیت اضافی در صفحه ۱۱۷، (سطر ۱۰-۱۸)... که این خود می‌تواند موضوع تحقیق مستقلی باشد.

۱۸. بیت ۱۸۷.

۱۹-۲۰. بیت ۴۳۲ و ۴۳۵.

۲۱-۲۲. «یاقوت» ۳۱۶/۵، و بیت شماره ۶۵.

۲۳. مقدمه مغربی، ص ۱۰-۱۱.

۲۴. «مطلع السعدین» ورقه ۱۵ ب، «الدرر الکامنه» ۱۰۸/۱.

اما ابیاتی که افزوده شده، بسیار است، از جمله قطعه‌ای شامل چهار بیت پس از بیت ۹۸ در «نور» چهارم که از اول ص ۱۱۱ کتاب ادب (سائل اسماعیلیه آغاز می‌شود و چند مورد دیگر [۱۷]).

پس از اینهمه، به شخص عامر برمی‌گردیم. باید یادآوری کنیم که او مردی از علویان بصره بوده، چنانکه گوید: «ذوالفقار با برندگیش به من ارت رسیده» [۱۸] و «من از تبار برگزیده مردم هستم» [۱۹] و «ما قبله شرقیان و غربیانیم» [۲۰]. و به‌طوریکه در قصیده‌اش آورده، در غویر، محلی نزدیک سماوه و کنار فرات [۲۱] ساکن بوده و سفر ماجراجویانه‌ای به سیواس [۲۲] کرده است. سیواس مرکز صوفیان وحدت وجودی بود؛ ابن عربی، فتوحات مکیه را آنجا نوشت و هم در آن شهر با مادر صدرالدین قونوی ازدواج نمود [۲۳]. در آنجا بود که عامر درصدد برآمد جامعه صوفیان را زیر ریاست خود درآورد — همچون سیدحیدر آملی که با مقصد مشابهی از ایران به عراق آمد — مخصوصاً که منطقه سیواس، مستعد پذیرش اینگونه افکار بود؛ قبلاً گفتیم که تمرتاش بن نویان چوپان به سال ۷۲۴ در زمان حکومتش از طرف ابوسعید در آن شهر، دعوی مهدیگری نمود [۲۴] و به‌طوریکه خواهیم دید، نصیریان به سال ۷۱۷ زیر پرچم مهدی خود در دهات سوریه قیام کردند؛ وجود این زمینه‌ها، کار را آسان و هدف را روشن می‌ساخت. به هرصورت، نخست باید به اثر عامر پرداخته، آن را تحلیل نمائیم و به دنبال آن، پس از بیان ماهیت جنبش وی، آن را به موضوع مورد بحث خود [یعنی رابطه تشیع با تصوف] پیوند دهیم.

نخستین موضوع قابل اشاره در مورد «تائیه» عامر آنکه وی این قصیده را در

۱۷. از جمله بیت ۸ (ص ۱۱۱)، و چهار بیت اخیر صفحه ۱۱۴، که در آن شاعر به بیان اندیشه صدور طبق فاسفه افلاطونی (جدید) می‌پردازد، و به‌طوریکه می‌دانیم این با مذاق اسماعیلیه سازگار است؛ و همچنین است نه بیت اضافی در صفحه ۱۱۷، (سطر ۱۰-۱۸)... که این خود می‌تواند موضوع تحقیق مستقلی باشد.

۰۱۸۷ بیت

۱۹-۲۰. بیت ۴۳۲ و ۴۳۵.

۲۱-۲۲. «یاقوت» ۳۱۶/۵، و بیت شماره ۴۶۵.

۲۳. مقدمه مغربی، ص ۱۰-۱۱.

۲۴. «مطلع السعدین» ورقه ۱۵ ب، «الدرر الکامنه» ۱۰۸/۱.

جواب «تائیه» ابن فارض «که مضمون توحید در آن بسیار بسیار تکرار شده»، [۲۵] برداشته؛ به منظور «توضیح بیشتر معنی اشارات آن برادرگرامی و افزون چیزهایی که او در باب معرفت روح و نفس و مبدأ و معاد، فراموش کرده و یاد نکرده است» [۲۶]. و نیز «مطالب مربوط به شناخت دورها و کورها» [۲۷] و این همه پاسخی بوده است به خواست صوفیان در آنجا [۲۸]. «اشارات» یا «انوار» دوازده گانه تائیه، مربوط به مضامین جدیدی است که از طریق عقیده وحدت وجود، از منابع فلسفی و اسماعیلی وارد تصوف شده بود و از اینجاست که می بینیم، عامر به موضوعات تازه‌ای در تصوف پرداخته، ازین قبیل: «در شناخت روحی که از تصرفات سواد عنصری متشکله آن، زاده می شود» [۲۹]، در این باب چنین نظر می دهد که «بین روح و قالب آن عشقی هست که آندو را یکی می کند، و در شناخت نفس ناطقه که همان انسان است» [۳۰]. و «درباره هیولا و فلک و عناصر و اصل عقول و افلاک» [۳۱] و ازین مضامین جدید در تصوف، عامر به موضوع «مبدأ و معاد و بازگشت موجودات عیناً و ذکر قیامت صغری و کبری» [۳۲] می رسد. و اینهمه، شاعر را وامیدارد که بند ششم تا یازدهم را به اینها و مطالب دیگر همچون علامات و نزدیکی قیامت و صفات مهدی، اختصاص دهد؛ او از مهدی تصویر صوفیانه‌ای در این دو بیت داده است:

پیش از این، در صورت عیسی و شکل احمد بر ما ظاهر شده بودی؛
و بدون شک وقت آن رسیده که هم اکنون در هیأت آدمی، آشکارا
به مارخ بنمایی [۳۳].

و این همان اندیشه ابن عربی است که عیسی را پایان بخش دوره نخستین انبیاء می دانست و محمد را آغازگر دوره دوم؛ که به ظهور مهدی (عج)، جامع و مظهر آندو، منتهی می شود. عامر جنبه وحدت وجود تصوف را نیز فراموش نکرده و قصیده را چنین می آغازد:

دوست، بر من از هر روی، تجلی کردو در هر شکل و معنایی او را

۲۵-۲۶. «تائیه»، ص ۲۰ و ۲۱.

۳۰-۳۱. همان، ص ۳۶ و ۳۷.

۳۲. همان، ص ۴۴.

۳۳. بیت ۳۴۱ و ۳۴۳.

مشاهده کردم،

و از سر لطف بامن رازگشاییها کرد؛ خطابی برتر و بزرگتر از فهم
اغیار.

از من پرسید که من کیم؟ پاسخ دادم: ای نداکننده! تو، منی؛
تو حقیقت منی.

گفت آری چنین است، ولیکن هرگاه، تعیین موجودات رادر نظر
آوری...؟

ذاتم را از طریق یگانگی، نه حلول، به ذاتش پیوستم

چرا که من همه چیز را و خود را بدو نسبت می‌دهم [۳۴].

این عبارات، به روشنی، اشاره به اندیشه وحدت وجود، دارد که نزد
صوفیان، جایگزین عقیده حلول و اتحاد شده و مشکلات درونی و بیرونی ایشان را
حل می‌کرد [یعنی هم مشکلاتی که از لحاظ عقلی در حلول و اتحاد، وجود داشت
و هم تباین آشکار آندو با شرع، با اعتقاد به وحدت وجود حل می‌شد]. ضمناً
عقیده وحدت وجود با تصور عالم کبیر و عالم صغیر که یک اعتقاد کهن
اسماعیلی بوده، ارتباط دارد.

در قصیده عامر، افکار و اعتقادات شیعیانه نیز تصویر شده؛ کافی است
اشاره کنیم به آنچه قبلاً آوردیم — که علی (ع) در علم پیغمبر است و خلیفه
اوست، [۳۵] — و آن واگردان شیعیانه بیت ابن فارض است که گفته:

علی (ع)، به وسیله آن علم که از راه وصیت بدو رسید، هر مشکلی
را روشن فرمود [۳۶].

عامر که «تائیه» ابن فارض را جواب می‌گفته و بر آن مضامین جدید
می‌افزوده، خواسته بگوید که خلافت الهی، کلاً مخصوص علی (ع) است؛ نه تنها
علم که ابن فارض بدان اشاره کرده. در تکمیل این مطلب، عامر این اعتقاد
شیعیانه را که علی (ع)، ساقی کوثر است در ضمن این بیت آورده:

*در اصل کتاب نیز این بیت مغشوش و مغلوط است. — م.

۳۴. بیت ۱-۵.

۳۵. نسخه خطی موزه بریتانیا، حاشیه ورقه ۱۰ الف.

۳۶. «دیوان ابن فارض»، مصر ۱۲۸۰، ص ۴۵.

من همان کوثر گوارایم که با زلال دانش، بشرنادان عطشان را
سیراب می‌سازد [۳۷].

عامر در اینجا، آب کوثر را به معنی علم آورده که از باب تأویل است، ولی
به هر حال، اشارتی به اصل روایت شیعی دارد. علاوه بر این، عامر، به اعتقاد شیعه
خصوصاً نصیری، درباره برگشتن آفتاب به خاطر علی (ع)، ایمان داشته و از
شمشیر علی (ع)، ذوالفقار نیز، یاد [۳۸] کرده و نیز صراحتاً به رافضیگری، اقرار
نموده:

اگر عامه، حقوق واجب علی را بر خویش، انکار کردند؛
رد این انکار ایشان، فریضه و آیین من است [۳۹].

اما راجع به اینکه عامر پیرو چه مذهبی بوده، میتوان از معنی بیتی در
«نور» هفتم — تحت عنوان «معانی رمزهای باریک قرآن و روشن کردن مفاهیم
آن» — مشخص کرد، که گفته است:

اسباط [= بازماندگان] پیغمبر نیز همچون خلفای عیسی،
پنج به علاوه هفت نفر، از فرزندان فاطمه بودند. [۴۰]

واضح است که او با تصریح به ۱۲ سبط، دوازده امامی بوده؛ و چون ۱۲
حجت نگفته، قطعاً اسماعیلی نبوده است. ساختمان قصیده و تقسیمات آن نیز،
دوازده امامی بودن او را تأیید می‌کند؛ زیرا قصیده از ۱۲ «اشاره» یا «نور»
تشکیل شده و مجموع ابیات آن ۵۰۷ است که جمع ارقام آن نیز ۱۲ می‌شود،
بعلاوه سال نظم آن یعنی ۷۰۵ نیز دلالت بر همین معنا دارد. ملاحظه دقیق
قصیده، نشان می‌دهد که «نور» یازدهم آن مربوط به قیامت کبری است [و طبعاً
مطلب تمام شده]، ولی شاعر به آن بس نکرده و با «نور» دوازدهم درباره «آداب
و اخلاق و تشویق به کمالات انسانی» [۴۱] آن را تکمیل نموده [یعنی ۱۲
قسمت کامل]. و به همین سبب، بخش سیزدهم را «لمعه» نامیده تا به مقصد

۳۷. «تأییه» عامر، بیت ۱۵۸.

۳۸. همان، بیت ۱۸۸.

۳۹. همان، بیت ۲۰۴.

۴۰. همان، بیت ۲۶۳.

۴۱. همان، بیت ۶۱.

اصلی از ساختمان کلی قصیده [در ۲ قسمت] خللی وارد نشود. حال ببینیم آیا عامر شیعه اثناعشری معتدل بوده یا نصیری؟ ظاهر آن است که به دلیل اظهار نظرش راجع به حلال بودن شراب، نصیری بوده؛ همچنانکه، نصیریان نیز شراب را در کتب خود، حلال شمرده‌اند [۴۲]. او از این معنی، چنین تعبیر کرده:

پیوسته، به جد، شراب باره مباش، که باده عقلت را از یاد رسمی افکند.
ولیکن به اعتدال بنوش تا از آن لطائف ذوقی برگیری، و اگر ذاتاً
بذوقی از آن بپرهیز [۴۳].

در پایان این فصل باید گفت که عامر، نمونه دیگری از غالیان پیشین، که دعوی مهدیت و باییت می‌کردند بود و در آن دوران دشوار قترت که هرج و مرج غلبه و پریشان اندیشی در مذهب و فلسفه عمومیت داشت، می‌خواست بیخت خود را بیازماید. ابن خلدون، اشاره می‌کند که گروهی از مدعیان مهدویت، به همین مقصود، از کربلا به مغرب آمدند [۴۴]؛ در چنین زمانی بعید نیست که عامر بصری، نیز برای خطر کردن به سیواس، نزدیکی مغرب، آمده باشد. او در اشاره به روزگار خود، آن را «زمان قترت» [۴۵] نامیده که شاهد بر مطلب بالا و در طریق هدفی است که بدین گونه تعبیر کرده:

آنکه، امروز، ندانسته من کیم،

اگر از یاران و پیروان من باشد، فردا، مقام مرا خواهد شناخت. [۴۶]
و به ظهور خود به عنوان یک صوفی که شایسته و آماده تبدیل به قطب
یامهدی است، در این بیت اشاره کرده:

اکنون، چنانکه می‌بینی، باطنم در زیر ظاهر، پنهان است؛

۴۲. «الباکورة السلیمانیه» ص ۲-۳ و ۳۷.

۴۳. «نائبیه» عامر، بیت ۳۷۲-۳. قابل تذکر اینکه به سال ۷۸۶ یک شیعه سوری به اتهام نصیریگری کشته شد، از جمله دلائلی که علیه وی اقامه شد آن بود که شراب را حلال می‌داند، («شذرات الذهب» ۶/۲۹۴).

۴۴. «مقدمه» ابن خلدون ص ۳۲۷.

۴۵. «نائبیه عامر»، بیت ۲۷۸.

۴۶. همان، بیت ۴۵۱.

آنگاه که خرقه بدل کنم، نهانم آشکار خواهد شد [۴۷].

ظاهراً، عامر بالاخره در دعوت خود شکست خورد و از صوفیان سیواس، آن دید که «بنی فاطمه، از دست انکار امویان» [۴۸]، عدم موفقیتش او را برآن داشت که صوفیان را به باد نکوهش بگیرد و آنان را به نادانی و فرومایگی و عقب ماندگی متهم نماید در واقع این همه زمینه مساعدی بود که وی نتوانست از آنها استفاده کند [۴۹].

هرچه هست، حرکت عامر بصری و قصیده او، یک حلقه استوار در زنجیره جنبشهای صوفی - شیعی مطرح شده در این کتاب است که نشان می دهد دو طرز - فکر شیعیانه و صوفیانه، در دوران پس از فتح بغداد به دست مغول، کاملاً باهم جوش خورده بود.

۴۷. همان، بیت ۲۱۹.

۴۸. همان، بیت ۳۰۹.

۴۹. همان، بیت ۳۱۲-۳۱۳، و ۲۷۶-۳۱۶.

فصل چهارم

تشیع در سوریه و مصر

200

1000

۱. زمینه تاریخی و فکری

تصویر آن روزگار و جریانات فکری مؤثر در روابط تصوف و تشیع، بدون توجه به مصر وشام کامل نمی‌گردد؛ در این ناحیه دولتی برپا بود که مغول نتوانست آن را براندازد و چنانکه گفتیم، دولت اسلامی خوانده می‌شد. پس از یک دوره طولانی شیعیگری در این دو مملکت، دولت فاطمی به سال ۴۷۵ سقوط کرد و یک دولت سنی جای آن را گرفت. این یک سنت سیاسی سابقه دار است که هر دولت با اتخاذ عقیده‌ای مخالف دولت قبلی دوست و دشمن خود را به آسانی باز می‌شناسد. دو سال پیش از آنکه دولت فاطمی آخرین نفسهایش را بکشد، صلاح‌الدین ایوبی انقراض آن را تسریع کرد و به سال ۵۶۵، رسمیت تشیع را که عنوان مذهب دولتی داشت ملغی کرد و مراسم شیعیانه را برانداخت [۱].

در حلب، تاروی کار آمدن نورالدین زنگی به سال ۵۴۱، تشیع مذهب رسمی بود، نورالدین مذهب حنفی اختیار کرد و «مشایخ و صوفیان را احترام نمود» [۲] و مقدم داشت. هنگامی که صلاح‌الدین ایوبی به سال ۵۷۲ با شیعیان حلب وارد جنگ شد، آنان کوشیدند که او را وادارند رسمیت تشیع را بازگرداند ولی در این مقصود موفق نشدند و تصمیم گرفتند به وسیله فداییان اسماعیلی، او را به قتل رسانند. این کار نیز به شکست انجامید [۳] و شیعیان مجبور شدند یا به لحاظ حفظ جان و عقیده خود، تقیه بورزند یا به جاهای دیگری مهاجرت کنند تا بتوانند آزادانه به مذهب خود عمل کنند.

البته تبدیل مذهب [رسمی] به دستور دولت، به تغییر عقاید مردم خصوصاً عامه مردم منجر نشد و تشیع همچنان به صورت مذهب اصلی توده مردم باقی ماند.

۱. «البدایة والنهایه» ۲/۱۲، ۲۵۶.

۲. همان، ۱۲/۲۷۸، نورالدین زنگی به سال ۵۶۹ در جنگ کشته شد.

۳. همان، ۱۲/۲۷۹.

ابن جبیر (۵۴۰ - ۶۱۴) در سفرنامه‌اش آورده که در شام، شیعه فزونتر از سنی است [۴] و نیز یاقوت حموی (متوفی ۶۲۶) که به سال ۶۱۳ [۵] بایک شیعه عراقی مناظره می‌کرد، نزدیک بود به جرم زبان‌درازی در حق علی بن ابیطالب (ع)، به دست شیعیان کشته شود. [یاقوت، مذهب خوارج داشت.] و هم یاقوت نوشته که شهر حمص، پر از نصیریان است و اشاره کرده «اینان، در اصل از شیعه امامیه‌اند که صحابه را دشنام می‌دهند» [۶].

پس از آنکه مالیک، به سال ۶۴۸ زمام امور را از چنگ ایوبیان بیرون کشیدند [۷] و مغول [در ۶۵۶] بغداد را فتح کرد - که در آن میان شیعه متهم به همدستی با مغولان شد - مالیک به رهبری امیرقطنز، جلو پیشرفت مغولان را گرفتند و بالاخره یک خلافت اسمی عباسی به سال ۶۵۹ برپا کردند [۸] و دولت مالیک وارث دولت عباسیان گردید و در مقابل مغولان قرار گرفت که عیناً همان برنامه تشویق مسیحیان و مقدم داشتن شیعیان و صوفیان را که در بغداد عملی شده بود، در شام نیز اجرا می‌کردند. و از اینجاست که می‌بینیم مهاجرت مغولان از دمشق، همزمان شد با کشته شدن یک شیعی که گفته می‌شد «از اموال مردمان به مغول رشوت می‌داده» [۹] و نیز یک قاضی وحدت وجودی - که از طرف مغولان سمت قضاوت داشت - و به اقتضای پیروی از ابن عربی تشیع می‌ورزید، به مصر تبعیدگردید [۱۰].

در حقیقت، تشیع در شام و مصر میان دشمنان تنها مانده بود، نه رهبری منظمی داشت و نه دولتی که حمایتش کند و نه حتی دولت کوچکی - همچون حله در عراق - که دست کم جان پناهندگان را حفظ کند؛ در نتیجه، شیعیان سوریه یا غالی تندرو شدند یا محافظه کار سخت. به همین لحاظ انواع غالیگری

۴. «رحاه ابن جبیر»، لیدن ۱۸۵۱، ص ۲۸۲.

۵. «وفیات الاعیان»، مصر ۱۲۸۰، ۲/۲۱۰.

۶. «معجم البلدان» ۳/۳۴۲.

۷. «البدایة والنهایه» ۱۳/۱۸۰، «العبر» ۵/۲۷۱.

۸. «البدایة والنهایه» ۱۳/۲۳۱.

۹. همان، ۱۳/۲۲۱.

۱۰. همان، ۱۳/۳۵۷، «شذرات الذهب» ۵/۳۲۷-۸، نام این قاضی، یحیی بن محمد بن زکی اسوی بود (از اولاد عثمان).

که همانند آن در عراق نبوده، دز شام می‌یابیم: همچون، نصیریة ساکن حمص [۱۲] و کوهستانها [۱۲] و اسماعیلیان که حلب و نواحی آن — مانند سرمین [۱۳] و فوعه [۱۴] — را پر کرده و عرصه را برصوفیان و فقیهان تنگ کرده بودند [۱۵]. اما در دمشق و جز آن، شیعیان معتدل می‌زیستند که توانسته بودند احترام و دوستی عامه را جلب کنند مانند شیخ محمد بن ابوبکر همدانی سکاکنی [۱۶] (متوفی ۷۲۱) و زین جعفر بن ابوالغیث بعلبکی (متوفی ۷۳۶) [۱۷]. عموم شیعیان امامی در اثر فشار و قهر مجبور شدند به روستاهای کوهستانی پناه برند و از اوایل قرن هشتم در جبل عامل [۱۸] روستاهایی مانند جبج و میس بنا کردند — که نام هیچیک در معجم البلدان یا قوت نیامده — و بعلاوه در روستاهای قدیمی دیگر مانند کرک سکنا گزیدند [۱۹]. همه این آبادیها در مناطق محفوظ و مستحکمی قرار داشت که حوادث جنگی داغی میان صلاح‌الدین و صلیبان در آنجا جریان یافته بود [۲۰]. این محیط تازه، پناهگاه امنی گردید برای شیعیان، و در آنجا به انتظار روشن شدن اوضاع، به تحقیق و تألیف نشستند و به طوری که خواهیم دید، مقدر بود فقیهان برخاسته از این آبادیها در بزرگترین حادثه تاریخ تشیع یعنی تشکیل دولت صفوی، مشارکت داشته باشند.

به طور کلی، برجامعه قلمرو ممالیک آزادی مذهبی و فکری غلبه داشت؛ این خصلت عمومی قرن هفتم و هشتم، از یک سو نتیجه سقوط دولت عباسی بود — که به عنوان حق الهی بر مسلمانان حکومت می‌کرد — و از سوی دیگر نتیجه سرگرم بودن حکومت به رد حملات مغول و نیز تمایل همگانی امراء به تصوف، که فی نفسه نموداری بود از آسانگیری در مذهب و واجبات دینی. به هر صورت،

۱۱. «معجم البلدان» ۳/۳۴۱.

۱۲. «البدایة والنهایة» ۱۳/۲۲۱.

۱۳. «معجم البلدان» ۵/۷۵.

۱۴-۱۵. همان، ۶/۴۰۵، «ابوالفدا» ۴/۱۲۱-۲.

۱۶-۱۷. «شذرات الذهب» ۶/۵۵ و ۳۳.

۱۸. «دائرة المعارف بستانی» ۶/۳۸۶، ۱۰/۶۵.

۱۹. «روضات الجنات» ۳/۸۰۷، و «یاقوت» ۷/۲۳۹ ماده: کرک.

۲۰. «دائرة المعارف» بستانی، ۱۰/۶۵.

سرآغاز قرن هشتم هجری را می‌توان آن مرحله خاص زمانی دانست که در اثناء آن، جنبشهای مختلف در عالم اسلام باهم جمع آمدند: تشیع جامعه اعتدال پوشیده—این میانه روی ازمیشم بحرانی آغاز شد و ادامه یافت و در علامه حلی به اوج خود رسید—و تصوف با اندیشه وحدت وجود، که یک انقلاب فکری در فلسفه و تصوف شمرده می‌شد، جامعه اسلامی را فراگرفته، نفوذ و قدرتی یافته بود. در کنار اینان، ابن تیمیه و نهضت او قرار می‌گرفت که به تصفیة اسلام از بدعنگریهای فقیهان سنی، فرامی‌خواند. علاوه بر این همه، مردان آزاد فکری هم بودند که اصل مسائل اسلامی را به‌چون وچرا می‌کشیدند و دولت از رسیدگی بدین موضوع یا غافل بود و یا محتاطانه تغافل می‌ورزید؛ البته هرگاه نبوت یاد دیگر اصول اسلامی مورد تعرض قرار می‌گرفت، شمشیر شرع از نیام برکشیده می‌شد و همچنان که بسیار پیش آمد، متفکران گستاخ کشته می‌شدند [۲۱].

۲۱. راجع به قربانیان اتهام زندقه والحاد و ارتداد، رجوع کنید به: «البدایة والنهایة» ۱۸/۱، ۶۶، ۹۶، ۱۱۵، ۱۲۲، ۱۴۴ (حوادث سالهای ۷۰۱ و ۷۱۲ و ۷۲۰ و ۷۲۴)، و «شذرات الذهب» ۳/۶، ۳۵، ۷۴-۵ (حوادث سالهای ۷۰۱، ۷۱۵، ۷۲۶).

۲. نزدیک شدن تصوف و تشیع

در مورد موضوع پیوند تصوف و تشیع در مصر و سوریه باید گفت که ظهور ابن تیمیه، که دشمن سرسخت صوفیان و فقیهان بود، باعث نزدیکی این دو گروه شد و هر یک را در نظر دیگری قابل تحمل نمود. از اینجاست که در کنار حمله [۱] و دشنام [۲] ابن تیمیه بر علامه حلی در مواضع بسیار می بینیم فقیهی از حنبلیان که ابن تیمیه را ملاقات کرده [از باب معارضه] خود را «اشعری حنبلی رافضی» [۳] توصیف می کند. همین فقیه در مقایسه ابوبکر با علی می گفت: چه بسیار تفاوت است بین آن کس که در خلافتش شک هست، و آن کس که گروهی خدایش می دانند [۴].

و نیز درباره قاضی جمال الدین، محمد بن مکرم انصاری (متوفی ۷۱۱) گفته اند که «در مورد او احتمال تشیع می رفت» [۵].

هرگاه ارتباط برقرار شده میان شیعیگری و معتقدان وحدت وجود را — که ابن عربی سناده آن بود — به خاطر آوریم؛ همین خود آمادگی کامل صوفیان پیرو این اندیشه را برای پذیرش تشیع یا تأثر از آن و یا [دست کم] نزدیکی این دو را در شرایط مساعد، نشان می دهد و عجب نیست در همان زمان که ابن تیمیه را به اسکندریه — مرکز نیرومند پیروان ابن عربی — تبعید می کنند. به این امید که به دست یکی از متعصبان آن شهر کشته شود [۶]، صوفیان و شیعیان در

۱-۲. «الدررالکامنه» ۷۱/۲.

۳. نام این فقیه، نجم الدین صرصری (متوفی ۷۱۶) است، صرصریه ای در نزدیک بغداد بوده است: «یاقوت»: ۳۵۰/۵، ابن حجر، وی را نجم الدین طوفی ناسیده منسوب به طوف (قریه ای از بغداد) که نامی از آن در «معجم البلدان» نیست. («الدررالکامنه»

۵/۱۵۴/۲

۴. «شذرات الذهب» ۳۹/۶.

۵. همان، ۲۶/۶، «الدررالکامنه» ۳۹۶/۲، (گوید: «شیعی بود نه رافضی»).

۶. «البدایةوالنهایه» ۴۹/۱۴.

کنارهم روزگاری می‌گذرانند.

پس از مرگ ابن تیمیه حکومت، برکشیدن و حمایت اهل حکمت [۷] را آغاز کرد؛ و کار به آنجا رسید که پیروان متنفذ ابن فارض در حکومت، مخالفان خود را تازیانه می‌زدند [۸] و حتی پیروان عادی ابن فارض توانستند «به دلیل دوستی سلطان» احکام اعدامی را که فقیهان علیه آنان صادر کرده بودند، معوق بدارند [۹]؛ و این همراه بود با پیدایش جنبشها و دعویهای دیگری در زمینه زندگه و دعوی اتحاد با خدا [۱۰]. این سیاست حکومت به غالیان شیعه نیز جرأت داد که عقاید خود را آشکارا اظهار کنند. در نتیجه بعضی به قتل رسیدند، از جمله حسن بن شیخ محمد سکا کینی و ابراهیم بن یوسف مقصاتی به سال ۷۴۴ [۱۱] و علی ابن ابوالفضل به سال ۷۵۵ [۱۲] و محمود بن ابراهیم شیرازی به سال ۷۶۶ [۱۳]. شگفت اینکه دو تن اخیر اهل سوریه نبودند و از حله به این قصد آمده بودند که در مسجد جامع اموی، رودر روی نمازگزاران، خلفا را دشنام دهند [۱۴].

در چنین اوضاع و احوال طرفه‌ای، اشخاص با فرهنگ دمشق، از هر مذهب و عقیده‌ای، احساس کردند که خطر مبهمی تهدیدشان می‌کند، لذا انجمنی شبه‌سیاسی تشکیل دادند که اختلاف عقیده مذهبی بین اعضاء آن از میان

۷. «شذرات الذهب» ۱۳۷/۶ (ضمن احوال محمدطیبری متوفی ۷۴۳).
۸. همان، ۲۲۸/۶، ضمن احوال سراج‌الدین عمرین اسحاق هندی، (۷۰۴-۷۷۳) که ابن جمعه (متوفی ۷۷۶) او را به جرم اظهار مخالفت با قصاید ابن فارض تنبیه کرد.
۹. «البدایة والنهایة» ۱۷۷/۱۴ (احوال ابن اللبان شافعی متوفی ۷۳۷) و «شذرات الذهب» ۳۰۳/۶ (احوال محمدتوزری متوفی ۸۰۰). از جمله طرفداران متعصب ابن عربی، ابن‌الصاحب (متوفی ۷۸۶) بوده است که احوالش در «شذرات الذهب» (۱۰/۶) و «مناقب ابن عربی» ص ۲/۲۵ آمده است.
۱۰. از جمله قتل عثمان دکاکی در سال ۷۴۱، («البدایة والنهایة» ۱۸۹/۱۴-۱۹۰)، و سوزانیدن عبدالله حموی و محاکمه ابن اللبان شافعی در سال ۷۳۷ («شذرات الذهب» ۱۳۶/۶) را می‌توان یاد کرد؛ و نیز رجوع کنید به «البدایة والنهایة» (۲۵۳/۱۴) حوادث سال ۷۵۶.
۱۱. «البدایة والنهایة» ۲۱۱/۱۴، «الدرر الکامنه» ۳۴/۲، «شذرات الذهب» ۸-۳۲۷/۵.
۱۲. البدایة والنهایة ۲۵۰/۱۴، الدرر الکامنه ۹۲/۳.
- ۱۳-۱۴. «البدایة والنهایة» ۳۱۰/۴.

برخاسته و حتی در آن صوفی و شیعی با هم درآمیخته بود [۱۰]. این جمعیت هدف خود را جلوگیری از جور و ظلم و ستم مالیاتی و غصب اموال و غیره از طرف حکام، قرار داده بود و از همین جاست که صدای ابن خلدون را به شکایت این گروه مطرود بلند می‌بینیم و مثالهایی از حکومت امویان آورده تا ثابت کند که مال‌اندوزی از راه ستم، حق حکومتهاست [۱۶]. نزدیک بود در نتیجه این جنبش نوین، به سال ۷۸۷ در دمشق شورش وسیعی برپا شود [۱۷] و این پس از انقلابات و شورشهایی بود که در مصر و شام رخ داد و به فرمانروایی دسته جدیدی از مملوکان چرکسی انجامید [۱۸] که نخستین ایشان، برقوق (حکومت از ۷۷۹ - ۸۰۱) به سال ۷۸۴ خود را سلطان اعلام کرد و «الظاهر» لقب [۱۹] داد، به دنبال این جنبش، نایب دمشق، بیدر خوارزمی، بازداشت شد و دیگر خبری از او بازنیامد [۲۰]. اهمیت این حادثه [یعنی تشکیل دولت مالیک چرکسی مصر] وقتی جلوه می‌کند که می‌بینیم یکی از بزرگترین مردان شیعه در تمام تاریخ تشیع، یعنی محمدبن مکی جزینی عاملی [شهید اول] به سال

۱۰. از جمله، جمال‌الدین محمدنیشابوری صوفی (متوفی ۷۷۶) را به تشیع منسوب داشته‌اند، («شذرات الذهب» ۲/۶، ۲۴۲، «الدررالکامنه» ۲/۲۸۸)؛ و همچنین شرف‌الدین علی‌بن عبدالقادر مراغی (متوفی ۷۸۸) که تازیانه‌اش زدند و توبه‌اش دادند («شذرات الذهب» ۲/۶، ۲۰۳).

۱۶-۱۷. «العبر» ۵/۴۷۷-۸.

این اظهارنظر ابن خلدون، ناشی از دل بستگی به امویان نبوده، زیرا او از همه بهتر می‌دانست که این علاقه چه تناقض آشکاری با ارزشهای انسانی دارد، ولی روحیه فرصت‌طلبی و از آن بالاتر منصوب شدن به سمت قاضی مالکیان، و لقب «ولی‌الدین» که به وی دادند، وی را بدین اظهارنظر خصمانه نسبت به مردم با فرهنگی که عایه ستم و غارتگری همگروه شده بودند، واداشت. تاریخ انتصاب ابن خلدون به سمت قضاوت، ۱۹ جمادی‌الثانی ۷۸۶، چهل روز پس از قتل شهید اول در شام بود، («اسل‌الامل»، نجف ۱۳۸۵، ۱/۱۸۲). (راجع به احوال ابن خلدون رجوع کنید به: «التعریف بابن خلدون ورحلته شرقا و غرباً» تالیف محمدبن تاویت طنجی، مصر ۱۳۷۰، ص ۲۵۴ و حاشیه ۳ همان صفحه).

۱۸. «الدررالکامنه» ۱/۵۱۳-۴.

۱۹. «العبر» ۵/۴۷۷.

۲۰. «الدررالکامنه» ۱/۵۱۳-۴.

۷۸۶ قربانی فقهای همپیمان با حکومت گردید [۲۱]؛ اینان در خدمتگزاری به منافع حکومت تا آنجا پیش رفته بودند که هم از ایام برقوق، «علاوه بر وظیفه قضاوت و اجرای امور دینی، نایب برای ولایات می‌فرستادند» [۲۲]. قضاتی که از میان این ققیهان، برخاسته بودند، در دست حکومت ابزاری شدند که خواستهای آن را تأیید و اجرا می‌کردند، و بزودی خواهیم دید که قتل محمد بن مکی به دلایلی سیاسی بود و ارتباطی به کفر و زندقه و غیره نداشت.

۲۱. «الضوء اللمع» ۱۲/۲. ابن بطوطه نقل می‌کند که در سال ۷۳۰، قضات لاذقیه، علی بن مؤید (شاعر هجوگو) را طبق میل حاکم وقت، به بهانه زندقه محکوم به سرگ کردند؛ حاکم بعدی نزدیک بود آن قضات را به جرم چنان قضاوتی اعدام کند («رحله» ۴۷/۱).
۲۲. «لحظ الاحاظ»، محمد بن فهد مکی متوفی ۸۷۱، دمشق ۱۳۴۷ ق. (ص ۱۶۸) و «شذرات الذهب» (۲۹۴/۶) که تاریخ قتل شهید اول را ۷۸۶ نوشته است.

۳. محمدبن مکی جزینی عاملی (شهید اول)

مقتول به سال ۷۸۶ [۱]

محمدبن مکی— که شیعه او را شهید اول لقب داده‌اند— از اهالی جزین یکی از دهات جبل عامل بود [۱] که پنج‌تن از بزرگترین فقهای شیعه را بیرون داده [۲]، و از مناطقی بود که شیعه دور از خطرات اظهار تشیع در جامعه سنی شام، آنجا می‌زیستند. شهید در آن جامعه با فرهنگ، نزد استادانی از مذاهب و نحله‌های مختلف درس خواند [۳] که از آن جمله قطب‌الدین شیرازی است [۴] و گفته‌اند او هزار فقیه را شاگردی کرد [۵]. و نیز آورده‌اند که او برای آنکه نزد علامه حلی (متوفی ۷۲۶) درس بخواند، وارد عراق شد ولیکن بیش از دو روز در حله نماند و به شهرهای شیعه‌نشین دیگر سفر کرد وقتی مراجعت نمود دریافت که علامه درگذشته است [۶]. البته این مطلب مورد تردید است زیرا به این حساب باید محمدبن مکی، هنگام شهادت، دست کم ۸۰ ساله بوده باشد، در حالی که هیچ‌یک از مؤلفان بدین نکته جالب نظر اشاره نکرده است. و نیز گفته‌اند که شهید اول، از فخرالدین مطهر و دیگر فقیهان شیعه [۷] علم آموخت و پس از مرگ استاد خود، «بزرگترین فقیه زمان» [۸] گردید. هرچه هست، شهید در شام، تظاهر به شافعیگری می‌نمود [۹] و دامنه

۱. نام کاملش این است: شمس‌الدین ابو عبدالله محمدبن مکی جزینی عاملی.

۱ الف. «روضات الجنات» ص ۶۱۷.

۲. «اسل‌الآسل»، تهران ۱۳۰۲، ص ۴.

۳. «روضات الجنات» ص ۶۱۸.

۴. «محبوب‌الالباب» ص ۲۹۵-۶.

۵-۷. «قصص العلماء» ص ۲۴۱، «اسل‌الآسل» ص ۳، «روضات الجنات» ۶۱۷.

۸. «روضات الجنات» ۶۱۷.

۹. «بحار الانوار» ۳۸/۲۵، (بدین موضوع در محاکمه اش اشاره شد).

فرهنگش به حدی وسیع بود که در دمشق، حلقه درس داشت و «مرجع مذاهب پنجگانه فقهی» گردید [۱۰]. و همین، حسادت فقهای رقیب را برانگیخت [۱۱]. رشته‌هایی که شهید اول، مورد تحقیق قرار داد، آنقدر متنوع بود که حتی شامل علم سحر نیز می‌شد [۱۲]؛ چنانکه گفته‌اند، وی جادوی یک مدعی پیغمبری را در جبل عامل، باطل کرد [۱۳]. با این درجه وسعت اطلاع، ناچار وی با تصوف نیز — که در قرن هشتم، کلی‌ترین زمینه معرفت در سراسر شرق بود — علماً و عملاً آشنا بوده است. می‌توان با جستجوی تأثیرات صوفیانه در آثار محمدبن مکی، موادی گردآورد که جزء موضوع این رساله قرارگیرد. از آن جمله آیات صوفیانه‌ای است منسوب به وی، که در آن به صوفی‌نمایان خشک مقدس صاحب سبحه و خرقه و عصا می‌تازد؛ این پدیده را می‌توان به‌گرایشی ارتباط داد که از میثم بحرانی و علامه حلی آغاز شد و به‌شکلی که دیدیم آملی آن را تکامل بخشید (روضات الجنات ص ۶۲۱).

از اشعار محمدبن مکی:

[حقیقت] فقر، رازی است که نفس توحجاب آن است؛

حجاب را بردار و تیرگی و تباهی را برطرف کن.

از صحبت مردم دوری‌گزین و نفس خود را دمی بیارام؛

از خودآرایی بگذر و اشک حسرت فرو ریز [۱۴].

نایب‌الصدر، به نقل از کتاب دوسى الشریعة شهید — که برای فرزندانش

نوشته — آورده که وی طالبان علم را به‌وفتیه و صوفی تقسیم کرده و در وصف صوفی

گفته: «سرگرم عبادات خدا و دوری‌گزین از دنیا» [۱۵]، و برای صوفیان مورد نظر

خود آداب و مراسمی تعیین کرده و گفته «اولین شرط [صوفی راستین] برای

تحقق مقاصد متناسب با فضیلت، صفت فقر و عدالت است و از آن مهمتر اینکه

۱۰-۱۱. «مجالس المؤمنین» ۲۴۱.

۱۲-۱۳. «روضات الجنات» ص ۶۱۷، جالب اینکه محمدبن مکی در «لحظ الالفاظ» می‌گوید:

شهید اول مقیم حویره (ظ: حویزه، مرکز بعدی شمشعیان) بود که بردش به

جادوگری شهره بودند (ص ۱۶۸).

۱۴. «روضات الجنات» ص ۶۲۱.

۱۵. «طرائق الحقائق» ۱/۱۱۸.

از تشیع حقیقی بیرون نرود». [۱۶] و نیز مطالب دیگری از شهید آورده و در موضوع تشویق و تحریض به تصوف، مشروط بر آنکه گرویدن به پیرطریقت باعث ترک کردن مذهب [تشیع] نباشد؛ بدین تقریر «خانقاه نشینی و خرقة پوشی از دست شیخ معینی و داشتن جامه مخصوص، روا نیست». [۱۷] حر عاملی، ایات صوفیانه بسیار لطیفی از وی نقل کرده که او را در ردیف حلاج — که همسر نوشت او بود — قرار می دهد، از آنجمله است:

دوستانت، در شبان تاریک، باشبخیزی و ناله وزاری از تو بهره ورنند،
و تنها مرا از در راندی؛ [چرا؟] برای گناهان بزرگی که از من
سرزده است؟

آیا ایشان را بیگناه دیدی که بر آنان رحمت آوردی؟

یا ایشان نیز گنجه کار بودند و آمرزیدی و تنها بر من نبخشودی؟ [۱۸]
بدون شک، همه اینها، شکل معینی از تصوف را که شهید اول در نظر داشته، مشخص نمی سازد ولی تأثیر تصوف را در او که فقیهی از رتبه ابن بابویه و شیخ مفید و سید مرتضی [۱۹] بود، نشان می دهد.

مطالب فوق مربوط به جهات صوفیانه شهید بود، در عرصه تشیع نیز می توان بر موارد دیگری انگشت گذاشت که تأثر آراء فقهی و را از تصوف منعکس می کند. گذشته از چندتن در حله و غیره که قبلاً اشاره کردیم، به گفته بعضی منابع شهید نخستین کسی بود که دعوی نیابت مهدی (عج) کرد و گفت که بدون حضور شخص وی نماز جمعه منعقد نمی شود. [توضیح اینکه] وی نیابت را به خاصه و عادی تقسیم کرده و به فقیه عادی [یعنی نایب عادی امام] اجازه امامت نماز جمعه را نداده. (با توجه به عدم امکان اقتدا به مهدی (عج) در زمان غیبت) [۲۰] و نیز، تنها به نایب خاص — که مقصود خود اوست — وظیفه جمع آوری خمس و زکات را تفویض کرده است. [۲۱] و بدین گونه شهید، زعیم و-

۱۶-۱۷ طرائق الحقائق ۱۱۸/۱

۱۸. «اسل الامل»، ص ۳۰ و «روضات الجنات» ۶۲۱.

۱۹. «روضات الجنات» ۶۱۷.

۲۰-۲۱. «الروضة البهیه فی شرح اللمعة الدمشقیه»، از شهید ثانی (مقتول ۹۶۵هـ)، مصر ۱۳۷۸،

انتشارات دارالتقریب با مقدمه و تحقیق شیخ عبدالله سبیتی، ۱/۱۳۱. (نکته قابل

قعی شیعه گردید که در میان ایشان، قائم مقام امام است و زمینه را برای ظهور او آماده می‌سازد. از آگاهیهای پراکنده، معلوم می‌شود که شهید در راه اجرای این امر، ضروری دید که کار را از شهرهای مجاور منطقه کوهستانی خود بیاغازد و دور از چشم حکومت دمشق، در آن نواحی شروع به فعالیت کرد [۲۲] و از جانب خود، نایبهایی بر مناطق طرابلس و غیره، تعیین نمود [۲۳]. ولی حوادثی پیش آمد که منجر به خیانت یارانش گردید، نخست مردی به نام تقی‌الدین جبلی، علیه او سخن چینی کرد و سپس یکی دیگر به نام یوسف بن یحیی، صورت مجلسی شامل دستورات شهید به وی فراهم نمود و موضوع را نخست در صیدا و و بیروت و آنگاه در دمشق [۲۴] به داوری نهاد [۲۵]. این صورت مجلس با امضای هفتاد تن از اتباع ظاهراً مرتد شهید و همچنین امضای هزار فقیه سنی، تأیید شده بود؛ در نتیجه شهید را [مرتد شناختند و] یکسال زندانی کردند. زیرا در آن شهرها، رسم بر این بود که طبق مذهب شافعی، مرتدان و زندیقان را مهلت توبه می‌دادند [۲۶].

در محاکمه‌ای که به دنبال آمد، ائتلاف غیرعادی و عجیبی برای هلاک شهید مشاهده شد که یادآور داستان حلاج است و نشان می‌دهد که در آن روزگار قضات از چه راههایی به مقام و احترام می‌رسیدند. گفته‌اند وقتی قاضی مالکی — که بر طبق مذهب وی، توبه مرتد مقبول نبود — به قتل شهید رأی داد [۲۷]، قاضی شافعی، آن رأی را نقض نمود. ولیکن رأی قاضی مالکی به علت انبوهی مخالفان شهید، غلبه کرد [۲۸]. در نتیجه حکم دادند که کشته و به دار آویخته و سنگسار و سوخته شود. [۲۹] همراه شهید اول، رفیقش به نام عرفه نیز

→

توجه اینکه مؤلف ضمن تحقیق خود از وجود این چاپ شرح لمعه خبر نداشت و از نسخه خطی کتابخانه دانشگاه کمبریج (شماره 437 Or) استفاده نمود، در مقدمه طبع مزبور در شرح حال شهید تحقیق کافی به عمل آمده است).

۲۲. «بحار الانوار» ۳۸/۲۵، «لؤلؤة البحرين» ص ۹۵، «قصص العلماء» ص ۴۳.

۲۳. «شذرات الذهب» ۶/۲۸۴.

۲۴-۲۶. «لؤلؤة البحرين» ص ۹۷، «بحار الانوار» ۳۸/۲۵، «قصص العلماء» ص ۴۳.

«روضات الجنات» ص ۶۲۰.

۲۷-۲۸. «اسل التامل» ص ۳۰.

۲۹. «لؤلؤة البحرين» ص ۹۵، «بحار الانوار» ۳۸/۲۵، «اسل التامل» ص ۳۰، «روضات الجنات» ص ۶۲.

در طرابلس اعدام شد [۳۰].

درباره [ماهیت] اتهام وی، مراجع شیعی ساکتند و فقط نوشته‌اند به دلیل «گفته‌های زشت و عقاید ناپسند» [۳۱] و بدگویی [علیه خلفا] طبق معتقدات شیعه بوده؛ ولی این سبب اصلی را نشان نمی‌دهد، هرچند ممکن است جزئی از آن باشد. اما منابع سنی از جمله ابن‌العماد، می‌نویسند «علیه او شهادت دادند که از دین بیرون رفته، مذهب نصیری اختیار کرده و شراب ناب را حلال می‌داند» [۳۲]. اثبات انتساب او به نصیریه، به گواهی رساله اللعنة المدمشقیة او [۳۳] که گفته می‌شود در مدت زندان نوشته و خلاصه‌ای از فقه معمولی شیعه است، و نیز مصنفات دیگر او که به وضوح دارای همان خصوصیت است مطلقاً ممکن نیست [۳۴] مردی مانند محمد بن مکی که در آبادیهای [شیعه نشین] جیل عامل می‌زیست و در صدد تشکیل شیعه در یک دولت بود، ناچار می‌بایستی به شیوه شیعیان احساساتی در شرایط تیره و دشوار، دشنام [برخلفا] را مجاز بدارد و بدین نحو به نصیریه، که به قول خود سنیان، وجه مشخص ایشان از دوازده امامیان معتدل همین بود، نزدیک شود. سنیان، دوازده امامیان را رافضی می‌نامیدند چون علی (ع) را برابر بکر برتری می‌نهند [۳۵] و مقصودشان از «شیعه»

۳۰. «شذرات الذهب» ۶/۲۹۴.

۳۱. مراجع حاشیه ۲۹.

۳۲. «شذرات الذهب» ۶/۲۹۴.

۳۳. از کتاب «لمعه»، متن مستقلی در دست نیست، و عبارات آن تکه تکه میان «شرح لمعه» موجود است.

۳۴. مقدمه «شرح لمعه» به قلم شیخ عبدالله سبیتی، ص: ید.

۳۵. برای درک کاربرد اصطلاح «رفض» و «تشیع» و تفاوت این دو رجوع کنید به: «الدرر-الکامنه» (۴/۲۶۳) و «شذرات الذهب» (۶/۳۰۳) و «تذکرة الحفاظ» ذهبی (۴/۲۴۸) و «لسان المیزان» (۱/۱۸۸). [رافضی کسی را می‌گفتند که با سه خلیفه اول مخالف باشد، یا دست کم علی را بر ابوبکر ترجیح نهد، و شیعه به کسی می‌گفتند که معاویه را رد کند ولی دست کم از دو خلیفه اول بد نگوید] و اگر توجه کنیم که شهید اول را به تهمت رافضیگری کشتند، («لحظ الالفاظ» ۱۶۸) موضوع نصیری بودن او متنفی است، چه اصطلاح رافضی در مورد نصیریه استعمال نشده است. عباس عزای در «تاریخ-العراق بین احتلالین»، یک جا شهید اول را نصیری دانسته، (۲/۱۷۹) و در جای دیگر انتاعشری (۳/۷)، و باز از قول دکتر مصطفی جواد آورده که شهید، نصیری بوده، ولی

کسی بود که متمایل به علی (ع) و پیرو وی باشد بدون آنکه او را از رقیبانش [یعنی سه خلیفه اول] بالاتر بداند؛ هرچند از معاویه و یزید بدگویی نماید [۳۶]. [مقصود این است که اصطلاح رافضی و شیعه که در آن زمان و مکان بردوازده امامیان اطلاق می‌شد فقط به معانی مزبور بود نه تجویز سب و لعن برخلفا؛ و لذا هر کس را که سب و لعن برخلفا را جایز می‌شمرد - مانند شهید اول - نصیری می‌دانستند.] پس در حقیقت، تهمت نصیری‌گری به شهید اول، ناشی از این تعصب وی بوده، نه اعتقاد به خود آن مذهب. دلیل دیگری که نصیری بودن را نفی می‌کند، آن است که خود او پیش از آن، اسباب قتل یک مدعی پیغمبری را فراهم آورده بود که به احتمال قوی نصیری بوده است [۳۷].

اما در مورد تهمت خروج از مذهب، با آنکه موارد [کاربرد] این تهمت، به‌طور کلی شناخته است ولی نه چیزی را معین می‌کند و نه مطلب مشخصی از آن به دست می‌آید. می‌ماند تهمت حلال شمردن شراب: همچنانکه در فصل عامر بصری‌گذشت، این عقیده مربوط به نصیری است و با نفی نصیری بودن شهید، این نیز منتفی می‌شود، البته چه بسا این تهمت در ظاهر بر اساس تأویل ابیات ذیل از شهید باشد که ضمن اشعار صوفیانه خود گفته است:

صیحگاهان، به خلوت ذکر در آی و گرد کعبه عرفان صفا، طواف کن.

هرگاه ساقی باده‌پیما، ترا جام تجلی دهد، آنرا بر کف گیر؛

بنوش و بنوشان و از تشنگان دریغ مدار.

فسوسا برتو، اگر [از آنجا] سیراب بازگردی [۳۸].

موضوع دیگری که به قتل محمد بن مکی مربوط می‌شود و چه بسا مهمترین دلیل آن باشد، ارتباط او با همپیمان شیعی و علوی تیمور، یعنی سلطان علی بن مؤید [سربداری] (متوفی ۷۹۵)، پادشاه خراسان است که «با وجود دوری فاصله از

→ دکتر مصطفی جواد در نامه‌ای که در پاسخ مؤلف نوشت این نظریه را نفی کرده و نقل قول عزوای را متقلبانه و اشتباهکارانه دانسته است.

۳۶. «روضات الجنات» ۶۱۷. نام مدعی مزبور، محمدجالوشی بوده است.

۳۷. همان، ص ۶۲۶.

۳۸. «شرح لعه» (طبع مصر) ۱/۱.؛ «قصص العلماء» ۲۴۲.

شام یا عراق، با شهید، دوستی و مکاتبه داشت» [۳۹]. این سلطان علی همان بود که پس از تسلیم به تیمور در سال ۷۷۳، تمام امرای خراسان را به اطاعت و سرفروآوردن در برابر اراده او واداشت، «و در خراسان، حاکم شهری یا سرپرست قلعه‌ای نماند.... مگر آنکه رو به تیمور آورده، او را پذیرا شدند» [۴۰]. سلطان مزبور پس از چندین مکاتبه با شهید، پیکی نزد وی فرستاده خواستار آمدنش [به ایران] شد، این پیک، شمس‌الدین [۴۱] آوجی بود که تاج‌الدین آوجی و تعصب و سرانجام وی را به یاد می‌آورد. اما شهید ترجیح داد که در جای خود بماند و رسالهٔ لمعه را به منظور داننا تر کردن سلطان به فقه امامی [۴۲] و مساعدت او در تنظیم دولتش بر آن اساس، برای وی فرستاد [۴۳]. و این در سال ۷۸۲ بود. در حالیکه شیعه لمعه را محصول آخر عمر وی [در زندان دمشق] به حساب آورده‌اند تا کرامتی از کرامات وی باشد [۴۴]. نکتهٔ سوم که بر علل مذکور، افزوده می‌شود، اینکه شهید را در لحظ‌الاحاظ [۴۵] و شذرات‌الذهب [۴۶] عراقی لقب داده‌اند، با آنکه در واقع شامی بوده؛ و این اشاره بدان است که او از عراق، مرکز تشیع بازآمده بود. و همچنانکه از نص زین‌الدین عاملی [در شرح لمعه] برمی‌آید، ظاهراً در همانجا [یعنی عراق] نامه‌های علی بن مؤید خراسانی را دریافت می‌کرد. از تفصیلات فوق، معلوم می‌شود که قتل شهید اول بیشتر سیاسی بوده تا مذهبی؛ این شهادت حماسی، چه بسا به تحریک خود حکومت و حتی اتباع آن بوده، [یعنی منحصرأ در اثر عناد و حسادت فقیهان و قاضیان سنی نبوده] که برخورد می‌ترسیدند و درمورد تسلیم یا عدم تسلیم به تیمور— که به شرح فصل آینده، سرگرم کشورگشایی در شرق بود— اختلاف عقیده داشتند.

در اینجا مجال تفصیل بیشتر نیست، لیکن لازم است اشاره شود که سال

۳۹. «عجائب‌المقدور» ص ۲۳-۴.

۴۰. «شرح‌لمعه» ۱/۱.

۴۱-۴۲. همان، ۱/۱ و «لؤلؤة البحرین» ۹۵ و «قصص‌العلماء» ۲۴۲.

۴۳-۴۴. تألیف «لمعه» در ۷۸۲ بوده، (۱/۱) و چون قتل شهید در ۷۸۶ واقع شده، لذا

تألیف کتاب در زندان و سال آخر عمرش (۱۶۸) صحیح به نظر نمی‌آید.

۴۵-۴۶. «لحظ‌الاحاظ» ۶/۲۹۴؛ «شذرات‌الذهب» ۶/۲۱۶.

۷۷۳ که در آن، علی بن مؤید خراسانی، علوی شیعی، با تیمور پیمان بست، مقارن بود با مشخص شدن علویان در مصر و شام، به اینکه دستمال‌های سبزی بردستارهای خود ببندند [۴۷]، و این، دال بر آن است که تصادف در کار نقشی نداشته؛ بویژه که یک امیر عرب یمنی، معاصر ملک اشرف، که به‌عنوان یک فاتح نزدیک بود بر تمامی جزیره [العرب] مسلط شود، آن سیاست را عملی کرد [۴۸].

هرچه هست، شهید اول، قربانی آن اوضاع و احوال کم‌نظیری شده که بردولت ممالیک گذشت، تا برقوق بر حکومت دست یافت. شاید برقوق، پس از کشف ارتباط شهید با همپیمان تیمور [یعنی علی بن مؤید سربداری] می‌خواست غیرت مذهبی خود را نشان دهد؛ پس با یک تیر دو نشان زد، هم از دشمنی که نیروها را علیه او تجهیز می‌کرد، رهایی یافت، و هم عامه وفقیهان [سنی] را با اعدام رقیبی خطرناک که دشمنی ویرانگر عقایدشان می‌شمردندش، راضی نمود. بالاخره تیمور آمد تا این دولت را که عادت به دفاع در برابر یورشگران داشت براندازد، اما بجز حلب و دمشق که در سال ۸۰۲ گرفت، نتوانست قسمت دیگری را متصرف شود و آن دوشهر را نیز ترک کرد و موفق نشد امپراطوری ممالیک چرکسی را به قلمرو خود ضمیمه کند و دولت ممالیک مستقل ماند تا به عثمانیان رسید.

پس از این سیر طولانی، بهتر است به خط اصلی بحث بازگردیم و به تیمور و دوران او بپردازیم و ببینیم چه چیزهای نوینی در سیاست و تشیع و تصوف پدید آمد.

۴۷. «شذرات الذهب» ۶/۲۲۸؛ «اخبار الدول» قرسانی ص ۴۰؛ «تاریخ العراق بین احتلالین» ۲/۱۲۲ (به نقل از «انباء الغمر»، ابن حجر).

۴۸. تیمور از برقوق می‌ترسید و بدش می‌آمد، تا آنجا که به کسی که خبر سرگ او را آورد پانزده هزار دینار جایزه داد، («الضوء اللامع» ۳/۴۶).

فصل پنجم

تشیع در دوران تیموریان

الف. زمینه تاریخی و فکری

در هرج و مرجی که پس از مرگ ابوسعید امپراطوری مغولی را فرا گرفت، حکام مغول حکومت خود را در نقاط مختلف با قدرت کافی ادامه می‌دادند و فقط یک نفر را کم داشتند که بر حکومتش اتفاق نمایند و یا او آنان را زیر فرمان خود گرد آورد. تیمور پیش خود اندیشید که او همان مرد است، لذا جنبش خود را که از جهتی موافق روح زمان بود، بر این اساس بنیاد نهاد و به روش موفقیت‌آمیز چنگیز [۱] در مورد مغولان بازگشت نمود. و از جانب دیگر، خروج مغولان علیه او باعث عقب‌ماندگی و شکست آنها گردید.

تیمور از پله نخستین نردبام شروع کرد، وی با کفایت و نیروی شخصیت و مهارت توانست به مقام حساسی در دولت کوچک کیش دست یابد و به همراهی سلطان حسین سمرقند را تصرف کند، سپس با موفقیت علیه او توطئه کرد [۲]. پس از دو سال قادر شد حکومت خود را در آنجا تثبیت کند، به طوری که لیاقت یافت که با شاهزاده‌خانمی مغولی، ازدواج نماید و به همین مناسبت گورکان یا داماد [۳] لقب یافت. پس از آن به دولتهای کوچک روی آورد و آنها را یکی بعد از دیگری یا با شمشیر یا با تهدید و یا از راه تسلیم سرنگون کرد و تا مرز عراق رسید، و در ۷۹۹ بر آنجا و نیز بخشهایی از سوریه و ترکیه، استیلا یافت، ولیکن برای جنگ با طتمش، پادشاه مغول، بازگشت و پس از دو سال او را مغلوب ساخت و «اقوام مغول و ترک، به تمامی زیر فرمان او درآمدند» [۴].

۱. «الضوء اللامع» سخاوی ۳/ ۹۴؛ «ملفوظات تیمور» ورقه ۷ الف.

۲. «عجائب المقدور» ابن عربشاه ص ۹، در مورد نسب تیمور عقاید مختلف است که مربوط به موضوع ما نیست (رجوع کنید به همین منبع ص ۶-۸).

۳. همان، ص ۸.

۴. «الضوء اللامع» ۳/ ۴۷.

تیمور برای حمله به سوریه مراجعت کرد و دمشق و حلب را در ۸۰۳ گشود و به سوی بلاد روم که در آنجا دولت عثمانیان مستحکم و نیرومند گردیده و گریزگاه دشمنان تیمور شده بود، روی نهاد و بر لشکر عثمانی پیروز شد و سلطان یایزید و پسرش موسی [۵] را به اسیری گرفت ولیکن این دولت را برنینداخت و به عنوان یک خط دفاعی در برابر حمله خارجی باقی گذاشت تا حایلی برای یورشهای آن باشد [۶]. آنگاه به شرق بازگشت تا فتوحانش را در هند و مشرق زمین، تکمیل کند و به سال ۸۰۷ مرد [۷].

این، اشارات جسته گریخته‌ای بود به [تاریخ] تیمور و به منظور بررسی شخصیت و زمان او. در واقع وی می‌کوشید از کلیه شرایط برای موفقیت حرکتش استفاده کند، و چون در اواخر قرن هشتم تصوف جهان اسلام را فرا گرفته بود، تیمور پیوندهای شخصی را با صوفیان که صاحب اختیاران راستین آن روزگار بودند آغاز کرد. در سرگذشت تیمور آورده‌اند که هم در عنفوان جوانی، درکش به خدمت شیخ شمس‌الدین فاخوری رسید، [۸] و در خراسان، محضر شیخ ابوبکر خوافی (متوفی ۸۳۸) را دریافت [۹] و چون اختراقبالش بلندی گرفت، مغلوب ارادت سید محمد برکه (متوفی ۸۰۴) گردید [۱۰]. از او نقل کرده‌اند که می‌گفت «به دعای شیخ شمس‌الدین فاخوری و به همت شیخ-زین‌الدین خوافی و سید محمد برکه، به این همه رسیدم» [۱۱] به علاوه هر جا فرود می‌آمد به ملاقات صوفیان می‌رفت و آنان را حرمت می‌نهاد [۱۲] و قبر مشایخ را زیارت می‌کرد؛ چنانکه وقتی عراق را گشود به واسط رفت تا قبر

۵. «سلفوظات تیمور» ورقه ۳۲۱ الف.

۶. «تاریخ العراق بین احتلالین» ۲/۵۰۵، در سورد عفو با یزید از طرف تیمور و گرفتن دختر او برای پسرش ابوبکر، رجوع کنید به: «سطع السعدین» ورقه ۲۰۲ الف و ب.

۷. «الضوء اللامع» ۳/۴۹.

۸. «عجائب المقدور» ص ۷.

۹. «سلفوظات تیمور» ورقه ۶ ب، ۳۱ الف.

۱۰. «الضوء اللامع» ۳/۱۰۵، «شذرات الذهب» ۷/۴۳.

۱۱. «اخبار الدول» ص ۲۸۹.

۱۲. «سلفوظات تیمور» ورقه ۱۲۸ الف و ۱۰۶ الف (حوادث سالهای ۷۸۹ و ۷۹۴).

سیداحمد رفاعی را زیارت کند [۱۳]. صوفیان نیز متقابلاً او را دعا می‌کردند و تأیید می‌نمودند [۱۴]، بویژه که او خرقه نیز پوشیده بود [۱۵] و بدین سبب خود یک نفر صوفی شمرده می‌شد و «مظهر تجلیات جلالی و جمالی خدا» [۱۶] گردیده بود و همه اعمال او را ناشی از «الهام خدایی و سروش آسمانی و اخبار غیبی» [۱۷] می‌دانستند؛ این همه راجع به تصوف بود.

و اما تشیع. تیمور از چشمداشت شیعیان برای بازیافتن مقامی که نزد مغولان داشتند، بهره‌گرفت و بدین لحاظ است که می‌بینیم او با مردی علوی از فتیان متصوف، به نام محمدسرابدال، دربارهٔ چگونگی فتح خراسان که برایش مشکلی شده بود مشورت کرد [۱۸] و او تیمور را چنین راهنمایی کرد که به‌علی-بن مؤید، حاکم شیعی و علوی بخشی از خراسان «که به نام ۱۲ امام سکه می‌زد و خطبه می‌خواند» [۱۹] نامه بنویسد و با او شرط کند که اگر امیران خراسان را به تسلیم بدون خونریزی وادارد، او و یارانش، در ازاء این خدمت، در مقام خود تثبیت خواهند شد [۲۰]. [تیمور همین کار را کرد و نتیجه مطلوب گرفت.] تیمور، این نیکی و مساعدت شیعه را فراموش نکرد و در صدد برآمد، ایشان را بیشتر به سوی خود بکشد، تا آنجا که دمشق را با شعار انتقام حسین (ع) از نسل یزید - که مقصودش مردم دمشق بود! - گشود [۲۱]. شیعه نیز در راه عقد مودت با تیمور کوشش داشتند و به همین لحاظ، یک هیأت شیعه عراقی از سادات کربلا و نجف به ریاست سیدمحمد مفتاح در سال ۸۰۴ به دیدار او شتافتند و یک پرچم سفید که می‌گفتند علی (ع) در خواب سفارش کرده به تیمور

۱۳. «سطلع السعدین» ورقه ۶۴ الف، حوادث سال ۸۰۲، (فتح دوم عراق).

۱۴. برای نمونه رجوع کنید به: «سلفوظات تیمور» ورقه ۱۶۳ الف (حوادث سال ۷۹۵).

۱۵. «تیمورنامه هاتفی»، ورقه ۳۱۴ الف.

۱۶. «سطلع السعدین» ورقه ۲۷۲ الف.

۱۷. «سلفوظات تیمور» ورقه ۲ الف.

۱۸. «الضوء اللامع» ۳/۴، (تیمور در ۷۹۴ بر خراسان دست یافت).

۱۹. «عجائب المقدور» ص ۷.

۲۰. «تاریخ العراق بین احتلالین» ۲/۱۲۶.

۲۱. «تیمورنامه هاتفی» ورقه ۱۴۱ ب؛ «سطلع السعدین» ورقه ۳۴ ب؛ «حبيب السیر»

۳/۹۷۴. غزولی (متوفی ۸۱۵) شاعر معاصر آن حوادث قصیده‌ای در بلاای و آورده

بر دمشق در اثر حمله تیمور سروده است («سطلع البدور» ۲/۳۰۰).

تسلیم شود، بدو اهدا نمودند [۲۲]. گذشته از این تیمور را شیعی شمرده‌اند [۲۳] و آورده‌اند که پس از فتح دوم بغداد، مزار امامان شیعه را در کاظمین و نجف زیارت کرد [۲۴]؛ همچنانکه گفته‌اند پیش از آن قبر امام رضا (ع) را در طوس زیارت کرده بود [۲۵]. حقیقت آن است که تیمور به تعبیر سنیان شامی، شیعه بوده،* یعنی علی را دوست داشته و عمر و ابوبکر را احترام می‌نموده ولی از یزید و معاویه بد می‌گفته است، و به همین سبب با فقیهان حلب در این مسأله مباحثه، و ایشان را به خاطر نظر موافقشان در مورد یزید و معاویه، سرزنش کرده است [۲۶]. تأیید مطلب فوق اینکه خود تیمور، آنجا که از سرکوبی رافضیان اصفهان یاد می‌کند، می‌گوید «آنان را به دوزخ فرستادیم» [۲۷]. به علاوه هر کس راجع به مذهب تیمور چیزی نوشته، وی را رافضی یا نصیری یا غالی و یا باطنی ندانسته است [۲۸].

در موضوع اظهار دوستی علی (ع) از طرف تیمور، عامل سیاسی دخالت داشته، در واقع این فاتح می‌خواست تا آخرین حد ممکن از ظرفیتها و امکانات اتباع خود سود جوید. صوفیان نیز به همین معنا شیعه بودند و در آن ایام تشیع به معنی اصطلاحی در ایران رایج نبود. انگیزه تیمور در این موضعگیری احساساتی مساعد نسبت به علی (ع)، جستجوی عصبیتی* بود برای پشتیبانی و تثبیت

* نویسندگان سنی در قرن هشتم «شیعی» به کسی اطلاق می‌کردند که علی (ع) را بر عثمان، — و نه عمر و ابوبکر — برتری نهد. (رجوع کنید به «الاخبار الدخیله»، شیخ محمد تقی شوشتری ص ۱۸۶ که به نقل از ذهبی (متوفی ۷۴۹) همین معنی را می‌آورد). — م.

* عصبیت که در اینجا و یکی دو جای دیگر این کتاب آمده، اصطلاح خاص ابن خلدون است ←

۲۲. «سلفوظات تیمور» ورقه ۴ الف، اشاره به آنکه علی (ع) در روز فتح خیبر پرچم سپیدی به دست داشت، («سیره ابن هشام» ۱۸۵۹، ص ۷۵۶).

۲۳. «عجائب المقدور» ص ۹۷، «روضه المناظر» ابن شحنه ص ۲۴۸.

۲۴. سلفوظات تیمور ورقه ۳۰۱ ب.

۲۵. همان، ورقه ۱۰۴ الف.

۲۶. «روضه المناظر» ص ۲۴۸؛ «عجائب المقدور» ص ۹۶؛ «الضوء اللامع» ۲/ ۴۷؛ «البدرا الطالع»؛ شوکانی ۱/ ۱۷۵.

۲۷. در «الفتوحات الاسلامیه» زینی دحلان (سکه ۱۳۰۲ ق. ۴۸۷/۲) آمده است که تیمور رافضی متعصبی بود، ولی این اظهار نظری بیدلیل است.

۲۸. «سلفوظات تیمور» ورقه ۱۸۷ ب.

تسلط خود؛ همچنانکه دلیل پیروی از فقه حنفی — که مذهب عمومی ترکان و ایرانیان بود [۲۹] — مقابله با حریفان مصری و شامیش بود که هم از زمان صلاح‌الدین ایوبی [۳۰]، به شافعیگری گراییده بودند. با توجه به نکات بالاست که دلیل این را که تیمور پس از فتح دمشق، یک قاضی حنفی را برای نماز و خطبه معین کرد درمی‌یابیم [۳۱]. به‌طور کلی در کتابهای تاریخی اشارات بسیار زیادی به حنفی بودن تیمور هست [۳۲] که شکی در مذهب فقهی مورد عمل و اعتقاد او باقی نمی‌گذارد. همچنین ممکن است اظهار دوستی علی (ع) از طرف تیمور ناشی از اعجاب او نسبت به آن امام و مشابهنش با وی در یک خصوصیت دیگر (زیرا همچنانکه علی (ع) داماد پیغمبر بود، تیمور نیز داماد شاهان مغول بود) و نیز صفات آرمانی علی (ع) در زهد و شجاعت بوده است [۳۳]؛ و از اینجاست که تیمور از دریافت پرچم سفید بسیار شادمان شد. افزون بر اینها، تیمور حتی در نامگذاری فرزندانش، به اسم پیغمبر و صحابه، به علی (ع) تشبیه می‌جست [۳۴]. مردم، این اعجاب و تمایل تیمور را نسبت به علی در یافتند و نسب سازان ترک، برای وی شجره‌ای بر ساختند و نسب او را به علی (ع) پیوستند و گفتند مادرش از نوادگان علی بن حسین (ع) بوده است [۳۵].

هرچه هست، تیمور به علویان توجه [خاص] داشت و در برآوردن

→

و به معنی نوعی ارتباط گروهی منکی بر هم‌خونی یا قومیت یا هم‌سوگندی و هم‌پیمانی یا علاقه شدید و مشترک به یک آرمان مذهبی و اجتماعی می‌باشد که به نظر ابن‌خلدون منشأ نیروی سیاسی است. (برای درک دقیق مفهوم عصبيت رجوع کنید به: «مقدمه ابن‌خلدون» جلد اول، ترجمه محمد پروین گنابادی، ترجمه و نشر کتاب، ص ۲۳۹ به بعد) - م. ۲۹. حافظ ابرو: «ذیل جامع التواریخ»، ص ۴۸. چنانکه می‌دانیم خدا بنده نیز در دو مرحله تغییر مذهب داد: نخست شافعی و آنگاه شیعه شد.

۳. «روضه المناظر» ص ۱۶۹.

۳۱. «شذرات الذهب» ۵۰-۶۴/۷.

۳۲. «ملفوظات تیمور» ورقه ۱۶ ب، ۳۶ الف.

۳۳. «مطلع السعدین» ورقه ۲۷۵ الف.

۳۴. اساسی فرزندان و فرزند زادگان تیمور را در «مطلع السعدین» (ورقه ۲۹۵ الف) سلاحظه کنید.

۳۵. «طرائق الحقائق» ۳/۲. ۳؛ اما در «مطلع السعدین» (ورقه ۳۳ ب) و «عجائب المقدور» (ص ۸) نسب او را از مادر به چنگیزخان رسانده‌اند.

حوادثشان اهتمام می‌ورزید، و از اینجاست که می‌بینیم، هفتاد علوی را از اسارت ازبک رهانید و ایشان را برهزار دختر بکر که همانجا در بند بودند، ترجیح نهاد [۳۶]، و همچنین کلیه کسانی را که در شورش علیه وی به سال ۷۹۴ در استرآباد، شرکت داشتند، کشت بجز دو علوی [۳۷]. او علویان را بزرگ داشت و مال و جامگی بخشید [۳۸] و آنان را در نخستین طبقه جامعه جای داد [۳۹]. و این سیاست، بر پایه سفارش ابوبکر خوافی بود که گفته بود «برکت و امنیت، نصیب هیچ کشور و دولتی نمی‌شود مگر آنکه علما و سادات در آن رفت و آمد داشته باشند». [۴۰] اصل این عقیده از ابن عربی بود که علویان را همدوش عصمت الهی شمرده، مردم را به تحمل آزار آنان توصیه می‌کرد، به اعتبار آنکه تقصیر در حق ایشان، مستوجب بلای الهی است [۴۱].

بدینست این نکته را تذکر دهیم که تیمور با معرفی کردن خود به عنوان دوستدار علی (ع)، توانست بر حریفان مصری خود برتری یابد و به مستندی غیر قابل انکار چنگ بزند که پیش از او، شیعیان زیدی موفق شده بودند بدان وسیله حمایت جامعه اسلامی را عموماً به دست آورند. و نیز به نظر می‌آید هدف تیمور از اتخاذ این سیاست آن بود که از ذهن علویان هر بهانه‌ای را که برای شورش علیه وی داشتند بزداید و بر حکومت خود مطمئن و از قیام آنان در امان باشد. شاید اشاره بدین نکته موضوع را بیشتر روشن کند که روز تاجگذاری تیمور در بلخ به سال ۷۷۱، چهار علوی وی را بر تخت نشانند [۴۲].

پس از اینهمه، تیمور که اعتقاد به فقه سنی و تمایل شیعیانه را با هم داشت، از باب تکمیل شؤونات، از جانب خود و ظاهراً رعایا نیز «جانشین خلفای راشدین و حامی اسلام و نگهبان» سنت لقب یافت [۴۳]، و هم بدین جهت، به طوری که گفته‌اند، در راه تقویت و محافظت دین، برخلاف تمایل غالب در

۳۶. «سلفوظات تیمور» ورقه ۷ الف.

۳۷. همان، ۱۵۷ الف.

۳۸. «سطح السعدین» ورقه ۲۹ الف.

۳۹-۴۰. «سلفوظات تیمور» ورقه ۳۴ ب.

۴۱. «الصلة بین التصوف والتشیع» ۱۹/۲.

۴۲. «سلفوظات تیمور» ورقه ۸۰ الف.

۴۳. همان، ۸۱ الف، ۱۲۲ الف، لقب «جانشین خلفای راشدین»، تلویحاً تعریضی است به بنی امیه و بنی عباس که شیعیان و علویان آندورا غاصب می‌دانستند. به علاوه چون

ممالک اسلامی بدان ایام، «از تدریس فلسفه و منطق جلوگیری کرد» [۴۴]. و باین مستند، موقعیتش را در برابر ممالیک چرکسی — که خود را حامیان خلافت اسلامی (عباسی) و پاسداران مکه و مدینه می‌شمردند — تقویت کرد. [۴۵] طبیعی بود که به روزگار تیمور، به دلیل غلبه تصوف و بالا رفتن مقام علویان، جنبشهای غالبانه شیعی پدید آید و از اینجاست که به یک رشته شورشهای ناموفق محلی برمی‌خوریم؛ مانند شورش‌هایی که مقارن حمله تیمور به بغداد به سال ۷۸۹ از اصفهان برخاست که محرکان [اولیه] و قربانیان بعدی آن، «رافضیان و خوارج» [۴۶] بودند؛ این تعبیر نشان می‌دهد که بهر حال غالی بوده‌اند. و نیز شورش‌هایی که در استرآباد به سال ۷۹۴ در گرفت که رهبری آن به دست دو علوی بود که از مذهب اهل سنت رو، گردانده بودند [۴۷] شورشیان بالاخره به قلعه‌ای پناهنده و در آنجا محاصره شدند و همگی از دم تیغ گذشتند و فقط به آن دو علوی ابقاء شد [۴۸]. و نیز موقعی که تیمور به سال ۷۸۳ از حویزه دیدن کرد با مردی اهل شعبده و طلسمات و متهم به شیعیگری برخورد کرد و از او اقرار خواستند تقیه نمود و گفت «من بر همان آئینم که امامی پاک، سرپرست باشد» [۴۹]. لیکن همین تشیع از خروج علیه تیمور به همراهی امیر ولی حاکم مازندران* خودداری نکرد و این نخستین پیش‌درآمد جنبشهای

ممالیک صبر، خود را جانشین خلفای عباسی قلمداد می‌کردند، این نیز بر اعراض تیمور از بنی‌عباس می‌افزود.

→

* سادات قوامی مازندران هم از معارضان تیمور بودند و قیاسهای آنان نیز جزء همین رشته جنبشهای شیعی به‌شمار می‌آید که مؤلف آن را نیز همچون نهضت صوفی-شیعی سربداران خراسان از قلم انداخته و یا اطلاع کافی نداشته است. خواننده برای آگاهی از موضوع به «تاریخ مغول» تألیف مرحوم عباس اقبال آشتیانی (ص ۶۵ به بعد) و از آن مشروح‌تر، «نهضت سربداران در خراسان» تألیف پطروشفسکی ترجمه کریم کشاورز مراجعه کند. — م.

۴۴. «مطلع السعدین» ۱۲۹ الف.

۴۵. سلطان بایزید و قرايوسف و احمدین اويس نیز ظاهراً از طرف خلیفه عباسی اسمی صبر، به حکومت منصوب شده بودند، («روضه المناظر» ۴۳ و ۲۳۹ و ۲۴۳).

۴۶. «سلفوظات تیمور» ورقه ۱۲۷ ب.

۴۷-۴۸. همان، ورقه ۱۵ الف.

۴۹. همان، ورقه ۱۰ الف.

مشعشعیان بود که قریباً بدان خواهیم رسید.

بدنیست در این جا از حروفیان نیز که در زمان تیمور به وجود آمدند و ظهور کردند، یاد کنیم که گرچه مورخان رسمی آن عصر به کلی از اشاره بدان چشم پوشیده‌اند ولیکن اشارتی به حکمت عدد ۲۸ در ملفوظات تیمور آمده که چه بسا مقصود همین فرقه باشد؛ قبل از آشکار شدن آن [ه.]. این نکته را در فصل مربوط به حروفیه، خواهیم آورد.

پس از این همه ناچار باید دربارهٔ تیمور داوری کنیم، باید گفت او جهل-نگشایی کم نظیر و سیاستمداری برجسته و از بزرگترین مردان تاریخ بوده [؟!]. نیروی شخصیت و نبوغ او به حدی رسید که برای فرزندان و جانشینانش چیزی باقی نگذاشت که با آن مشخص شوند و خودی بنمایند یا بر کارهای او بیفزایند، سنگدلی و سخنگیریش چندان بود که جلوهٔ هوش و نبوغ را در فرزندان و اطرافیاننش کشت. از نکات جالبی که شخصیت او را خلاصه و منعکس می‌کند نامهایی است که بر ۳۶ فرزندش نهاد و شامل محمد و ابوبکر و عمر و عثمان، علی و سعد و قاص و موسی و عیسی و سنجر و قیصر و اسکندر می‌شود [ه.۱]؛ و در واقع عنوانهایی است که تمایلات تیمور را به نمونه‌های عالی شجاعت و حکمت و دینداری، مشخص می‌کند. و جالبتر اینکه همهٔ این فرزندان در زندگی وی مردند و به جز شاهرخ و میرانشاه، کسی باقی نماند [ه.۲]. و نیز در این مختصر، نباید فراموش کرد که او از هنر نوع تعصب ملی در اتباع خود بیزار بود و هرجنبشی را که بوی این‌گرایش را داشت، ریشه کن می‌ساخت. از اینجاست که می‌بینیم خشمش را علیه فردوسی، شاعر ملی ایران، در قالب تمسخر گزنده‌ای می‌ریزد و قبر او را ویران می‌سازد. [ه.۳] باید بر این افزود که تیمور در جنگ با شامیان، فی الواقع با [عنصر] عرب می‌جنگید و بزرگداشت علویان از باب بزرگداشت اسلام و بنیانگذاران آن بوده؛ براساسی انسانی [نه عربی].

۵۰. همان، ۱۶۱ الف.

۵۱. «مطلع السعدین» ۲۴۵ الف، ۲۹۵ الف.

۵۲. الضوء اللامع ۳/۹۴.

۵۳. «تاریخ العراق بین احتلالین» ۲/۲۷۵.

۵۴. مقدمه مهدی توحیدی (پور) بر «نفعات الانس»، ص ۱۴۴.

همچنانکه چنگیزخان را نیز به‌عنوان پیام‌آور مغولان، احترام می‌کرد. باینحال، تیمور به‌زبان فارسی و همچنین کشور ایران، بی‌توجه نبود، بلکه زبان فارسی را مقامی درخور بخشید و به‌ادبیات آن خدمت کرد و همچنین ایران را آباد کرد و منظم ساخت. [!؟] [۵۵]

تیمور به‌سال ۸۰۷ مرد و یک امپراطوری که از شرق به‌دهلی و از غرب حدود عراق می‌رسید، بجا گذاشت. نواده‌اش خلیل، پسر میرانشاه، جانشین او گردید و به‌سال ۸۰۹ در ری از آسیب زهر جان‌داد [۵۶]. شاهرخ فرزند تیمور جای او را گرفت و در صدد رفع اختلافات خود با ممالیک چرکسی مصر برآمد و نیز کوشید با اهداء پوششی به‌کعبه، به‌مرکز اسلام تقرب جوید ولی اینهمه، انگیزهٔ اختلافات شدیدتری گردید. شاهرخ [بررویهم] دیندار و فروتن بود [۵۷] و در زمان‌احوادثی رخ داد که به‌موضوع این کتاب مربوط می‌شود و در جای خود خواهیم‌گفت. او به‌سال ۸۵۱ مرد و مبارزهٔ جدیدی میان امرای تیموری آغاز شد [۵۸] و ملوک الطوائفی غلبه یافت و اوضاع سیاسی و اقتصادی و فرهنگی جامعه شرقی به‌وخامت گرائید تا آنکه اسماعیل صفوی به‌سال ۹۰۵ پادشاه ایران شد. از تیموریان حکومتی در هند باقی‌ماند [۵۹] که مدت درازی ادامه یافت.

۵۵. «مطلع السعدین» ورقهٔ ۳ الف.

۵۶. «الضوء اللامع» ۱۹۳/۳.

۵۷. همان، ۲۹۷/۳-۸.

۵۸. همان، ۳۳۵/۴، ۲۴۲/۸.

۵۹. «اعلام النبلاء باخبار حلب الشهباء» محمد راغب طبخ ۵۰۳/۲.

ب. جنبه فکری

دوران تیمسوری از لحاظ ارتباط میان تصوف و تشیع دارای خصلت ویژه‌ای بود، که با از دست دادن جهات ممیزه هر یک به نفع دیگری و نیز افزوده شدن عنصر فلسفی در ترکیب هردو عقیده، مشخص می‌شود. و برای نخستین بار در تاریخ تصوف و تشیع، جنبشهای فکری درآمیخته از این دو ظاهر شد که تحقیق در حقیقت آن فرقه‌ها یا طریقه‌ها نیازمند تحلیل دقیق و نگرشی وسیع است. [در این دوران] یک فقیه شیعی خصوصیات یک صوفی کامل عیار را با خود داشت و یک صوفی محض، نمونه‌ای از یک متکلم شیعی، جلوه می‌نمود و چنانکه پیداست این همه بریک اساس فلسفی استوار بود که عنصر شیعیانه را به شکل ترکیب فلسفی پایداری، رنگ صوفیانه می‌زد؛ فلسفه‌ای مربوط به اندیشه‌های وحدت وجودی و نظریات فیض و صدور و اشراق.

به طوری که ضمن بحث درباره فرقه‌ها و شخصیت‌ها نشان خواهیم داد، در این دوران تصوف و تشیع هردو طبیعت نوگرا داشتند و منتسبان هردو عقیده می‌کوشیدند چیزهای بیسابقه‌ای عرضه کنند، تا اندیشه‌هایی که منادی آن بودند دارای اصالت و استقلال و امتیازی باشد. مثلاً فضل‌الله حروفی، با استفاده از اندیشه‌های بدعت‌آمیز همه فرقه‌های کهن اسلامی و شطحیات غریب صوفیانه و همچنین افکار مسیحی و یهودی، نظریه متکامل و نوینی بر پایه حروف و اعداد بنیاد نهاد [و مدعی شد] که آن نظریه برای تفسیر سمبولهای دینی و فلسفی و طبیعی، مناسب و قادر به پیشگویی آینده است. و نیز افکار غالبانه بررسی به حدی پیچیده است که دنبال کردن آنها تا سرچشمه‌های اصلی، بر محققان دقیق، دشوار می‌نماید [۱]. از آن عجب‌تر، هم در این دوران

۱. نگاه کنید به، مقدمه شیخ عزیزالله عطاردی قوچانی بر کتاب «کلمات مکنونه من علوم اهل الحکمة»، تهران ۱۳۸۳ ق، ص: ط

به یک فقیه برجسته شیعی برمی‌خوریم که به کرامتهای ظاهری [از طریق علوم غریبه] گرایش داشت، و آورده‌اند که کتابی تألیف کرد شامل ترکیبات انفجاری که یادآور بمبهای هیدروژنی جدید است. [مقصود، ابن فهد حلی است.] سپس جوانی از شاگردان همین فقیه برمی‌خیزد و با لشگری که تصور می‌شد افرادی نامیرا هستند و خود آنان نیز، همین خیال را می‌کردند، معاصران را به دهشت می‌اندازد، و آن‌لشگر را در یک حالت خواب مغناطیسی یا فنای صوفیانه جمعی، از یک پیروزی به پیروزی دیگر، رهنمون می‌شود؛ این همه در محدوده نوعی غالیگری شیعیانه بر پایه حلول صوفیانه است که در آن، صوفی از اوج پیوند با خدا فرود آمده و به پیوستگی با علی بن ابیطالب رسیده است. [مقصود، مشعشعیان است.] استادی و ابتکار و اصالت ابن فهد، آنچنان بود که شیخ یک صوفی تمام‌عیار یعنی محمد بن نوربخش گردید که طریقه اصیلی با یک فلسفه اشراقی بنیاد نهاد و حتی جامه سیاهی را که مریدانش می‌پوشیدند، بدین گونه توجیه می‌کرد که به رنگ سیاه یعنی اصل نور است. آخرین کسی که در این فصل، مورد بحث قرار می‌گیرد محمد بن ابی‌جمهور احسائی است که کلام را با فلسفه و تصوف به نحو شگفت‌آوری درآمیخته و بنیانگذار تحولاتی است که کمی بعد، به روزگار صفویان، در تصوف و تشیع پدید آمد.

این مقدمه‌ای بود برای رسیدن به قسمتهای مفصل این فصل طولانی؛ برای آنکه رابطه اجزاء گسیخته نشود و رشته ارتباط محکم باشد. در قسمتهای آینده این موضوعات به ترتیب تاریخ ظهور مورد بحث قرار خواهد گرفت:

۱. فضل الله استرآبادی و طریقه صوفیانه - شیعیانه وی

۲. نعمت الله ولی و طریقه او

۳. حافظ برسی و عقاید غلوآمیز شیعیانه او

۴. احمد بن فهد حلی و اثر صوفیانه وی

۵. محمد بن فلاح و نهضت مشعشعی‌گری

۶. محمد نوربخش و طریقه او

۷. حسین کاشفی واعظ و دو کتابش: «دوخته الشهداء و فتوت‌نامه»

۸. ابن ابی‌جمهور احسائی و نظریات فلسفی - صوفیانه وی

بد نیست، این مدخل شتابزده را با ذکر این مطلب به پایان بریم که

صوفیان این عصر غالباً، بلکه همگی از علویان بودند و طریقه‌هایی که در آن دوران به وجود آمد، آنقدر سرشار از نیرو و زندگی بود که در مقابل عوامل زوال مقاومت نمود و تا دوران جدید ادامه یافت؛ تا آنجا که می‌بینیم صوفیان متأخر ایران، به‌طور مساوی به نعمت‌اللهیه و نوربخشیه تقسیم می‌شوند و طریقه‌های جدیدی همچون گنابادی*، بر آن طریقه نه‌چیزی افزوده و نه کاسته‌اند. اما طریقهٔ حروفیه به‌علت بدعتگری افراطی که در نظر فقیهان و عامه مردم، بدان رنگ ارتداد می‌داد، از منزلتش کاسته شد [و موقعیت طریقهٔ نعمت‌اللهی و نوربخشی را نیافت]. لیکن در پشت نقابهای گوناگون، نهان گردید و در بلاد روم به‌عنوان طریقه بکتاشی ظهور کرد و بعدها در ایران به‌قالب بایبگری و بهاییگری درآمد. متفکران شیعی آن عصر نیز در سرزندگی و استواری از رقیبان صوفی خود کم نبودند، از اینجاست که می‌بینیم که اندیشه‌های آنان در فرقه‌های بعدی ادامه یافت و تکان سختی در جهان تشیع پدید آورد؛ به‌این ترتیب بود که شیخ احمد احسائی، شیخیگری را بنیاد نهاد که جامع افکار برسی و ابن ابی‌جمهور بود و آن اندیشه‌های بدعت‌آمیز و طغیانی به‌دست بایبان و بهائیان افتاد و بدین‌گونه دو موج فکری تصوف و تشیع در عصر جدید نیز دوباره به‌هم رسیدند، همچنانکه سیر خود را از آغاز قرن نهم هجری با هم آغاز کرده بودند.

* طریقهٔ گنابادی، جدید نیست و یکی از رشته‌های طریقهٔ نعمت‌اللهی محسوب می‌شود؛ ملاسلطان گنابادی بنیادگذار این طریقه خود سرید حاج محمد کاظم اصفهانی ملقب به سعادت‌علیشاه نعمت‌اللهی بود. (رجوع کنید به: «رهبران طریقت و عرفان»، محمد باقر سلطانی تهران ۱۳۴۸ ص ۲۳۱-۲۳۶ و بعد). -م.

۱. فضل الله استرآبادی و فرقه حروفی

اول. تاریخ نهضت حروفیان

فضل الله بن عبدالرحمن حسینی [۱] متخلص به نعیمی [۲] در شروان [۳] یا استرآباد به سال ۷۴۰ [۴] در یک خانواده صوفی مشرب متولد شد—چه پدر و نیایش هردو صوفی بودند [۵]. مدت درازی در شروان گذرانند [۶] و گفته اند «مدت بیست و هفت سال در نجف مجاور بود.» [۷] و استرآباد وطن معنوی اوست که کتابهای نثر خود را به لهجه آن نگاشته و آن شهر را مقصود خدا از

۱. در «هدیه العارفین» اسماعیل پاشا بغدادی (۸۲۲/۱) نامش بدین صورت آمده است: «جلال-الدین فضل الله بن ابومحمد عبدالرحمن استرآبادی حسینی معروف به فضل الله حروفی، متخلص به نعیمی، تولد در ۷۴۱، وفات در ۷۹۶. از تألیفاتش، «انفس و آفاق» (منظومه ای به فارسی)، «جاودان کبیر» به فارسی. سخاوی، کنیه اش را ابوالفضل ضبط کرده، و به طوری که از گفته شاگردش علی اعلی برمی آید، نامش حسین و نام پدرش علی بوده است: اولین آمد حسین، آخر علی باکھین از مهتر آمد کاسلی.

(«توحیدنامه»، ۲۸ الف).

۲. «ریاض العارفین» ص ۲۸۱؛ «هدیه العارفین» ۸۲۲/۱؛ ولی شعری با تخلص نعیمی از وی دیده نشده و دیوالی که در کتابخانه دانشگاه کمبریج تحت شماره Or. 1276 محفوظ، و بدو منسوب است، از او نیست.

۳. گوید: «در همه عمرم سرا یک دوست در شروان نبود». نقل از مقاله براون مندرج در مجله انجمن آسیائی، (۱۹۰۷ ص ۵۴۱) تحت عنوان:

Further Notes on Hurufi Literature

۴. همان، ص ۵۴۰.

۵. «توحیدنامه» ورقه ۲۸ الف.

۶. مقاله براون: حاشیه ۳.

۷. «تاریخ العراق بین احتلالین» ۲۴۹/۱ (به نقل از «النواقض لبینان الروافض»، میرزا سخود .

..... در این مدت (ظاهراً) فضل الله در رباط صوفیه موجود در نجف می زیسته، این بصره

بدین رباط اشاره کرده است: («رحله» ۱۰۵/۱).

«بلد امین» [۸] در قرآن، شمرده است.

فضل الله، یک صوفی اتحادی [۹] بار آمد—این اصطلاح به معتقدان وحدت وجود اطلاق می‌شد—لیکن هیچ کس از پیر طریقت او نام نبرده، چه بسا به این علت که به فرقه معینی از صوفیان منسوب نبوده؛ و شاید هم به سبب اقامت طولانی در نجف، هرچند این موضوع مورد تردید است. از آنجا که نام پدرش در کتابهای خود او و پیروانش نیامده، معلوم می‌شود که در سرآغاز زندگانی وی را از دست داده و فضل الله به تنهایی، راه زندگی را برای خود گشوده است و همین یتیمی و نبوغ و داعیه‌داری او را کمک کرده که خود را همدوش محمد (ص) و مسیح (ع) بداند و از راه مذهب در صدد رهبری قوم ایرانی علیه استیلاگران مغول برآید.

فضل الله در سن پانزده سالگی شروع به تعبیر خواب و تأویل رؤیاهای [۱۰] کرد و در این باب، بدان حد برجستگی یافت که صاحب تأویل نامیده شد و قرین یوسف علیه السلام به شمار آمد [۱۱]. کمال قدرت او در تعبیر بدین گونه مسجل شد که [گویا] پیغمبر را زیر درخت نارنج به خواب دید و به آن حضرت سلام کرد و در موضوع نجوم با وی گفتگو نمود [۱۲].

مردم، وی را سید فضل الله حلال خور می‌نامیدند زیرا «طاقیه‌های اعجمی می‌دوخت و از وجه آن گذران می‌کرد» و «در تمام مدت عمر، نه از طعام کسی چشیده و نه هدیه‌ای پذیرفته بود» [۱۳]. در این مرحله از زندگی توانست

۸. «جاودان نامه» ورقه ۲۹۷ ب، (نسخه خطی دانشگاه کمبریج، شماره 1227 Or.) نسخه دیگری از این کتاب در موزه بریتانیا تحت شماره 5958 Or. موجود است که در مقاله براون (مذکور در حاشیه ۳)، «رساله فضل» نامیده شده (ص ۵۴۴)، ولی کتاب از علی اعلی، خلیفه فضل الله است که در رمضان ۸۱۹ در خوی آذربایجان نوشته، و اشاره کرده که کتاب را با کرامت فضل الله تألیف نموده (ورقه ۲۱۲)، لذا برای آنکه این کتاب با «جاودان کبیر» خود فضل اشتباه نشود، آن را «شرح جاودان» می‌نامیم.

۹. «الضوء اللمع» ۱۷۳/۶.

۱۰. حاشیه «نوم نامه الهی» فضل الله حروفی ورقه ۴۰۶ الف.

۱۱. «جاودان کبیر» ورقه ۱۰۵ الف؛ «محبت نامه» ورقه ۱۱ الف؛ «استوانامه» ورقه ۴ ب.

۱۲. «نوم نامه الهی» ورقه ۴۰۶ ب.

۱۳. «الضوء اللمع» ۱۷۴/۶؛ در «حبيب السیر» (۶۱۵/۳)، حرفه احمدلر—حروفی که شاه رخ را کارد زد—راطاقیه دوزی نوشته؛ ظاهراً در میان حروفیه این شغل به عنوان سنتی رایج بوده است.

شیفتگان و مریدانی به دور خود جمع کند. به دنبال این مرحله، دوره دیگری در زندگی فضل‌الله آغاز شد که در آن، در آمیختن اندیشه مهدیگری با قطبیت صوفیان را در ذهن آغاز کرد تا آنکه خطوط اصلی آن روشن شد. چون سال ۷۸۶ در رسید، نزد ویژگان خود، [دعوی] مهدیگری را اعلام داشت و نهانی بیعت گرفت که چون زمانش در رسد، باشمشیر خروج نماید [۱۴]. و هم ازین لحاظ پیروان وی، «سرپوش و تن‌پوش سپید داشتند» [۱۵]. اشاره بدانکه لشکر مهدی نیز باو، پیمان مرگ می‌بندند و کفن می‌پوشند [۱۶]، شمشیر بستن ایشان کنایت از مردگانی بود که خدای، به زندگی رجعت شان می‌دهد تا همراه مهدی، جهاد کنند [۱۷]. دعوت فضل‌الله براین پایه بود که او همچون آدم و عیسی و محمد (ص)، خلیفه خداست و تمام آرمانهای صوفیانه و شیعیانه درباره نجات عالم به وسیله خون [۱۸]، در او جمع است و در عین حال، مهدی و ختم الاولیاء و پیغمبر و [حتی] خداست [۱۹]. و چنانکه دیدیم و خواهیم دید، این دعاوی کراراً از جانب صوفیان و شیعیان عنوان شد. فضل‌الله در این اثنا،

۱۴. «جاودان کبیر» ورقه ۱۱۱ ع. ب.

۱۵. «الضوء اللامع» ۱۷۳/۶.

۱۶. «جاودان کبیر» ورقه ۹. ع. الف.

۱۷. در زیارتنامه‌ای که شیعیان در محل غیبت مهدی (ج) (سرداب سامرا) می‌خوانند، چنین آمده: «فابقی عند خروجه ظاهراً من حفرتی مؤتزرأ کفنی مجاهدأ بین یدیه»، (مفاتیح الجنان، تهران ۱۲۷۷ ش. ص ۵۲۸).

۱۸. علی‌اعلی از قول فضل‌الله در «توحیدنامه» (ورقه ۳. الف) گوید:

گفت اگر نطق از جهان بیرون شود علم من شاید که دیگرگون شود

حجت قاطع به غیر این کلام نیست غیر از سیف بتار السلام.

[سیف بتار = شمشیر بران].

۱۹. راجع به دعوی مهدویت رک. «شرح جاودان» ورقه ۱۵۰ ب و ۲۰۸ الف و ب، برای

دعوی پیغمبری رک. کتاب برون ص ۶۲ و «تاریخ الادب العثماني»، گیب، ۱/ ۳۳۶، و

در مورد دعوی ختم الاولیائی رک. «توحیدنامه» ورقه ۵ الف. اعتقاد به خدایی فضل‌الله

از این عبارت «شرح جاودان» (ورقه ۳۶ ب) معلوم می‌شود: «و ما یعلم تأویلہ الا الله،

و متشابهات را حضرت‌الله در «عرش‌نامه الهی»، خود بیان فرموده‌اند». و نیز علی‌اعلی

در «توحیدنامه» (ورقه ۲۹) گوید:

صاحب تأویل، چون الله بود رحل هر کس لاجرم بیراه بود

میان اصفهان [۲۰] و دامغان [۲۱] و بروجرد [۲۲] و باکو [۲۳] و تبریز [۲۴] و حویزه [۲۵] و غیره در حرکت بود و مقصد دعوت خود را، که در جامعه به عنوان کفر و زندقه شناخته می‌شد، مورد بحث و شرح و ایضاح قرار می‌داد. با اینهمه کوششها، وی فقط این نتیجه را داد که مجالس محاکمه متعددی علیه وی در گیلان و سمرقند، تشکیل شد [۲۶] و متهم گردید که دعوی مسیح بودن دارد [۲۷]؛ در این مورد فضل‌الله با ایرانی دیگری مشابَهت یافت که به سبب همین ادعا، به سال ۹۰۵ هـ به قتل رسید [۲۸] و نیز تاجر زاده‌ای به نام کی که در سال ۶۷۲ کشته شد [۲۹].

ظاهراً فضل‌الله با نیروی استدلال و قدرت بیان توانست از سرنوشت آن دو در امان بماند. لیکن برجان خود می‌ترسید و تصمیم داشت که به سوی بلاد روم، روی نهد [۳۰]، بدان امید که در آنجا بتواند «قائد غرالمجلین»* شود که می‌گفت مقصود علی (ع) از آن توصیف «جوانان رومی» بوده و خود را نیز مظهر علی (ع) می‌شمرد و در صدد بود با دعوت مسیحیان [رومی] به اسلام و پیشوایی آنان، اهداف خود را تحقق بخشد [۳۱]. اما سیر حوادث براو پیشی گرفت، شتاب آلوده به شروان گریخت و به میرانشاه، پسر تیمور، پناه برد [۳۲] ولیکن قیام عامه علیه وی به گوش شخص تیمور نیز رسیده بود و از میرانشاه خواست که او را به قتل *

* از القاب امیر المؤمنین علی (ع) است به معنی: پیشوا و پیشرو مردان سپید پیشانی، یا سوار بر اسبانی که دست و پایشان سپید است. — م.

۲۰. «استوا نامه» ورقه ۴۸ ب.

۲۱. «جاودان کبیر» ورقه ۴۱ ب.

۲۲. همان، ورقه ۲۲ الف.

۲۳. «نونامه الهی» ورقه ۴۰۷ الف.

۲۴. «جاودان کبیر» ورقه ۴۱ الف.

۲۵. «نونامه الهی» ۴۰۶ الف.

۲۶. «تاریخ العراق بین احتلالین» ۲/۲۴۲؛ «الضوء اللامع» ۶/۱۷۴.

۲۷. «جاودان کبیر» ورقه ۴۰۵ الف.

۲۸. «البدایة والنهایه» ۳/۱۹؛ «شذرات الذهب» ۴/۳۱۹.

۲۹. «الحوادث الجامعه» ص ۳۷۶.

۳۰. «جاودان کبیر»، ورقه ۴۰۸ الف، (فضل‌الله در خواب الهام یافت که باید به روم برود).

۳۱. همان، ۴۰۹ الف.

۳۲. «ریاض العارفین» ص ۶۱؛ «تاریخ العراق بین احتلالین» ۲/۲۴۶.

برسانند، میرانشاه به دست خود، فضل الله را کشت [سال ۸۰۴]. [۳۳] شادمانی عامه از قتل وی چندان بود که ریسمان به پایش بسته، جسدش را در کوچه و بازارها می کشیدند [۳۴]. تیمور، سربریده و جسد فضل الله را خواست که به تبریز ارسال و در آنجا آتش زده شد [۳۵]. ظاهراً فضل الله پیش بینی کرده بود که ظرف چهارده سال* که این خود نزد حروفیان، عدد مقدسی است، خواهد توانست بردنیا سیادت یابد و می خواست این نیز کرامتی برای او باشد؛ زیرا سال ۸۰۰ برابر ارزش عددی حرف «ض» از اسم او بود [۳۶]، و به علاوه، بدینگونه، مجدد اسلام در رأس سده نهم هجری شمرده شود؛ ولیکن امور، برفیق نقشه‌ای که او کشیده بود، جریان نیافت. پس از کشته شدن فضل الله، پیروانش همچون غالیان پیشین او را خدا دانستند که با قدرت برعالم حکومت می کند [۳۷] و نیز معتقد به رجعت او شدند [۳۸].

از فضل الله، سه کتاب مقدس برای حروفیان، بجا ماند که عبارتند از:

* یعنی از ۷۸۶، سال دعوی مهدویت تا ۸۰۰. م.

۳۳. تاریخ قتل فضل الله در «قیامت نامه» (ص ۳۲-۳۱) و «ریاض العارفین» (ص ۳۶۱) و «هدیه العارفین» (ص ۹۲۲) و مقاله برون (ص ۵۳۹)، هفدهم ذی قعدة سال ۷۹۶ ذکر شده، اما سخاوی به نقل از ابن حجر آن را سال ۸۰۴ تعیین کرده: («الضوء اللامع» ۶/۱۷۳-۴). باتوجه به اینکه میرانشاه از سال ۷۹۸ به بعد حاکم شروان بوده («حیب السیر» ۳/۵۳۴)، تاریخ اول صحیح نیست. به علاوه به طوری که در «مطلع السعدین» آمده، در سال ۸۰۴ تیمور آماده برخورد با سلطان با یزید عثمانی می شد، و در آن سال بسیاری از راهزنان در شروان به دار آویخته شدند، تیمور که می خواست در قلمرو خود همه عوامل ضعف و اضطراب را بزدايد، دستور قتل فضل الله را نیز در این میان صادر کرد. جالب اینکه حروفیه سال مرگ میرانشاه را نیز، مانند تاریخ قتل فضل الله هفت سال زودتر از تاریخ واقعی آن ذکر کرده اند (مقاله برون ص ۵۴)، یعنی ۸۰۳ به جای ۸۱۰، کسی چه می داند، شاید این نیز یک رمز حروفیانه باشد! نکته دیگر اینکه حروفیه، میرانشاه قاتل فضل الله را مارانشاه لقب می دادند: («تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/۹۴؛ «تاریخ ایران» عبدالله رازی ص ۵۱۳).

۳۴. مقاله برون، ص ۵۳۷ به نقل از «کاشف الاسرار».

۳۵. «الضوء اللامع» ۶/۱۷۳.

۳۶. «جاودان کبیر» ورقه ۱۵ الف.

۳۷. «استوانامه» ورقه ۲۶ الف.

۳۸. «توحیدنامه» ص ۱۳.

جاودان‌نامه (نو و قدیم)، محبت‌نامه و عرش‌نامه [۳۹]، که دو کتاب اخیر، منظوم و شاید از اشعار مقدس کم‌نظیر در عالم باشند. کتابهای دیگری نیز از فضل‌الله مانده، که البته اینها مقدس شمرده نشده‌اند، و عبارتند از: جاودان‌صغیر [۴۰] و نوم‌نامه الهی و کتاب التأویلات که این یکی در رد محمود دشنامی فلسفی، و موضوع آن اثبات بقاء روح پس از ترک جسم است [۴۱]. و کتاب انفس و آفاق که منظومه‌ای فارسی است — و عرف‌نامه [۴۲]. دیوان شعر مخطوطی هم بدو نسبت داده اند که از وی نیست [۴۳]، هرچند چنانکه گفتیم، شاعر برجسته‌ای بوده.

حروفیگری با بزرگ فضل‌الله پایان نیافت و در دل پیروان بسیارش که در ممالک اسلامی پراکنده بودند، باقی ماند. از آنجمله نه خلیفه [۴۴] — به عدد نه فلک — که ظاهراً اینها باشند: علی‌اعلی (متوفی ۸۲۲) و مجدالدین و خواجه سید اسحق و درویش حسام‌الدین بروجردی و عمادالدین نسیمی (مقتول ۸۲۱ یا ۸۳۷) و درویش علی و درویش بهاء‌الدین و مولانا محمدنائینی و درویش امیر علی کیوان [۴۵]، که ریاست حروفیان را داشتند؛ در استوانه‌نامه، نام چندتن دیگر نیز آمده است. نورالله، پسر فضل‌الله ملقب به سلطان‌العرفا [۴۶] جانشین پدر شد و پس از آنکه با جمعی از حروفیان، از زندان رهایی یافت، گریزان رویه عراق نهاد [۴۷] و از لقب سرور شهداء [۴۸] که به‌وی داده‌اند، معلوم می‌شود که به قتل رسیده است، ریاست، پس از وی، نصیب ابوالحسن،

۳۹. «شرح جاودان» ورقه ۳ ب؛ «استوانه‌نامه» ورقه ۱۷ ب.

۴۰. «ریاض‌العارفین» ص ۲۶۱.

۴۱. «استوانه‌نامه» ورقه ۵ الف.

۴۲. «هدیه‌العارفین» ص ۸۲۲، (دراصل «عرفه‌نامه» که ظاهراً همان «عرش‌نامه» باشد).

۴۳. این دیوان شاید از علی‌اعلی یانسیمی است؛ از جمله در ورقه ۱۷۴ الف، گوید:

آن فضل که ذات اکبر آمد شاهنش روز محشر آمد

که نشان می‌دهد، گوینده قطعاً خود فضل‌الله نیست.

۴۴. مقاله برون ص ۵۳۶، به نقل از «کاشف‌الاسرار».

۴۵. «استوانه‌نامه» ورقه ۱۷ الف، ۲۲ الفوب، ۲۴ ب، ۴۸ ب.

۴۶. همان، ورقه ۳ ب.

۴۷. همان، ۲۶ الف.

۴۸. همان، ۲۲ الف.

علی‌اعلی [۴۹] گردید و لقب «قائم مقام فضل‌رب‌العالمین» [۵۰] یافت، او نیز علوی و از اهالی استرآباد بود و در آنجا نزد فضل‌الله، آموزش یافته بود [۵۱]. در پایان عازم بلاد روم گردید و به‌حالت ناشناس در آناتولی ساکن شد و با پیروان حاج بکتاش درآمیخت و مخفیانه، جاودان‌نامه را تدریس می‌کرد [۵۲].

اما در ایران، سیداسحق ماند و محرم‌نامه [۵۳] را به‌سال ۸۲۸ نوشت که، دستور عملی برای حروفیان شروان و گیلان و خراسان باشد [۵۴]. به‌نظر می‌آید که او با علی‌اعلی در موضوع ریاست، رقابت می‌ورزید و می‌کوشید نحله حروفی را به‌تناسب اذهان و شرایط، تعدیل کند، به‌همین جهت غیاث‌الدین، مؤلف حروفی استوانامه، او را بدین‌عنوان مورد حمله قرار داده که طریقه‌اش، رضایت‌بخش نیست، زیرا او و سیدمجدالدین، برخلاف شیوه‌ای که فضل‌الله در کتبش موکداً از آن پیروی می‌کرد، کتاب خود را به آفرینش موجودات آغاز نکرده‌اند [۵۵]. در بدلیس که از مراکز حروفیان بود، درویش حسام‌الدین و برادر و مادر و پدرش، به‌ریاست برخاستند، [۵۶] نورالله، پیش از ترک ایران، صاحب استوانامه را مأمور کرده بود که به‌اینان بییوندد [۵۷] و نیز برادران صغیرش [یعنی فرزندان فضل‌الله] را نزد آنان گذاشته بود [۵۸]. در هرات دسته دیگری از حروفیان وجود داشتند که توانستند در جغتای، که لشگرشاهرخ بودند [۵۹]، رسوخ کنند و دولت تیموری را تهدید نمایند. شاهرخ کوشید با تبعید، از [شر] ایشان رهائی یابد ولی حروفیان که خواستار بازیافتن قدرت و

۴۹. همان، ۱۷ ب.

۵۰. همان، ۵۸ ب.

۵۱. «توحیدنامه علی‌اعلی»، ص ۲۸.

۵۲. مقاله برون ص ۵۳۷، به‌نقل از «کاشف‌الاسرار».

۵۳. «محرم‌نامه» ص ۱۳، (جزء مجموعه حروفیه).

۵۴. «استوانامه» ورقه ۲۴ ب؛ سیداسحاق می‌گوید این کتاب را با دستور والهام از جانب امیر، (ظاهراً نورالله بن فضل‌الله) نوشته.

۵۵. «استوانامه» ورقه ۱۷ الف.

۵۶-۵۷. همان ۲۲ ب، ۴۸ ب.

۵۸. همان، ۲۲ ب- ۳۲ الف.

۵۹. «تاریخ العراق بین احتلالین» ۶۴/۳.

نفوذ خود بودند، شکیبایی را از دست دادند و یکی از آنان به نام احمدلر (احمد دهاتی) پیشقدم شد و در صدکشتن شاهرخ با ضربه کارد برآمد که توفیق نیافت، (سال ۸۳۰) [۶۰]. به دنبال این اقدام ناموفق، احمدلر و جماعتی از حروفیان که با او مربوط بودند، به هلاکت رسیدند که از آن جمله، خواجه عضدالدوله، خواهرزاده فضل الله بود [۶۱] و نزدیک بود که کشتار انتقامی دامن شاعر معروف، قاسم انوار (۷۵۵-۸۳۸) را نیز بگیرد؛ زیرا مأموران در گنبد [یا حجره] احمدلر، دیوان وی را یافته بودند [۶۲] و قبلاً پیشگویی کرده بود که حادثه عظیمی در شرف وقوع است، ولی بالاخره این قضیه با تبعید شاعر به سمرقند، پایان یافت [۶۳].

در عراق، از حروفیان، نام درویش امیرعلی کیوان و درویش صدرضیاء و درویش حمدناطق و حاج عیسی بدلیسی و حسن حیدری و حسن تیرگر و سیدتاج الدین و سیدمظفر، ذکر شده که عزیزجانی و محمدتیرگر نیز همراه نورالله به اینان پیوستند [۶۴]. در عراق عجم و لرستان نیز از جماعتی نام برده شده که منکر تکلیف و بینماز و ملحد بودند و همچنین بعضی از اهل تبریز عقیده داشتند که بالفعل در بهشت می‌زیند و موجبی برای رعایت و اجابت دینی نمی‌بینند [۶۵]. از جمله اینان، درویش پادار [۶۶] و بایزید تبریزی [۶۷] را نام برده اند که این یکی، روزه ماه رمضان را به خاموشی تأویل می‌کرد [۶۸]. [اینان، از منتسبان به حروفیه بودند.]

اما در شام، رئیس حروفیان، سیدعمادالدین نسیمی بغدادی [۶۹] اصلاً

۶۳-۶۰. «مناقب نعمة الله ولی»، ژان اوین، تهران ۱۹۵۶ ص ۳۵؛ «نفحات الانس» ۵۹۵؛ «حبیب السیر» ۶۱۵/۳؛ و مقدسه سعید نفیسی بر «کلیات قاسم انوار»، تهران ۱۳۳۷ ش، صفحات یازده، پانزده الخ.

۶۴. «استوانامه» ورقه ۲۳ ب و ۲۶ الف.

۶۵. همان، ورقه ۲۵ ب.

۶۶-۶۷. «شرح جاودان» ورقه ۳۱۳ الف.

۶۸. «استوانامه» ورقه ۲ الف.

۶۹. در «ریاض العارفین» (ص ۴۰۶)، نسیمی را تبریزی لقب داده، که نشان می‌دهد، مدتی طولانی در آنجا ساکن بوده، در «شذرات الذهب» (۱/۴۴۷) نیز ضمن ضبط لقب تبریزی، کلمه بغدادی را نیز افزوده.

شیرازی] بود که گفته اند به وسیله علی اعلی، به فرقه حروفی راه یافت [۷۰] و از مریدان شخص فضل الله بود [۷۱]. و در شام به رقابت علی اعلی، دعوی ریاست را عنوان کرد، تا آنجا که این یکی ناچار شد از خود دفاع کند؛ بدون آنکه به شخص نسیمی یا مقام وی متعرض گردد [۷۲]. نسیمی در حلب به سال ۸۲۱ یا ۸۳۷، پس از محاکمه‌ای که در آن حکم قتلش تنفیذ نگردیده بود، اعدام شد [۷۳] و این همان بلایی بود که قبلاً بر سر خود فضل الله آمده بود. [یعنی این دو با آنکه محکوم نشده بودند، به قتل رسیدند.]

گروهی از حروفیان نیز همراه علی اعلی در بلا دروم می‌زیستند، که از جمله آنان برادر مولی عزالدین عبداللطیف بن عبدالملک، معلم یکی از امرای عثمانی بود [۷۴]، اینان توانستند، طی سالهای ۸۱۶ - ۸۲۲ در سلطان محمد بن بایزید (حکومت از ۸۱۸ تا ۸۲۵) نفوذ کرده، محبت او را جلب کنند، تا آنجا که ایشان را در «دارالسعادة» منزل داد، ولیکن در نتیجه معارضه فخرالدین عجمی فقیه، به بهانه اعتقاد به حلول، جملگی کشته شدند [۷۵]. (جماعتی از ایرانیان مهاجر نیز جزء اینان بودند).*

اکنون به خاندان فضل الله می‌پردازیم تا این تاریخچه فشرده از سرگذشت حروفیان تکمیل شود. خانواده فضل الله تشکیل می‌شد از سه پسر به نام نورالله - که قبلاً او را شناساندیم - و کلیم الله و سلام الله [۷۶]، و چهار دختر به نام فاطمه خاتون - که اگر علی اعلی را صاحب شرح جاودان [۷۷] بدانیم،

*ظاهراً کمی پیش ازین واقعه، شاعری حروفی متخلص به تمنائی با جمعی از همفکرانش در عثمانی، گرفتار و آتش زده شدند. («احسن التواریخ روملو»، چاپ ترجمه و نشر کتاب ص ۶۷۶، تعلیمات دکتر لوائی). - م.

۷۰. «استوانامه» ورقه ۵۸ ب.

۷۱. «ریاض العارفین» ص ۶۰.

۷۲. «استوانامه» ورقه ۷۸ الف.

۷۳. شعرائی، «البیواقیت والجواهر» ص ۱۸.

۷۴. «شقائق النعمانیه» ۱/ ۴۹-۵۰ (در حاشیه «وفیات الاعیان»، مصر ۱۳۱۰).

۷۵. همان، ۱/ ۶۴-۵۰.

۷۶. «استوانامه» ورقه ۲۲ ب-۲۳ الف.

۷۷. «شرح جاودان» ورقه ۳۲۵ ب.

زن وی بوده است — و بی‌بی‌خاتون [۷۸] و ام‌الکتاب و فاتحة‌الکتاب [۷۹]. پیداست که سه‌پسر و دو دختر آخری، پس از اظهار دعوت فضل‌الله، متولد شده‌اند [چون اسم‌هایشان، خیلی حروفیانه است]. موقعی که نورالله، ایران را به سوی عراق ترک کرد، دو برادر و دو خواهر صغیر خود را به درویش حسام‌الدین سپرد که پرستاریشان کند، اینها در طاعون ۸۲۸ مردند [۸۰]. فاطمه‌خاتون با علی‌اعلی، ایران را به سوی بلاد روم ترک کرد و این بعد از ۸۱۷ [۸۱] بوده، چه در آن فاطمه هنوز در حریم «حضرت فضل» می‌زیسته [۸۲]، و ظاهراً دختر کوچکتر [یعنی بی‌بی‌خاتون] نیز همراه خواهر خود از ایران مهاجرت کرده باشد.* و نیز واضح است که فضل‌الله حروفی، خواهری نیز در هرات داشته که مادر عضدالدوله نامبرده [در داستان سوء قصد به شاهرخ] بوده است.

پس از شناخت تاریخی حروفیگری و حروفیان،* لازم است که به عقاید حروفی بپردازیم و بکشیم ریشه‌ها و ماهیت آن را پیجویی کنیم، سپس در صدد بیان ارتباط آن با تصوف و تشیع برآییم تا روشن شود که به کدامیک ازین دو قابل انتساب است، پس از آن، وابستگی این فرقه را با طریقهٔ بکتاشی در

*نوشته‌اند که دختر فضل‌الله، (که معلوم نیست کدام است و احتمالاً بی‌بی‌خاتون باشد) و یکی از مریدانش به نام یوسف، در عهد جهان‌شاه، دوبار شروع به ترویج حروفیگری کردند ولی گرفتار گردیدند و در تبریز پانصد تن از ایشان کشته و سوخته شدند. این رباعی مشهور از دختر فضل‌الله است:

در مسلخ عشق جز نکو را نکشند روبه‌صفتان زشتخو را نکشند
گر عاشق صادقی ز کشتن مگریز مردار بود هر آنکه او را نکشند
(«دانشمندان آذربایجان» محمدعلی تربیت ص ۳۶۷-۸) — م.

*نکته‌ای که مؤلف در بررسی تاریخ حروفیه بدان برنخورده عبارت است از قیام گروهی از پیروان این فرقه در اصفهان به سال ۸۳۴ ه. در این سال «حاجی سرخ با جمعی از مریدان فضل‌الله استرآبادی در اصفهان خروج کرده، دو پسر امیرعبدالصمد را بکشتند. سردمان قلعه ایشان را گرفته، حاجی سرخ را پوست کردند». «احسن‌التواریخ» روملو، ترجمه و نشر کتاب، ص ۲۰۲. — م.

۷۸. همان، ورقه الف.

۷۹-۸۰. «استوانامه» ورقه ۲۲ ب-۳ الف.

۸۱-۸۲. «شرح جاودان» ورقه ۲ الف.

بلاد روم بیان داریم.

دوم. تاریخ‌بازی با حروف و ارقام

پیش از آنکه به تفصیل به بحث دربارهٔ حروفیه بپردازیم، خوب است شرحی بیاوریم که برای مانحوهٔ شروع به پرداختن به این موضوع را در میان مسلمانان روشن کند.

در باب اول این رساله دیدیم که صوفیان و شیعیان در تأویل باطنی، زمینه‌های مشترکی داشتند؛ از جمله در مورد اسم اعظم خدا که به عقیدهٔ ایشان در قالب حروف [مقطعه] اول سوره‌ها ریخته شده و نیز معانی جداگانه‌ای که هریک از این حروف، رمز آن است. شرح کلی قضیه این است: داستان بازی با ارقام و تأیید عقاید با آن، از ابوهاشم بن محمد بن حنفیه شروع شد که به عدد ۱۲ و ۷۰ توجه داشت و دیدیم که ابومنصور عجلی، خدا را به شکل حروف هجا، مجسم می‌ساخت که عمل آفرینش را با حرکت تاجی که بالای سر او است، به انجام می‌رساند و حتی شخص عیسی، کلمه‌ای بوده که از حرکت آن تاج بشکل این حروف، به وجود آمده است. اما مسلمانان، از جمله شیعه، این جهش را نپسندیدند، زیرا چنانکه پیداست این اندیشه پیش از موقع ابراز شده بود. اندیشه‌گران اسلامی ظاهراً به این نتیجه رسیدند که بیرون آوردن معانی از ارقام، بنفسه هنری نیست بلکه باید از کلمات و آیات و حروف مرموز، یک رشته مفاهیم دال بر موضوعات معنوی استخراج کرد تا بتوان مردم را به سوی آن فراخواند.

ابومحمد، سهل بن هارون بن راهبون کاتب [۸۳] (متوفی ۲۱۵)، متصدی بیت‌الحکمه در زمان مأمون، ظاهراً نخستین کسی است که وارد این میدان شد و به بحث در همه حروف عربی پرداخت و دریافت که تعداد آنها برابر ۲۸ منزل

۸۳. برای شرح حال سهل بن هارون مراجعه کنید به: «الفهرست» (لایبزیگ ۱۸۷۲، ص ۱۰)؛ «فوات الوفيات» (۳۶۸/۱)؛ «معجم الادباء» (مصر ۱۹۳۸، ۱۱/۲۶۶-۷).

قمر است و طولانی‌ترین کلمه عربی از ۷ حرف، که تعداد سیارات است، تجاوز نمی‌کند و حروفی که بر ریشهٔ افعال عربی [در ابواب مزید فیه] افزوده می‌شود، برابر تعداد ۱۲ برج است و نصف حروف، یعنی حروف شمسی، بالام تعریف ادغام می‌شوند و نصف دیگر [یعنی حروف قمری]، ادغام نمی‌شوند و متوجه شد که این حالت، همانندی دارد با منازل قمر، که در هر نیمه از ماه، نیمی از قمر رخ می‌نماید و نیمی پنهان است. همچنین سهل‌بن هارون دریافت که سه حرکت اعراب، همانند سه حرکت طبیعی است: یکی حرکت از مرکز مانند حرکت آتش، دوم حرکت به سوی مرکز مانند حرکت زمین و سوم حرکت در مرکز مانند حرکت افلاک [۸۴]. از نکات قابل ملاحظه اینکه به روایت ابن مقفع، در ایران قدیم هفت نوع خط رایج بوده که مهمترین آنها، ۲۸ حرف داشته و یک نوع خط که در پیشگویی و فالگیری و جز آن به کار می‌رفته، دارای ۳۶۰ حرف بوده است [۸۵]. ملاحظه می‌شود که از این شماره‌ها [یعنی، ۷ و ۲۸ و ۳۶۰] نیز اسرار طبیعی قابل استخراج است، خصوصاً عدد اخیر که تعداد روزهای سال کشاورزی [شمسی] را نشان می‌دهد. اگر آنچه ابن الندیم از کندی [۸۶] (متوفی حدود ۲۵۲) نقل کرده، درست باشد، کندی نخستین کسی بود که کوشید از حروف، دلالت‌های عددی بیرون آورد به اسرار نهفتهٔ آن برسد. از جمله اینکه او گفته «قلم» به معنی «نفاع» است زیرا اگر ارزش عددی هر یک را جمع کنیم برابر ۲۰۱ می‌شود [۸۷]. از همین نقطه است که حروف به مثابهٔ یک منبع معرفت جلوه می‌کند. حتی به کندی، رسالهٔ ۱، در موضوع «سلطنت عرب و [پیشگویی] مدت آن [۸۸] نسبت داده‌اند که در آن برپایهٔ حساب ارزش عددی

۸۴. «الفهرست» ص ۱۰.

۸۵. همان، ص ۱۳.

۸۶. در مورد تاریخ وفات کندی رجوع کنید به بحث ابوریح در مقدمهٔ «رسائل کندی» ص ۵-۶.

۸۷. الفهرست، ص ۱۰.

۸۸. این رساله تحت شمارهٔ Add. 7473 در موزهٔ بریتانیا موجود است، که پیشگویی اشاره شده در ورقهٔ ۱۷۵-۱۷۸ ب، آمده. ماسینیون در «مجموعهٔ نصوص» (ص ۱۷۵) و مصطفی عبدالر- ازق در کتاب «فیلسوف العرب و معلم الثانی» ص ۱۰۵ از آن نام برده‌اند، ولی ابن الندیم با آنکه تصریح می‌کند کلیه آثار کندی را ضبط کرده، از آن نام نبرده (ص ۲۵۷). عبدالرحمن بسطامی ←

۱۴ حرف مقطع آغاز سوره‌ها، خبر می‌دهد که فرمانروایی عرب پس از ۶۹۳ سال از شروع آن، برخواهد افتاد [۸۹]؛ و این، اعجاب ابن خلدون را برانگیخته که خود تاریخی نزدیک بدان، ذکر کرده است [۹۰].

پس از کندی، شاگرد وی [۹۱] ابوزید احمد بن زید بلخی (متوفی ۳۲۲) آمد و به بررسی در قرآن و اسرار حروف پرداخت و کتابی در موضوع بحث از چگونگی تأویلها [۹۲] و رساله‌ای در نظم قرآن و شگفتی آن، و رساله دیگری در تفسیر سوره فاتحه و رساله دیگری درباره «حروف مقعظه آغاز سوره‌ها» نوشت [۹۳]. به نظر می‌آید که مقصود اساسی ابوزید از بررسی حروف بدین صورت، استخراج تاریخ ظهور مهدی شیعیان بوده که قریب همان ایام، غیبت کرده بود. آورده‌اند که ابوزید، در جستجوی امام منتظر به عراق آمده بود [۹۴]. ولی این کار را رها کرد و به موضوعات ویژه دیگری پرداخت و استادی او در حساب حروف به جایی رسید که تاریخ مرگ خود را با دقت عجیبی تعیین کرد [۹۵]. گذشته ازینها ابوزید، رساله‌ای در این باب نوشت که «سوره محمد، قائم مقام همه قرآن است» و نیز صحت این حدیث مشهور را که «خدا نود و نه اسم دارد» [۹۶] منکر شد؛ این نتیجه‌گیری را هیچ‌یک از اهل حروف نپذیرفتند، بجز حروفیه که در صدد بیان عقاید آنها هستیم [۹۷].

→

- حروفی (متوفی ۸۵۸) در «مفتاح الجنرالجامع» از رساله کندی یاد کرده، ولی پیش‌بینی تاریخ انقراض دولت عرب را برپایه معلومات ارباب اسرار، تا ۹۰۳ تمدید نموده است.
۸۹. رساله «ملک العرب و کمینته»، ورقه ۱۷۶.
۹۰. «تاریخ ابن خلدون» ۵۳۸/۳.
۹۱. «معجم الادباء» ۷۲/۳.
۹۲. «الفهرست» ص ۱۳۸.
۹۳. «معجم الادباء» ۶۸/۳.
۹۴. همان، ۷۴/۳.
۹۵. همان، ۸۲/۳.
۹۶. «الفهرست»، ص ۱۳۸.
۹۷. «لسان المیزان» ۱/۱۸۴؛ در مورد حدیث مذکور رجوع کنید به: «صحیح بخاری» (کتاب الدعوات، ۸۰ و ۸۵) و «صحیح مسلم»، (چاپ مصر) ۴۲/۲.

پیش از آنکه قرن چهارم فرارسد، اندیشه بازی با حروف در همه اشکال معرفت بشری داخل شده بود. شیعیان، بویژه اسماعیلیان، و نیز صوفیان و فیلسوفان و حتی معتزلیان، هریک برحسب مقصد خود بدان می پرداختند و از همین جاست که می بینیم حلاج، همراه و بموازات احمد بن بلخی این عقیده را ابراز می کند که «دانش همه چیز در قرآن موجود است و علم قرآن در حروف [مقطعه] آغاز سوره ها و علم حروف در لام الف و علم لام الف در الف و علم الف در نقطه و علم نقطه در معرفت اصلی [مستتر] است، تا برسد به علم غیب که کس بجز خدا نداندش» [۹۸]. حلاج به این نیز بس نکرده بلکه [دلالت] حروف را بر غیر قرآن نیز تعمیم داده و از جمله اسم محمد و اسم عزازیل [= شیطان] را تجزیه کرده و در برابر هر حرف، معنایی متناسب آن قرار داده است [۹۹]. نفری (متوفی ۳۵۴) از دیده صوفیانه به اشکال حروف نگریسته. به نظر وی «هیچیک پسندیده نیستند بجز الف» [۱۰۰] — که مقصودش خداست — و از صوفیه خواسته تا از دایره حروف که «رهنمون علمی هستند ضد جهل» [۱۰۱] بیرون آیند تا علم ربانی را دریابند که ضدی ندارد و حق الیقین است [۱۰۲]. [مقصود آن است که معرفتهای عادی بشری، مقید است و در مقابل جهل قرار می گیرد، حال آنکه «علم ربانی»، معرفت مطلق و باعث رسیدن به یقین حقیقی است.] ابن بابویه قمی (متوفی ۳۸۱) نیز از این نظرگاه که اسلام آوردن ابوطالب را [که اهل سنت منکر آنند]، ثابت کند به علم حروف نگریسته و روایت می کند که عباس به پیغمبر گفت: «ابوطالب به دلالت حساب جمل، که با بند انگشتان ۶۳ را شماره کرد، اسلام آورد» [۱۰۳]. ابن بابویه، معمای این حدیث را چنین حل کرده که ۶۳، برابر ارزش عددی کلمات «اله احد جواد» است [۱۰۴]. باقلانی (متوفی ۴۰۳) از زاویه اعجاز قرآن به حروف نگریسته؛ آنجا که می گوید: «وقتی «الم» را ادا کنی از اول تا

۹۸. «اخبار الحلاج»، ماسینیون، پول کراوس، پاریس ۱۹۳۶، ص ۹۵-۶.

۹۹. «طواسین حلاج» ص ۱۴ و ۵۲.

۱۰۰. «مخاطبات النفی» ص ۲۰۵.

۱۰۱-۱۰۲. «مواقف النفی» ص ۸۹.

۱۰۳-۱۰۴. «معانی الاخبار» صدوق (ایران ۱۳۶۰) ص ۸۳.

اتنهای حلق را شامل می‌شود و بدینگونه همه حروفی را که عرب بدان سخن می‌گوید، در برمی‌گیرد» [۱۰۵]. اخوان‌الصفاء که اصحاب تأویل و آگاه از قرآن و اسلام و اسرار آن بودند، از نقطه نظر خاص خود به این موضوع نگریسته، حروف قرآنی را به عنوان بخشی از دانش باطنی خود، ذکر کرده‌اند [۱۰۶] و در این راه به تبعیت از فلسفه و تحلیلات آن، بسیار دور رفته و گفته‌اند حروف عربی با منازل قمر مطابق است [۱۰۷] و قمر در برابر امامت و شمس در برابر نبوت قرار می‌گیرد [۱۰۸] که چهارده منزل قمر در زیر زمین و چهارده منزل در روی زمین است [۱۰۹] [طبق نظر اسماعیلیان که نبوت ظاهر است و امامت، پنهان]. عین این تفصیلات در انسان هم که عالم صغیر است مصداق دارد. گذشته از این، در ارتباط با عدد ۲۸ به مظاهر دیگری نیز پرداخته‌اند، از جمله بحور شعری را مثال آورده‌اند که مثلاً بحر بسیط و مدید و طویل، هریک از ۸ تقطیع و هرتقطیع از ۱۲ سبب و ۸ وتد تشکیل شده که جمع اینها [۸+۱۲+۸] برابر ۲۸ حرف می‌شود. به علاوه، از اینگونه روابط میان بحور شعر و افلاک پیدا کرده‌اند که در اینجا لزومی به شرح آن نیست [۱۱۰].

آنچه باقی می‌ماند اینکه، پرداختن به حروف از موضوعات فلسفه نیز بوده است مثلاً ابن سینا (متوفی ۴۲۸) رساله‌ای «در معانی حروف هجایی آغاز سوره‌های قرآن» [۱۱۱] نگاشته که در آن رساله ارقام را بررسی و نظریه خود را در آفرینش و انواع عوالم و عقول بر آن نتایج تطبیق کرده [۱۱۲]. و بحثش بدانجا کشیده که «طس» یعنی عالم هیولانی و «ق» یعنی عالم امروتکوین، و سخن را چنین پایان داده که «به هیچ وجه ممکن نیست حروف مقطعه برجیزی غیر از اینها دلالت کند» [۱۱۳]. و پس از رسیدن بدین نقطه، تصریح کرده «علاوه بر این، اسرار

۱۰۵. «اعجاز القرآن»، باقلانی (مصر ۱۳۷۴) ص ۶۷، (تألیف کتاب در ۳۶۷).

۱۰۶. «رسائل اخوان‌الصفاء»، ۴/ ۱۹۴.

۱۰۷. همان، ۱/ ۱۶۰-۱.

۱۰۸. همان، ۱/ ۱۷۰.

۱۰۹. همان، ۳/ ۱۰۲، از جمله آورده‌اند که در قرآن به تعداد روزهای سال و درجات دایره فلک، ۳۶ مثل هست.

۱۱۰. همان، ۳/ ۱۵۵.

۱۱۱. «تسع رسائل لابن سینا»، ص ۹۲-۶.

۱۱۲-۱۱۳. همان، ص ۹۶-۷.

دیگری هست که احتیاج به گفتگوی شفاهی دارد [۱۱۴]. [یعنی نمی توان نوشت.] شاید عجیب باشد که پس از ابن سینا به غزالی بپردازیم ولیکن [عجیبی نیست، زیرا] عالم حروف در عمل، سلیقه های مختلف راگرد هم آورده است. غزالی (متوفی ۵۰۵ هـ) در این رشته، رسالات متعدد داشته که متأسفانه همه آنها از بین رفته است، که از آن جمله بوده است: اسرار حروف الکلمات، جنة الاسماء، خواص الخواص، رساله فی الاحرف، شرح نخبه الاسماء، فواتح السور، المبادئ والغایات فی اسرار الحروف [۱۱۵] و السرامصون والجواهر المکنون فی خواص الحروف [۱۱۶] با این حال، در این زمینه تنها یک کتاب، یعنی مقصد الاسنی فی شرح اسماء الله المحسنی از او باقی مانده که به سال ۱۳۲۴ در مصر برای دومین بار به چاپ رسیده است. غزالی در این رساله اسماء حسنی خدا را به شکل معمولی معنی کرده و از تعمق در اسرار خودداری ورزیده (ص ۲۴) و در فصل سوم به این نکته رسیده که اسماً توقیفی خداوند بیش از ۹۹ است (ص ۸) و همچنانکه قبلاً گفتیم این اندیشه از ابوزید بلخی است. متن دیگری از غزالی در این باب، در دست هست و آن قسمتی از باب سوم کتاب المعارف العقلیه و لباب الحکمة الالهیه می باشد که در حدود ۶ صفحه است و داریو کاینلاس در مجله اندلس آن را تصحیح و ترجمه و منتشر کرده است. (شماره ۲۱ سال ۱۹۵۶ صفحات ۲-۵۸ که عنوان در صفحه ۲. ولی قسمت مورد نظر در صفحات ۴۷-۵۲ قرار دارد، اصل نسخه خطی در کتابخانه اسکوریال به شماره I. 130، محفوظ است.) [۱۱۶] غزالی در اینجا، وارد بحث صوت و حرف شده و از ابن سینا در رساله پیشگفته، پیروی نموده است. به هرحال وی در زمینه حروف چیز تازه ای عرضه نکرده است.

پس از غزالی، بازی با حروف از نو وارد تصوف شد و در آن رسوخ یافت از مشخصات معرفت صوفیانه و لازمه «تحقیقات» متصوفه گردید. بدین لحاظ می یابیم، ابن عربی که تصوف را شکل فلسفی می داد، باب دوم تا هفتم فتوحات

۱۱۴. همان، ص ۹۶-۷.

۱۱۵. مقدمه «المنقذ من الضلال» (دمشق ۱۳۵۳ ق.) به قلم جمیل صلیبیا، کامل عیاد.

۱۱۶. رساله «خواص الحروف»، محمد شریف (نسخه خطی کمبریج)، ورقه ۲۸ الف.

۱۱۶ الف. «المعارف العقلیه»، به تحقیق عبدالکریم عثمان به سال ۱۳۸۳، در دمشق چاپ شده است، (رجوع کنید به صفحات ۶۱-۷۳).

مکیه خود را تاحدسمنکن، از این قسم معرفت انباشته است [۱۱۷]. او اندیشه سهل بن هارون، در مورد مطابقت شماره حروف با منازل قمر و تطابق کلمات ν حرفی عربی با تعداد سیارات را یادآوری کرده و بر این جمله افزوده است که حاصل تقسیم اولی بردومی برابر تعداد عناصر، یعنی ϵ می‌شود [۱۱۸]. گذشته ازین، حروف، پدیدآورنده و آفریننده همه کلمات نامتناهیند که در برابر موجودات نامتناهی قرار می‌گیرد [۱۱۹]. ابن عربی به این بس نکرده بلکه مسأله اسم‌آحسنی نودو نه‌گانه خدا را زنده کرده و آن را به‌عوامل گوناگون و حقایق آن ربط داده، بدین شرح که جمع حقایق عالم [کبیر] ϵ و η می‌باشد و مساوی آن نیز در عالم صغیر یعنی انسان وجود دارد و چون بر اینهمه، حقیقت سرالهی را، که در جهان و انسان منتشر است، بیفزائیم، مجموع آن نودو نه می‌شود که همان اسم اعظم است؛ بدینگونه [در نظر ابن عربی]، همه جوانب مختلف در عالم حروف تبدیل به یک حقیقت واحد و مضمول وحدت وجود می‌گردد [۱۲۰]. بر این همه ابتکارات ابن عربی، این را نیز باید افزود که وی عیسی را که کلمه خداست از کلیات [یعنی اعیان ثابته، به اصطلاح حکمای اسلام] وجود دانسته است [۱۲۱]، که یادآور نظر ابومنصور عجلی است. پس از این تجرید، ابن عربی همین معنا را به جوامع الکلم - که به پیغمبر اعطا شد - و نیز اسمائی که آدم آموخت، ربط داده و انسان کامل را جامع اینهمه شمرده است که به‌عنوان مظهر کلمات خدا، وارث علوم الهی است [۱۲۲]. و بدین‌گونه ماهیت بر ماده [یعنی وجود بالفعل] مقدم می‌گردد و انسان به‌مثابه حامل درجه معینی از معرفت الهی تلقی می‌شود نه حامل شخصیت [مکتسبه] خود* و با ختم نبوت، ولایت جای آن را

*در نظر ابن عربی و بعضی اندیشه‌گران متصوف دیگر، هر انسانی مظهر اسمی از اسماء الله و انسان کامل مظهر جمیع اسماء است و حقیقت هر انسانی عبارت از تجلیات آن اسم یا اسماء؛ پس چون حقیقت شخص، همان تجلی است نه شخصیت مکتسبه او، ماهیت بوجود مقدم می‌شود. فلاسفه اشراقی اسلام نیز با بیانی دیگر، همین نظریه را اظهار داشته‌اند. - م.

۱۱۷. «فتوحات مکیه» ۱/ ۶۴-۱۴۸.

۱۱۸-۱۱۹. همان، ۱/ ۱۶۳.

۱۲۰. ابن عربی، «التدبیرات الالهیه» ص ۲۰۹-۲۱۰.

۱۲۱. «رسائل ابن عربی» ۳/ ۱۲.

۱۲۲. «فتوحات مکیه» ۲/ ۱۳۷ و ۱۴۰.

به شکل جامع تر و گسترده تری می گیرد. به این ترتیب اسم و مسمی یکی می شود و حروف، قائم مقام روح می گردد؛ و این، به طوری که خواهیم دید همان جوهر فلسفه حروفیه است.

ابوالعباس بونی (متوفی ۶۳۶ در تونس) حروف را از عرصه نظر به ناحیه عمل کشانید، او به تحقیق در حروف قرآن و بسم الله و مطالب مربوط بدان بس نکرد بلکه این همه را با بهره گیری از آنها در امور زندگانی توأم ساخت؛ مثلاً به نظر او اسم اعظم خدا، باعث اجابت [۱۲۳] دعا، هنگام اضطرار، و تحقق آرزوها [۱۲۴] می شود — همچنانکه غالبان قدیم بدان وسیله [گویا] لشگرها را شکست می دادند [۱۲۵] — و بسم الله الرحمن الرحیم که جمعاً ۱۹ حرف و از جمله ۱۰ حرف غیر مکرر است، همان اسم اعظم خدا است که عیسی با آن بیماریها و دردها [۱۲۶] را شفا می بخشید. بدین گونه علم حروف، حرفه و وسیله ای شد برای تسلط بر طبیعت؛ اعم از آنکه به کارگیرنده آن صالح باشد یا فاسد [۱۲۷] و صوفیان برای استخراج اسماء حسنی خدا [۱۲۸] و شناخت موعد ظهور مهدی که بونی آن را سال «ظف» یعنی ۹۸۰ تعیین کرده بود [۱۲۹] به ترسیم هیاکل و طلسماتی سرگرم شدند. بونی، علی (ع) را استاد خود می داند و روایت می کند که آن حضرت در خواب سر الف و اسم اعظم و دوران [دولت] اقطاب و خلفا را بدو آموخته است [۱۳۰]. نکته مهمی که بونی بدان راه برده، آنکه وی برای اولین

۱۲۳. «شمس المعارف الكبرى» ۹/۴.

۱۲۴. همان، ۱/۳۸.

۱۲۵. «الفرق بین الفرق» ۱۷، ۴۴، ۲۲۵، ۲۲۷.

۱۲۶. «شمس المعارف الكبرى» ۱/۳۸-۹.

۱۲۷. بونی، از «تفسیر سهل بن عبدالله تستری» نقل کرده که «در سوره یس، اسمایی هست که شخص صالح یا فاسد، اگر آن را به کار برد، دعایش مستجاب می شود»؛ ولی در تفسیر ناسبرده چنین مطلبی نیست (چاپ مصر ۱۳۲۹ ق. ص ۸۷). مشابه این معنی در ص ۸ هست ولی قید «صالح یا فاسد» را ندارد. به عقیده بونی، حروف نیز امتی هستند از استها؛ و نیز درباره حرف سیم گوید: از خاصیت آن است که برف منجمد می شود و گرمای خورشید مردم را نمی سوزاند (۵/۴).

۱۲۸. «شمس المعارف» ۱/۹۰.

۱۲۹. همان، ۳/۷۳.

۱۳۰. همان، ۳/۶۲.

بارگفته «شمارهٔ حروف ۳۲ است که از آنجمله ۲۸ حرف عربی با تلفظ صریح و ۴ حرف فارسی پ، چ، ژ، گ با تلفظ نامشخص است» [۱۳۱]. و عقیده دارد این سی و دو حرف، همان اسمائی است که آدم در آغاز آفرینش آموخت [۱۳۲]. یکی از شاگردان ابن عربی که از دوستان جلال‌الدین رومی و استاد قطب‌الدین شیرازی در حدیث بود [۱۳۳]، کتابی به نام اعجازالبیان در علم حروف نگاشت [۱۳۴] که حرفهای ابن عربی را در آن تکرار کرد و افزون بر آن، نقطه‌ها را نیز مورد توجه قرار داد و دریافت که جمع نقاط حروف عربی ۱۴ است که با شماره هفت آسمان و چهارعنصر و موالید سه گانه [نبات، حیوان، انسان] برابر می‌شود [۱۳۵] و همچنین اعراب و نقطه‌های زیر حروف و تشدید را در نظر گرفت و هریک را به وجهی توجیه نمود [۱۳۶].

و نیز، صدرالدین قونوی، پسرخواندهٔ ابن عربی و جانشین وی، در علم حروف کتبی مانند مفتاح‌الغیب [۱۳۷] و تفسیرموردهٔ فاطمه [۱۳۸] نوشت و عبدالله یافعی (متوفی ۷۶۸) الددالانظیم فی خواص الاسماء الحسنی را تصنیف کرد [۱۳۹] و به همین ترتیب دیگر مشایخ تصوف همه راه را برای فضل‌الله حروفی کوبیدند و مواد و اسباب لازم را برای وی آماده نمودند که در راه مقصد و هدفش به هر نحوه خواهد، به کارگیرد. از معاصران خود فضل‌الله یک صوفی ایرانی به نام احمدین عبدالله معروف به ابوذر (متوفی ۷۸۰)، میان عامهٔ مردم به معرفت علم حرف، مشهور بود [۱۴۰] و همچنین سیدعلی همدانی (متوفی ۷۸۶) که کتاب اسرارالنقطه و شرح اسماء‌الله‌الحسنی [۱۴۱] را نوشت. این متخصصان علم حروف، چنان جاه و منزلتی می‌یافتند که به آنان امکان می‌داد به مقامهای مهمی در

۱۳۱-۱۳۲. همان، ۳/۹۰، (از امام صادق روایت کرده).

۱۳۳-۱۳۴. «فهرست نسخه‌های خطی دیوان هند در لندن»، ۲/۳۳.

۱۳۵. «اعجازالبیان»، ورقهٔ ۴۸ ب.

۱۳۶. «نفحات‌الانس» ص ۵۵۶.

۱۳۷. «اعجازالبیان» ورقهٔ ۵۴ ب-۴۸ الف.

۱۳۸. «نفحات‌الانس» ص ۵۵۶.

۱۳۹. «خواص الحروف»، محمد شریف ورقهٔ ۲۸ الف.

۱۴۰. «نفحات‌الانس» ص ۴۲۸.

۱۴۱. همان، ص ۴۴۷، «مجالس المؤمنین» ص ۲۹۸.

همه دولتهای اسلامی [آن روزگار] دست یابند؛ از جمله محمد بن عبدالله شمسوی معری حروفی (متوفی ۸۰۶) از ویژگیان برقوق ملقب به ظاهر (متوفی ۸۰۱)، گردید [۱۴۲]. پس از ظهور فضل الله نیز حال بر همین منوال بود که البته ما فعلاً در مقام بررسی آن نیستیم، و مقصود از این سیر، پیش‌درآمدی است بر نهضت حروفیان؛ لیکن از نکات مهمی که باید اشاره کرد آنکه عبدالرحمن بسطامی (متوفی ۸۵۸) یکی از علائم ظهور مهدی را انتشار علم حرف دانسته [۱۴۳]، گرچه او کمی پس از فضل الله می‌زیسته است ولیکن با این سخن تاحدی روشن کرده که چگونه جامعه، تشنه این نوع معرفت جدید و آماده ظهور شخصیت‌هایی که اینگونه دعاوی را مطرح کنند، بوده است. در چنین فضایی بود که فضل الله حروفی ظهور کرد و برجستگی یافت و فرقه نوین خود را سازمان داد و همین قسمت محدود از معارف نهانی را به مثابه جوهر نحلّه خود برگزید که موضوعات دیگر، فرع بر آن است.

سوم. تاریخ دعاوی پیغمبری و مهدویت

پیش از آنکه به بحث در ماهیت و اصول عقاید حروفیان بپردازیم، ناگزیریم به جنبشهای سابق بر آن در مورد دعوی پیغمبری و تشکیل نحلّه‌های نوین، که برخی نزدیک بود دین مستقلی شود، اشاره کنیم؛ این جنبشها همچنانکه بیرونی نیز اشاره کرده غالباً ایرانی بود و بر اساس تصوف و کلا به دستاویز ولایت، برپا می‌شد [۱۴۴]. پیش از آنکه در نفی یا اثبات نظر بیرونی، سخنی بگوییم بهتر است مقدمه کوتاهی راجع به نمونه‌های اولیه این نهضتها بیاوریم.

انتشار اسلام به زعامت مردی از اعراب شمال، عکس‌العملهای مختلف برانگیخت که شکل رشگ و کین و انتظارات مشابه را به خود گرفت و در

۱۴۲. «شرح الحروف»، قزوینی، ورقه ۵۰ الف.

۱۴۳. «مفتاح الجفر الجامع» ورقه ۲۸ ب.

۱۴۴. بیرونی (متوفی ۴۴۰)، سلسله مدعیان پیغمبری را از بودا، شروع کرده و تاشلمغانی رسانده است: «الآثار الباقیه»، لایپزیگ ۱۸۸۷، ص ۲۰۴-۲۱۴.

جنبشهای فردی یا جمعی نمودار شد که از طرفی تمایلات اعراب شهرنشین جنوب [یمانی] و از جهتی تمایلات ایرانیان را - که با وجود تمدن و حکومت مستقل و کهن، مغلوب عرب شده بودند - منعکس می کرد. زعامت معنوی براساس دعوی خدایی یا پیغمبری یا مهدویت یا ولایت، اشکال گوناگون عکس العمل یمانیان و ایرانیان بود که از ایشان به دیگر اقوام نیز سرایت کرد؛ خصوصاً در دوره‌هایی که احساس قبیله‌ای و قومی ضعیف شد و داعیه‌های فردی مجال بروز یافت. پیداست که ادعای نبوت از طرف مسیلمه و سجاح و اسود عنسی، که همه یمنی بودند، به سبب رقابت با پیغمبری محمد (ص) [حجازی] بوده است. اما در ایران که به عقیده شهرستانی بیشتر مذهبی بود تا فلسفی [۱۴۱]؛ ابن حزم از یک رشته دعاوی نبوت در دوران اسلامی نام برده که شاهد بیان فوق است و نمونه‌های آن جنبش استادسیس و سنباد و مقنع و بابک و خدش و ابومسلم سراج [۱۴۱] است. ازجالبترین نکاتی که در این پیجویی سریع، قابل یادآوری است آنکه عبدالله بن خازم (متوفی ۷۲)، که در دوران جنگهای داخلی پس از استعفای معاویه دوم عامل امویان برخراسان بود، مطلب را دریافته و گفته «از آن هنگام که خدا پیغمبرش را از قبیله مضر برانگیخت، قبیله ربیعه، پیوسته برخدا خشمگین است» [۱۴۱ ج]. و براین جمله افزوده «به خاطر حسد ربیعه بر مضر، بنوحیفه با مسیلمه کذاب بیعت کردند تا همچنانکه در بنی مضر، پیغمبری بوده در بنی ربیعه نیز پیغمبری باشد» [۱۴۱ د]. مؤلفان کتب ملل و نحل، نیز اشاره کرده‌اند که ربیعیان زودتر از دیگران به جریانهای مخالف می پیوستند؛ «به سبب کینه ورزی نسبت به مضر که پیغمبر از آنان بیرون آمده بود» [۱۴۱ ه]. اگر این منطق را بپذیریم، طبیعی است که غالبی کوفه را نیز از همین رشته جنبشها بدانیم؛ زیرا کوفیان، بیشتر، از یمانیان ربیعی بودند [۱۴۱ و] و نیز غالبیگری یکی از صور فعالیت‌های عنصر ایرانی در دو قرن اول هجری بوده است. نظریه ابن حزم، دائر براینکه تصوف و تشیع (و به گمان ما شکل غلوآمیز آن) هر دو، بروز نوعی

۱۴۱ آ. «الملل والنحل» ۲/ ۱۴۰.

۱۴۱ ب. ج. «الفصل» ۲/ ۱۱۵.

۱۴۱ د. ه. «الفرق بین الفرق» بغدادی مصر ۱۹۴۸، ص ۱۸۱.

۱۴۱ و. «الصلة بین التصوف والتشیع» ۱/ ۱۳۶-۱۵۲.

از مخالفت و مقاومت عنصر ایرانی در برابر عرب بوده، این نکته را روشنتر می‌کند [۱۴۴ز].

به لحاظ اجتناب از غور مفصل در این گونه‌امور— که جای مناسبش اینجانیست— و نیز برای احتراز از قراردادن این موضوع [یعنی انشعابات مذهبی] زیر عنوان مقولات قبیله‌ای و نژادی، از این قضیه می‌گذریم و برکنار از هر نوع توجیه خاص— هرچند در این مورد دلالت آن روشن است— پاپیای حوادث تاریخی پیش می‌رویم. با این حال بدنیست اشاره کنیم که به گفته ابوالعلاء معری (۳۶۳—۴۴۹)، «یمن از دیرباز مرکز مال‌اندوزی از راه دینفروشی بوده است.... یکی از کسانی که بدان ناحیه مسافرت کرده، برای من حکایت کرد که هم‌اکنون در آنجا جمعی هستند که هر یک خود را قائم‌منتظر می‌پندارند و هیچ یک، بی‌نصیب از اخذ مالی نیستند» [۱۴۵]. صرف نظر از جنبشهای غالیگری پیشگفته [۱۴۶] و نیز جنبش حلاج [۱۴۷]، به روایت ابوالعلاء، منصور صنادیقی به سال ۲۷۰ در یمن ظهور کرد و در زمان او «کنیزکان مطرب، دفزنان می‌سرودند»:

مطربا دف‌برگیر و بنواز و فضایل این پیغمبر [تازه] را ترویج کن؛
پیامبرینی هاشم درگذشت و [کنون] پیغمبرینی یعرب برخاسته [۱۴۸].
ابوالعلاء بر این می‌افزاید: «سردی در یمن بود که در قلعه خود به حالت غیبت می‌زیست و واسطه میان او و مردم، خادمی بود که جبریل می‌نامید- ش.....» [۱۴۹].

به سال ۳۲۲، محمد بن علی شلمغانی (شلمغان، قریه‌ای بود نزدیک واسط) [۱۵۰] معروف به ابن العذافر که از کارمندان دولت بود [۱۵۱] ظهور کرد. وی نخست مدعی بود که باب مهدی (عج) است و در این مورد با نایب رسمی

۱۴۴ز. «الفصل» ۴/۱۱۴؛ «خط» مقریزی (مصر. ۱۲۷) ۲/۳۶۲؛ «دبستان المذاهب» (بیئتی ۱۲۹۲) ص ۲۹.

۱۴۵. «رسالة الغفران» مصر. ۱۹۵، ص ۳۷۷-۸.

۱۴۶. «الصلة بین التصوف والتشیع» ۱/۱۲۶-۱۵۲.

۱۴۷. همان، ۲/۳۷-۵۱.

۱۴۸-۱۴۹. «رسالة الغفران» ص ۳۷۳-۴.

۱۵۰-۱۵۱. «معجم البلدان» ۵/۲۸۸؛ «معجم الادباء» ۱/۲۳۵.

امام زمان، در نظر شیعه، یعنی حسین بن روح [۱۰۲] [نویختی] نزاع داشت و این، راز او را برملا نمود [۱۰۳]. شلمغانی سپس مدعی شد که [مظهر] پرورد کار است و بر این اساس که نورالهی پس از انتقالهای پیاپی در پیغمبران و امامان، بالاخره از امام یازدهم در وی حلول [۱۰۴] کرده، دین تازه‌ای آورد و توانست گروهی طرفدار در میان درسخواندگان و ثروتمندان، از وزیران و نویسندگان دربار عباسی، به دست آورد [۱۰۵]. جنبش شلمغانی، بر اساس و در نتیجه حرکت حلاج بود، تا آنجا که مقایسه‌هایی میان این دو به عمل آمده است و شلمغانی را به حلاج مانند کرده‌اند [۱۰۶]. به روایت ابن اثیر، نهضت شلمغانی از لحاظ سیاسی برای پایه قرار داشت که می‌خواست هم عباسیان و هم طالبیان را از میان بردارد [۱۰۷]؛ بدین منظور که [مردم] به یکسان از دست حکمرانان بالفعل و داوطلبان بالقوه حکمرانی خلاص شوند؛ هم از [مزاحمت] حکومت آزاد باشند و هم از معارضان آن. لیکن جنبش شکست‌خورده و شلمغانی همراه یکی از یارانش اعدام و آتش زده شد [۱۰۸] و این پایان حلقه‌ای دیگر از زنجیره جنبشهای غالیانه بود.

اکنون که ما این جنبشها را استقصا می‌کنیم، حق آن است که متنبی شاعر (۳۰۳ - ۳۰۴) را با دیگر مدعیان نبوت در یک سلک بیاوریم و دعوی پیغمبری از جانب وی را جدی شمرده، [روایات مربوط بدان را] راست انگاریم [۱۰۹]. هر چند دکتر طه حسین «در رد داستانهای که از دعوی پیغمبری پنداری و معجزه‌گری او آورده‌اند» تردید نکرده و نیز «در رد آن اخبار سست دائر بر اینکه متنبی می‌پنداشت قرآنی بروی نازل شده و حتی عده‌ای آن قرآن را از بر کرده

۱۰۳-۱۰۲. «ابن اثیر» ۹۲/۸، (احوال حسین بن روح را در «رجال نجاشی» ص ۶۸ و «فهرست» طوسی ص ۳۰۵ و کتب دیگر ملاحظه کنید). ضمناً شلمغانی، پیش از عنوان کردن دعوی خود، از جمله متکلمان و مصنفان شیعه محسوب می‌شد، و حتی پس از آن دعوی نیز، برخی کتب (سابق) او مورد قبول شیعه باقی ماند، (غیبت طوسی ۲۰۴).

۱۰۴. «معجم الادباء» ۲۳۵/۱.

۱۰۵. «التبصیر فی الدین»، اسفراینی (منوفی ۴۷۱) ص ۷۹ و «معجم الادباء» ۲۴۱/۱ (نامه) مقتدر عباسی به نصر سامانی) و «ابن اثیر» ۹۲/۸ و «ایوالفداء» ۳۸۲/۲.

۱۰۶. «رسائل البلغاء» (رسائل ابن قارح) ص ۶۰.

۱۰۷. «معجم الادباء» ۸۲-۴۷/۱؛ «ابن اثیر» ۹۳/۸.

۱۰۸. «الفهرست» (لایبزیگ) ص ۱۴۷.

۱۰۹. «مجلة المجمع العلمی العربی»، دمشق ۱۹۳۰، جلد ۱، مقاله راجع به متنبی.

بودند» [۱۶۰]، شکی به خود راه نداده است. با اینحال، ابوالعلامری که خود از شیفتگان متنبی بوده و شرحی بر دیوان وی به نام «معجزاحمد» نگاشته؛ دعوی پیامبری و کرامات و خوارق عادات او را — از جمله سوار شدن بر شتری سرکش و شفا دادن یک زخمی با آب دهان و پیشگویی مرگ سگی که به طرفش پارس کرده بود [۱۶۱] — نقل کرده و نیز یکی از کرامات وی را که دهان به دهان نقل می‌شد، آورده که در او ان دعوی پیغمبری زیر رگبار می‌ایستاد بی‌آنکه تر شود [۱۶۲]. صرف نظر از صحت و سقم نسبت معارضه با قرآن با متنبی گفته‌اند که او آیات [قرآن ادعائی] خود را عبرت می‌نامید و از آن جمله است: «... بر آیین خود پایدار باش و قدم به جا پای پیغمبران پیشین بگذار، که خداوند به دست تو انحراف ملحدان و گمراهان را ریشه کن خواهد ساخت.» [۱۶۳] این اندازه قابل قبول است که متنبی در همه این دعاوی متأثر از تشیع غالیانه و چه بسا قرمطی‌گری بوده که به نظر دکتر طه حسین این دو مقوله جدا از دعوی پیغمبری و به نظر ما اساس آن است [۱۶۴]. افزون بر این باید گفت که بعضی محققان جدید شرقی و غربی، متنبی را فیلسوفی می‌دانند که با فارابی و قرمطیان تماس داشته و متفکری می‌شمارند که با نیچه فیلسوف، تشابهی دارد [۱۶۵].

اگر به خاطر بیاوریم که در نیمه اول قرن پنجم هجری، یمن و چه بسا بعضی نواحی دیگر اسلامی پر از مدعیان مهدویت بود، طبیعی می‌نماید که در چنان شرایطی، مردی از نھاوند به سال ۹۹۴ دعوی پیغمبری نماید و چهارتن از یارانش را به نام خلفای راشدین بنامد، و در نتیجه به قتل برسد [۱۶۶]. جالب است که در اینجا اشاره کنیم که مدعیان ایرانی، بویژه علاقه شدیدی به ادعای

۱۶۰. «مع المتنبی»، مصر ۱۹۳۶، ۱/۷۴.

۱۶۱. «رسالة الغفران» ص ۳۵۰-۳۴۰؛ «شرح العیون» ابن نباته مصری (متوفی ۷۶۸)، مصر ۱۹۵۷ ص ۱۶-۱۷؛ «الصبح المنبئی عن حیثیة المتنبی» یوسف بدیعی (متوفی ۱۰۷۳)، دمشق

۱۳۵ ق. ص ۲۳-۲۴.

۱۶۲. «شرح العیون» ص ۲۴؛ «الصبح المنبئی» ص ۲۴.

۱۶۳. «الصبح المنبئی» ص ۲۵.

۱۶۴. «مع المتنبی» ۱/۵۳-۵۴ و ۶۷-۷۱.

۱۶۵. «فیلسوف العرب والمعلم الثانی» مصطفی عبدالرازق مصر ۱۹۴۵، ص ۷۹-۹۰.

۱۶۶. «البدایة والنهایة» ۱۲/۴۹۹.

مسیح بودن داشتند، چون در معنویات و روحیات مردم اثر عمیق تری داشت و جدا از عنصر عربی و نسب علوی، امکان رسوخ آن در [پيروان] عموم ادیان موجود، بیشتر بود، ضمناً در مقایسه با اندیشه مهدی که گروه خاصی، آنهم فقط از مسلمانان، بدان ایمان داشتند، اندیشه مسیح عام تر و شامل تر بود. به یاد آوریم که شلمغانی گاهی خود را مسیح [۱۶۷] و زمانی روح القدس [۱۶۸] می نامید. کتابهای تاریخ ما را از سه مورد آگاه می کنند که مردانی از ایران، خود را مسیح خوانده اند، اولی به سال ۵۰۵ در دمشق مدعی شد که مسیح بن مریم است و به دستور حکام مصلوب شد، دارکشیدن او همراه بود با شورش عامه علیه رافضیان و نبشی قبر [مردگان] ایشان در دمشق [۱۶۹]؛ که نشان می دهد در این قضیه، غالبی مدخلیت داشته. اما مسیح دوم به سال ۶۷۲ در شوشتر، به روزگار مغولان برآمد و خود را مسیح و پیغمبر خواند، نامش کی [۱۷۰] یا لی [۱۷۱] و از بازگازندگان بود، «به حفظ قرآن و فقه و اشارات و نجوم، اشتغال داشت» [۱۷۲] گروهی به او گرویدند و او پیروان خود را از بعضی واجبات همچون نماز عصر و عشا، معاف فرمود» [۱۷۳]. گذشته از اینها، به فارسی شعر می سرود [۱۷۴] و بسیار جوان بود و می گفت «اگر به سی و دو سالگی برسم، مقصد من تحقق یافته» [۱۷۵]. همه اینها، زمینه های مشترکی است میان او با فضل الله حروفی؛ با این تفاوت که این جوان در دعوی خود توفیقی نیافت و در آغاز جوانی، پیش از آنکه به سی و دو سالگی برسد، کشته شد [۱۷۶]. اما سومی، علی بن فخر اردستانی است که به سال ۶۹۶ ادعا کرد عیسی بن مریم است، دستگیرش کردند و «در ماه رمضان کشته و سوخته شد» [۱۷۷] و چنانکه قبلاً گفتیم، عامر بصری از پیروان او بوده است.

۱۶۷. «معجم الادباء» ۳/۱، (نامه مقتدر خلیفه به نصر سامانی).

۱۶۸. «التبصیر فی الدین» ص ۷۹.

۱۶۹. «البدایة والنهایة» ۱۳/۱۹.

۱۷۰. «الحوادث الجامعه» ص ۳۷۶.

۱۷۱. «البدایة والنهایة» ۱۳/۲۶۶.

۱۷۲-۱۷۳. «الحوادث الجامعه» ص ۳۷۶، «البدایة والنهایة» ۱۳/۲۶۶.

۱۷۷. مقدمه «تأییه عامر»، دمشق ۱۳۶۷، (به نقل از «تلخیص معجم الالقاب» ابن فریحی

اردستان شهری است بین کاشان و اصفهان، (یاقوت ۱/۱۸۴).

دنبالهٔ این‌گونه جنبشهای بدعت‌آمیز در قرن هشتم نیز بریده نشد، *
 اضافه بر جنبش مهدی نصیری که به سال ۷۱۷ در شام ظهور کرده [۱۷۸]،
 سه سال بعد از آن در دمشق، «مردی به نام عبدالله رومی که غلام یکی از تجار
 آنجا بود و آخر مجاور مسجد جامع شده، دعوی پیغمبری کرد، [دستگیرش
 کردند] پیشنهادتوبه نمودند، نپذیرفت و گردنش زده شد». [۱۷۹] نه سال پس از
 این حادثه، یک ترک از ممالیک جاولی معروف به «اوصی» در مصر ادعای
 مهدویت کرد به علاوه می‌کوشید سخنان الهام آمیز بگوید، ولی توفیق نیافت.
 یک روز که پیش از حضور خطیب در مسجد جامع (حاکم)، بالای منبر رفت
 و «به‌شیوهٔ کاهنان، مختصر کلمات مسجعی سرودن گرفت» [۱۸۰] به بدترین شکلی
 از منبر پایین آورده شد. [۱۸۱] به سال ۷۴۱ عثمان دکاکی به اتهام «دعوی
 سخنان بزرگ، که مانند آن از حلاج و شلمغانی سرزده بود، و مسجل شدن دعوی
 خدائی» [۱۸۲] و چیزهای دیگر، به محاکمه کشیده شد و به قتل رسید [۱۸۳].
 یک علوی ایرانی به نام حسن یا ابراهیم بن عبدالله اخلاطی حسینی که از
 ایران به حلب آمده و آنجا را به قصد مصر ترک کرده بود و «در مسجد جامع،
 منزوی از مردم می‌زیست» [۱۸۴] به سال ۷۹۹ وفات یافت. پس از مرگ،
 محل سکونتش مورد بازرسی قرار گرفت و در آنجا چنانکه می‌گفتند «جامی از
 طلا و شیشه‌ای پر شراب و زنارهای رهبانی و یک نسخه از انجیل و کتبی مربوط
 به حکمت و نجوم و رمل و صندوقی حاوی نگینهای گرانبها» یافتند [۱۸۵] دربارهٔ او

* مؤلف در اینجا دو نهضت بسیار مهم دیگر را که تحت عنوان مهدیگری برپا شد فراموش
 کرده: یکی قیام محمود تارابی (مقتول ۶۳۶) در بخارا است که دعوی غیبگویی داشت
 و نبرد پیروانش علیه مغولان و ستمگران پس از کشته شدن او نیز ادامه یافت. و بالاخره
 با همکاری اشراف محلی سرکوب شد؛ (رجوع کنید به «ترکستان نامه» بارتلد چاپ بنیاد
 فرهنگ ۹۸۵/۲ به بعد)، و دیگر قیام قاضی القضاة شرف‌الدین ابراهیم بود که وی نیز
 به داعیهٔ مهدیگری مردم را علیه سلطهٔ مغول، دعوت می‌کرد و به سال ۶۶۳ در جنگ با
 عمال هلاکو کشته شد، (رجوع کنید به «تحریر تاریخ و صاف» چاپ بنیاد فرهنگ ص
 ۱۱۱). — م.

۱۷۸. «البدایة والنهائة» ۸۳/۱۴.

۱۷۹-۱۸۱. همان، ۹۶/۱۴.

۱۸۲-۱۸۳. همان، ۱۴/۱۴۴.

۱۸۴-۱۸۵. «شذرات الذهب» ۳۲۶/۶.

گفته‌اند که «منتسب به رافضیگری بود، زیرا نماز جمعه نمی‌گزارد و پیروانش او را مهدی می‌خواندند» [۱۸۶].

همه این نمونه‌ها، تجسم انتظارات اشخاص صاحب داعیه — غیر از امرا و استیلاجویان — بود که می‌خواستند از طریق نیروی معنوی به مواضع قدرت در ممالک اسلامی راه یابند، و بدون شک تصوف بزرگترین تأثیر را در آسان نمودن کار به نظر آن داعیه‌داران داشت. ظاهراً تغییر شکل تصوف و پیدایش اندیشه وحدت وجود و تسلط صوفیگری بر اذهان مردم، از طرفی برشور و هیجان صوفیان و صوفی‌نمایان می‌افزود و از جهتی قبول دعوت آنان را بر مردم تسهیل می‌کرد بویژه که حکمرانان شهرها در آن ایام، ترکان و مغولان بودند که نیروشان فقط به بازویشان بود و در کرامت‌نمایی و تردستی و جادوگری صوفیان چیزهایی می‌دیدند که باید از [شر] آن پرهیز کرد و هراس داشت و متوجه نیروهایی می‌شدند که از درهم شکستن آن عاجز بودند؛ لذا شیفته آن می‌شدند، در عین آنکه از آن می‌ترسیدند. کوششهای جانفرسای ابن تیمیه و دارودسته‌اش برای غلبه بر صوفیان رفاعی در محضر شخص سلطان، تاحدی می‌تواند بیانگر وسعت دامنه گسترش تصوف در آن زمان باشد.

باری، از جمله مهمترین و آشکارترین و تصوف‌آمیزترین و مشابهترین جنبشها به حروفیگری، نهضتی است منسوب به سعدالدین محمد بن مؤید... بن حمویه (متوفی ۶۵۰) [۱۸۷] که گفته‌اند در دامنه کوه قاسیون* [۱۸۸] سکنا داشته و با صدرالدین قونوی (متوفی ۶۷۲) شاگرد و پسر خوانده ابن عربی [۱۸۹] مربوط بوده است.

سعدالدین حالات غریبی داشته، از جمله اینکه صدرالدین را تجسم

* کوه مقدسی مشرف بردمشق، مورخان دمشق نوشته‌اند، که در دامنه آن بسیاری از پیغمبران قدیم و شهدا مدفون شده‌اند. («المنجد» چاپ هفدهم، اعلام، ص ۴۰۲). — م.

۱۸۶. «شذرات الذهب» ۳۲۶/۶.

۱۸۷. سبط ابن الجوزی در «مرآة الزمان» (ص ۷۹۰)، و جامی در «نفحات الانس» (ص ۵۶۶) فوت سعدالدین را در ۶۵۰ نوشته‌اند، در «مجالس المؤمنین» (ص ۳۷۰) و «ریاض العارفین» (ص ۱۳۴) اشتباهاً ۶۵۰ ضبط شده است.

۱۸۸. «مرآة الزمان» ص ۷۹۰.

۱۸۹. «نفحات الانس» ص ۵۶۶.

پیغمبر می‌پنداشته است، یک‌بار چنین دعوی کرد که عنقریب به آسمان عروج خواهد نمود و مدت سیزده روز از قالب جسمانی خود خارج خواهد شد. پیروان و شاگردانش جسدش را مرده و افسرده یافتند تا از معراج بازگشت [۱۹۰]. از اینها مهمتر اینکه، وقتی از [سفر] خراسان [۱۹۱] مراجعت کرد، مریدانش وی را به صورت عجیبی، خاتم‌الولایه شمردند و یکی از ایشان به نام ابراهیم بن محمد قزوینی به سال ۶۵۸ رساله‌ای در شرح عقاید این فرقه نوشت [۱۹۲]. اینان، نبوت را نوعی حلول الهی می‌دانستند که در هزار سال انجام می‌گیرد و این کیفیت را «نزول ذهاب» می‌نامیدند. و معتقد بودند که دوره ذهاب به محمد (ص) که جامع رسالت و نبوت بوده است ختم شده ولیکن ارسال پیغمبران به شکل ختم‌الولایه، هر صد سال یک‌بار، ادامه دارد و «ذهاب» به ترتیب بر خضر و عیسی و یکی از صدیقان و یکی از صالحان و یکی از شهیدان نازل شده که آخرین ایشان، سعید السعداء (سعدالدین حموی) است. پیش از وی، ذهاب ششم در خاتم‌الاولیاء [یعنی ابن عربی] حلول کرده بود [۱۹۳] و با خاتمیت سعدالدین حموی، این دوره نیز به پایان رسیده است.

پس از این همه، برای اظهار مقصود اساسی ازین عقاید، سعدالدین حموی به خود صفت «یسعی العجم» [۱۹۴] داده و خاتم‌الاولیاء نامیده که «ظهور دوباره پیغمبر» و «سهبط همه انواری که در جهان زیرین و زیرین منتشر شده» [۱۹۵] و معنی «طلوع آفتاب یقین» [۱۹۶] است. و به همین ترتیب، سعدالدین، مظهر قیام قیامت یعنی «قیام نفس ولایت که شامل الهیت نیز هست» [۱۹۷] و همچنین نمودار علم الهی که از آدم تا محمد (ص) انتقال یافته، و جامع نتایج آموزشهای

۱۹۰. همان، ۴۲۸-۹.

۱۹۱. سبط ابن جوزی گوید: «سعدالدین، قانع و پارسا بود و در شام دست پیش کسی دراز نکرد و چون زندگیش سخت شد به خراسان روی نهاد و نزد حکام مغول رفت و مورد حسن توجه آنان قرار گرفت و مال بسیاری بدو بخشیدند»، ص ۷۹.

۱۹۲. «شرح الحروف الجامع بین العارف والمعرف»، نسخه خطی کمبریج به شماره 4 Brown y

۱۹۳. همان، ورقه ۵۰ الف.

۱۹۴. اشاره به آیه ۲ از سوره یس: و جاء من اقصی المدينه رجل یسعی..... (از دورترین نقطه شهر، مردی آمد دوان و شتابان...)

۱۹۵-۱۹۷. «شرح الحروف» ورقه ۵۰ ب.

«علم‌الاسماء و علم‌البیان» [۱۹۸] بوده است. این طریقه صوفیانه ایرانی [را می‌توان گفت] مذهبی بود که ازگزند حوادث، از میان رفت و نیز امکان دارد آن را یک طریقه تصوف به نام سنیه یا سعدیه بنامیم که برمسأله ظاهر و باطن استوار بوده؛ علت سنی نامیدن آن، از لحاظ انتساب به «سنت رسول‌الله در ظاهر و استناد به «سنت وجه‌الله» در باطن است» [۱۹۹]. «سعادت‌مند آنکه موفق به پیروی از سنت پیغمبر شود؛ که البته این پایین‌ترین مرتبه خوشبختی است. اما مراتب والای سعادت، آن است که شخص، نصیبی از سنة وجه‌الله داشته باشد» [۲۰۰]؛ مقصود از سنت وجه‌الله، «صورذاتی یعنی شکل اصلی و حقیقی نماز است که عنوان ثواب براهل جنت و فردوس و علیین نازل می‌شود و دیگران آن را نمی‌بینند و در نمی‌یابند» [۲۰۱]. روح آرامش (سکینه) الهی بر «یسعی‌العجم» نازل شده و با آن، «زنده جاودان و پایدار در همین دنیا است» [۲۰۲] و خداوند کلیدهای غیب را که «چشم ودل و زبان و دست و پا» [۲۰۳] باشد بدو عطا فرموده، — اشاره به این حدیث قدسی که [خدا، برای بنده خاص خود،] «چشمی می‌شود که با آن می‌بیند و زبانی که با آن سخن می‌گوید و قلبی که با آن درمی‌یابد...» [۲۰۴]. و بدین‌گونه «یسعی‌العجم» تبدیل به یک انسان - خدا شد که بنابر تأویلی که لازمه عقاید این فرقه است، با خدا تفاوتی حتی در جاودانگی نداشت. برای این نحله ضروری بود که اصول عقاید اسلامی را به تناسب این روح جدید، تأویل نماید و از اینجاست که عبادت اسلامی را عادت‌ی بی‌روح شمردند و عبادت، در «ب» خصوصیتی معنوی باز یافت که ممیز دوتی عبادت است؛ «ب» اشاره به «بیان» یا تأویل نوینی است که «یسعی‌العجم» آورده. به نظر اینان، معنی عبادت، چنین است: «هرچیز که باعث نزدیک‌تر شدن بنده به خشنودی سید و مولایش شود» [۲۰۵]. که می‌توان آن را به «سکینه» و «آرامش» و «طمأنینه» یا هرچه بامذاق این طریقه بسازد، تأویل کرد. و همچنین نماز واقعی، یعنی «جدا شدن از همه دلبستگیهای دنیایی و آخرتی» [۲۰۶] که با

۱۹۸. همان، ورقه ۳ ب.

۱۹۹-۲۰۴. همان، ورقه ۷ الف.

۲۰۵. همان، ورقه ۹ الف.

۲۰۶. همان، ورقه ۸ ب.

نماز شرعی [معمولی] متفاوت است [۲.۷]، و شاید مقصودشان ذکر مخصوص آن طریقه بوده است. وارد شدن در تفصیلات طریقه سنیه سعدیه، ما را از موضوع خارج کرد ولی به هر حال به حقیقت دیگری پی می‌بریم و آن اینکه، این طریقه برای آن ترتیب یافته بود که مریدانی از میان سنیان جذب کند؛ آن عده که از افزایش گرایش به تشیع در اثر پیوستن گیش با تصوف در آن دوران [۲.۸] ناراحت بودند طرفدار این طریقه شدند و موجودیت آن را قوام، و استحکام بخشیدند. همین هدف باعث شد که برسنی‌گری تأکید کنند و امامان چهارگانه یا خلفای راشدین را «بیان زبان عرش» [۲.۹] بنامند که «بدگویی از هریک از ایشان مانند بدگویی از یکی از حاملان عرش» [۲.۱۰] و حتی بدگویی از خداست [۲.۱۱]. اصطلاح طریقه سنیه یادآور فتوت نبویه در شام [۲.۱۲] است که برای معارضه علیه فتوت علویه در بغداد و مخالفت با شیعه، پدید آمد؛ خصوصاً اگر در نظر بگیریم که طریقه سنیه سعدیه، بازتابی از روح فتوت داشته [۲.۱۳] و همچنین بنیادگذار آن، سعدالدین، از شام برخاسته بوده است.

پس از اینهمه باید گفت که بین حروفیگری، — که این همه مقدمه بحث از آن است — و اندیشه‌های سعدالدین حموی همانندی‌هایی است؛ از جمله اینکه، سعدالدین نیز مرد میدان حروف و از جمله مصنفات او این کتاب بوده است: اقوال مرموزه و کلمات مشکله و کثیر من الاقدام و الاشکال و الدوائر التي يعجز العقل والفكر عن حلها [۲.۱۴] که به نقل از آن آورده‌اند: پیمانی که خدادار آغاز آفرینش بست منحصر به عهد است نبوده (الست بربکم قالوا بلی) [۲.۱۵] بلکه هفت میثاق بوده است [۲.۱۶].

و نیز در خاتمه این قسمت، لازم است اشاره کنیم، سندی که ما معلومات خود را درباره طریقه سنیه حمویه از آن اقباس کرده‌ایم رساله‌ای است متضمن

۲.۷. همان، ورقه ۴۸ ب.

۲.۸. تاریخ تألیف رساله «شرح الحروف»، ۶۵۸ است.

۲.۹-۲.۱۱. همان، ورقه ۴۱ ب.

۲.۱۲. «الصلة بین التصوف والتشیع» ۲/۲۰۰.

۲.۱۳. شرح الحروف ۶ و ورقه ۵۱ ب.

۲.۱۴-۲.۱۵. «نفتح الانس» ص ۴۹؛ آیه مذکور در سوره اعراف است (۱۷۲:۷).

تعلیمات سعدالدین حموی که به ترتیب حروف الفبا مرتب شده و خود شارح یا به تعبیر درست تر شارح این نحله در بیان عقاید براساس حروفیانه تکیه کرده و در تبیین روش خود گفته است «انشاءالله شرح هر حرف فعلی را در یک فصل ذکر خواهیم کرد و به دنبال آن شرح حروف حقیقی را خواهیم آورد» [۲۱۷]. «وقتی سالک به حروف فعلی عمل کند و حق تعالی در مقابل اجر عملش حروف حقیقی را براو آشکار نماید، همانا خداوند در اسم غفور یا شکور براو تجلی فرموده؛ سعیش مشکور باشد و در برابر هر حرف فعلی، یک حرف حقیقی براو ظاهر شود» [۲۱۸].

چهارم. عقاید حروفیه

حروفیگری، چنانکه از نامش برمی آید فرقه نوینی بود برپایه نتایجی که جستجوگران حروف از دیرباز بدان رسیده بودند. حروفیان تکامل این جریان را تسریع کردند و از آن سود جستند، به طوری که یک مذهب تمام عیار از آن به وجود آوردند که از ارزش عددی حروف و دستکاری در ارقام آن، ریشه می گرفت.

موضوع حروف، تنها موردی بود که غالبان و صوفیان به صورت بسیار گسترده از آن استفاده نکرده بودند؛ فضل الله حروفی از این مواد تازه که طی قرنهای جمع شده بود بهره گرفت. نخستین چیزی که فضل الله را به این اقدام واداشت آن بود که دریافت حرف ض از اسم او برابر عدد ۸۰۰ می شود و دیگر اینکه کلمه فضل الله، در قرآن بسیار تکرار شده [۲۱۹] است. لذا به نظرش آمده که از این موهبت تصادفی سود جوید و چنین دعوی کند که مجدد اسلام در رأس سده

۲۱۷-۲۱۸. «شرح الحروف» ورقه ۳۸ ب.

۲۱۹. از جمله این آیات: فلولا فضل الله علیکم و رحمته لکنتم من الخاسرین (بقره ۲: ۶۴)، ولولا فضل الله علیکم و رحمته لاتبعتم الشیطان الا قلیلا (نساء ۴: ۸۵)، من یرتد منکم عن دینه فسوف یأتی الله بقوم یحبهم و یحبونه اذلة علی المؤمنین اعزة علی الکافرین یجاهدون فی سبیل الله ولا یخافون لومة لائم ذلک فضل الله... (مائده ۵: ۵۴)، و لولا فضل الله علیکم و رحمته فی الدنیا و الاخرة لمسکم فی ما افضتم فیہ عذاب عظیم (نور ۲۴: ۱۴)؛ و موارد دیگر که به ۶ آیه بالغ می شود.

نهم است. این سرآغاز، همراه بود با توانایی در تعبیر خواب و نتیجتاً ورزیدگی در هر نوع تأویل؛ از همین جاست که مذهب وی با چنین صورت متکامل و بیان استواری جلوه می‌نماید.

پایه دعوی حروفی بر این است که اساس شناخت خدا عبارت است از لفظ؛ زیرا خدا محسوس نیست و به همین لحاظ، ارتباط میان خالق و مخلوق جز از راه لفظ انجام نمی‌پذیرد؛ به این شرح که «هیچ، بی‌الفاظ انسان معلوم نمی‌شود، سبب آن است که هیچ [چیز] نیست که [لفظ] مظهر ایشان نیست.» [۲۲۰] و چنین نتیجه گرفته‌اند که لفظ مقدم بر معناست و متضمن صفت ذات احدیت می‌باشد [۲۲۱] و تصور معنی بدون تصور لفظ ممکن نیست [۲۲۲]. به عقیده حروفیه، تعبیر معانی با حروف و اصوات در دو قالب ریخته می‌شود: یکی قالب عربی که قرآن بدان زبان نازل شده و دارای ۲۸ حرف است، دوم قالب فارسی که دارای ۳۳ حرف است و همه حروف از روزگار آدم تا کنون را در بر می‌گیرد [۲۲۳]. ارتباط عربی و فارسی بر پایه حرف بیست و نهم عربی، لام الف، است [۲۲۴] که در ماهیت خود شامل چهار حروف فارسی افزون بر عربی — پ، چ، ژ، گ — می‌شود و بدینگونه لغت فارسی، مفسر لغت عربی و فضل الله، تأویلگر قرآن می‌باشد؛ به مصداق این حدیث: «اگر ایمان از خوشه پروین درآویخته باشد، مردانی از فرزندان ایران، بدان دست می‌یابند» [۲۲۵]. چرا که زبان عربی و فارسی هر دو مقدسند؛ به استناد این حدیث: «زبان اهل بهشت، عربی است و پارسی دری» [۲۲۶]. به همین ترتیب قرآن، زبان محمد (ص) و قوم عرب گردیده و علم به شکل اجمال و ابهام در آن هست و فارسی، زبان قومی دیگر، که خداوند برتری شان داده و فضل نهاده تا مختصرها را مفصل و مبهمات را روشن و نهفته‌ها را آشکار سازند و حروفیان در این بیان به دلالت این آیات استناد می‌کردند «هو الذی

۲۲۱-۲۲۰. «جاودان کبیر» ورقه ۱۴۹ الف.

۲۲۲. همان، ورقه ۱۶۶ ب.

۲۲۳. همان، ورقه ۳۶۹ الف.

۲۲۴. همان، ورقه ۷۶ الف و ۳۶۹ الف، به استناد این حدیث که: «لام الف، به جای حروف

پارسی است.»

۲۲۵. همان، ورقه ۱۳۶ ب؛ و «شرح جاودان» ورقه ۱۰ الف، ۱۲۶ ب.

۲۲۶. «جاودان کبیر» ورقه ۴ الف، ۱۳ ب.

بعث فی الامیین رسولاً منهم یتلو علیهم آیاته و یرزقهم ویعلمهم الکتاب والحکمه....
و آخرین منهم لما یلحقوا بهم.... ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء والله ذو الفضل
العظیم»* [۲۲۷] که در اینجا، «امیین» اعرابند و «آخرین» ایرانیان که پدرشان
ابراهیم، از خدا خواست در است وی رسولی مبعوث کند و این دعا به صورت
فضل الله تحقق یافت [۲۲۸].

پس از آن، حروفیان برای اثبات عقیده اصالت حروف و ترکیب اجزاء
دین نوین خود، به تطبیق ۲۸ و ۳۲—شماره حروف عربی و فارسی،—برمظاهر
آشکار و پنهان جهان پرداختند. سخن از آدم و آفرینش عالم در شش روز آغاز
کرده، گفتند: در این مدت، روح آدم پیش از جسمش آفریده شده، و شماره
شش روز ضرب در عدد عناصر چهارگانه، به اضافه تعداد حروفی که منحصرأ فارسی
هستند، برابر ۲۸ می شود که همان تعداد حروف عربی و دایره کامل معرفت
الهی است [۲۲۹]. گذشته ازین، به طوری که در هدایت نامه آمده، لام الف (که
مظهر حروف فارسی زائد بر حروف عربی است) از حیث تلفظ، شش حرف و برابر
(کاف نون) یعنی تلفظ «کن**» می باشد که رمز آفرینش است [۲۳۰]. همچنانکه
حاصل ضرب عدد روزهای هفته در تعداد ساعات شبانه روز یعنی (۷×۲۴) برابر
است با (۶×۲۸)، یعنی حاصل ضرب شماره روزهای خلقت در عدد حروف
عربی؛ که این حروف دلالت بر علم آیات متشابه** دارد [۲۳۱]. و باز حروفیان
به موضوع خلقت آدم پرداخته، با پذیرفتن حدیثی که به مفاد آن سرشتن گل

*اوست که در میان امیان فرستاده ای از خود آنان برانگیخت تا آیاتش را برایشان فرو
خواند و پاکیزه شان سازد و کتاب و حکمتشان بیاموزد... و گروه دیگری هستند که
(هنوز) به آنان نپیوسته اند... و این فضل خداست... و خدا دارای فضل عظیم است.
**«کن» = باش؛ اشاره به آیه قرآن که «خداوند چون چیزی را اراده کند و بگوید: باش،
می شود.»—م.

***آیات قرآن را به محکم و متشابه تقسیم کرده اند؛ دسته اول معانی واضح و متفق علیه
دارد مانند آیات احکام و اشارات تاریخی، دسته دوم، معانی مبهم و مختلف فیه دارد مانند
بعضی آیات مربوط به صفات خداوند و داستان آدم و ابلیس و حروف مقطعه. —م.

۲۲۷-۲۲۸. «شرح جاودان» ورقه ۱۲۴ الف-۱۲۵ الف.

۲۲۹. «جاودان نامه» ورقه ۱ الف-۲ الف.

۲۳۰. «هدایت نامه» ورقه ۹۴ الف.

۲۳۱. «جاودان کبیر» ورقه ۵۲ ب-۳ الف.

آدم چهل شبانه روز طول کشید — و این باجله صوفیانه مربوط است — آن را به اعداد ارتباط داده، جمع ساعات چهل شبانه روز را برابر حاصلضرب (۳۲ × ۱۶) + (۲۸ × ۱۶) یافته اند؛ و این درست همان مدتی است که جوهر الهیت با آدم درآمیخت، و وصول آدمی به معرفت الهی در آن مدت* حاصل می شود [۲۳۲]. و آن حدیث را را که می گوید: طول قامت آدم، هنگام خلقت، ۶۰ ذراع بوده، برابر مجموع حروف عربی و فارسی (۳۲ + ۲۸) گرفته، و به معنی اسمایی که خدا به آدم آموخت،** پنداشته اند [۲۳۳]؛ بدین گونه آدم خلیفه خدا و صورت او و مظهر تمامی اسما می باشد [۲۳۴]. در مورد پیکره گلی آدم، زیاده وارد تفصیلات نشده، همین قدر، در ارتباط با عقاید خود، به هفت خط صورت آدم یعنی موی سر و دوا برو و چهار ردیف مژه، و نیز هفت سوراخ سر آدم [یعنی دو گوش، دو چشم، دو سوراخ بینی و حفره دهان] اشاره کرده [۲۳۵]، آن را با منازل ۲۸ گانه قمر ربط داده اند [۲۳۶]؛ همچنانکه تعداد بند انگشتان دو دست نیز، ۲۸ است [۲۳۷]. و نیز، ۳۶ درجه منطقه البروج را حاصلضرب (۶ × ۶) دانسته اند که ۶، مجموع ۲۸ حرف عربی و ۳۲ حرف فارسی است [۲۳۸] [و ظاهراً، ۶، تعداد روزهای خلقت می باشد].

* عدد شانزده را معلوم نشد از کجا آورده اند، شاید حاصلضرب تعداد چهار عنصر در عده حروف ویژه فارسی باشد! ضمناً مقصود از جمله اخیر، اشاره به همان چله نشینی صوفیانه است که به نظر مؤلف، این خود منشأ روایت خلقت آدم در چهل روز می باشد. —
 ** توجه به این آیات ضروری است: «و اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة، و علم آدم الاسماء كلها،» (بقره ۲: ۳۰-۳۱) یعنی «و آنگاه که پروردگارت به فرشتگان گفت من بر زمین، خلیفه ای قرار می دهم، و همه اسماء [= نام و حقیقت چیزها] را به آدم آموخت...»، و نیز این حدیث مشهور که «ان الله خلق آدم علی صورته» یعنی، خدا آدم را به صورت خویش آفرید؛ این روایت منسوب به پیغمبر که دستمایه همه صوفیان بوده، گویا منشاء اسرائیلی دارد. — م.

۲۳۲. همان، ورقه ۳۹۵ الف.

۲۳۳-۲۳۴. همان، ورقه ۲ الف.

۲۳۵. همان، ورقه ۲۷۸ الف؛ (گاهی به تناسب مورد، تعداد خطوط را ۲۸ شمرده اند، مثلاً رجوع کنید به «هدایت نامه» ورقه ۹۷ ب).

۲۳۶. «جاودان کبیر» ورقه ۱ ب — ۴ الف.

۲۳۷. همان، ورقه ۲۹۴ ب.

۲۳۸. همان، ورقه ۴ ب؛ «استوانه» ورقه ۳۸ ب.

به همین قیاس، اشاره کرده‌اند که صورت آدم و نطقش، در افلاک و ستارگان و درجه‌ها و دقیقه‌ها و آسمانها و جواهر و حتی در بهشت و دوزخ، بالقوه، هست [۲۳۹]. به علاوه، از آنجا که صورت و سر آدم از خاک کعبه [۲۴۰] و سینه و پشتش از خاک بیت المقدس و مسجداقصی [۲۴۱] و پاهایش از خاک حجاز [۲۴۲] سرشته است، سزاوار آن گردیده که مرکز و مطاف کائنات یعنی افلاک و کواکب و سیارات، باشد؛ همچنانکه کعبه و بیت المقدس طوافگاه مردمان است [۲۴۳]. خصوصاً صورت آدم، همان لوح محفوظ است که متضمن اسرار خداست [۲۴۴]، و هفت قسمت صورت آدم، همان هفت حرفی است که قرآن بدان نازل شده [۲۴۵]. حروفیه، چیزهای دیگری نیز از قواعد اسلام انتزاع کرده، به این سلسله توجیهاات افزوده‌اند، مثلاً نماز معمولی ۱۷ رکعت و نماز مسافر ۱۱ رکعت است که جمعاً ۲۸ می‌شود؛ از طرف دیگر، نماز روز جمعه که ۱۵ رکعت است، به اضافه نماز روزهای عادی که ۱۷ رکعت است مجموعاً ۳۲ می‌شود، و این همان تعداد حروف فارسی و عربی است که اصل اسماً است [۲۴۶]. ازین جالب‌تر آنکه، نخست در دهان، ۲۸ دندان می‌روید که برابر حروف عربی است — که قرآن بدان نازل شده — سپس به ۳۲ عدد افزایش می‌یابد که برابر [حروف فارسی و معادل] کلمات الله است [۲۴۷].

بیش از این مجال گنجاندن اینگونه تفصیلات تمام نشدنی نیست، لیکن لازم است اشاره کنیم که مقصود حروفیه از آدم، فقط انسان نخستین نبوده، بلکه آن را نماد صورت [= حقیقت] الهی که در عالم باقی است، دانسته‌اند و از اینجاست که سلسله انبیا را استمرار مداوم الوهیت در زمین شمرده‌اند. همچنین طوفان نوح را آفرینش نوینی به حساب آورده‌اند و پس از آنکه

۲۳۹. «جاودان کبیر»، ورقه ۱۰۴ ب؛ «استوانامه» ورقه ۳۸ ب.

۲۴۰. «جاودان کبیر» ورقه ۳۸۶ الف وب.

۲۴۱. «شرح جاودان» ورقه ۶ الف.

۲۴۲. همان، ورقه ۲۷۱ الف.

۲۴۳. جاودان کبیر ورقه ۴ ب.

۲۴۴. همان، ورقه ۲ الف.

۲۴۵. «شرح جاودان» ورقه ۱۹۸ ب.

۲۴۶-۲۴۷. «جاودان کبیر» ورقه ۳۸۶ الف وب.

طوفان، قیامتی برپا کرد، از نو قلم الهی به صورت سفینه نوح اسم‌الهی را نگاشت، و کعبه را که حجرالاسود— یعنی مظهر خدا و یادگار آدم بر روی زمین— را در برداشت هفت بار طواف کرد؛ و دنیایی نوین به صورت عالمی دیگر و آدمی دیگر پدید آمد؛ این آدم نوین در شخصیت نوح [۲۴۸] نمودار شد که معاصران خود را از جهل رهانید [۲۴۹]. این بیان در مورد یکصد و بیست و چهار هزار پیغمبر مصداق دارد [۲۵۰]. پس از نوح نوبت به ابراهیم، پدر ایرانیان، رسید که خدا «با کلمات امتحانش کرد و سپس آنها را برای وی کامل فرمود» [۲۵۱]. و این «کلمات» یعنی همان حروف. ابراهیم کعبه را بنا کرد و حجرالاسود را در آن قرار داد که مظهر خدا در زمین باشد، و اسماعیل را جانشین خود کرد؛ و این نمونه است از محمد (ص) و مهدی (عج) [۲۵۲]. اسماعیل، بره را فدای عالم نمود (همان کاری که مسیح (ع) [۲۵۳] و حسین (ع) [۲۵۴] بعدها کردند). این نیز آفرینش یک آدم نوین بود که در بره هفت شاخ نمودار شد. این هفت شاخ را حروفیان، از خود بر ساختند تا مظهر هفت سوراخ صورت آدم باشد که مسجود پیغمبران و فرشتگان واقع شد [۲۵۵].

یوسف نیز نزد حروفیه مقام خاصی دارد، زیرا خدا بدو تعبیر واقعات را آموخت و سوره اش در قرآن با حروف مقطعه آغاز شده [۲۵۶]. حروفیان، سوره یوسف را عشق نامه [۲۵۷] و احسن القصص [۲۵۸] نامیده اند، و یوسف را جمیل لقب داده اند [۲۵۹]. گذشته از این، یوسف مسجود یازده ستاره و ماه و خورشید قرار گرفت که با خود وی ۱۴ [۲۶۰] می شود، و نیز ۷ ماده گاو فربه و ۷ ماده گاو

۲۴۸. همان، ورقه ۶. ب-۶۱. ب. (واضح است که کعبه پیش از ابراهیم موجود نبوده، ولی در اینجا مقصود ما فقط بیان عقاید حروفیه است نه مناقشه.)

۲۴۹. «شرح جاودان» ورقه ۲۵۲. ب.

۲۵۰. «جاودان کبیر» ورقه ۱۴ ب-۱ الف.

۲۵۱. سوره یقره (۲: ۱۲۴).

۲۵۲-۲۵۳. «جاودان کبیر» ورقه ۱۴ الف.

۲۵۴-۲۵۵. همان، ورقه ۳۴۳؛ «شرح جاودان» ورقه ۸۳ ب-۸۴ الف.

۲۵۶-۲۵۸. «محبث نامه» ورقه ۱ الف، ۳۸ ب.

۲۵۹. «شرح جاودان» ورقه ۱۱۲ ب، ۱۱۵ ب.

۲۶۰. «محبث نامه» ورقه ۱ الف؛ و سوره یوسف (۱۲: ۴).

لاغر را [۲۶۱] (تأویل کرده) و مجموع این اعداد، رقم ۲۸ را تکمیل می‌کند. یوسف در خلقت مجدد عالم نقش آدم را داشته که با حوا، در شکل زن عزیز* همراه آمده، و عشقی که ایندو را به هم نزدیک کرده داستانی است از عشق معنوی خدایی [۲۶۲].

نقش موسی در عقیدهٔ حروفیه ناشی از آن است که کلیم الله بوده، و توراتش حاوی نظریهٔ آفرینش مورد اقتباس حروفیان است، و اشاره به روز سبت یا روز استراحت خدا دارد؛ که حروفیه تبدیل به جمعه‌اش کردند و روز آفرینش نوین و رستخیزیا روز ظهور آدم جدید، انگاشتند [۲۶۳]. سپس به‌عصای موسی پرداخته، آن را همچون سفینه نوح، نشانهٔ قلم الهی دانسته اند که به‌وسیله آن قیامت پیشینیان موسی، برپا و مخلوقات معاصروی از نو آفریده شدند [۲۶۴]. راجع به خیمهٔ میعاد که یکی از نمادهای یهودیانه بوده، حروفیه آن را مقدس دانسته، محل عروج به‌سوی خدا شمردند [۲۶۵] و در ساختمان عقاید خود بر آن تکیه کردند، تا آنجا که به‌تناسب مذهب خود تفاسیلی برای آن قائل شدند. به‌روایت حروفیه، خدا به‌موسی امر کرد که آن خیمه را برپا دارد و او و پیروانش تا ابد قبله‌اش قرار دهند، به‌این شرط که از ۱۱ قواره پارچه — به‌تعداد رکعات نماز مسافر در اسلام — هر یک به‌طول ۲۸ ذراع ساخته شده باشد؛ تا صرف‌نظر از شکل ظاهری، هر قطعه بنفسه متشکل از ۲۸ کلمه باشد، و نیز امر کرد که عرض هر قواره ۴ ذراع باشد — کنایه از ۴ حرف ویژهٔ فارسی که به‌اضافه لام — الف (لا)، عدد ۳۳ حرف را تکمیل می‌کند. به‌این ترتیب یهودیگری نیز مبشر حروفیگری ایرانی می‌شود. البته به‌عقیدهٔ حروفیان، یهود اوامر خدا را در مورد فوق اطاعت نکردند و تورات که نص مزبور را ندارد، ناقص و تحریف شده است [۲۶۶].

* بنابر مشهور، همان زلیخاست. — م.

۲۶۱. «جاودان کبیر» ورقهٔ ۷۸ ب- ۸۸ الف؛ و سورهٔ یوسف (۴۳: ۱۲).

۲۶۲. «جاودان کبیر» ورقهٔ ۱. ۴ الف.

۲۶۳. همان، ورقهٔ ۲۴ ب.

۲۶۴. همان، ورقهٔ ۹. الف.

۲۶۵. همان، ورقهٔ ۳۳۱ الف، و نیز رجوع کنید به «تورات»، سفر خروج (۴۳ و ۲۸).

۲۶۶. همان، ورقهٔ ۲۵۷ الف.

اما مسیح، در نظر حروفیه، مثل اعلی است، زیرا «رسول خدا و کلمه او» [۲۶۷] و امی [۲۶۸] و محل تنزیل کلام خدا و نیز نمونه زنده آفرینش نوین بر شکل آدم بوده؛ و بالاخره مرده زنده کردن او به معنی تجدید خلقت مردم است [۲۶۹]. بدین جهت از مسیح آورده اند که گفته «پدر، قوه ازلی است و من نطقی اویم و روح القدس گفتار اوست» [۲۷۰]. و قیافه مسیح را همچون آدم با سی و دو دندان و سی و دو خط صورت تصویر می کنند که رمزی است از علم کامل الهی، شامل تنزیل و تأویل [۲۷۱]. تصویر مسیح در نظر حروفیان با توجه به اینکه کلمه چهار حرفی «مسیح» دلالت بر چهار حرف فارسی: پ، چ، ژ، گ دارد، کامل می شود [۲۷۲]. افزون بر این، از مسیح روایت کرده اند که به حواریان گفت: «ای حواریون، من سخنی که گفته ام به رمز و اشارت و کنایت گفته ام، می روم و باز خواهم آمدن، تا آنچه به رمز و کنایت گفته ام بیان آن با شما بکنم» [۲۷۳]. و برای آنکه تأیید کنند این سخن دلالت بر فضل الله دارد [یعنی فضل الله، ظهور مسیح است]، نص دیگری از مسیح می آورند که او به آسمان رفته که مرد کاملی به سوی مردم فرستد، تا تأویل و هرچیز دیگری را بدیشان بیاموزد [۲۷۴]. این را نیز فراموش نکرده اند که مسیحیت را بایک نماد عددی دیگر مربوط سازند: حواریان ۱۲ نفر بودند که با مسیح و مریم ۱۴ کامل می شود؛ و این برابر با مجموع تعداد خطوط و سوراخهای صورت آدم است [۲۷۵].

بالاخره، فضل الله پس از آنکه ادیان را به بحث می کشد، از خویش سخن به میان می آورد. مقدمتاً می گوید که یهودیان و مسیحیان هر دو به ظهور مسیح معتقدند: یهود انتظار خود او را دارند، و نصاری ظهور مجدد او را انتظار

۲۶۷. همان، ورقه ۶۴-۶۵ الف.

۲۶۸. «انجیل یوحنا» (۷: ۱۵)؛ و سوره نساء (۴: ۱۷۱).

۲۶۹. «جاودان کبیر» ورقه ۶۴-۶۵ الف.

۲۷۰-۲۷۱. همان، ورقه ۳۶۶ ب.

۲۷۲. همان، ورقه ۲۷۹ الف.

۲۷۳. همان، ورقه ۳۶۳ الف.

۲۷۴. همان، ورقه ۳۶۸ ب؛ و «انجیل یوحنا» (۱۴: ۲۶).

۲۷۵. «جاودان کبیر» ورقه ۲۷۸ الف.

می‌برند. آنگاه می‌گویند وظیفهٔ مسیح، یکی کردن ادیان بوده، که چون این هدف متحقق نشده، پس معلوم می‌شود مسیح ظهور نکرده و بنابراین فضل‌الله همان مسیح است [۲۷۶].

اما محمد (ص)، با آنکه حروفیان وی را مبعوث به «جوامع الکلم» دانسته [۲۷۷]، و با صفات روشن‌گر حقائق، رهنمای خلائق، رسول نبی‌امی [۲۷۸] خاتم الانبیاء [۲۷۹] و ناسخ‌جمیع ادیان و مذاهب ستوده‌اند [۲۸۰]، ولیکن خصوصیت وظیفه‌اش را درین گفته خلاصه کرده‌اند که [گویا] آن حضرت فرموده است «من برای بیان شریعت مبعوث شدم، نه برای روشن کردن حقیقت» [۲۸۱]، تا به دستاویز این حدیث بگویند که فضل‌الله آمده است تا اسلام را تأویل کند و آن را، به صورت یک دین نوین، در جهان مستقر سازد. باین حال این فرصت را نیز از دست نداده‌اند که از موضوع «امی» بودن محمد (ص)، برای استحکام عقاید خود استفاده کنند. به عقیدهٔ ایشان امی یعنی منسوب به ام‌القری [۲۸۲] — یعنی مکه — به عنوان محل خلقت وجه آدم؛ و نیز امی یعنی منسوب به ام‌الکتاب و سبع‌المثانی [۲۸۳] (به قیاس ۷ خط و ۷ سوراخ صورت آدم، و براین اساس که «الولد سر ابيه»، [۲۸۴] محمد (ص) شبیه آدم است)*. گذشته از این، به طوری که

* به تعبیر حروفیان، منظور از جوامع الکلم، حرف بیست‌ونهم عربی یعنی لا است که شامل حروف فارسی می‌شود و ۳۲ را کامل می‌کند.

* «مقصود آن است که بنا به تفصیلات گذشته، محمد (ص) نیز چون نوح و ابراهیم و موسی و یوسف و عیسی، مجدد عالم و مظهر خلقت جدیدی است که در فلسفه حروفیان، از شوؤنات «آدم» نوعی است. خواننده توجه دارد که در وراء در این تفصیل بظاهر مذهبی، در واقع حروفیه می‌خواسته‌اند بگویند هر مرحله‌ای از زندگی بشر به وسیلهٔ یک انسان الهی، به مثابه خلقت نوینی آغاز می‌شود؛ عالمی دیگر و آدمی دیگر؛ و فضل‌الله، آخری است. م-۰.

۲۷۶. همان، ورقهٔ ۳۶۳ ب.

۲۷۷-۲۷۸. «هدایت‌نامه» ورقهٔ ۹۴ الف.

۲۷۹. «جاودان کبیر» ورقهٔ ۳۰۰ ب-۱ الف.

۲۸۰. «محبت‌نامه» ورقهٔ ۱۷ ب.

۲۸۱. «جاودان‌نامه» ورقهٔ ۱۳۵ الف.

۲۸۲-۲۸۳. همان، ورقهٔ ۲۳ الف؛ و «شرح جاودان» ورقهٔ ۱۴۷ الف.

۲۸۴. «شرح جاودان» ورقهٔ ۱۴۰ الف.

در گذشته اشاره کردیم نبوت [ادعائی] فضل الله، مبتنی بر نص قرآن است که به ظهور وی پس از بعثت رسول امیان، بشارت داده [۲۸۵] است.

پس از محمد (ص)، کوشش حروفیان مصروف علی (ع) گردیده که نایل به درجه ولایت شده و صرف نظر از وحی، مقامش برابر پیغمبر بوده، تا آنجا که در حق وی فرموده: «من و علی از یک نوریم» و باز به مفاد گفته پیغمبر: «خداوند، ۱۴ هزار سال پیش از آدم، نوری آفرید و پس از آفرینش آدم، آن نور را دو قسمت کرد که محمد (ص) و علی (ع)، از آن هستند» [۲۸۶] علی نیز همدوش سیخ و آدم می‌گردد.

در این مورد نیز برای اثبات عقاید خود، مجموعه‌های ۱۴ تایی فراهم آورده‌اند؛ به علاوه احادیثی از این قبیل بر آن افزوده‌اند: «علی، ذات خدا را لمس کرده است» [۲۸۷]، و «من شهر علمم و علی در آن شهر است» [۲۸۸]، و «من خورشیدم و علی همچون ماه، [که از آن کسب فیض می‌کند]» [۲۸۹]؛ گذشته از این، بعضی کلمات علی (ع) را نیز آورده‌اند؛ از این قبیل که: «من کلام الله ناطقم» [۲۹۰]، تا دال بر آن باشد که علی (ع) بنا بر مقام روحانیت و ولایت، شارح و روشنگر اسلام بوده است. لقب «ابوتراب»، در نظر حروفیان نشانه آن است که علی (ع) در مقام آدم* بوده، زیرا آدم نیز از تراب (= خاک) آفریده شده است [۲۹۱]. شارح جاودان این اندیشه را توضیح داده، آنجا که گفته:

* یعنی، علی (ع) نیز همچون پیغمبران به عنوان ظهور «آدم» نوعی، محل و حال خلقت جدیدی است. (طبق توضیحات گذشته). — م.

۲۸۵. «جاودان کبیر» ورقه ۲ الف.

۲۸۶. همان، ورقه ۱۸۱ ب.

۲۸۷. «شرح جاودان» ورقه ۲۸۰ ب.

۲۸۸. «جاودان کبیر» ورقه ۴۹ ب.

۲۸۹. همان، ورقه ۳۱۶ ب.

۲۹۰. همان، ورقه ۴۹ ب.

۲۹۱. همان، ورقه ۱۸۱ ب؛ شیخ صدوق در «سعی الاخبار» (ایران ۱۳۱۰ ق. باب ۵۴ ص ۴). از ابن عباس روایت کرده که گفت: به علی (ع) لقب ابوتراب داده شد زیرا او صاحب دنیا و حجت مردم جهان است، و جهان بدو پایدار و آرمیده است. و نیز این آیه را که کافر در روز قیامت گوید «کاشکی خاک بودم» چنین تاویل کرده که «کاش شیعه علی بودم».

«ابوتراب اصل همه مخلوقات است» [۲۹۲]. به همین ترتیب، حروفیان بر ولایت علی (ع)، که نقطه اوج روحانیت مطمح نظر تصوف است، تکیه کرده تا پایان سیر او را همراهی نموده‌اند، تا براقوال منسوب به وی، همچون پایه‌ای محکم استناد کنند. از جمله این روایت [منحول]: «همه اسرار کتابهای آسمانی در قرآن عظیم است، و هرچه در قرآن است در سوره فاتحه است، و هرچه در فاتحه الکتاب است در بسم الله است، و هرچه در بسم الله است در بسم الله است، و هرچه در بسم الله است در بسم الله است، و هرچه در بسم الله است در بسم الله است؛ و منم آن نقطه زیر ب» [۲۹۳]. زیرا آنحضرت، سوره برائة را که بسم الله ندارد به نیابت پیغمبر و با حضور ابوبکر برقریش فرو خواند؛ به گواهی سخن پیغمبر که «فقط مردی از خاندان من، از جانب من می-تواند تبلیغ کند» [۲۹۴]. بدینگونه علی (ع)، به مثابه بسم الله و رمز آن- که در نقطه ب نمودار می‌شود- است، و مظهر دیگری است از آدم در نسبت به خدا؛ از اینجاست که حروفیه، علی (ع) را صاحب نقطه نامیده‌اند یعنی جامع حقیقت حروف از الف تا ی [۲۹۵]، بدینگونه، نقطه مبداء کلمه می‌شود [۲۹۶]. و نیز حروفیان، این عبارت علی (ع) را که «العلم نقطه کثرها الجاهلون»* [۲۹۷]، بدین معنا گرفته‌اند که علی (ع) مخزن کلمات خدا بوده و با جوهر علم که محل اصلیش آن ناحیه از قلب است که الهام الهی می‌گیرد، تماس داشته؛ و از آن حضرت روایت کرده‌اند که در مناجات با خدا می‌گفت: «ای کهیعیص! به تو پناه می‌برم»، و چنین نتیجه گرفته‌اند که [حروف مقطعه] آغاز سوره‌ها، همان اسراری است که برنامه‌های خدا دلالت دارد. و نیز ازین حدیث [منسوب به پیغمبر] که

* یعنی «علم، یک نقطه بیش نیست؛ جاهلان آن را تفصیلات داده‌اند.»-م.

۲۹۲. «شرح جاودان» ورقه ۲۸۰ ب.

۲۹۳. «جاودان کبیر» ورقه ۹۹ ب.

۲۹۴. «طبری» ۱/۱۲۷۱؛ «امتاع الاسماع» مقریزی ۱/۱۰۵ باید دانست که چون پیمان (عدم تعرض) مسلمین با مشرکین به وسیله علی (ع) بسته شده بود، به همین لحاظ جهت اعلام پایان آن پیمان، پیغمبر علی (ع) را فرستاد («سند» ابن حنبل ۱/۳ و «سند» ترمذی ذیل تفسیر سوره توبه).

۲۹۵. «جاودان کبیر» ورقه ۹۹ ب.

۲۹۶. «استوانامه» ورقه ۵ الف.

۲۹۷. «جاودان کبیر» ورقه ۱۳۲ الف.

علی (ع) با همه پیغمبران در نمان بود و همراه محمد (ص)، عیان آمد [۲۹۸]، نتیجه گرفته اند که باب نبوت بسته شده و در ولایت بازگردیده؛ و اولیاء که سرور ایشان علی (ع) است، شناسای سر حروف ۲۸ گانه و ۳۲ گانه و مظهر خدا و محل وحی ازلی الهی - که در حروف مقطعه [۲۹۹] و اسرار قرآنی نهفته است - گردیده اند؛ و بالاتر از این، حروفیه علی (ع) را صراحتاً به صفت خدائی ستوده اند [۳۰۰].

پس از علی (ع)، بحث به مهدی می کشد که دارای ماهیت الهی است، زیرا مانند مسیح در گهواره سخن گفته و همچون آدم از خاک است، به گواهی این آیه: «الم نجعل الارض مهادا»* [۳۰۱]؛ و می آید تا همه دینها را یکی کند و طبق الگوی آدم بر عالم حکومت نماید، یعنی از طریق خطاب بلاواسطه الهی که نمونه آن، احادیث قدسی است که خدا بدون میانجیگری جبرئیل به پیغمبر القاء کرد [۳۰۲].

و مهدی، در نظر حروفیه، همان فضل الله حروفی است، که آوردن شواهد و استناداتشان، مجالی دیگر می خواهد و لزومی هم ندارد. حروفیه، در تأویلات حروفی، سهمی نیز به قرآن و اسلام اختصاص داده اند. هر موضوعی با تبدیل به عدد و رقم، به آغاز آفرینش آدم و جزئیات خلقت او برمی گردد. آدم، در برگیرنده هستی است و این جامعیت وجودی، از طریق آدم در همه مردم منتشر است، و بدینگونه همه، در نقطه آغاز به خدا می رسند. در این مورد از سوره فاتحه شروع کرده و در آن بیست و یک حرف غیر مکرر یافته اند، و با تسمیه

* یعنی «آیا زمین را گهواره قرار ندادیم؟» سوره نباء ۷۸: ۶. در اینجا از جناس لفظی مهاد با مهدی استفاده کرده، مهدی را از خاک دانسته اند؛ باید گفت که این تأویل یادآور توجیهات مضحک بایبه است. داعیه داران گذشته، ناچار بوده اند نخست با اینگونه تعلیل و توجیهها مشروعیت و حقانیتی کسب کرده، آنگاه دعاوی و دواعی اجتماعی خود را مطرح نمایند. - م.

۲۹۸. همان، ۲۷۵ الف.

۲۹۹. «محبت نامه» ورقه ۱۷ ب؛ «جاودان نامه» ورقه ۳۱۶ ب.

۳۰۰. «نونامه الهی» ۷. ع الف؛ «دیگر، دیدم نوشته ای به خط خدای تعالی، (یعنی) علی بن ابیطالب...».

۳۰۱. «عرشنامه الهی» ورقه ۸۳ ب؛ استوانامه ورقه ۴۱ ب.

۳۰۲. «جاودان کبیر» ورقه ۱۴۱ الف و ب.

سوره فاتحه به ام‌الکتاب موافقت کرده‌اند؛ زیرا حاصل جمع حروف نام «حوا» [ح+و+و+ا] نیز همان بیست و یک است؛ و زاینجا نتیجه گرفته‌اند که همه اهل بهشت به صورت حوا، یعنی ساده‌رخ خواهند بود [۳.۳]. آنگاه به شمارش آیات آن پرداخته، تعداد آیات را به اضافه بسم‌الله، ۷ حساب کرده و این را «کنز» * نامیده‌اند. و نیز سوره فاتحه یا سبع [۳.۴] المثانی* دلالت دارد بر تعداد روزهای خلقت و معادل است با شش حرف کاف نون [= کن] که خداوند با آن جهان را آفرید [۳.۵]. همچنین دلالت دارد بوجه‌الله که در آن هفت سوراخ و هفت خط هست [۳.۶]، و به همان ترتیب فاتحه‌الکتاب برآغاز خلقت دلالت می‌کند. و باز حروفیه، اصل قرآن را ۲۸ حرف می‌دانند که ۱۴ حرف، از حروف مقطعه و دارای ۵ نقطه است و برحروف (فاء دال، نون، صاد، الف) در تلفظ جداگانه، سه حرف (لام، نون، فاء) اضافه می‌شود و مجموعاً هفده حرف می‌گردد و یازده حرف باقی می‌ماند [۳.۷].

در تطبیق این مجموعها به قرآن و اسلام، صرف نظر از ۲۸ و ۱۴ (که تفصیل آن گذشت)، ۵ نشانه دفعات نماز در شبانه روز و ۱۷ نشانه رکعات نماز و سه نوع نماز (دو رکعتی، سه رکعتی، چهار رکعتی) است [۳.۸]. [و ۱۱]، نشانه تعداد رکعات نماز مسافر می‌باشد]. سپس از اصل به اوقات آن رسیده‌اند و آن را با ماه و سال و بروج و شمس و قمر و افلاک و عالم، ربط داده‌اند [۳.۹]. و از باب تأکید بر مذهبشان، تعداد اسماء خدا را — برخلاف مشهور که ۹۹ تاست — ۲۸ تعیین کرده‌اند [۳۱]. به همانسان تعداد پیغمبرانی را که در قرآن نام برده شده، ۲۸ یافته‌اند [۳۱] که بدین لحاظ مظهر حقیقی خدا می‌باشند. و به دنبال

*ظاهراً از اصطلاحات علم «اعداد و اوقاف» است. — م.

*یعنی هفت آیه که دوبار نازل شد. — م.

۳.۳. همان، ورقه ۳۰۹ الف.

۳.۴. همان، ورقه ۱۲۳ الف.

۳.۵. همان، ورقه ۷ الف.

۳.۶. همان، ورقه ۱۶ الف.

۳.۷-۳.۸. «نونامه» ورقه ۵۰ الف؛ «هدایت‌نامه» ورقه ۳ الف.

۳.۹. «جاودان کبیر» ورقه ۷ ب.

۳۱.۰. همان، ورقه ۳۴۵ ب.

۳۱۱. همان، ورقه ۱۱۵ الف.

این، بیش از ۳ پدیده طبیعی را مثال آورده‌اند که «مشمول رحمت حروف» و تفسیرکننده آن مجموعه‌هاست [۳۱۲]. و بازیه موضوع واجبات بازگشته، از جمله فقرات اذان را با تعداد قسمتهای صورت آدم ربط داده‌اند [۳۱۳] و این را که هرگاه مسلمانی روزه خود را بشکند، باید ۶ روز متوالی روزه بگیرد یا ۶ مسکین را اطعام کند، براساس روایتی دانسته‌اند که طول آدم را ۶ ذراع شمرده و چون مجموع حروف فارسی و عربی ۶ است، به این ترتیب آن را با عقاید خود هماهنگ کرده‌اند [۳۱۴]. مستحقان خمس وزکات، روی هم چهارده گروهند که معادل سبع المثانی می‌شود [۳۱۵]. مناسک حج از قبیل طواف و سنگ اندازی نیز تبدیل به ارقام شده و برای تأیید مذهب حروفی به کار رفته است [۳۱۶]. توضیح اینکه، طواف در دو مرحله و هر مرحله هفت بار است، و همچنین است در عمره، که مجموعاً ۲۸ بار و برابر تعداد خطوط چهره آدم می‌شود [۳۱۷]. حروفیان، حجرالاسود را نیز فراموش نکرده‌اند و آن را محل میثاق خدا با بنی آدم در آغاز خلقت، و نگهبان رعایت آن عهد از جانب مردم دانسته‌اند که طواف گرد آن هفت بار و معادل شماره خطوط صورت آدم است. ۲۸ بار طواف، به اضافه ۴ عنصر - که ماده متشکله صورت آدم است - جمعاً ۳۲ می‌شود که شماره کلمات خداست [۳۱۸]. نیز در باب حجرالاسود به نقل از کتب حدیث آورده‌اند که در روز قیامت دارای دو چشم خواهد بود که با آن می‌بیند و زبانی که بدان سخن می‌گوید [۳۱۹]؛ و این روایت که «حجرالاسود نخست سپید بود و از نقش گناهان بنی آدم سیاه شد» حروفیان را خوش آمده، زیرا دلالت بر کتابت و حروف دارد [۳۲۰]. حروفیه، جهاد را به معنی نماز گرفته‌اند؛ به این منظور که باز آن را با حروف ربط دهند [۳۲۱].

۳۱۲. همان، ورقه ۱۵۲ الف و ب.

۳۱۳. همان، ورقه ۴۷ الف.

۳۱۴. همان، ورقه ۱۳۳ الف.

۳۱۵. همان، ورقه ۲۹۲ ب-۳۲۹ الف.

۳۱۶. همان، ورقه ۱۲۸.

۳۱۷. «هدایت‌نامه» ورقه ۹۷ ب.

۳۱۸. «جاودان کبیر» ورقه ۲۶ ب.

۳۱۹-۳۲۰. همان، ورقه ۶ ب؛ و «سند» ابن حنبل ۱/۳۰۷.

۳۲۱. «جاودان کبیر» ورقه ۳۱۳ ب.

برای اجتناب از پرتویی بیشتر در این موضوع، سخن را با این نکته به پایان می‌بریم که حروفیگری به‌دین‌مستقلی تبدیل‌گردید و عبدالمجیدبن فرشته (متوفی ۸۶۴) در اشاعه و بزرگ کردن آن کوشید، وی که حروفیگری را به بلاد روم منتقل ساخت گوید: «فضل، دین من است» [۳۲۲]، و «نام فضل در نور ماه شب چهارده، نوشته شده» [۳۲۳]، زیرا همو بود که پیغمبر در شب معراجش دید [۳۲۴]، و نیز جهاد را به معنی «وجه‌الله» [۳۲۵] توجیه کرد که مراد از آن باز، فضل‌الله حروفی است، در اینجا می‌توان بعضی مظاهر این نحله صوفیانه - شیعیانه را از جاودان نامه خلاصه کرد: جهاد حقیقی یعنی نماز چهار رکعتی [۳۲۶]، روزه یعنی بازداشتن زبان از غیبت مردم و همواره ذکر خداگفتن [۳۲۷]، (و از همه جالبتر اینکه) ربا را به معنی لواط تأویل کرده‌اند که مجازات هردو، قتل طرفین عمل است* [۳۲۸] حتی اذکار مخصوص وضو و نماز تلاوت عادی و عربی) به فارسی تغییر یافته و هریک به نحوی به فضل‌الله راجع می‌شود [۳۲۹].

پس ازین کندوکاو پر زحمت در جزئیات عقاید حروفیه، که به موازات تشیع رسمی و در ارتباط با نصیریگری ظهور کرد، اکنون بجاست که ریشه‌ها و ماهیت و جوهر آن را بشکافیم*.

* این تأویل، از جمله مواردی است که جهت اجتماعی نهضت حروفیه را نشان می‌دهد. پیداست وجه مخالفت حروفیه که غالباً از پیشه‌وران خرده‌پای شهری بودند، با رباخواران از کجاست. - م.

** خوانندگان فارسی زبان برای تفصیل عقاید حروفیه و نمونه‌هایی از نوشته‌های فضل‌الله و پیروانش می‌توانند به دو کتاب ارزنده زیر مراجعه کنند:

الف) «واژه‌نامه گرجانی» نوشته دکتر صادق کیا (انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۰ شمسی)؛

ب) آغاز فرقه حروفیه، «فرهنگ ایران زمین» شماره ۹ - م.

۳۲۲. «عشق‌نامه» ورقه ۷۶ ب؛ براساس این حدیث قدسی: «الشريعة اقوالی والطريقة افعالی والمعرفة رأس مالی والحقیقة احوالی والفضل دینی والحب اساسی.... والفقرفخری...».

۳۲۳-۳۲۴. «عشق‌نامه» ورقه ۶۹ ب؛ «قیامت‌نامه» ص ۱۱۹.

۳۲۵. «جاودان کبیر» ورقه ۱۵۵ ب.

۳۲۶. همان، ورقه ۳۱۳ ب.

۳۲۷. همان، ورقه ۱۳۳ الف.

۳۲۸. «شرح جاودان» ورقه ۳۵۹ ب.

۳۲۹. کاشف الاسرار، تألیف اسحق افندی، استانبول ۱۲۹۱، ص ۱۵۲-۳.

پنجم. منابع حروفیگری

بدون شک حروفیان، مواد اولیه خود را از مآخذ متنوع اسلامی و غیر اسلامی اقتباس کرده‌اند. پیش از ما محققانی به این امر پرداخته و اشاره کرده و راه آیندگان را صاف کرده‌اند؛ بویژه براون که تحقیقاتش را در مورد حروفیه در دو مقاله پرارزش مندرج در مجله انجمن آسیائی سلطنتی در لندن [۳۳۰] آورده و عقاید و آثار ایشان را خلاصه کرده است، همچنین هوار در دایرة المعارف اسلامی [۳۳۱] و مقدمه برمتون حروفی از سلسله انتشارات اوقاف گیب [۳۳۲] و دکتر رضا توفیق در تحقیق مندرج در همان کتاب هوارت و گیب در تاریخ شعر عثمانی [۳۳۳]، عباس عزایوی در تاریخ العراق بین احتلالین [۳۳۴] و بیرج در طریقه بکتاشی [۳۳۵]، همین کار را انجام داده‌اند.

براون با گوینو هم عقیده است و نهضت حروفیان را یکی از تجلیات روح ایرانی می‌شمارد که هرگز از غور در اندیشه‌های کفرآمیز باکی نداشته است [۳۳۶]. به نظر دکتر رضا توفیق، جنبش حروفیه یک حلقه از زنجیره انقلاباتی

۳۳. دومقاله مذکور عبارت است از:

1. *Some Notes on the Literature and Doctrines of the Hurufi Sect* (J.R.A.S. 1898, pp. 16-94).

2. *Further Notes on the Literature of the Hurufis and their Connection with the Bektashi order of Dervishes* (J.R.A.S. 1907, pp. 533-581).

۳۳۱. «دائرة المعارف اسلامی» ویرایش قدیم به انگلیسی، ۲/۳۳۸.

332. *Textes Houroufis*, Lyden, 1909, E.G.W. Gibb Memorial Series ix pp. i-xxi.

عنوان مقاله دکتر رضا توفیق این است:

Étude Sur une religion mystérieuse fondée en l'Iran 800 d'l'Hegire.

333. *Literary History of the Ottoman Poetry*, London, 1900-7 i, pp. 340-1, 89.

۳۳۴. «تاریخ العراق بین احتلالین»، بغداد ۱۹۳۵، ۲/۲۴۶-۲۵۴.

335. J.K. Birge, *The Bektashi Order of the Dervishes*. London, 1937.

۳۳۶. براون، همان کتاب، صفحه ۸۵.

است که عنصر ایرانی از طریق تظاهر به تشیع، علیه نژاد عرب برانگیخت؛ از نظر او نهضت‌های پیشین ایرانیان نیز همین حال را داشته است. این اندیشه را پیش از وی اسحق افندی در کتابش: کاشف الاسرار ودافع الاشراد مطرح کرده بود، آنجا که می‌گوید: حروفیان، در حقیقت نوعی قرمطی‌اند [۳۳۷]. بحق می‌توان اسحق افندی را نخستین کسی دانست که در عصر جدید به تحقیق در باب حروفیان پرداخته [۳۳۸] و متأسفانه باید گفت که جز او هیچیک از محققان نامبرده، ایسن خطر را نکرده‌اند که کتاب اصلی حروفیه، جادان ناهه کبیر را، که ما مورد استفاده قرار داده‌ایم، بخوانند. لذا با همه احتیاطی که برای تحقیقات پیش از خود قایلیم، بهتر آن دیدیم که برمتون اصلی تکیه کنیم، جز در آن موارد که استادان پیشین ما اندیشه تازه‌ای آورده باشند. در اینجا باید انصاف داد که براون به شباهت آشکار حروفیان و بابیان اشاره کرده [۳۳۹]، که به تحقیق و تتبع در تاریخ فرقه اخیر کمک می‌کند.

در جستجوی منابع غیر اسلامی حروفیگری، دکتر رضا توفیق، علاوه بر معارضه ایرانیان علیه فتح عرب و نبرد روح سامی و آریائی، ما را به تأثیرپذیری حروفیان از نوافلاطونیان، رهنمون می‌شود، زیرا حروفیان نیز قائل به تقدم ماهیت برشئی بودند [۳۴۰]؛ ونیز محمد بن علی شلمغانی را پیشرو فضل‌الله در دعوی خدائی می‌شمارد [۳۴۱].

پیجوتی منابع غیراسلامی حروفیه ما را وامی‌دارد که در درجه اول به ادیان کهن ایرانی رجوع کنیم، زیرا حروفیان، مهدیگری رهبرشان فضل‌الله را به «رجعت کیخسرو از غیبت خود در غار» [۳۴۲] تعبیر کرده و او را مظهر آن منجی قدیم [۳۳۷]. «کاشف الاسرار» به سال ۱۲۹۱ ق. در استانبول چاپ شده، و پس از نقل نصوصی از حروفیه به رد آن می‌پردازد، برون بر این کتاب تکیه بسیار کرده است و اسحق افندی را نخستین مؤلف در شناخت حروفیه شمرده است.

۳۳۸. «کاشف الاسرار» ص ۳.

339. *Further Notes*, p. 536.

340. *Textes Houroufis*, p. 309.

341. *Ibid*, p. 307.

۳۴۲-۳۴۱. «جاودان کبیر» ورقه ۱۱، الف. نخستین اشاره به مهدی بودن شاهان قدیم ایران به آغاز فتوحات اسلامی برمی‌گردد و در یک شعر پهلوی که گوینده‌اش شناخته نیست آمده؛ رجوع کنید به مجله انجمن سلطنتی آسیائی لندن، ۱۹۵۴، ص ۳۲-۳۳.

ایرانیان از سلسله استیلاگران عرب و پیشوای مسلح نژاد پارسی، دانسته‌اند [۳۴۳]. بار دیگر او را به صورت جمشید تصویر کرده، در خوابش دیدند که ۱۴ تن از اولاد خود را رهبری می‌کرد و در دست هریک دو شمشیر ذوالفقار بود [۳۴۴] که جمعاً ۲۸۰ شمشیر می‌شود و باز هم به نوعی، یادآور تعداد حروف عربی است. در تصویر اخیر، فضل‌الله خصوصیات اصل عربی - علوی اسلامی و روح تأویلگر ایرانی را با هم دارد و همچون مهدی عربی و نیز منجی ایرانی ظاهر می‌شود که مقصدش رهانیدن ایرانیان و اعراب، هردو از [یوغ] استیلا مغول است. گذشته از تجسم منجی ایرانی در فضل‌الله، ثنویت ایرانی نیز در اعتقاد حروفیه به شکل قایل شدن به نمادهای عددی برای عالم، بویژه اندیشه خط استوا که وجه و لسان را جدا می‌کند [۳۴۵]، وارد شده و در آمیخته است. همچنین عقاید حروفیان از اشاره به آتش و به رسمیت شناختن مجوس، خالی نیست: خدا در آتش بر موسی تجلی کرد و مجوسان همان را می‌پرستند و نیز از آذر، [ظ: آزر] نام برده‌اند که آتش را افروخت [اما آتش وی را نسوخت] لیکن برجسم ابراهیم پرتو انداخت که در اثر آن، تا قیامت، جهان را روشن می‌دارد [۳۴۶].

در مورد اقتباس مستقیم از اسرایلیات، خود حروفیان نیز انکاری نداشته‌اند؛ مثلاً حدیث مشهور «خدا آدم را به صورت خویش آفرید»، را به اصل اسرائیلی آن، تورات [۳۴۷] ارجاع داده‌اند، و از آن حدیث به عنوان سندی برای ارزش عددی آدم کمک گرفته‌اند. به علاوه این آیه قرآن را که «ده سوره مانند قرآن بیاورید» [۳۴۸] باده فرمان موسی [۳۴۹] مقایسه کرده، آن را نشانه این دانسته‌اند

۳۴۴. «جاودان کبیر» ۹. ۴ الف. قابل یادآوری است که آورده‌اند مهدی خلیفه به پسرش موسی در مورد کشتار و تعقیب زناده - که ایشان را اصحاب مانی می‌نامید - پند می‌داد و می‌گفت «جنت عباس را در خواب دیدم که دو شمشیر بر من حمایل کرد و به جنگ با ثنویان فرمان داد»، «طبری» ۳/ ۵۸۸. دو شمشیری که در متن حروفیه آمده، اگر اشاره به ثنویت ایرانی نباشد، دستکم به معنی «ظاهر و باطن» است.

۳۴۵. «استوانامه» ورقه ۲۰. ب.

۳۴۶. «قیامت‌نامه» ص ۵۲.

۳۴۷. «جاودان کبیر» ورقه ۸۵ الف، ۳۲ الف؛ و نیز رجوع کنید به «تورات»، سفر پیدایش، باب اول آیه ۲۶-۲۷.

۳۴۸-۳۴۹. «شرح جاودان» ورقه ۳۸ الف؛ و سوره هود (۱۱: ۱۳).

همچنین بره ابراهیم را طبق تصور یهودی توصیف کرده‌اند، هرچند تفصیلاتی مطابق عقاید خود بر آن افزوده‌اند. [۳۰].

نیز تردیدی نیست که حروفیان از مسیحیت و شخص مسیح تأثیر پذیرفته‌اند، زیرا نحله حروفیه، کلامبندی بر سازگاری با اندیشه‌های مشابه همه ادیان موجود، به‌منظور جلب معتقدان ادیان و فرقه‌های گوناگون بوده و حروفیان در این طریق، عقاید مشترک میان حروفیگری و آن ادیان و فرقه‌ها را اظهار می‌نمودند. به‌علاوه با تفصیل و تأویل، کاستیها و تناقضات نهفته در آن آیینها را برای سست ایمانان، حل می‌کردند. درباره مسیحیت این نکته را نیز باید یادآوری کرد که چه‌بسا نخستین منبع «وحی» فضل‌الله، همان سرآغاز الهامبخش انجیل یوحنا بوده: «در ابتداء کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود» [۳۰۱]. اگر به نقطه‌ای که این بخش را از آن آغاز کردیم برگردیم، این نکته جلب نظر می‌کند که حروفیان، لغت فارسی را بر عربی ترجیح نهاده، مقام نخست بدان داده و به متون [فارسی] نوشته فضل‌الله، صفت وحی بخشیده‌اند؛ از اینجاست که محقق چاره‌ای ندارد جز آنکه طبق نظر دکتر رضاتوفیق، این نهضت را از رشته نهضت‌های ایرانی خالص بدانند که هدف آن استقلال از عرب و اسلام بوده؛ بویژه در آن موقعیت زمانی که نه‌نژاد عرب آن تسلط قدیم را داشت و نه لغت عرب این تأثیر [یعنی تأثیر زبان فارسی] را در اذهان مردم.

صرف نظر از طریقه سعدالدین حموی، که خود را «یسعی‌العجم» می‌نامید، نهضت حروفیه با ظواهر اسلامیش سابقه دیگری در خوارج دارد: در قرن دوم هجری، یاران یزیدبن ابی‌انسیه این خبر را می‌پراکندند که «خداوند، بزودی، پیغمبری از ایران مبعوث خواهد کرد و کتابی براو فرو خواهد فرستاد که در آسمان نوشته شده و یکجا نازل می‌شود.» [۳۰۲] به‌همین دلیل یزیدبن‌انسیه شخصاً «آیین محمد (ص) را وا گذاشت و به آیین دیگری گرایید» [۳۰۳]؛ این گروه صابئه* [یابه‌معنی دیگر، منحرفان از شریعت] نامیده شدند [۳۰۴]. حروفیه، یک

* احتمال معنی اصطلاحی صابئه یعنی پیروان مذهب صبی معروف، در این مورد بعید بود، لذا معنی لغوی آن از ماده (صبا= خرج من دین الی دین آخر) نیر ذکر شد. — م.

۳۰۰. «جاودان کبیر» ورقه ۴۴ الف.

۳۰۱. «انجیل یوحنا» (۱: ۱).

۳۰۲-۳۰۴. «مقالات الاسلامیین» ۱/ ۱۷۰؛ «الفرق بین الفرق» ص ۶۳؛ «المن و نحر

نظریه دیگر نیز از خوارج گرفته و آن را دستکاری کرده‌اند؛ دسته میمونیه از خوارج قرن دوم، اظهار نظر کرده بودند که «سوره یوسف جزء قرآن نیست.» [۳۵۵] حروفیان [به عکس] توجه مخصوصی به سوره یوسف مبذول داشتند، تا آنجا که می‌توان محبت نامه فضل الله حروفی را شرح حروفیانه آن سوره شمرد. این توجه شدید به سوره یوسف [از سوی حروفیان] ناشی از عدم توجه خاص مسلمانان به یک سوره کامل و شگفت‌انگیز قرآن و نتیجتاً به معنی امکان معارضه با قرآن و برابر شمردن کلام فضل الله با وحی الهی بوده است — هر چند فی نفسه دارای چنان ارزشی نیست. افزون بر این همه، کسی نمی‌تواند منکر این موضوع باشد که در کتب حدیث و تاریخ، بسیاری روایات مربوط به ظهور مهدی در ایران وجود داشت که وظیفه نسخ آیین محمد (ص) با شریعتی کاملتر از آن را به زمان مهدی موکول می‌کرد. این اندیشه‌ها را با آنچه حروفیان از اخوان الصفا گرفتند در بخش‌های آینده خواهیم آورد.

در پایان باید اشاره کرد که ارتباط مستقیم حروفیگری با تشیع و تصوف روشن است، چنانکه دست کم از تصوف قابل تفکیک نیست و حدود پیوستگی آن را با تشیع در قسمت بعد خواهیم گفت. لذا بجاست بحث مفصلی به این موضوع اختصاص دهیم که روشن شود تا چه اندازه می‌توان این نهضت را حلقه‌ای از زنجیره نهضت‌های شیعیانه - صوفیانه که در جهان اسلام به وجود آمد، به حساب آورد.

ششم. حروفیگری و صوفیگری

حروفیگری به گونه‌ای که قابل انکار و چشمپوشی نیست با تصوف مربوط است؛ و چه بسا به صوفیگری بیش از شیعیگری بچسبید. حلاج در نظر حروفیان مقام والایی داشت و او را از سران و پیشروان خود می‌شمردند و فضل الله حروفی، آنجا که حلاج به عنوان نخستین شهید صوفی در خواب بر او ظاهر

→

۲۱۶/۱؛ «التبصیر فی الدین» ۸۳؛ «الفصل» ۱۸۹/۴؛ «خطط» مقریزی ۱۸۹/۴.
۳۵۵. «مقالات الاسلامیین» ۱/۱۶۵؛ «الفرق بین الفرق» ۲۶۵؛ «الملل والنحل» ۱/۲۰۵.

می‌شود [۳۵۶]، وی را هم عقیده و مؤید خود دانسته. فضل‌الله پس از قتل نیز قرین حلاج شده و از لحاظ سنخ معارف و فرجام زندگی، همانند وی گردیده است؛ علی‌اعلی در این مورد گفته:

حلاج که رفت بر سردار از فضل بیافت جای ابرار
 ره برد به نطق، گفت انا الحق شد کشته و شد وجود مطلق [۳۵۷]
 در آثار حروفی، بار دیگر حلاج با فضل‌الله مورد مقایسه قرار می‌گیرد؛ زیرا او همان دعوی پیشوای حروفیان را مطرح کرده و عیناً مانند وی به قتل رسیده بود: «لیکن [مردم] بعد از مدتی قائل شدند در ولایت او، به عوض لعنت رحمت کنند و الی‌هذا، می‌گویند.» [۳۵۸] لذا حروفیان، حلاج را علیم بذات‌الصدور لقب داده‌اند [۳۵۹]. با ظهور نسیمی در حلب، مقام حلاج نزد حروفیان بالاتر رفت و به دلیل دعوی «انا الحق» نمونه برتر ایشان گردید، نسیمی درباره او سروده:

دائم انا الحق می‌زنم از حق چو منصور آمدم

آن کیست بردارم کشد، در شهر مشهور آمدم [۳۶۰]
 به همین ترتیب، شبلی را نیز حروفیان از خود به حساب آورده‌اند زیرا گفته وی: «در بهشت جز خدا کسی نیست» [۳۶۱]، مذهب آنان را تأیید می‌کند و همچنین سخن بایزید بسطامی: «سبحانی ما اعظم شأنی» [۳۶۲] در شرح جاودان در یک عبارت عربی — که آیه قرآن جلوه می‌کند ولی چنین نیست — تضمین شده. عبارت این است: «لمن الملك اليوم، لله الواحد القهار، سبحانه ما اعظم شأنه، تعالی عما یشرکون» [۳۶۳]. فضل‌الله حروفی به این کلام عبدالرزاق کاشانی در اصطلاحات الصوفیه «الف، اشاره به ذات احدیت، یعنی حق، می‌باشد.» [۳۶۴]

۳۵۶. «جاودان کبیر» ورقه ۷. ۴ ب.

۳۵۷. «قیامت‌نامه»، علی‌اعلی ص ۱۴۳.

۳۵۸. «شرح جاودان» ورقه ۲۲۹ ب.

۳۵۹. همان، ورقه ۲۳۱ الف.

۳۶۰. مقاله برون: ص ۶۸.

۳۶۱. «آخرت‌نامه»، فرشته زاده ورقه ۷۶.

۳۶۲. «کشف‌المحجوب» هجویری ص ۳۲۷.

۳۶۳. «شرح جاودان» ورقه ۳۱۶ ب.

۳۶۴-۳۶۵. «عرش‌نامه» ورقه ۸۱ ب-۸۲ الف؛ و نیز رجوع کنید به «اصطلاحات الصوفیه» ←

اشاره کرده و نتیجه گرفته است: «در این صورت خلیفه الف، ب خواهد بود که بعد از الف است» [۳۶۵]. و ازینجا، در تأویل براوباز می‌شود تا ادعا کند که آدم، خلیفه اول و فضل‌الله خلیفه آخرین خداست. علاوه بر این، حروفیه به چله‌نشینی در عزلت، که مقام ارشاد پس از آن شروع می‌شد، معتقد بوده‌اند و به شیوه‌ای بدیع، از زبان علی‌اعلی، از آن سخن گفته‌اند:

بنمود جمال بعد چهل روز آن راح که بود روح افروز [۳۶۶]
نظرشان در پیرامون ولایت این است: سلسله ولایت از آدم آغاز و به
حلاج منتهی می‌شود که از نو در دیگر مشایخ تصوف ظاهر می‌شود [۳۶۷]. و نیز
سخن از خمر الهی گفته و آن را به معرفت صوفیانه ربط داده، چنین سروده‌اند:

زین آب رحیق هر که نوشید جاوید لباس عمر پوشید [۳۶۸]
به سراغ فرقه‌های صوفی رفته، حالات خود را با ملامتیه قیاس کرده،
خود را از ایشان شمرده‌اند [۳۶۹]. تنها به این کلیات بس نکرده، با آوردن نظریه
انسان کامل [۳۷۰] آن را اساس ولایت فضل‌الله قرار داده‌اند: این قطعه که از
ابن عربی نقل می‌کنیم، گویی بویژه برای تشریح اعتقاد حروفیان ساخته شده:

خداوند، این مقام کمال را فقط از آن رو به انسان کامل — که مظهر
صورت الهی است — بخشید که جانشین خدا باشد و لذا او را خلیفه
[خود] نامید و مظاهر دیگر پس از وی، خلیفه این خلیفه می‌باشند؛
و تنها اولی خلیفه خداست. آن مظهر اول را خدا به صورت خویش آفریده
و برای هر کس که خواهد خدا را از راه مشاهده — نه بر طریق عقل و
استدلال — بشناسد، دلیل قرار داده [۳۷۱].

ابن عربی، علاوه بر این پیش از فضل‌الله، صریحاً ادعا کرده که تجسد قرآن
و جوهر سبع‌المثانی و روح جاویدان الهی است؛ آنجا که گوید:

→
عبدالرزاق کاشانی (کلکته ۱۸۴۵، ص ۴).

۳۶۶. «قیامت‌نامه» ص ۲۸.

۳۶۷. «دیوان» منسوب به فضل‌الله ورقه ۲۸ ب-۱۲۹ الف؛ «توحیدنامه» علی‌اعلی ص ۵۶-۸.

۳۶۸-۳۶۹. «قیامت‌نامه» ص ۲۸ و ۱۰۰.

۳۷۰. «جاودان کبیر» ورقه ۱۱۹ ب.

۳۷۱. «فتوحات مکیه» ۳/۳۶۹.

منم قرآن، منم سبع‌المثنائی، من جان جانانم نه روح ظرف‌ها [۳۷۲].
[اجساد].

این مقولات، حروفیان را به وحدت وجود کشانیده؛ به گونه‌ای که عطار در داستان سیمرغ، [منطق‌الطیر] آن را بیان کرده؛ به گفته فضل‌الله:
سیمرغ که نام یک وجود است، واجب ز برای او سجود است [۳۷۳]
و به گفته علی‌اعلی:

گشتند همه وجود واحد سیمرغ ز کوه قاف برخاست [۳۷۴]
و مانند وحدت وجودیان معتقد شده‌اند که «از واحد، جز واحد صادر نمی‌شود» و حتی بالاتر: «بلکه از واحد به وجه هیچ موجود نباشد که خود» [۳۷۵]. واقع این است که یک‌نگاه به ۷ع باب ابتدای فتوحات مکیه ابن عربی، به روشنی نشان می‌دهد که مواد حروفیان تماماً از آن سرچشمه گرفته است.

این نقاط تماس حروفیگری و صوفیگری بود، اما استقلال حروفیان از آنجا آغاز می‌شود که معتقدند نحلّه ایشان بسیار پر دامنه‌تر از تصوف است؛ به گفته نسیمی:

یک قطره ز بحر ماست شبلی یک‌قطره ز حرف ماست، ادهم [۳۷۶]
بدین لحاظ، حروفیه متعرض افکار و مفاهیم صوفیانه شده، آن را مورد مناقشه و انکار قرار داده‌اند. از جمله بر مجاهده به عنوان راه خداشناسی، ایراد گرفته و گرسنگی را به مثابه طریق [کسب] معرفت، رد کرده‌اند و بنا بر این، صوفیان را

* قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» بدین معناست که سلسله موجودات، طولی است و مدلول ضمنی آن، این است که مصدر موجودات با خود موجودات یکی نیست؛ هرچند براساس تشکیک وجود و اشتراک معنوی، در مفهوم وجود مشترکند. ولی قاعده دوم که از حروفیه آورده، بدین معنی است که همه اوست. در واقع، قاعده اول مفید معنی اصالت وجود است و قاعده دوم، افراطی‌ترین شکل وحدت وجود را می‌رساند. م.

۳۷۲. همان، ۱/۱۱۱.

۳۷۳. «دیوان» منسوب به فضل‌الله، ورقه ۱۷۴ الف.

۳۷۴. «قیاست‌نامه» ص. ۴.

۳۷۵. «جاودان کبیر» ورقه ۱۰۵ ب.

۳۷۶. مقاله برون: ص ۵۸۹.

اهل ظاهر نامیده‌اند [۳۷۷]. و نیز با ذکر چند نمونه از مهمترین تأویلهای اصیل صوفیانه، توانائی ایشان را در تأویل و بویژه تأویل آیات متشابه و حروف مقطعه سرآغاز سوره‌ها، به کلی نفی نموده‌اند [۳۷۸]. همچنین در این مورد که صوفیه در دین و توحید از یک مرجع پیروی نمی‌کنند، آنان را مورد حمله قرار داده و به دلیل تفاوت گذاشتن میان احدیت و واحدیت، مشرکشان دانسته‌اند [۳۷۹] و نیز فرقه‌های صوفی را به گونه دشنام آمیزی هجو کرده، حتی مشایخ تثبیت شده و مسلم را به پیروان یزید و قاتلان حسین (ع)، تشبیه نموده به امویان منسوب داشته‌اند:

ای که پیش خود، به رتبت، بایزیدی، یوف یوف!

قاتل نفس حسین (ع) و با یزیدی؛ یوف یوف! [۳۸۰]

بالاخره اختلاف بالا گرفت، به شخص ابن عربی نیز تاخته او را قرین ابلیس شمرده و [کتاب] فصوص [== نگین‌ها] وی را در حکم خرده شیشه بی ارزش، (و نه جواهر) قلمداد کردند؛ زیرا مدعی مقام ختم ولایت شده بود که به عقیده حروفیان، منحصر به فضل الله است [۳۸۱]. در جای دیگر نیز فصوص را مورد حمله قرار دادند که جهل رامی افزاید و در دل خواننده ایجاد یأس می‌کند [۳۸۲]. از آنچه گذشت روشن شد که حروفیه از تصوف هرچه را با عقایدشان — که التقاطی از همه عقاید بود — سازگار می‌نمود برداشتند و آنچه تأثیری در تأیید ایشان نداشت، واگذاشتند و حتی حق ابن عربی را، که پایه و ستون مذهب ایشان را برپا کرده بود، پاس نداشتند.

*صوفیه هم مرجع دارند که همان مرشد یا شیخ است ولی این مرجع، نوعی است نه شخصی و ایراد حروفیه به همین نقطه است. — م.

۳۷۷. «شرح جاودان» ورقه ۲۳ الف.

۳۷۸. «استوانامه» ورقه ۲۱ ب.

۳۷۹. «شرح جاودان» ورقه ۲۹۷ ب.

۳۸۰. «دیوان» منسوب به فضل الله، ورقه ۱۲۳ الف.

۳۸۱. «توحیدنامه» علی اعلی ورقه ۴ ب-ه الف.

۳۸۲. «قیامت‌نامه» ص ۱۶۷.

هفتم. حروفیگری و تشیع

برای جستجوی وابستگیهای حروفیه و تشیع به‌طور کلی، در درجه اول و قبل از هرچیز باید به همانندی آشکار خطوط اصلی نحلّه فضل‌الله حروفی با عقاید مغیره‌بن‌سعید، اشاره کرد که خدا و اعضای او را به‌شکل حروف تصور می‌نمود [۳۸۳]. سپس باید ابومنصور عجلی را به‌یاد آورد که [مدعی بود] به‌آسمان برشده و خدا دست بردوشش نهاده و فرموده: «از سوی من تبلیغ کن» [۳۸۴]. این درست‌همان چیزهایی است که فضل‌الله آورد؛ او حروف را اصل آفرینش و خود را مظهر مسیح، که کلمه خداست، شمرد، که این از مقدسات پیروان ابومنصور بود و حتی به آن قسم می‌خوردند و می‌گفتند «سوگند به کلمه» [۳۸۵]. یک مورد مشترک دیگر بین ابومنصور و فضل‌الله حروفی آنکه هر دو [ادعای کردند] به‌تأویل مبعوثند [۳۸۶]. بدنیت به‌خاطر بیاوریم که حروفیه بر این عقیده که آدم، وجه‌الله است، تأکید کرده‌اند؛ ریشه تاریخی این اندیشه به‌بیان [بن‌سمعان] نه‌دی برمی‌گردد که معتقد بود همه‌ی اعضاء خدا فانی می‌شود، بجز وجه [صورت] او [۳۸۷]. عقیده‌ی مشترک دیگر میان غالیان و حروفیان آن است که مؤمنان نمی‌میرند بلکه از خانه‌ای به‌خانه‌ای منتقل می‌شوند [۳۸۸]، بدین جهت است که می‌بینیم، رجعت و مهدویت که از لازمه‌های غالیگری بوده از لوازم حروفیگری نیز شده است [۳۸۹]. شاید به‌یاد آوریم که ابوالخطاب با مرگ مبدل به‌خدا شد و نیز پیش از مرگش، بعضی پیروان وی مهدی گردیدند؛ این همان چیزی است که حروفیان دعوی می‌کردند [۳۹۰] و

۳۸۳. «الصلة بين التصوف والتشيع» ۱/ ۱۳۰-۴.

۳۸۴. همان، ۱/ ۱۳۵؛ «الملل والنحل» ۱/ ۲۴۶؛ «رجال» کشی ص ۱۹۶.

۳۸۵. «مقالات الاسلاميين» ۱/ ۷۴.

۳۸۶. «الصلة بين التصوف والتشيع» ۱/ ۱۳۴-۱۴.

۳۸۷. همان، ۱/ ۱۲۹؛ «مقالات الاسلاميين» ۱/ ۶۶.

۳۸۸. «استواناسه» ورقه ۵۱ ب؛ «مقالات الاسلاميين» ۱/ ۷۷-۸ «الفرق بين الفرق» ۱۵۱-۲.

۳۸۹. علی‌اعلی‌در «توحیدنامه» (ص ۱۳) گوید:

هر که با رجعت نشد قائل یقین،
لیس منی‌گفتش آن‌هادی دین.

۳۹۰. «جاودان کبیر» ورقه ۸۰۸ ع الف.

فضل الله را رب الارباب لقب می دادند [۳۹۱]. و نیز فضل الله [به شیوه غایت] علی را ممسوس فی ذات الله می خواند و مهدی را [ظهور] علی می دانست [۳۹۲]. این مطالبی بود مربوط به غلات نخستین که عقایدشان در فرقه های متأخر شیعی، گداخته و حل شده؛ اکنون ببینیم حروفیه از کدام فرقه عقاید خود را گرفته و با کدام یک مربوط بودند؟

فضل الله تا حد امکان کوشش داشت خود را زیر شعار تقیه پنهان سازد تا حقیقت وابستگی او به تشیع آشکار نشود؛ دلیل این موضوع اینکه سید اسحق محرم نامه خود را فقط به این منظور نوشت که اصول عقاید حروفی را بدون رعایت تقیه، شرح دهد [۳۹۳]. با اینحال حتی در آثار خود فضل الله، اشارات بسیاری می توان یافت که ارتباط آشکار نحله حروفی را با تشیع دوازده امامی روشن می سازد؛ مثلاً فضل الله با عقیده ابن حنبل دایر به تأکید بر ظاهر و نفی باطن، مناقشه می کند [۳۹۴] و همچنین با ابوحنیفه در موضوع نص اذان مخالف است و [علیرغم او] عبارت «حی علی خیر العمل» را جزء اذان می داند [۳۹۵]. گذشته از تناسب واضح سبع المثانی با چهارده معصوم، فضل الله، گرایش دوازده امامی خود را با این بیان تأکید می کند که «هیچ پیغمبری نبوده، مگر آنکه به دنبال او ۱۲ امام بوده است» [۳۹۶]. بر این جمله باید افزود که فضل الله حروفی خود را مهدی دوازده امامی می دانسته، و در نامه ای که شاه اویس به امیر ولی فرستاده [۳۹۷] از قول فضل الله چنین شاهد آورده «بسم الله الرحمن الرحیم، انی رأیت احد عشر وجوداً ونفساً شریفاً و من دوازدهم ایشان». [۳۹۸] پس از کشته شدن فضل الله که حروفیان، همه جا، مورد تعقیب دولت قرار گرفتند و تقیه دیگر سودی نداشت، می بینیم که حروفیان ابوحنیفه را مورد حمله و ترکان

۳۹۱. همان، ورقه ۲۹۲ الف.

۳۹۲. «شرح جاودان» ورقه ۲۸ الف.

۳۹۳. «محرم نامه» ص ۱۳. (جزء مجموعه «نصوص حروفیه» چاپ هوارت).

۳۹۴. «جاودان کبیر» ورقه ۳۵۹ ب.د. ۳۶ الف.

۳۹۵. همان، ورقه ۶۳ ب.

۳۹۶-۳۹۸. همان، ورقه ۸. ۴ الف، این اسیرولی، شاید همان شیخ ولی، رئیس قبیله اوس

باشد، («تاریخ» ابن خلدون ۶/۱۲).

حنفی را مورد استهزا قرار دادند [۳۹۹]. از اینجاست که خلفای فضل‌الله، صریحاً عقیده دوازده‌امامی خود را فاش کردند؛ از جمله نسیمی بغدادی، طی یک قصیده بلند در دیوان خود [۴۰۰]، دوازده‌امام را یک‌یک نام برده، و علی‌اعلی مجملاً اشاره می‌کند [۴۰۱]. نیز در شرح جاودان که به سال ۸۱۹ نوشته شده [۴۰۲] ذکر دوازده‌امام و چهارده معصوم آمده؛ مصنف این تعداد معصوم را خاص شیعه ندانسته، بلکه یک اصل کلی ادیان شمرده و معصومین را مظهر خدا خوانده است؛ مثلاً چهارده معصوم یهود عبارت است از دوازده نفر اسباط با موسی و هارون، و از آن مسیحیان، دوازده‌حواری با عیسی و مریم و از آن مسلمانان، دوازده امام به اضافه محمد (ص) و فاطمه (س) [۴۰۳]. در محرم‌نامه (تصنیف به سال ۸۲۸) از دوازده امام صریحاً یاد شده که مظهر نبوت (یعنی قانونگذاری) و امامت (یعنی قانونگزاری) و به علاوه مظهر الوهیت می‌باشند که در خاتم‌ثانی یا خاتم‌الاولیاء [امام دوازدهم] که مظهر آدم یعنی جامع صفات و اسماء‌الهی است، تجلی می‌کند [۴۰۴]. و نیز نام ائمه از علی (ع) تا امام حسن عسکری (ع) یک به یک آمده [۴۰۵] و این قسمت با عبارتی منسوب به این امام پایان یافته، که این است: «ما عرصه حقایق را با قدمهای نبوت و ولایت پیمودیم و هفت‌آسمان را با نشانه‌های هدایت و فتوت، روشن کردیم... اسباط خاندان ما، شناسندگان دین و خلفاء بیقین‌اند... و پیروان ما تنها گروه نجات یافته و پاکیزه‌اند» [۴۰۶]. بدینگونه ظاهراً دعوت فضل‌الله به این دوازده امامیگری غلوآمیز، از نوع مهدویت نصیرییه بوده، که نتیجه نهایی آن این است: علی (ع) خاتم‌الولایه به‌طور اعم و فضل‌الله، خاتم‌الولایه به‌طور اخص [۴۰۷] می‌باشد. به این ترتیب، باردیگر به تقسیم دوگانه تشیع می‌رسیم: شیعه ظاهری یعنی امامیان معتدل و شیعه حقیقی یعنی نصیرییه، یا هر اسم دیگری که به این طرز فکر [غلو اثنا عشری] اطلاق شود. لذا حروفیان شیعیان دوازده‌امامی معتدل را مورد

۳۹۹. «قیامت‌نامه» ص ۷۰-۱.

۴۰۰. «دیوان نسیمی» ورقه ۴ ب.

۴۰۱. «توحیدنامه» ص ۳.

۴۰۲. «شرح جاودان» ورقه ۲۷۹ ب.

۴۰۳. همان، ورقه ۲۸۵ ب.

۴۰۴-۴۰۵. «محرم‌نامه» ص ۲۱؛ ضمناً عبارت مزبور در «مشارق‌الانوار» برسی نیز آمده است.

نکوهش قرار داده، ایشان را اهل ظاهر و قشری می‌شمردند؛ علی‌اعلی خطاب به اینان می‌گوید:

ای شیعه ترا چه بود آخر؟ مرتد زچه روشدی و کافر؟
 از قول امام دین چه دیدی ای دیوکه این چنین رسیدی؟
 با جمله انبیا به سر بود این نطق خدا که جهر بنمود [۴۰۸]
 صاحب شرح جاودان نیز از شیعه معتدل بد گفته و ایشان را درازگوش
 لقب داده، چرا که در اعتقاد به حروف با حروفیان همراهی نکرده‌اند [۴۰۹].
 اسحق افندی، صاحب کاشف‌الاسرار، متوجه تظاهر حروفیه به تشیع شده و طبق
 نظر ما، ایشان را منشعب از نصیریان دانسته و دلیل آورده که در نشسته‌های
 خصوصی خود شراب می‌نوشیدند [۴۱۰]؛ ما قبلا به این خصوصیت نصیریه
 اشاره کرده‌ایم.

پس از اثبات این مبنا، بدنیست یادآوری شود که حروفیان از تشیع
 دوازده‌امامی، بطور کلی مبادی دیگری نیز اخذ کرده‌اند: مانند اعتقاد به عصمت
 [ائم] که شامل حضرت فاطمه (س) به‌عنوان یکی از چهارده معصوم نیز می‌شود
 [۴۱۱]، و مانند عقیده به بدا* [۴۱۲] که علی‌اعلی ضمن تشریح عقاید حروفیه بدان

*بدا در اصطلاح شیعه به معنی ظاهر شدن مقدرات الهی بر امام یا دیگران، خلاف آنچه
 در بادی امر تصور می‌شد و گمان می‌رفت (مانند مورد اسماعیل پسر بزرگ امام صادق (ع)
 که در حیات پدر فوت کرد و امامت به امام موسی کاظم (ع) رسید) و نیز به معنی تغییر
 مقدرات در اثر دعا و تفرین و شفاعت و مانند آن است. باید توجه داشت در عین آنکه این
 موضوع، در کلیه مذاهب و ادیان به نحوی مطرح است ولی در کتب ملل و نحل، بدا را
 از خصوصیات تشیع شمرده‌اند. — م.

۴۰۸. «قیامت‌نامه» ص ۷۰-۱.

۴۰۹. سید اسحق، مذهب شیعه را نیز چون مذهب شافعی و حنفی، جدا از حروفیگری قرار
 می‌دهد، مثلاً در مقابل ابوحنیفه و شافعی به‌عنوان مجتهد دو فرقه از اهل سنت،
 فخرالدین فرزند علامه حلی را نیز مجتهد شیعه می‌داند، بدینگونه در نظر سید اسحق،
 حروفیگری شاخه مستقلی از تشوع است: («وصیت‌نامه سید اسحق» و رقه ۱۸ الف).

۴۱۰. «کاشف‌الاسرار» ص ۷؛ «دائرة المعارف اسلامی» (انگلیسی) ۳۳۸/۲، و نیز ص ۳۸ ه از

مجله The Muslim World

۴۱۱. «شرح جاودان» و رقه ۳۰۷ الف.

۴۱۲. «الصلة بین التصوف والتشیع» ۱/۴-۷.

اشاره کرده:

گر ز باب مفردات آبی برون فضل حق بینی که چون شد رهنمون
محوثابت می کند آن را که خواست آنکه گفت ام الکتاب از خاص ماست [۴۱۳]
و بالاتر ازین، علی اعلی ظهور مهدی (ع) را آرزو کرده که انتقام خون
فضل الله را بگیرد [۴۱۴]. برای تکمیل پیوند کامل میان شیعیگری و حروفیگری،
باید به عقیده دو قیامت از نظر شیعه — یعنی رجعت و قیامت کبری — اشاره کرد
که عیناً در عقاید حروفیان به شکل رموزی آمده؛ بدین شرح که در نظر آنان،
قیامت اول یعنی ظهور حقیقت حروفی و قیامت دوم پس از «تلاشی جسم» خواهد
بود [۴۱۵]. و نیز ارتباط قضیه مهدی که اساس حروفیگری است با تشیع احتیاج
به شرح ندارد.

پس از بیان رشته‌های ارتباط بین حروفیان با غالیان شیعه منتسب
به دوازده امامیان، لازم است به بخش فلسفی عقاید حروفیه که به افلاک و
طبیعی و نفوس و عناصر و غیره مربوط می‌شود، اشاره کنیم که یقیناً از اسماعیلیگری
بدان راه یافته. به علاوه بسیاری از جزئیات و تفصیلات حروفیگری از نوشته‌های
اسماعیلی نشت کرده؛ خصوصاً از «سائل اخوان الصفا که به نوبه خود حلقه‌ای از
تاریخ [تطور] فن حروف و ارقام در اسلام بوده است. چنانکه پیداست، حروفیان
براین مرجع، بسیار تکیه می‌کردند و برای اثبات این مدعا، شواهد بسیار هست،
مثلاً رؤیای صادقه که به مفاد «سائل اخوان الصفا» پس از انقطاع وحی
جانشین آن می‌شود [۴۱۶]، با این مقوله حروفیان قابل مقایسه است: «وقتی در
دوره‌ای از ادوار قرانات و مرحله‌ای از زمان این صفات [یعنی قدرت تأویل
رؤیا] در یکی از افراد بشر جمع شد، آن شخص برانگیخته خدا و صاحب الزمان
است و مادام العمر، امام مردم می‌باشد» [۴۱۷]. و نیز حروفیان و اخوان الصفا در
این مورد هم عقیده‌اند که بعث یعنی علم [۴۱۸]. علاوه براین، همچنانکه

۴۱۳. «توحیدنامه» علی اعلی ص ۲؛ (بیت دوم اشاره است به آیه ۳۹ از سوره رعد)

۴۱۴. «قیامت‌نامه» علی اعلی ص ۳۷-۰۸.

۴۱۵. «شرح جاودان» ورقه ۲۸۳ الف.

۴۱۶-۴۱۷. «رسایل اخوان الصفا» ۴/۱۴۵-۸ و ۱۷۹.

۴۱۸. همان، ۲/۱۲۴؛ «جامع الحکمتین» ص ۳۸.

اسماعیلیان امامان خود را «اهل تأویل» [۱۹] می‌نامیدند، فضل‌الله نیز خود را صاحب تأویل می‌خواند. همچنین هردو فرقه روز جمعه را روز قیامت دانسته‌اند [۲۰]. اسماعیلیان، پیش از حروفیان، امامت و نبوت را به شمس و قمر، تشبیه کرده و گفته‌اند «وصی، کتاب خدا را تأویل می‌کند و پیغمبر [فقط] مأمور تنزیل است» [۲۱]. و نیز در تأویلهای مکرر آیات «والطور و کتاب مسطور فی رق منشور والبيت المعمور والسقف المرفوع والبحر المسجور» [۲۲]، و نیز در این مقوله که «هرکس در عالم به اجرای امر خدا برخیزد... او وجه و دست و زبان و چشم خدا و مظهر انسانی او در روی زمین است؛ چون مویده به نیرو و اراده خداست» [۲۳] و همچنین در این باب که انسان، عالم صغیر همچون فهرست عالم کبیر است [۲۴]، اندیشه حروفی و اسماعیلی مطابقت دارد. بر ما روشن است که حروفیان، سبک بیان و لحن ملایم خود را در شرح عقایدشان، از آن رسایل اقتباس کرده‌اند؛ همچنانکه اسماعیلیان با علم دشمنی نمی‌ورزند و روی مذهب خاصی عناد نمی‌کنند و هیچیک از کتب حکما و فیلسوفان را مورد غفلت قرار نمی‌دهند [۲۵] و اخوان‌الرضا در بیان کمالات انسانی گفته‌اند: [آدم کامل آن است که] در دین عربی و در نسبت ایرانی و در مذهب حنفی باشد» [۲۶]. بدینگونه در برابر حروفیان، راه گشاده شده بود که بدون تعصب و ورزیدن، در مورد ابوحنیفه بحث کنند و جنبش خود را بر پایه‌ای مذهبی و اسلامی و صبغه ایرانی، پدید آورند.

گذشته از اینها، بیشتر اخوان‌الرضا در موضوع بیان فضایل ایرانیان، خصوصاً اهل خراسان، نصوصی از قرآن و احادیثی گرد آورده بودند که مورد

۴۱۹. «جامع الحکمتین» ۱۰۹.

۴۲۰. «رسایل اخوان‌الرضا» ۳/۴۰۳.

۴۲۱. «جامع الحکمتین» ص ۲۰۰-۳.

۴۲۲. همان، ۲۳۰-۱؛ (آیات ۱-۶-سوره طور).

۴۲۳. «الرسالة الجامعة» ۲/۲۸۳.

۴۲۴. همان، ۲/۵۲؛ و «جامع الحکمتین» ص ۲۹۰ و ۲۸۳؛ «رسائل اخوان‌الرضا» ۳/۳ و

۶۰۹-۵۸۲/۱

۴۲۵. «رسایل اخوان‌الرضا» ۴/۲۱۶.

۴۲۶. همان، ۲/۳۱۵.

استناد حروفیه قرارگرفت، از جمله اینکه مقصود از آیه «ستدعون الی قوم اولی بأس شدید» [۴۷] و «سوف یأتی الله بقوم یحبهم ویحبونه**» [۴۸] ایرانیانند؛ و نیز این حدیث نبوی «اگر ایمان از خوشه پروین آویخته باشد، گروهی از فرزندان ایران بدان دست می یابند» [۴۹] و «خوشا بحال برادرانم از مردم ایران؛ در آخرالزمان می آیند و خطوطی سیاه برسپیدی کاغذ [یعنی قرآن و احادیث] می یابند، آن را تصدیق می کنند و به من می گروند» [۴۳]. همچنین، حروفیان، بسیاری روایات با معانی باریک، از اسماعیلیان گرفته، جزء عقاید خود آورده اند؛ مانند این حدیث: «شرک در امت من از حرکت مورچه ای سیاه روی سنگی تیره در شبی ظلمانی نهان تر است.» [۴۱] و «دهر را دشنام مدهید، دهر یعنی خدا.» [۴۲] و غیره؛ که این تحقیق، اجازه تفصیل آن را نمی دهد.

پیوستگی حروفیان با تشیع به موارد پیشگفته محدود نمانده، بلکه گذشته از آن، کلا عقیده نصیری را در باب صفت خدایی به آدمیان دادن، [۴۳] تقلید کرده اند. بین دو فرقه، این شباهت نیز برقرار است که بر کتب و متون مستقل و مخصوص فرقه خود استناد، و عبارات آن را در مراسم مذهبی شان تلاوت و بر مضامین آن در مباحثه با فرق دیگر، تکیه می کردند [۴۴]. ظاهراً جنبه بدعت آمیز غالبی طبعاً به یک رشته نصوص رسمی نیاز دارد که مورد پذیرش مریدان واقع شود و عقاید خود را با آن بسنجند و شاید به همین سبب، علی الهیان ایران نیز یک کتاب سری منظوم به نام سرانجام [۴۵] دارند که

* بزودی به سوی قومی با مهابت بسیار خوانده می شوید. (سوره فتح ۴۸: ۱۶). — م.
 ** خدا بزودی قومی را می آورد که دوستشان دارد و ایشان نیز خدا را دوست دارند. سوره مائده ۵: ۵۴). — م.

۴۲۷-۴۳۰. همان، ۲/۳۴۲. حدیث اول در «صحیح» بخاری (کتاب تفسیر القرآن، تفسیر سوره جمعه)، و نیز «مسند» ابن حنبل (۲/۱۷۷) آمده است، ولی از حدیث دوم در هیچیک از کتب نگاهانه (اهل سنت) نشانی نیست.

۴۳۱. «جامع الحکمتین» ص ۵۱.

۴۳۲. «بین ابی العلاء المعری و داعی الدعاء» ص ۱۷.

۴۳۳. «کاشف الاسرار» (اسحق افندی) ص ۱۶۶ و بعد.

۴۳۴. «الباکوره السلیمانیه» (ص ۷-۳)، آنجا که ده سوره مورد تلاوت نصیری را در مناسبتهای مذهبی ذکر کرده است.

۴۳۵. ص ۱۸۸ از مجله The Muslim World

یادآور محبت نامه فضل الله حروفی است.

پس ازین سیر طولانی همراه حروفیه، ناچار هستیم ماهیت آن را روشن کنیم. این نحله جامع صوفیگری و شیعیگری است بدون آنکه هیچیک مقصود با لذات باشد؛ ولی همین در آمیختگی دو طرز فکر به این صورت متکامل، نمونه‌ای است از پیوستگی تصوف و تشیع. بالاخره باید گفت که در حروفیگری آنقدر نیروی زندگی وجود داشت که حتی پس از سرگ بنیادگذار و سرکوبی پیروان آن توانست در فرقه‌های دیگر نفوذ کند؛ که در شرح بکتاشیه خواهیم دید. اگر فرصت تحقیق در بایبگری و بهاییگری برای مؤلف دست دهد، در این دو فرقه نیز بسیاری از عناصر حروفیگری را خواهیم یافت؛ امید که این آرزو در سالهای آینده تحقق یابد.

۲. شاه نعمت الله ولی و طریقه او

در این تحقیق، از بحث درباره نعمت الله ولی، به لحاظ تأثیرگسترده این صوفی در تصوف شیعیانه و هم از آن رو که طریقه وی تا عصر جدید پایدار مانده ناگزیر هستیم؛ و نیز رنگ شیعیانه طریقه وی، آن را از موضوعات این کتاب قرار می دهد.

گفته اند نعمت الله صوفی علوی - که از طریق اسماعیل بن جعفر، نسبش به علی بن ابیطالب می رسد [۱] - در حلب زاده شده و تا زمان مهاجرت به ایران [۲] در آنجا زیست. ولی حق آنست که گفته شود عبدالله پدر وی به ایران مهاجرت کرد و در نزدیکی کرمان ساکن شد و در نتیجه ازدواجش بایک زن ایرانی، پسرش نعمت الله به سال ۷۳۱ متولد گردید [۳]؛ و محمد، جد نعمت الله، در آن موقع هنوز

۱. «دیوان شاه نعمت الله ولی»، تهران ۱۳۳۶ ش. ۲/۱۲؛ «طرائق الحقائق» ۳/۲-۳. در واقع مفصلترین نوشته درباره طریقه نعمت الله ولی، همان مندرجات جلد سوم «طرائق الحقائق» (۲۲-۱) است. اساس کار ما در تحقیق حاضر عبارت از سه رساله ای است که ژان اوین، تحت عنوان «زندگانی شاه نعمت الله ولی کرمانی»، جزء انتشارات انستیتو ایران و فرانسه به سال ۱۹۵۶ در تهران به چاپ رسانده است. سه رساله عبارت است از:

۱. «تذکره عبدالرزاق کرمانی»، تألیف در حدود سال ۹۰۰، (ص ۱-۱۳۱).
۲. «برگزیده ای از جامع سفیدی»، تألیف به سال ۱۰۸۲، که شامل رساله صبح الله نعمت اللهی نیز می باشد، (ص ۱۳۳-۲۶۸).

۳. رساله عبدالرزاق بن عبدالعزیز بن شیرسلک واعظی که برای احمدشاه بهمنی (حکومت در هند از ۸۳۸ تا ۸۶۲ هجری قمری) نوشته، (ص ۲۶۹-۳۲۱). ما به هر یک از این سه رساله و صفحات مربوطه در جای خود اشاره خواهیم کرد.

۴. رساله واعظی ص ۲۷۴؛ رساله صبح الله ص ۱۴؛ «تاریخ ادبیات ایران» (براون) ۳/۴۶۵.
۳. «طرائق الحقائق» ۳-۲؛ «تذکره عبدالرزاق کرمانی» ص ۴۴. سخاوی، شاه نعمت الله را ماهانی نامیده و به حلب اشاره ای نکره («الضوء اللمع» ۱/۱۰۲)؛ و سولوی خدابخش در «محبوب الالباب» (ص ۵۰۰)، نعمت الله را از ساکنان قریه ماهان دانسته و در مقدمه دیوان می نویسد: در کوهبنان کرمان متولد شد (۲/۱).

در حلب بود [۴]. [به صورت] نعمت‌الله پس از فراگرفتن علوم رسمی از استادان معروف [۵]، به سال ۷۵۵ در سن ۲۴ سالگی برای گزاردن حج [۶] رویه کشورهای عربی نهاد؛ ظاهراً بدین منظور که تجدید عهدی با وطن کند و برزبان عربی تسلط یابد. پس از رسیدن به مصر، به هنگام اقامت در آنجا — که هنوز قصد مکه داشت — مرید شیخ عبدالله یافعی (متوفی ۷۶۸) گردید و هفت سال در صحبت وی بود تا از خلفای او به شمار آمد [۷]. به نظر می‌آید، حوادثی که در ایران می‌گذشت نعمت‌الله را به مراجعت به ایران، جهت استفادۀ از اوضاع واحوال سیاسی [مساعد] تشویق کرد و این به سال ۷۶۲ یعنی سال دوم سلطنت تیمور در سمرقند بود [۸]. ظاهراً سیاست تیمور دائر برمیدان دادن و کمک به علویان همراه با قدرت شخصیت نعمت‌الله باعث شد که این صوفی در آنجا به موقعیت رشک‌آوری دست یابد [۹]، [به حدی که] اضطراب تیمور را برانگیخت؛ بویژه که نعمت‌الله توانسته بود حتی بسیاری از مغولان را به خود متمایل سازد [۱۰]. عکس‌العمل تیمور آن بود که به وی گفت: «دو پادشاه در یک شهر ننگند.» [۱۱] و بدین گونه نعمت‌الله خود را ناچار یافت که سمرقند را به قصد شهر سبز در نزدیک آن ترک کند، و در آنجا خانه‌ای برای سکونت و مسجدی برای ترویج طریقه خود بنیاد نهاد [۱۲]. جاسوسان که مراقب حرکات وی بودند، احساس کردند مقاصد شورشگرانه دارد و همین سبب شد که پیوسته از شهری به شهری منتقل شود. آخر، پس از آنکه خانقاههایی در کوهبنان و غیره ساخت به حمایت اسکندر، نواده تیمور، در قطعه زمینی میان رودخانه در یزد ساکن شد [۱۳] و بالاخره در ماهان استقرار یافت.

۴. «دیوان»، ۳۱/۲. خود شاه نعمت‌الله اشاره می‌کند که مادر جد پنجمش، امیرزاده ساسانی بوده و جد یازدهمش کاشانی لقب داشته (۵۱۲/۲)، و این نشان می‌دهد که آجداد وی ساکن ایران بوده‌اند و به علتی به حلب منتقل شده‌اند.
۵. اسامی استادان نعمت‌الله را در رساله عبدالرزاق (۳۱-۲) و رساله صنع‌الله (۱۴) ببینید.
- ۶-۹. رساله واعظی ص ۲۷۹-۲۸۲.
۱۰. رساله صنع‌الله ص ۱۶۶.
۱۱. رساله عبدالرزاق کرمانی ص ۴۵.
۱۲. رساله واعظی ص ۲۷۹.
۱۳. رساله عبدالرزاق کرمانی، ص ۴۸.

به هر حال، وی عمر درازی کرد و حتی در دیوانش، سن خود را نزدیک به صد سال ذکر کرده است [۱۴]. وفاتش در ۸۳۴ بود [۱۵].

به سبب این عمر طولانی که نصیب نعمت‌الله شد، وی با بسیاری از جنبشهای صوفیانه در ایران همزمان بود و ظاهراً آنقدر عاقل بود که از شورش مسلحانه، به لحاظ ترس از عاقبت کار خودداری ورزد [۱۶]. تردیدی نیست که او روح زمان خود را منعکس می‌کند، در ولایت او چندان مبالغه می‌شد که حتی گفته‌اند پیروانش وی را سجده می‌کردند [۱۷]، خود را مظهر [۱۸] می‌نامید و مصاحبتش را با عبدالله یافعی در مکه، به مصاحبت موسی به‌شعیب مانند می‌کرد [۱۹].

هرچه هست، نعمت‌الله یک صوفی خالص وحدت وجودی [۲۰] بوده و از انسان کامل [۲۱] و سلسله اولیاء [۲۲] سخن گفته و در مقام مفاخره به فصوص-المحکم [۲۳] اشاره نموده و از حلاج و دیگر صوفیان [۲۴] نام برده و در بزرگداشت با یزید بسطامی مبالغه و حتی او را با علی (ع) مقایسه کرده است [۲۵]. دانش نعمت‌الله آنقدر پر دامنه بود که گفته‌اند اشادات ابن‌سینا [۲۶] را تدریس می‌کرد؛

۱۴. «دیوان»، ۴/۹۷۰.

۱۵. سخاوی، سال سرگش را ۸۳۹ نوشته («الضوء السالم» ۲۰۱/۱۰)، و در «محبوب الالباب» سال ۸۲۷ را ترجیح داده.

۱۶. رساله عبدالرزاق ص ۴۲-۳.

۱۷. رساله واعظی ص ۳۱۷؛ رساله عبدالرزاق ص ۴۱؛ «الضوء السالم» ۲۰۱/۱۰.

۱۸. «دیوان» ۷/۱؛ رساله عبدالرزاق ص ۸۱ و ۴۳.

۱۹. «جامع سفیدی» ص ۱۶۳.

۲۰. «دیوان»، ۲/۲۲ و ۱۰۳ و ۱۱۹؛ «تاریخ ادبیات ایران» (براون) ۳/۴۷۰.

۲۱. «دیوان»، ۲/۵۵۰.

۲۲. رساله واعظی ص ۲۸۷.

۲۳. رساله عبدالرزاق ص ۱۱۵.

۲۴. منجمله از احمد جامی (۴۱-۵۳) و قطب‌الدین حیدر تونی (ستوفی ۶۱۸) و شمس تبریزی و ابوسعید ابوالخیر نام برده («دیوان»: ۲/۵۰۱ و ۲۶۵ و ۶۱/۱ و ۸۷) و رساله‌ای در شرح سخنان ابوسعید نوشته (رساله عبدالرزاق کرمانی ص ۱۱۵)، و نیز اصطلاحات ابن عربی و عبدالرزاق کاشانی را ترجمه کرده (همان، ص ۴۳).

۲۵. «دیوان»، ۲/۲۲.

۲۶. رساله عبدالرزاق ص ۳۱.

در دیوانش به خواجه نصیر همچون یک حکیم [۲۷]، اشاره نموده و قطب الدین شیرازی را در مکه، پیش از پیوستن به یافعی، ملاقات کرده [۲۸]. طبیعی است اگر اشعار وی شامل عناصر حروفیانه باشد [۲۹]؛ خاصه آنکه از نام خود یک معنی حروفی انتزاع کرده و «نعمت‌الله» را به مثابه صفتی الهی در برابر «فضل‌الله» گذاشته و در دیوان خود این معنی را مکرر آورده است. حتی گفته‌اند وقتی از هرات رانده شد به این آیه احتجاج می‌کرد «يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها و اکثرهم الكافرون*» [۳۰].

طریقه نعمت‌الله با شیوه ذکر [خفی] متمایز می‌شود، به این ترتیب که مرید به حالت نشسته، دست راست بر زانوی چپ و دست چپ بر زانوی راست، بدن خود را از چپ به راست می‌گرداند [۳۱] و کلمه لاله الا الله را در دل می‌گذراند [۳۲]؛ این برای اجتناب از رقص و صیحه کشیدن و پایکوبی و جست و خیز مرسوم صوفیان بوده که بسیار مورد ایراد [متشرعان] قرار می‌گرفته است [۳۳]. با این حال از موسیقی برای شورانگیز کردن مریدان استفاده می‌شد ولی فقط نی و دف به کار می‌بردند [۳۴]. از جمله آداب طریقه نعمت‌الله این بوده که مریدان پیش از ذکر، شیخ، یعنی نعمت‌الله را سجده می‌کردند [۳۵]، و نیز جامه مخصوصی داشتند [۳۶] که بعدها تغییر کرد [۳۷]. نشانه پیوستن مرید به طریقه، این بود که خرقة می‌پوشید و بر سر کلاه درویشی از نم می‌نهاد؛ این کلاه بعداً *نعمت خدا را می‌شناسند با این حال انکار می‌کنند، بیشتر آنان کفران پیشه‌اند. (سوره نحل

(۸۳:۱۶)

۲۷. «دیوان»، ۵۴۳/۲.

۲۸. رساله عبدالرزاق ص ۳۷.

۲۹. «دیوان»، ۱۷/۱ و ۸-۳۲۷/۲؛ و نیز در «طرائق الحقائق»، برگزیده‌هایی از رساله نعمت‌الله در معنی حروف مقطعه قرآن آمده (۳/۱۵-۱۶).

۳۰. «مجالس المؤمنین» ص ۲۶۳.

۳۱. رساله عبدالرزاق ص ۷۰؛ رساله صنع‌الله ص ۱۷۳.

۳۲. رساله عبدالرزاق ص ۷۳.

۳۳-۳۴. رساله واعظی ص ۳۰۲-۳۰۳.

۳۶. «الضوء اللامع». ۲۰۱/۱۰، (نمد می‌پوشیدند).

۳۷. رساله عبدالرزاق ص ۲۷.

به تاج پنج ترک [۳۸] (اشاره به پنج تن زیرکسا) و سپس به تاج دوازده ترک [اشاره به دوازده امام] تغییر شکل یافت؛ این یکی را سید منہاج یکی از خلفای نعمت‌الله ابتکار کرد و اجازه گرفت که برای مریدان بدوزد [۳۹]. از همه این تفصیل، پیوند این طریقه با طریقه صفوی، که با همین شعار [یعنی کلاه دوازده ترک] ظاهر شد، آشکار می‌شود.

پیش از ختم مقال در احوال نعمت‌الله ولی ناچار از بیان تمایلات مذهبی وی هستیم تا روشن شود که آیا همچنانکه قاضی نورالله گفته، واقعاً شیعه بوده است [۴۰].

سخاوی، نعمت‌الله را حنفی دانسته [۴۱] و نخستین شرح حال نویس وی، واعظی، در رساله خود آورده که عبدالله یافعی، استاد نعمت‌الله، در مذهب حنفی و شافعی فقیه مبرزی بوده [۴۲] و خود نعمت‌الله در دیوانش تصریح می‌کند: «رافضی نیستم» و به دنبال آن آورده:

خارجی کیست دشمنان علی	رافضی کیست دشمن بوبکر
امت پاک مذهب است و ولی	هر که او چاریار دارد دوست
یارسنی و خصم معتزلی [۴۳]	دوستدار صحابه ام به تمام

با این همه او، همانند تیمور، به معنی شامی، شیعه بوده یعنی اهل بیت را دوست می‌داشته؛ به گفته خودش:

اگسرسی محب آل علی مؤمن کاملی و بی بدلی [۴۴]

و نیز، امویان یعنی دشمنان خاندان علی (ع) را، هم به شیوه تیمور و ترکان دشمن می‌داشته. بنا بر گفته خودش: «لعنت به دشمنان علی گر کنی رواست» [۴۵]. و مانند صوفیان پیشین، قائل به امامت علی و اولاد وی بوده. چنانکه گفته: «از

۳۸-۳۹. همان، ص ۱۰۲-۱۰۳.

۴۰. «مجالس المؤمنین» ص ۲۶۳؛ نکته جالب توجه اینکه، هرآینه نعمت‌الله شیعه می‌بود، حتماً خوانساری صاحب «روضات الجنات»، شرح حالش را می‌نوشت، یا دست کم اشاره‌ای می‌کرد، ولی نکرده.

۴۱. «الضوء اللامع» ۲۰۱/۱۰.

۴۲-۴۴. دیوان، ۲/۴۸۴-۵۰.

۴۵. همان، ۱/۵۱ و ۶۹ و ۷۱-۲.

بعد علی(ع) است یازده فرزندش» [۴۶] ولی به دنبال آن آورده: «برجای رسول، نعمت‌الله ولی است» [۴۷] بدین‌منظور که نتیجه بگیرد که خودش مظهر خدا و جامع ادیان بلکه جامع کل عالم است:

مذهب جامع از خدا دارم این هدایت مرا بود ازلی [۴۸]
و خود را به صفت عصمت ستوده و به حکم آنکه سید و علوی بوده، خود را مانند امامان معصوم شمرده:

سیدم از خدا چو معصوم است، هرچه بینم صواب می‌بینم [۴۹]
و این فقرات را چنین پایان داده:

نعمه‌الله ماست پیر ولی یادگار محمد است و علی [۵۰]
حداقل نتیجه‌ای که می‌توان از مجموعه نکات مذکور گرفت اینکه، نعمت‌الله می‌خواسته یک مذهب شیعی - صوفی جدید بر اساس اعتقاد دوازده‌امامی بسیار معتدل، بنیان نهد که خود وی، به بیان صوفیانه، به مثابه خاتم خاص - به تبع از مهدی(عج) که خاتم عام است - امام مفترض الطاعه آن باشد.

صرف نظر از این فرضیه، ظاهراً انتساب نعمت‌الله به تشیع، به دلیل تصنیف رساله‌ای در مناقب مهدی*(عج) [۵۱] و نوشتن شرحی [۵۲] برگفتگوی مشهور علی(ع) و کمیل بن زیاد نخعی می‌باشد. مهم‌ترین دلیل این انتساب آن بوده که اولاد نعمت‌الله در زمان صفویان، صریحاً شیعه شدند و از خاندان سلطنتی زن گرفتند و به خدمت صفویان درآمدند. تا جایی که، همچون اصحاب دیگر طرق صوفیه، در جامعه شیعی عصر صفوی ذوب و حل شدند. ازینجا، این گمان در ذهن

*این رساله با مقدمه و تعلیقاتی به اهتمام دکتر حمید فرزام طبع و منتشر شده و مطالعه آن برای شناختن گرایشهای مذهبی شاه‌نعمت‌الله و همچنین درک محیط فکری قرن نهم، بسیار مفید است: («شاه ولی و دعوی مهدویت»، انتشارات دانشگاه اصفهان، ۱۰۰۱، سهرماه ۱۳۴۸ ش). - ۳.

۴۶-۴۷. همان، ۲/۵۷۷.

۴۸. همان، ۲/۴۸۵.

۴۹. همان، ۲/۳۴۷.

۵۰. همان، ۲/۴۸۴.

۵۱-۵۲. رساله واعظی ص ۳۱۰؛ در «طرائق» برگزیده‌هایی از شرح مذکور آمده (۳/۱۶-۱۷).

(۱۷).

شیعیان ایجاد شد که گویا نعمت‌الله ولی، ظهور شاه اسماعیل صفوی را پیشگویی کرده و نام وی را با رقم ۲۳۱ تعیین نموده، حال آنکه این رقم برابر ارزش عددی جمع حروف نعمت‌الله است [۵۳]. صاحب جامع مفیدی از این دلالت واضح به یک اشاره [مبهم] گریز زده و آن را برابر «اسماعیل هادی» (۱۹+۲۱۲) دانسته است و نیز آن را برابر ارزش عددی «نائب» شمرده که برابر ۵۴* می‌شود [۵۴]. اگر به‌خاطر آوریم که جامع مفیدی در سال ۱۰۸۲ به‌روزگار صفویان وزیر سلطه آنان نوشته شده [۵۵]، دلیل این همه تشبثات را می‌توان دریافت. البته نعمت‌الله نیز همچون دیگر صوفیان ظهور مهدی (عج) را پیشگویی نموده و نیز تاریخ ظهور نائب وی را سال ۹۰۹ تعیین کرده بود، شیعه به‌دست مفیدی، کوشیده‌اند به‌منظور تقرب جستن به‌صوفیان، آن را سال ظهور اسماعیل صفوی سازند؛ همچنانکه بعدها بایبان سعی کردند، این تاریخ را به‌نحوی بگردانند تا دلالت بر ظهور باب نماید [۵۶].

یک نکته قابل ذکر می‌ماند: این نهضت علوی که به‌قولی شامل ۱۲ هزار مرید زیر رهبری نعمت‌الله ولی بود [۵۷] و نیز پربودن عرصه تصوف از مشایخ علوی، دیگر صوفیان را که نسب علوی نداشتند ناراحت می‌کرد، عکس‌العمل اینان به‌شکل یک فرقه صریحاً سنی یعنی طریقه نقشبندی بروز کرد که بهاء‌الدین نقشبند (متوفی ۷۹۲) آن را بنیاد گذاشت؛ نعمت‌الله در معارضه با اینان موفق شد شاخه نقشبندی کرمان را به‌طریقه خود منضم سازد [۵۸]. از جمله عکس-

*مقصود مفیدی، محاسبه نایب به‌شکل زیر بوده است که با رقم مطلوب جور درمی‌آید:
 $231 = 106 + 111 + 11 + 3$ (با + یا + الف + نون) که البته باید «نائب» را «نایب» خواند و هریک از حروف را با تلفظ معمولی به‌حساب آورد، و این را حساب بسطی می‌گویند. -۳.

۵۳. «دیوان»، ۲/ ۳۴ و «تاریخ ادبیات ایران» (برون) ۳/ ۴۶۰، رباعی این است:

این هشت حروف، نام آن شاه من است، آن شاه که او مظهر الله من است
 مجموع، دویست و سی و یک بشمارش تادریابی که نام دلخواه من است

۵۴. «جامع مفیدی»، (مقدمه) ص ۱۳۷-۸.

۵۵. به‌حاشیه شماره ۱ همین فصل رجوع کنید.

۵۶. «تاریخ ادبیات ایران» (برون) ۳/ ۴۶۰ و ۴۶۷-۸.

۵۷. رساله صنع‌الله ص ۱۷۸.

۵۸. همان، ص ۱۸۱.

العمل‌های نقشبندیان در قبال این رقابت، آن شد که جامی — که نقشبندی بود — در کتاب مفصلش «نفحات الانس»، نعمت‌الله و همهٔ خلفای او را از قلم انداخت.

در پایان سخن باید گفت، نعمت‌الله ولی اولین کسی بود که توانست از فشار و تنگنایی که در آن به زحمت می‌زیست، برفتن به هند، خلاصی یابد. این تجربهٔ پیوستگی باملک احمدشاه (حکومت از ۸۲۸ تا ۸۳۸) [۵۹] وی را تشویق کرد که نواده‌اش را به هند بفرستد. رابطهٔ دوخاندان، بعدها وسعت یافت و حتی دسته‌ای از اولاد نعمت‌الله در هند مستقر شدند و همان موقعیتی را بدست آوردند که پسر عموهایشان در ایران به روزگار صفویان، بدان نائل شدند.

۳. حافظ بررسی

(تولد، حدود ۷۴۳ وفات پس از ۸۱۳)

اکنون که در صدد توضیح افکار متبادله بین تصوف و تشیع هستیم، احساس نیاز می‌شود که به تأثیرات تصوف در تشیع سنتی و رسمی آگاهی* یابیم و دریابیم در این دوران، که محیطی سرشار از اسرار داشت و مشرب اهل ذوق بفرهنگ، چیره بود، صاحب نظران شیعی از عالم تصوف چه چیزهایی گرفتند.

نخستین شخصیتی که بررسی وی در اینجا ضروری نماید، حافظ رجب بررسی است که به علت غرابت افکار و دوری عقایدش از اعتقادات معمولی و معهود، معاصرانش از او دوری جسته و نام او را از قلم انداخته‌اند به طوری که ذکر وی بسیار نادر است. مثلاً با وجود شهرت بررسی در روزگار خود، چنانکه در شرح حالش معلوم خواهد شد، راجع به زادگاه و تاریخ تولد و استادان و همگنان و شاگردان و تاریخ وفاتش، چیز قابل توجهی به ما نرسیده و آنچه به درستی می‌دانیم این است که او از قرن هشتم و نهم بوده و در برس [۱] به دنیا آمده؛ برس قریه‌ای قدیمی بوده و در نزدیکی حله [۲] و بردامنه کوه

* باید توجه داشت که حروفیه، منعکس کننده تأثیرپذیری تشیع غیررسمی (غالی) از تصوف بودند و در اینجا مؤلف در صدد بیان تأثرات تشیع رسمی از صوفیگری می‌باشد. م.

۱. «ریاض العلماء و حیاض الفضل» تألیف عبدالله افندی جیرانی (شاگرد محمدباقر مجلسی)، تاریخ تألیف بین سالهای ۱۱۰۷-۱۱۳۰، (نسخه خطی متعلق به حاج شیخ آقا بزرگ تهرانی مؤلف «الذریعه»، به خط عبدالله هشترودی در سال ۱۳۴۷ ق. ص ۲۳۲). جیرانی از اولین کسانی است که به ترجمه احوال و ذکر مصنفات بررسی پرداخته‌اند، و بیشتر آنها را نزد خود داشته؛ چنانکه خواهیم دید پیش از جیرانی نیز بعضی مؤلفان، تکه‌هایی از شعر یا اثر بررسی را بدون اشاره به شرح حالش نقل کرده‌اند.

۲. «معجم البلدان» ۱/ ۱۲۶؛ «مجمع البحرین» فخرالدین طریحی، تهران ۱۲۲۷، ص ۳۰۹ و «اعیان الشیعه» محسن امین ۳۱/ ۱۹۳ و «الکنی واللقاب» حاج شیخ عباس قمی، نجف ۱۹۵۶،

بلندی کنار فرات — که آن هم برس نامیده می‌شد [۳] — مابین حله و کوفه قرار داشته [۴] و آبش به گوارایی مشهور بوده است [۵]. به نوشته منابع محدود شرح حال برسی، و از همه مهمتر بخشی از کتاب ریاض العلماء و حیاض الفضلا تألیف عبدالله افندی جیرانسی — که تألیفش از ۱۱۰۷ تا حدود ۱۱۳۰ ادامه داشته [۶] — برسی در حله بارآمده و بزرگ شده [۷]، لیکن بجز این نکته، هیچ مطلب دیگر مربوط به زندگی وی، یقینی نیست. مثلاً قریه برسی، به نوشته زبیدی (متوفی ۱۲۰۵) در نزدیکی گیلان [۸]، و به نظر حاج شیخ عباس قمی [۹] و محمدعلی تبریزی [۱۰] دهی در نزدیکی ترشیز [= کاشمر] خراسان بوده؛ گویی اینان به این احتمال اشاره می‌کنند که برسی اصلاً ایرانی بوده و از آنجا به حله، مرکز تشیع در آن ایام، جلائی وطن کرده‌است. آنچه پذیرفتن این عقیده را قابل هضم می‌سازد، خصوصیت غریبی است در اشعار برسی، که جز در شعر فارسی معهود نیست [۱۱]، و آن اینکه برسی عادت داشته در پایان همه قصایدش به گونه‌ای نام خود را بیاورد و این همان چیزی است که در شعر فارسی، تخلص می‌نامند؛ یعنی شاعر یک اسم هنری برای خود برگزیند و اشعار خود را با آن امضاء کند. البته به خلاف آنچه مجلسی و دنباله روان او آورده‌اند — که تخلص

۳. «اعیان الشیعه» ۱۹۴/۳۱.

۴. «هدیه العارفین»، اسماعیل پاشا بغدادی، استانبول ۱۹۵۱، ۳۶۵/۱، به نقل از «ریاض العارفین»؛

و «تاج العروس» ۱۰۷/۴.

۵. «اعیان الشیعه» ۱۹۴/۳۱.

۶. حاشیه شماره ۱ همین فصل.

۷. «اعیان الشیعه» ۱۹۵/۳۱؛ جیرانی در «ریاض العلماء» (ص ۲۳۰) تصریح کرده «زادگاهش برسی و اصلش از حله بود»، که از شعر خود برسی استفاده می‌شود: («شعراء الحله» علی‌خاقانی ۳۹۲/۲ و «الغدیر» ۴۹/۷)، ملا محسن فیض نیز وی را برسی حلی نامیده: («کلمات مکتونه من علوم اهل الحکمة»، تهران ۱۳۸۳ ص ۱۹۶).

۸. «تاج العروس» ۱۰۷/۴.

۹. «الکنی والالقب» ۱۵۲/۲.

۱۰. «ریحانة الادب»، تهران ۱۳۶۶ ص ۳۰۰.

۱۱. با آنکه شعر فارسی از او نمانده، لیکن شعر بدیعی به لهجه عامیانه (عربی روزمره در حله قرن هشتم و نهم) به جا مانده، (رجوع کنید به: «مشارق انوار الیقین فی اسرار امیر المؤمنین»، بیروت ۱۳۷۹ ص ۱۸۲).

وی حافظ [۱۲] بوده—تخلص معینی نداشته بلکه گاهی به نام [۱۳] تخلص می‌کند و گاهی حافظ [۱۴] گاهی برسی [۱۵] و زمانی حافظ برسی [۱۶]. به هر حال در همین موضوع، رنگ تأثر وی از روح شعر فارسی نمودار است. این امر چه به دلیل اصل ایرانی وی باشد یا اطلاع عمیق او از ادب فارسی یا اقامت مستمرش در ایران؛ هر یک از این احتمالات، موضوعی است درخور بحث و تحقیق. آنچه محقق را به این نتیجه‌گیری [یعنی اقامت طولانی برسی در اواخر عمر در ایران] می‌کشاند آن است که حاج شیخ عباس قمی ضمن بحث درباره آرامگاه مشهور برسی در اردستان نزدیک اصفهان، می‌گوید: کتابی دیدم، تألیف یکی از صوفیان معاصر برسی—نام مؤلف را نیاورده—«در آنجا نوشته که شیخ رجب برسی در مزار قتلگاه مشهد است، والله اعلم.» [۱۷]، خوانساری نیز از این موضوع نام برده ولی آن را مدفن طبرسی (متوفی ۵۴۸ هـ) دانسته است [۱۸]. باید دانست که آن محل، تقریباً چهار قرن پس از مرگ برسی، «پس از آنکه عبدالله‌خان افغان در اواخر حکومت صفوی، به قتل عام اهالی آن فرمان داد» [۱۹] قتلگاه نامیده شد و این سخن نظریه پیشگفته را مخدوش می‌سازد. هرچه هست، علامه شیخ آقابزرگ طهرانی، نیز وجود چنین موضعی را تا همین الان در آنجا تأکید می‌کند و اگر چنین فرض کنیم که مقصود حاج شیخ عباس آن بوده که مدفن برسی بعدها قتلگاه نامیده شده، می‌توان احتمال داد که برسی در اثر فشار از حله به مشهد مهاجرت کرد و همچنانکه خواهیم گفت این پس از آن بود که به دلیل غلو در حق علی (ع) مورد خشم شیعیان [حله] قرار گرفته بود. خود برسی گوید: «دست بدامن عزلت و تنهایی شدم و با خدا انس گرفتم و حق همین بود» [۲۰].

۱۲. «بحار الانوار» ۶/۱؛ «روضات الجنات» ص ۲۸۴؛ «الغدیر» ۳۸/۷.

۱۳. «مشارق الانوار» ص ۱۴۵.

۱۴. همان، ص ۲۷۱.

۱۵. همان، ص ۱۴۵، ۱۵۳، ۴۴.

۱۶. «بحار الانوار» ۶/۱.

۱۷. «فوائد الرضویه»، تهران ۱۳۲۷ ق. ص ۱۸۱، (شیخ محمدعلی خیابانی در «ریحانة الادب» ص ۳۰۰) دچار اشتباه شده و محل قبر برسی را در اردستان نوشته).

۱۸-۱۹. «روضات الجنات» ص ۵۱۲.

۲۰. این نکته از افادات شفاهی حاج شیخ آقابزرگ به مؤلف کتاب است.

و در شعری چنین آورده:

حافظا! اسرار نهفته را هویدا کردی، اکنون نتیجه را بر خود
هموار کن،

فرد زی و مرغی آسمانی باش که غریبانه با خلوت مأنوس است
و به آدمی نزد یک نمی‌شود،

و با عزلت و تنهایی از یاد مردم فراموش شده [۲۱].

گوشه گرفتن، برسی را به هیچ وجه از ملامت نرهانید. هرگاه سینه‌اش
تنگی می‌گرفت و پیمانۀ صبرش لبریز می‌شد، چنین می‌سرود:

سوگند به آن که خون مرا حلال کرده و دوستان را به بلا کشی
اختصاص داده،

اگر در راه وی، جام مرگ بچشم؛ دلم به ساقی نگوید که بس!
زیرا که این مرگ مایه زندگی من است و در عشق او رسوایم در
میان جمع، لذت بخش است [۲۲].

و با این سخن، گفتار قبلی را تأیید کرده: «اکنون برای مهاجرت آماده

می‌شوم و از ملامت‌گران و عیبجویان، پوزش می‌طلبم...» [۲۳].

برسی از حله به خراسان که تحت حکومت یک دولت شیعی بود
[سربداران] مهاجرت کرد تا در طوس عزلت گیرد و معتکف مرقد امام رضا (ع)
شود، [و در آنجا بود] تا مرد.

موضوع دیگری که احتمال غیر حلی بودن و چه بسا غیر شیعی بودن*
وی را تأیید می‌کند، لقب حافظ است؛ این صفت مربوط می‌شود به تبحر و از
برداشتن احادیث پیغمبر، چنانکه خود برسی تصریح کرده:

رجب محدث و حافظ برسی، همواره بنده بندگان شما بوده است [۲۴].

درواقع نیز این لقب شیعه به نظر ناآشنا می‌آمده، تا آنجا که جیرانی—یعنی

* یعنی فرض اینکه از اول شیعه نبوده و از فرقه دیگری به تشیع درآمده. (توضیح مؤلف)

۲۱. «مشارق الانوار» ص ۲۷۰.

۲۲. «شعراء الحله» ۲/۲۹۳؛ «الغدیر» ۷/۶۶-۷.

۲۳. «مشارق الانوار» ص ۲۷۱.

۲۴. «اعیان الشیعه» ۳۱/۱۹۹؛ «البالیات» ۱/۱۲۰؛ «الغدیر» ۷/۴؛ «شعراء الحله» ۲/۳۸۷.

منبعی که ناگزیر از مراجعهٔ بدو هستیم — سه شکل محتمل زیر را برای معنی آن پیشنهاد کرده است: یکی حفظ قرآن با تجرید، دوم حفظ صد هزار حدیث (متن و سند) سوم تخلص شعری، مثل حافظ شیرازی؛ و خود احتمال اخیر را بنا بر مشهور پذیرفته [۲۵]، که خوانساری نیز در این مورد با او موافق است [۲۶]. این احتمالات سید محسن امین را قانع نکرده و ناچار فرضیهٔ دیگری پیشنهاد نموده که با معنی «حافظ» تناسب دارد، یعنی «باحافظهٔ قوی» [۲۷]؛ و محمدعلی یعقوبی، (مؤلف «بابلیات») از او تبعیت کرده است [۲۸]. باید توجه داشت که کفعمی، با آنکه لقب حافظ را ضبط کرده [۲۹]، اشاره نکرده که مقصود از آن خبرگی در حدیث باشد [۳۰]. با این حال، حرعاملی و جیرانی هر دو بررسی را «محدث» توصیف نموده‌اند [۳۱] و آگاهی و وسیعش که از لابلائی کتاب مشارق الانواد، نمایان است، این معنی را تأیید و احتمالات دیگر را تضعیف می‌کند؛ هرچند خبرگی او در حدیث از نوع خاصی بوده که در جای خود خواهیم گفت. ولی نکتهٔ مهم در این میان آن است که هیچ محدثی در تاریخ طولانی شیعه، به لقب «حافظ» شناخته نشده، و جیرانی برای روشن کردن معنی «حافظ» در عالم حدیث، ناچار گردیده مراتب پنجگانه محدثان را در نظر اهل سنت [۳۲] ذکر کند. این خود،

۲۵. «ریاض العلماء» ص ۳۲۱.

۲۶. «روضات الجنات» ص ۲۸۴.

۲۷. «اعیان الشیعه» ۳۱/۱۹۴، (در «الکنی واللقاب» نیز همین مطلب بدون اشاره به ماخذ آمده: ۱۵۱/۲).

۲۸. «البابلیات» ۱/۱۴۸.

۲۹-۳۰. «جنة الامان الواقیه و جنة الابرار الباقیه» مشهور به «مصباح» کفعمی، ایران ۱۳۲۱ ق ص ۱۸۳، ۳۱۶، ۱۷۶، (که در هر سه موضع او را شیخ رجب بن محمد بن رجب نامیده).

۳۱. «اسل التامل»، قسم ثانی ص ۴۴ و «ریاض العلماء» ص ۲۳۰.

۳۲. این مراتب پنجگانه عبارت است از ۱- طالب، (یعنی کسی که تازه شروع به آموختن حدیث کرده). ۲- شیخ، (یعنی معلم حدیث). ۳- حافظ، (یعنی کسی که متن و سند صد هزار حدیث را از بر باشد). ۴- حجة، (یعنی کسی که متن و سند صد هزار حدیث را از بر بداند). ۵- حاکم، (یعنی کسی که بر کلیه احادیث موجود، از لحاظ متن و سند احاطه داشته باشد): «ریاض العلماء». ۲۳. در کتاب «الباعث الحثیث شرح اختصار علوم الحدیث»، حافظ را مرتبه‌ای بین «امیر المؤمنین فی الحدیث» و «محدث» قرار داده؛ (چاپ دوم، مطبعه محمدعلی صبیح، مصر بدون تاریخ ص ۱۷۳-۴). و نیز می‌دانیم که

جای شگفتی است و کلا در حلی بودن و یا اصلاً شیعه بودن بررسی ایجاد شک می‌کند؛ وگرنه دلیلی نداشته که شیعیان برای توجیه لقب «حافظ»، از خود احتمالات دور و دراز بسازند.

برای حل مشکل تاریخ وفات بررسی، باید اولاً اشاره کنیم که او یکی از کتابهای خود را «۱۸۰ سال پس از ولادت مهدی (عج)» [۳۳] تصنیف کرده که اگر طبق نظر خود بررسی، تولد آن حضرت را در سال ۲۰ هجری بدانیم [۳۴]، سال تصنیف کتاب ۷۶۸ می‌شود. به علاوه جیرانی کتاب دیگری برای بررسی، یعنی مشارق الامان فی باب حقائق الایمان ذکر کرده که در ۸۱۱ تألیف شده و شخصاً [نسخه‌هایی از آن] در مازندران و جاهای دیگر ملاحظه نموده که بر آن، تاریخ مذکور ثبت بوده است [۳۵]. محمد باقر خوانساری [۳۶] (متوفی ۱۳۱۳) مؤلف و معاصرش، نایب‌الصدر [۳۷] (متوفی ۱۳۴۴) این تاریخ را ده سال به عقب برگردانده‌اند، لیکن محمدعلی تبریزی در این مورد مردد بوده و بالاخره تاریخ تألیف کتاب مزبور بررسی را بین ۸۰۱ تا ۸۱۱ دانسته است [۳۸]. شاید هم این اختلاف، ناشی از دشواری قرائت این رقم در نسخه خطی مزبور بوده، زیرا محسن امین به نقل از ریاض‌العلماء، تاریخ تألیف آن را ۸۱۱ آورده است [۳۹]. امینی با تعیین سال ۸۱۳، مسأله را پیچیده‌تر ساخته [۴۰]. و علی‌خاقانی (مؤلف شعراء‌الحله) در این مورد از وی پیروی نموده [۴۱] با مراجعه به نسخه ریاض‌العلماء متعلق به شیخ آقا بزرگ، صحت رقم ۸۱۱، به دلیل وضوح کامل عبارت آنچنان ثابت می‌شود که جای بحث و انکار

→ ذهبی تألیف خود را «تذکره الحفاظ» نامیده، [یعنی در کتاب ذهبی نیز حافظ به معنی محدث به کار رفته].

۳۳. «امل‌الامل»، قسم ثانی ص ۴۴.

۳۴. «مشارق الانوار» ص ۱۲۲.

۳۵. «ریاض‌العلماء» ص ۲۳۰، (جیرانی در اینجا گفته که نسخه‌ای از آن کتاب داشته است).

۳۶. «روضات‌الجنات» ص ۲۸۵.

۳۷. «طرائق الحقائق» ۲/۱۱۴.

۳۸. «ریحانة‌الادب» ص ۳۰۰.

۳۹. «اعیان‌الشیعه» ۳۱/۱۹۷.

۴۰-۴۱. «الغدیر» ۷/۳۷؛ «شعراء‌الحله» ۲/۳۶۸.

نمی‌ماند. اما راجع به تاریخ ۸۱۳، جیرانسی ضمن سخن از مشارف انوالالیقین آورده است: «از بعضی نسخه‌ها چنین پیدا است که به سال ۸۱۳ تألیف شده» [۴۲] اگر این واقعیت‌ها را به هم ارتباط دهیم، تعیین تاریخ تقریبی دوران زندگی برسی امکان‌پذیر می‌گردد، بدین شرح: او یکی از نخستین آثارش را به سال ۷۶۸ نوشته که اگر فرض کنیم در آنموقع حدوداً ۲۰ سال داشته، تاریخ تقریبی تولدش حدود ۷۴۳ می‌شود. و چون یکی از آخرین کتابهایش را به سال ۸۱۳ نوشته و در آنموقع تقریباً ۷۰ سال داشته، تاریخ مرگش را کمی پس از ۸۱۳ می‌توان تعیین کرد. برای رعایت دقت که لازمه کارماست، باید اشاره کنیم اسماعیل پاشای بغدادی، (مؤلف هدیة العارفين)، که مطالب مربوط به برسی را کلاً از کتاب «ریاض العلماء» [جیرانی] برداشته، آورده است که برسی در سال ۸۰۲ زنده بوده [۴۳] و باز در ارتباط با همین موضوع، خود جیرانی نوشته است: «برسی از علمای متأخر امامیه، لیکن مقدم بر کفعمی صاحب مصباح بوده است» [۴۴]، این گفته اهمیت بی‌ندارد، زیرا کفعمی (شیخ تقی‌الدین ابراهیم بن علی بن حسن عاملی) کتاب خود، مصباح را در ۸۹۰ تألیف کرده [۴۵]، یعنی به تقریب، یک‌قرن میان این دوسرد، فاصله بوده است، و در نتیجه، از این راه نمی‌توان به تاریخ زندگی برسی پی‌برد.

از جمله چیزهایی که می‌تواند در شناخت زمان و مکان و احوال برسی کمک کند، شناخت استادان و شاگردان و همدرسان و نیز راویان سلسله سنداوست. می‌دانیم که فقیهان شیعه علاقه شدیدی به ضبط اسامی مشایخ خود داشته‌اند و سلسله‌های طولانی و متصل تنظیم کرده‌اند که به مشیخه نخستین، تا ابن بابویه و پیش از وی نیز می‌رسد* و قسمت «اجازات» در بحوالانواد و

*هم اکنون با وجود طبع منقح کتب شیعه، سیره بر این جاری است که فضلا از مجتهدان، اجازه روایتی می‌گیرند؛ یعنی فرض بر این است که اجازه گیرنده، روایات شیعه را براستاد خود یعنی اجازه‌دهنده، کلمه کلمه خوانده و مجتهد از طریق سینه‌به‌سینه، صحت صدور آن روایات را تأیید می‌کند، و اجازه می‌دهد که آن را نقل نماید. — م.

۴۲. «ریاض العلماء» ص ۲۳۰.

۴۳. «هدیة العارفين» ۳۶۰/۱.

۴۴. «ریاض العلماء» ص ۲۳۰.

مصباح کفعمی ص ۷۷۱.

لؤلؤة البحرین از نمونه‌های بارزی است که براین معنا دلالت می‌کند. اما استادان و شاگردان برسی، شناخته نیستند و تنها چیزی از این مقوله که در پیرامون اسم وی می‌توان یافت، آن است که یک‌رشته اخبار درباره تولد پیغمبر (ص) و فاطمه (س) و علی (ع)، از ابوالفضل بن شاذان بن جبرئیل قمی به نقل از محمد بن مسلم بن ابی الفوارس الداری، روایت کرده است [۴۶]. محسن امین تصور کرده که این اخبار قسمتی از مشادق الانواد است ولی مطالعه و تصفح، به عکس آن داوری می‌کند و نشان می‌دهد که روایات ابوالفضل قمی مربوط به کتاب دیگری بوده و در مشادق الانواد تنها تولد پیغمبر و ائمه نیامده، بلکه «اسرار» ایشان مورد گفتگو است، هرچه هست، راجع به ابوالفضل قمی و محمد الداری نیز اطلاعی جز نام آن دو نداریم و کتب رجال شیعی در این مورد خاموشند؛ و همین نکته بار دیگر نشان می‌دهد که برسی با هیچیک از رجال [حدیث] حله — که اکثرشان در کتب رجال معروفند — ارتباط نداشته [و در آنجا درس نخوانده]، بلکه در سن کمال و پختگی برای دعوت به اندیشه‌های خود به حله آمده، که رواج و طرفداری نیز نیافته است. در این مورد وضع برسی، مشابه سید حیدر آملی و فضل‌الله حروفی بوده، همچنانکه نورالله، پسر فضل‌الله نیز هنگامی که برای رهایی از تعصب تیموریان با جمعی از یارانش به عراق گریخت، همین مقصود را داشت. و چنانکه خواهیم دید محمد نوری بخش نیز بعداً همین کار را کرد [۴۷].

جیرانی نیز چون ما از متکلمان و محدثانی که برسی با آنها ارتباط داشته اطلاعی ندارد و پس از آنکه کوشش بسیدر در شناختن استادان وی به کار می‌برد، نویدانه می‌گوید: «تاکنون نتوانسته‌ام مشایخ وی را از امایان بیابم و ندانسته‌ام نزد چه کسی [حدیث] خوانده» [۴۸] بدین گونه همه

۴۶. «ریاض‌العلماء» ص ۲۳۲.

۴۷. بیشتر مؤلفان شیعه در نسبت برسی به یرس، (قریه‌ای نزدیک حله) شک دارند و بعضی او را به بروسا (از بلاد روم) منسوب می‌دارند؛ جیرانی این پندار را رد کرده، ولیکن شک در نسبت برسی هنوز باقی است [ایرانی‌الاصول بودن برسی تقریباً مسلم است؛ گذشته از مدارک منقول از حاج‌شیخ عباس قمی در حواشی همین فصل، و تخلص حافظ، مترجم قرینه دیگری نیز بر ایرانی بودن برسی یافته که فعلاً مجال ذکر آن نیست. لازم به تذکر است که قریه برس هنوز هم در شمال خراسان باقی است و در قرن چهارده هجری، از برخاستگان آنجا چندتن در حوزه علمیه قم نامبردار بوده‌اند. — م.]

۴۸. «ریاض‌العلماء» ص ۲۳۰.

درها بسته می‌شود و از هر راه می‌رویم، معرفت ما بر احوال بررسی افزایش نمی‌یابد. نکته تازه اینکه، شیخ آقابزرگ تهرانی به نقل از مجلسی آورده است: فقیهی در یک کتاب دعا چنین نوشته: «چنین گوید کاتب [ابن سطور] ابوطالب بن رجب...» و نام جد خود را تقی‌الدین حسن بن داود، ذکر کرده است. شیخ آقا بزرگ پس از نقل قول، این تعلیق را نوشته: «شاید وی، فرزند شیخ رجب بن محمد بن رجب بررسی‌حلی باشد... که جدش تقی‌الدین حسن بن علی بن داود حلی از معاصران علامه حلی و صاحب رجال و تصانیف بسیار بوده» [۹۴].

اکنون نوبت به مصنفات بررسی می‌رسد. در این مورد به نکته شگفتی بررسی‌خوریم و آن اینکه مصنفان نزدیک به زمان وی، قسمت‌هایی از آثار وی را ضمن تألیفات خود آورده‌اند بدون آنکه به خود وی بپردازند؛ حال آنکه نویسندگان بعدی، شرح حال او را نگاشته‌اند ولی جز منقولات دسته اول، به اصل کتابهای وی دست نیافته‌اند. این باعث تناقض در اخبار مربوط به وی شده و در انتساب قطعات کوتاه به متون مربوط، در اثر بی‌اطلاعی متأخران از آثار بررسی، نوعی اغتشاش حاکم است.

کفعمی نخستین کسی است که در کتاب مفصل خود، مصباح، قطعات کاملی از کتب بررسی نقل کرده ولی به نام کتابهایی که از آن نقل می‌کند، اشاره ننموده جز یک مورد از مشارق الانوار [۵۰]. همچنین ملا محسن فیض (متوفی به سال ۱۰۹۱) در کتاب کلمات مکنونه من علوم اهل الحکمه، که گفته‌اند آن را در ایام جوانی و به هنگام گرایش به تصوف نوشته، از بررسی چیزهایی نقل کرده است [۵۱]. همچنین محمد باقر مجلسی در بحار الانوار [۵۲] (پایان تألیف ۱۰۷۷) و سید نعمت‌الله جزائری در انوار النعمانیه [۵۳] (تألیف، ۱۰۹۸)، از بررسی نقل کرده‌اند. اما پس از اینها، کسی در صدد اطلاع از کتب بررسی

۹۴. «الضیاء اللامع فی عباقره قرن التاسع»، (نسخه خط‌مؤلف ص ۹).

۵۰. «مصباح»، ص ۱۷۶، ۱۸۳، ۳۱۶ (در این مورد به نام «شارق الانوار» اشاره کرده است).

۵۱. «کلمات مکنونه» ص ۱۹۶، (که خبری از «شارق الانوار» نقل کرده).

۵۲. «بحار الانوار» ۲/۸، (که خبری از مشارق الانوار نقل کرده، در همین مجلد خبری نیز از

«کتاب الالفین» بررسی آورده). ضمناً مجلسی نخستین کسی است که بررسی تاخه و از وی

بیزاری بسته («بحار الانوار» ۶/۱).

۵۳. «الانوار النعمانیه»، تهران ۱۳۸۰، ۸۱/۱.

برنیامده و در اظهارنظرهای خود از محمدباقر مجلسی و حرعاملی، در تحریم آثار بررسی، پیروی کرده‌اند [۵۴]. هنگامی که جیرانی به شرح احوال بررسی پرداخت، نتوانست به درستی تحقیق کند؛ با آنکه به گفته خود، بیشتر مصنفات وی را گردآوری کرده بود [۵۵]. از اینجاست که می‌بینیم مطالبی که راجع به وی آورده متناقض و نسنجیده است و این امر را بعداً خواهیم دید به نظر می‌آید او بیشتر روی شنیده‌ها قضاوت کرده نه روی مطالعه [۵۶]. و طبیعی بود که آیندگان تحت تأثیر اشتباهات او قرار گیرند. به این ترتیب می‌بینیم که هرچه در کتابهای جدید، راجع به بررسی و مصنفاتش آمده به صورتی تکرار مطالب اوست و حتی در لغزشهای تاریخی و منقولات و انتساب آن به اصل متون با نوشته جیرانی مطابقت دارند [۵۷].

به هر صورت، جیرانی فهرست زیر را از تألیفات بررسی ثبت کرده که دیگران از وی نقل کرده‌اند:

۱- مشارق الانواد (مشارق انواد الیقین فی اسرار امیرالمؤمنین) که در هند به سال ۱۳۰۳ و ۱۳۱۸ و در بیروت به سال ۱۳۷۹ طبع شده است [۵۸].

۵۴. «امل الامل»، قسم ثانی ص ۴۴.

۵۵. «ریاض العلماء» ص ۲۳۰-۲۲.

۵۶. «روضات الجنات» ص ۲۸۴؛ «اعیان الشیعه» ۱۹۵/۳۱ الخ.

۵۷. کتب متأخر که متضمن احوال بررسی است عبارت است از (۱) «روضات الجنات» تألیف محمد باقر خوانساری (۱۲۲۶-۱۳۱۳)، ایران ۱۳۰۷ ق. ص ۲۸۴-۵۰۲). «تفحیح المقال» (حسن بن عبدالله نجفی مامقانی متوفی ۱۳۲۲ ق.)، ایران ۱۳۴۹ ق. ص ۴۲۹؛ (۳) «طرائق الحقائق» تألیف معصومعلیشاه نایب‌الصدر شیرازی (متوفی ۱۳۴۴ ق.)، ایران ۱۳۱۹ ق. ۱۱۴/۲؛ (۴) «هدیه العارفین» تألیف اسماعیل پاشا بغدادی (متوفی ۱۳۳۱ ق.)، استانبول ۱۹۵۱، ۳۶۵/۱؛ (۵) «فوائد الرضویه» تألیف حاج شیخ عباس قمی، ایران ۱۳۲۷ ق. ص ۱۷۹؛ (۶) «هدیه الاحباب» تألیف حاج شیخ عباس قمی، تهران ۱۳۲۹ ش. ص ۱۳۸-۹؛ (۷) «الکافی واللقاب»، تألیف حاج شیخ عباس قمی، نجف ۱۹۵۶، ۱۵۱/۲-۲؛ (۸) «سفینه البحار» تألیف حاج شیخ عباس قمی، نجف ۱۳۵۲ ق.؛ (۹) «ریحانة الادب» تألیف محمدعلی تبریزی خیابانی، تهران ۱۳۶۶، ص ۳۰۰؛ (۱۰) «اعیان الشیعه»، تألیف محسن امین، نجف ۱۹۴۹، ۱۹۳/۳۱؛ (۱۱) «البابلیات»، گردآوری محمدعلی یعقوبی، نجف ۱۹۵۱، ص ۱۱۸؛ (۱۲) «الغدیر» تألیف عبدالحسین امینی، تهران ۱۳۷۲، ۶۸-۳۳/۷؛ (۱۳) «شعراء الحله»، گردآوری علی خاقانی، نجف ۱۹۵۲، ۳۶۸-۳۹۴؛ (۱۴) «الذریعه الی تصانیف الشیعه» تألیف شیخ آقا بزرگ تهرانی، تهران ۱۹۵۹، مواضع متعدده.

- ۲- مشارق الامان و لباب حقائق الايمان.
- ۳- رساله‌ای در ذکر صلوات بررسول وائمه از منشئات خودش.
- ۴- زیارتنامه مفصل امیرالمؤمنین
- ۵- لمعة کاشف. (شامل اسرار اسماء و صفات و حروف و آیات و نیز ادعیه و کلماتی از آن قبیل، که به ترتیب ساعات و اوقات شبانه روز برای مقاصد مختلف تنظیم شده است.) به نظر می‌آید نصوصی که کفعمی نقل کرده از از همین رساله بوده است (نگاه کنید به مصباح ص ۱۷۶ و ۱۸۳ و ۳۶۳-۴). ظاهراً بررسی این کتاب را به شیوه کتاب الامان، ابن طاوس نوشته است.
- ۶- الددالشمین. (مشمول بر . . . آیه از کلام خدا در فضائل امیرالمؤمنین)؛ به عقیده جیرانی، در واقع این رساله تفسیر . . . آیه در فضائل اهل بیت است.
- ۷- لوامع انوار التمجید و جوامع اسرار التوحید. (که به تصریح مؤلف، مقدمه‌ای است بر مشارق الانوار و جزء آن).
- ۸- رساله‌ای در تفسیر سوره اخلاص [توحید].
- ۹- رساله مختصری در توحید و چگونگی صلوات بررسول وائمه علیهم السلام.
- ۱۰- کتاب مختصری در تولد پیغمبر و فاطمه و امیرالمؤمنین علیهم السلام و فضائل ایشان.
- ۱۱- کتاب دیگری در فضائل علی (ع) [۵۹].
- ۱۲- کتاب الالفین [۶۰] فی وصف سادة الکونین [۶۱]، که محمد باقر مجلسی برفهرست فوق افزوده و قسمتهائی از آن در بحار الانوار نقل کرده، و به نوشته شیخ آقابزرگ تهرانی، «نسخه‌ای از آن به خط حاج علی بن محمد نجف آبادی در مکتبته الحسینیه موجود است» [۶۲].
۵۸. حرف سیم «الذریعه» (به خط مؤلف) ص ۱۹۵.
۵۹. «ریاض العلماء» ص ۲۳۰-۲۳.
۶۰. «بحار الانوار» ۶/۱.
۶۱. «ریحانة الادب» ص ۳۰۰؛ «اعیان الشیعه» ۱/۳۱، ۱۹۸.
۶۲. «الذریعه»، ۲/۲۹۹.

در مورد مشارق الانوار، حرعاملی گفته که برسی تاریخ تألیف آن را ۱۸۰۵ سال پس از ولادت مهدی (عج) [۶۳] معین کرده؛ که این اشاره در مشارق الانوار موجود نیست، لیکن ایبانی که از مشارق نقل کرده، در آن هست. [۶۴]

اما در مورد مشارق الامان، شیخ آقابزرگ، می‌نویسد: «آن را در کربلا، نزد مولوی حسن یوسف اخباری دیدم اولش چنین بود: الحمد لله المتفرد بالازل والابد والصلاة على اول العدد و خاتم الاجل الواحد الصادر عن حضرة الاحد. و در پایان این شعر شافعی را آورده بود: ان كان رفضاً حب آل محمد... الخ سال ۱۳۴۲*» [۶۵]. به نوشته حیدر حسنی، برسی در رسالة السلوك في سودة التوحيد، که ظاهراً مقصود فقره هشتم از فهرست ماست، گفته: «مراد از این سوره در باطن، علی (ع) و در باطن باطن محمد (ص) است» [۶۶].

حرعاملی می‌گوید، برسی رسائلی در توحید داشته که شاید اشاره به فقره نهم فهرست ما باشد. جیرانی با انتساب الدلائل الثمین به برسی، مخالف است و می‌گوید این عنوان مربوط به کتابی از برسی نیست بلکه شرحی است بر آن؛ تفصیل اینکه: «شیخ تقی الدین عبدالله حلبی، کتاب مشارق را گلچین کرد و فوایدی بر آن افزود و تفسیر... آیه در فضایل اهل بیت را بدان ضمیمه ساخت و آن را الدلائل الثمین فی اسرار الانوع الباطن نامید» [۶۷]. سید محسن امین رساله فقره نهم را بسیار مختصر وصف کرده [۶۸]. به گفته جیرانی، از جمله آثار برسی کتابی است «مختصر در تولد پیغمبر و فاطمه و امیرالمومنین علیهم السلام و فضائل ایشان» [۶۹] و افزوده که «شاید جزء مشارق الانوار باشد» [۷۰]. توضیح داده: اول آن این است «حدثنا الفقيه الفاضل ابو الفضل شاذان بن جبرئیل القمی، حدثنا محمد بن ابی مسلم بن ابی الفوارس الداری...» [۷۱]، ولی

*شیخ حسن که دائمی مؤلف بود فوت کرد و روزگار، کتابخانه اش را پراکنده ساخت و معلوم نشد آن کتاب به دست که افتاد. ((مؤلف))

۶۳. «اسل الامل»، قسم ثانی ص ۴۴.

۶۴. «مشارق الانوار» ص ۲۷۰.

۶۵. حرف میم «الذریعه» (به خط مؤلف) ص ۱۹۴.

۶۶. «البارقة الحیدریه»، تصنیف حیدر بن ابراهیم بن محمد حسینی، (تاریخ تحریر ۱۲۰۶ قمری)، نسخه خطی کمبریج به شماره. Browne Y. 12. ورقه ۵۳ ب،

۶۷-۷۱. «ریاض العلماء» ص ۲۳۱؛ «اعیان الشیعه» ۱۹۷/۳۱-۸۰.

حق آن است که این اظهارنظر بی دلیل است زیرا در مشارق، چیزی شبیه به این وجود ندارد؛ بلکه آن رساله، کتابی مستقل و همان فقره دهم فهرست ماست. و نیز جیرانی در تعلیق خود بر کتاب برسی (در فضائل علی علیه السلام). می نویسد «ظاهراً این غیر از کتاب مشارق الانواد است» [۷۲] و می افزاید: اول آن چنین است، «الحمد لله المتفرد بالازل والابد والصلوة علی اول العدد و خاتم الابد و آله الذین لایقاس بهم احد. و بعد فیقول الواثق بالفرد الصمد، رجب الحافظ البرسی، اعاده الله من الحسد...» [۷۳]؛ حال اینکه همین عبارت عیناً سرآغاز مشارق الانواد [۷۴] و تقریباً مطابق دیباچه مشارق الامان پیشگفته [بسه نقل از شیخ آقا بزرگ] می باشد. وقتی عالمی مانند جیرانی و پیرو تمام عیار وی، سید محسن امین، تا این حد در معرفت برسی دچار آشفتگی اند، عذر دیگران خواسته است.

در تکمیل بیان آثار برسی، باید به شروخی که بر مصنفات وی نوشته اند اشاره کرد: نخست شرح مشارق الانواد است که حسن خطیب قاری [۷۵] ساکن مشهد، در حدود سی هزار بیت* تصنیف کرده، این کتاب به دستور شاه سلیمان صفوی (سلطنت از ۱۰۸۰ تا ۱۱۰۶) نوشته شده [۷۶] و در دو جلد و به زبان فارسی است [۷۷]. شارح، قسمت شرح اسرار اعداد و حروف اوائل کتاب را [عمداً] از قلم انداخته [۷۸] و چنین وانمود کرده که گویا قادر به ادای حق مطلب نبوده** است [۷۹].

در مورد الدر الثمین [شرح دیگر کتب برسی] قبلاً گفتیم که تقی الدین حلبی

*بیت به اصطلاح فقهای متأخر به معنی سطر است. (توضیح مؤلف)

**ولی در حقیقت برای پرهیز از آلوده شدن به تهمت حروفیگری و تصوف شیوه «تجاهل-

العارف» به کار برده است. -م.

۷۳-۷۲. «ریاض العلماء» ص ۲۳۱؛ «اعیان الشیعه» ۳۱/۱۹۷-۸.

۷۴. «مشارق الانوار» ص ۱۴.

۷۵. «روضات الجنات» ص ۲۸۶؛ «طرائق» ۲/۱۱۴؛ «فوائد الرضویه» ص ۱۷۹.

۷۶-۷۷. «ریاض العلماء» ص ۲۳۱.

۷۸. «روضات الجنات» ص ۲۸۶ و مراجع حاشیه ۷۵ همین فصل.

۷۹. «اعیان الشیعه» ۳۱/۱۹۷ و مراجع دیگر.

یا حلی [۸۰]، آن را از کتب بررسی، با افزوده‌ها و فوایدی تالیف کرد [۸۱]؛ جیرانی، این اطلاع را نیز داده که مولی محمدتقی بن حیدرعلی زنجانی شاگرد مولا خلیل قزوینی در کتاب طریق النجاة، از الدد الثمین نقل کرده است [۸۲].

در اینجا نباید اشعار بررسی را فراموش کرد. عبدالحسین امینی، ۴۰ بیت از او گردآورده که بیشتر، همان اشعاری است که در مشارق الانواد آمده، و در کتاب الغدیر و شعراء الحله ضبط شده است مجموعه امینی، همان ملحق پایان کتاب مشارق الانواد است که ویراستاری ناشناس آن را گردآوری کرده؛ فقط این نکته را اضافه دارد: «برسی، دیوانی داشته* که در عصر خودش و حتی زمانهای نزدیک به ما، دست به دست می‌گشته است» [۸۳]. هرچه هست، شعر برسی، اعجاب شیعیان متاخر را برانگیخته و ما پس از بیان عقاید کلامی وی بدین موضوع باز خواهیم گشت؛ ولی اکنون که در صدد استقصاء آثار برسی هستیم، بدنیست گفته شود: فخرالدین احمد بن محمد احسائی معروف به ابن سبعی، ساکن هند و متوفی در آنجا به سال نهصد و شصت و اند [۸۴]، که امینی [بخطا] او را از معاصران ابن فهد شمرده [۸۵]، قصیده راییه برسی را در مدح علی بن ابیطالب (ع) تخمیس کرده و امینی آن مخمس را در الغدیر آورده، و از آن است:

[یا علی] به مقامی رسیدی که وهم در نیابد،

و در کشنده‌ترین امواج جنگ فرو رفتی،

مولای من! ای که دنیا را در دست داشتی و وا گذاشتی

تو آن سفینه‌ای که هر کس صادقانه بدان متوسل شد،

نجات یافت؛ و هر کس از آن روی گرداند، در آتش غرق گردید [۸۶].

و نیز شیخ احمد بن حسن نحوی و فرزندش شیخ هادی (متوفی ۱۲۳۵)، دو

* غیر از امینی کسی به این موضوع اشاره نکرده. (توضیح مؤلف)

۸۰. «ریاض العلماء» ص ۲۳۱؛ «فوائد الرضویه» ص ۷۹.

۸۱. «روضات الجنات» ص ۲۸۶.

۸۲. «ریاض العلماء» ص ۲۳۱.

۸۳. «مشارق الانوار» ص ۲۷۳.

۸۴. «الکنی واللقاب» ۲/۲۸۰.

۸۵. «الغدیر ۴/۷»، (وفات ابن فهد به سال ۸۴۱ بوده است).

۸۶. «الکنی واللقاب» ۲/۲۸۰.

قصیده‌برسی را تخمیس کرده‌اند که هردو را امینی در «الغدیر» آورده (۷/ ۵۰ - ۷). بعد از این همه، در بیان نظریات برسی نخست باید بکوشیم آنها را استخراج کنیم، آنگاه به جوهر آن راه یابیم، و بالاخره عناصر صوفیانه‌اش را مشخص نمائیم. پیش از ورود به مطلب؛ بدنیت مختصراً به جنبه خاصی از آموزشهای شگفت‌آور وی اشاره کنیم که احتمالاً جنبه‌های دیگر مضامین مصنفات وی، از آن ناشی شده. این متکلم، گرایش عمیقی به معرفت سری داشته و جهد می‌ورزیده به رازهای پیچیده احاطه یابد. به عنوان نمونه یادآوری می‌کنیم که چون کفعمی خواسته در کتاب «مصباح»، فصلی پیرامون اسم‌أحسنى خدا و اسرار آن بیاورد، نتوانسته بهتر از آثار برسی - که در این باب زبانزد بود - بیابد، از این رو اسرار اسم خدا را از کتاب وی نقل کرده است. مثلاً الله که ردیف اول اسم‌أحسنى است «هر کس آن را هنگام طلوع و غروب آفتاب و ثلث آخر شب شصت و شش بار یک نفس بگوید، به مراد می‌رسد» [۸۷]، و از خواص «ملک» آن است که «هر کس روزی ۶۴ بار آن را بگوید، ملکش بردوام می‌ماند» [۸۸]، و ذکر «قدوس» ۱۷۰ بار در جمع، «باطن را از آلودگیها پاک می‌کند» [۸۹] و ذکر «سلام» «باعث شفای بیماریها و سالم ماندن از آفتهاست» [۹۰]، و ذکر مهین، ۱۲۵ بار، «باعث صفای درون و آگاهی از راز حقائق می‌شود» [۹۱]، و ذکر «عزیز»، ۷۴ بار هر روز، پس از طلوع سپیده «باعث کشف اسرار علوم کیمیا و سیمیا می‌گردد» [۹۲]، و هر کس ذکر «قهار» بسیار بگوید، «خدا محبت دنیا را از دلش بیرون می‌برد» [۹۳]، و هر کس بعد از نماز ۱۰۰ بار ذکر «عالم‌الغیب» بخواند، «او را کشف‌غیب حاصل شود» [۹۴]، و همچنین هر کس «الشهیدالحق» را در چهار گوشه یک ورقه بنویسد و اسم شیئی یا آدم گمشده را در وسط ورقه بنگارد و نیمشب زیر آسمان بایستد و چشم به ورفه بدوزد و ۷۰ بار آن دو اسم خدا را تکرار کند، «خبر آن چیز یا شخص گمشده، بزودی به او می‌رسد» [۹۵]، و هر کس «وکیل» را ورد خود سازد، «از آب و آتش در امان می‌ماند» [۹۶]، همه این موارد ما را به یاد شمس‌المعارف الکبری، تألیف بونی می‌اندازد که مشتمل بر همین قسم از معارف و توصیفات است. پس از این گونه معارف، که با آنکه با تصوف

متأخر، ارتباطی. آشکار و تردید ناپذیر دارد ممکن است در نظر دیگران غیرعادی و غریب بنماید وارد عالم خاص بررسی می‌شویم که همه، علی (ع) است و تصویر او بر همه چیز غلبه کرده.

چنین می‌نماید که بررسی، افکار ویژه خود را درباره علی (ع) و افضلیت و بلندی مقامش، به صورت شفاهی بیان می‌کرد، تا آنکه این کاروی شهرت یافت و به تغیر اهل حله نسبت به وی انجامید. ظاهراً احساسات وی در حق امام، چنان مبالغه آمیز و حاد بود که حتی شیعیان احساس انزجار کردند؛ زیرا در آن موقع عنان اختیار عواطف خویش را در دست داشتند و همت خود را مصروف گسترش علوم شرعی و کلام می‌نمودند، و از اینجاست که می‌بینیم بررسی می‌گوید: آن بینی دراز، به من اقبال می‌کند، همچون ولی و قطبی؛

و به دیدارم می‌آید تا احادیث منسوب به امیرالمؤمنین را بشنود،
اما وقتی که فضائل حیدر کرار را تکرار می‌کنم، خشمگین می-

بینیش! [۹۷]

پیداست که بررسی در افراط و غلو از حد مقبول فراتر می‌رفته و سخن را به جایی می‌رساند که سید محسن امین نتیجه می‌گیرد: «در طبیعتش، یک جنبه استثنائی و غیرعادی وجود داشت» [۹۸]. این نظر متأخران است، اما معاصرین وی، ظاهراً چنان از وی برآشفند که نزد فقیهان هموطنش از وی بدگویی نمودند و فشار و تضییقات علیه وی شروع شد [۹۹]، بدین لحاظ اقدام به ضبط عقایدش در رساله‌ای کرد تا مخالفان را ساکت و منطقی بودن و درستی نظریاتش را ثابت کند.

بدین ترتیب بود که بررسی، هشادق الانواد را نوشت و رساله لوامع انواد التمجید در موضوع توحید را مقدمه آن قرار داد. [۱۰۰] بررسی در این رساله، با همان سبک و مضمون معهود متکلمان، به توحید اسلامی پرداخته، و پس از بیان توحید و تنزیه و ازلیت و تجرید خدا و زیبائی و کمال آفرینش، به موضوع

۹۷. «شعراء الحله» ۳/۳۷۲.

۹۸. «اعیان الشیعه» ۳۱/۱۹۶.

۹۹. «مشارق الانوار» ص ۱۰۵.

۱۰۰. همان، ص ۳-۱۳.

انسانی رسیده که خدا «تن وی را شهر خود و روح او را خلیفه خود و قلب او را کعبه خود و مطاف فرشتگان قرار داده است» [۱.۱]. آنگاه سخن را به پیغمبران می‌کشد که رهنمایان و حاکمانی برای اظهار امر خدا بوده‌اند، و پس از ایشان، «خداوند، اوصیا را به‌عنوان نشانه‌های کمال دین و بیان فضل خود، منصوب داشته است» [۱.۲]، و هم در اینجا، نتوانسته در مقابل تمایل شدید خود به بیان مقام علی بن ابیطالب (ع)، مقاومت کند و او را بدینگونه ستوده: «سیدالوصیین و امام‌المتقین و دیان‌الدین و صاحب‌الیمین و علم‌المهتدین و خلیفه رب‌العالمین و سرائقه و حجت‌ه و آیه‌الله و کلمته فی‌الاولین و الاخرین». [۱.۳]. و درباره ائمه از اولاد علی بر همان سیاق آورده: «خاندان پاک رهیافته رهنما، علامات و تجلیات خدا که با خدا فرقی ندارند جز آنکه بنده و مخلوق او هستند» [۱.۴].

برسی، اینهمه را از بدیهیات می‌شمارد و به مثابه مقدمه‌ای بر بحث اصلی که بیان اسرار امیرالمؤمنین است می‌آورد، و در برابر منکران می‌گوید: گرچه مرا غالی شهرت داده‌اند، لیکن سبب آن، عجزعامه و منجمله فقیهان از فهم افکار من است، زیرا «آنکه منقول خوانده، الزاماً بر همه علوم احاطه ندارد و معقول را در نمی‌یابد تا چه رسد به مطالب و رای عقل» [۱.۵]، و نیز «در فیض گشاده است و نعمت خدای بخشنده بزرگوار، بر همگان گسترده، رسیدن به مواهب الهی و برخوردن به اسرار خدائی وابسته به حسب و نسب نیست.... بلکه خدا، هر که را خواهد به رحمت خود اختصاص می‌دهد» [۱.۶]. و بر فقیهان ایراد گرفته که بهتانه‌ها و افتراهای نادانان را می‌پذیرند و عمق سخن او را در نمی‌یابند، «چون آن را نفهمیدند، گفتند عقاید غالیان است، حال آنکه اسرار رهیافتگان است» [۱.۷]، حال بر عهده ماست که همراه برسی وارد «عالم اسرار» شویم تا به غایت نظریات وی راه یابیم.

به عقیده برسی، خداوند هنگام پدیدآوردن موجودات از کتم عدم به‌عرصه

۱.۱. همان، ص ۹.

۱.۲-۱.۳. همان، ص ۱۱.

۱.۴. همان، ص ۱۲.

۱.۵-۱.۷. همان، ص ۱۵-۱۶.

وجود، «اسرار حروف را در آنها نهاد که انگارهٔ مقدرات و وسیلهٔ صدور آثار است، زیرا خدای تعالی با کلمه بر مخلوق تجلی می‌کند و هم در کلمه نهان می‌شود» [۱.۸]. و «آنگاه که آدم را آفرید، در سرشت و نهاد وی نسبتی از حروف پدید آورد» [۱.۹]، و چون آدم به‌عنوان عقل نورانی صادر از خدا، مخلوق اول و مخاطب نخستین است، «خطاب حق نسبت به‌وی، شامل معانی حروف بود، و مجموع این حروف در سر عقل، به‌صورت یک الف تنها تجلی نمود، زیرا که الف با استعداد حقیقی خود، مجموع حروف است» [۱.۱۰]. در نظر برسی، همهٔ حروف با وجود اختلاف اوضاع، به‌گونه‌ای به‌احوال آدم ارتباط داشته؛ «دال» روز آغاز آفرینش (پیکر) آدم و «جیم» روز کامل شدن خلقت او و «ب» روزی است که در او روح دمیده شد و «الف» روزی است که امر به‌سجده شد... پس آدم آگاهی یافت که جهان برین و فرودین، تماماً زیر فلک الف است و الف عبارت است از اختراع اول و عرش عظیم و عقل نورانی، و مشتمل است بر همهٔ اسماء خدا که زیر عنوان همهٔ حروف نهفته...» [۱.۱۱] این سهم آدم، نخستین مخلوق و اولین پیغمبر که امانت «راز الف ایستاده» در او به‌ودیعت نهاده شد.

الف، با حرکتی از حالت عمودی به‌حالت افقی درمی‌آید و «ب» می‌شود که منشأ فیض دیگری است؛ ب در شکل ظاهری، عکس الف است ولی اسرار الف را در نقطهٔ خود نهفته دارد؛ این نقطه علت آن سنگینی است که الف ایستاده را تخت کرده، «الف خوابیده، یعنی ب، اولین الهامی است که بر رسول‌الله فرود آمد، رمز ب در آن است که همان الف می‌باشد، و اسرار اصلی آن در نقطه است که امیرالمؤمنین اشاره کرده: * «منم آن نقطه‌ای که در زیر ب است» در حقیقت، الف در ب نهان است و از اینجاست که محیی‌الدین طائی (ابن عربی) گفته:

* حدیث «انا نقطه اللتی تحت الباء» که مفصل آن در جای دیگر همین کتاب آمده از مجموعهات صوفیه است، به‌طوری که مطلعان اشاره کرده‌اند، حرف ب در خط کوفی مرسوم به‌روزگار علی (ع) نقطه نداشته که علی (ع) چنان سخنی گفته باشد. («تاریخ فلسفه اسلامی»، هانری کوربن، تهران ۱۳۵۲، صفحه سیزده مقدمه مترجم). — م.

۱۰۸-۱۰۹. همان، ص ۲۰.

۱۱۰-۱۱۱. همان، ص ۲۱.

«ب» حجاب ربوبیت است و اگر «ب» برخیزد، هرآینه مردم پروردگار خویش را ببینند». [۱۱۲]

بدین گونه وصایت از نبوت برمی آید و علی (ع)، سر نبی یعنی سر خدا می شود. برسی پس از بحث مفصل در راز هر یک از حروف — به شکلی که گذشت — و اشاره به اسماً حسنی و اسم اعظم خدا [۱۱۳]، از نو به این مقدمه باز می گردد که «سر خدا در کتابهای آسمانی است، و سر آن کتابها در قرآن است زیرا کتاب جامع و مانع و روشنگر همه چیز است، و سر قرآن در حروف مقطعه آغاز سوره ها، و دانش همه حروف در لام الف (لا)، — که الف پیچ خورده و حاوی سر ظاهر و باطن است — و دانش لام الف در الف، و علم الف در نقطه و علم نقطه در معرفت اصلی است. [و به بیان دیگر] سر قرآن در سوره فاتحه و سر فاتحه در سر سر آغاز آن یعنی بسم الله و سر بسمله در ب، و سر ب در نقطه نهفته است» [۱۱۴]. به این صورت، از هر مقدمه ای به نتیجه نهایی یعنی نقطه می رسیم که تعبیر از علی بن ابیطالب یعنی وصی پیغمبر و سر اوست.

و باز برسی، از طریق تقسیم وجود به مطلق — یعنی خدا — و مقید — یعنی ماسوی — به علی (ع) برسی گردد: رسیدن و احاطه به وجود مطلق محال است، «پس باقی نماند مگر شناخت وجود مقید، که حقیقت آن، همان نقطه است، که عارفان در شناخت آن می کوشند و سالکان به سوی آن رهسپارند، ...، نقطه عناوین دیگری نیز دارد: فیض اول، عقل اول، نور اول، علت موجودات، حقیقت کائنات... و این حدیث قدسی بر این معنا دلالت دارد که کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف، فخلقت الخلق لاعرف...» [۱۱۵] و اندیشه خود را با این اصل صوفیانه مؤکد می سازد که «احد باخلقت متکثر نشده» [۱۱۶]، و چنین می گوید: «هو الان علی ما کان» [۱۱۷] یعنی خدا هم اکنون نیز بر همان حال است که بوده، و از گفته حلاج شاهد می آورد که «هر کس ازل و ابد را در نظر آورد و از فاصله آن دو چشم بپوشد، توحید را ثابت کرده، و هر کس از ازل

*سن گنج نهانی بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم. م.

۱۱۲-۱۱۴. همان، ص ۲۲-۲۵.

۱۱۵-۱۱۷. همان، ص ۳۰-۳۱.

و ابد چشم بپوشد و فاصله آن دو را بنگرد، اثبات بندگی نموده، و آنکس که از هرسه کناره جوید، همانا به ریسمان حقیقت چنگ زده است» [۱۱۸]. برسی بازهم همه این مقولات را به نقطه ربط داده، بدین بیان که: عالم از اعراض و اجسام تشکیل شده، و «اجسام از خط تشکیل شده‌اند — زیرا خط تبدیل به سطح می‌شود و سپس جسم — و اصل و مرجع اینها همه نقطه* است» [۱۱۹]. و نیز موضوع اعداد را مطرح کرده؛ و اینکه اصل اعداد یک است، و بدون یک، اعداد وجود نخواهند داشت، آنگاه یک یا واحد را به نقطه ربط می‌دهد زیرا نقطه نیز اصل حروف است و حروف، جامع اسماء و شامل اسم جامع مقدس [یعنی الله] می‌باشد. نتیجه اینکه نقطه بر ذات دلالت دارد و «فیض اول صادر از ذوالجلال است و در افق عظمت و جمال، به عقل فعال موسوم» [۱۲۰]. برسی برای آنکه این سرنخ را از دست ندهد، بیان می‌دارد که عقل فعال، همان «حضرة محمدیه» [۱۲۱] است و بر این بافندگیهای دلبخواه، یک رنگ اشراقی می‌افزاید: «نقطه یعنی نورالانوار و سرالاسرار، همچنانکه فلسفیان گفته‌اند اصل نقطه است و جسم، حجاب آن است» [۱۲۲]، و باز به علی (ع) باز می‌گردد و این حدیث نبوی را نقل می‌کند که «چهارده هزار سال پیش از آنکه عرش آفریده شود من و علی (ع) نوری بودیم در حضور خداوند» [۱۲۳] و چنین شرح می‌کند: «محمد (ص) و علی (ع)، پرده‌داران حضرت حق و گنجوران اسرار پروردگار و باب آن می‌باشند» [۱۲۴]. و این حدیث را نیز می‌آورد که «من و علی (ع)، پدر این امتیم» [۱۲۵]، و خود می‌گوید «در نتیجه پدر دیگر امتهای نیز هستند... چون اگر آن دو نبودند، آفرینش هرگز نبود، زیرا خدا در حق پیغمبر فرموده لولاک لما خلقت الافلاک**» [۱۲۶]. و نیز به شیوه حروفیه، کنیه علی (ع)،

* یعنی خط از حرکت نقطه وسط از حرکت خط و حجم از حرکت سطح به وجود می‌آید؛ — م.
** این «حدیث» نیز ظاهراً از مجعولات باشد و همچنانکه یکی از صاحب نظران بدرستی اشاره کرده، ضمیر متصل «ک» یا باید مسبوق به اسم باشد یا ضمیر منفصل، کاربرد غلط ضمیر ←

۱۱۸-۱۱۹. همان؛ ص ۲۲-۳۱.

۱۲۰-۱۲۴. همان، ص ۳۲.

۱۲۵. همان، ص ۳۴.

۱۲۶. همان، ص ۳۴.

ابوتراب، را موضوع یک بحث کامل «فلسفی» قرار داده و از علی (ع) نقل کرده است که در جواب شخصی که پرسیده بود تو کیستی؟ فرمود «خاکی نمناک، از گل برآمده و به سوی آن می‌رود»، و آن حضرت بدین جهت ابوتراب است یعنی «ذات‌الذوات، والذات فی الذوات‌الذات» [۱۲۷]. طبق تفسیر برسی، مراد از ابوتراب یعنی «پدر مربی و رهنما، و روحی که این جسد را بر پا داشته و می‌پرورد»، [۱۲۸] و همچنین است آب* [۱۲۹] «مقصود آن است که علی (ع) پدر مخلوقات و مبدأ و حقیقت و معنای آنهاست، چون از همین کلمه بزرگ (یعنی آب)، موجودات پدید آمد، و سرکائنات است» [۱۳۰]، و نیز: «آب، پدر همه مخلوقات است، و ابوتراب سرکائنات» [۱۳۱]. و بالاخره سخن را بدانجا می‌کشاند که «سر مکنون و کلمه جامع کن فیکون، با علی فاش شد» [۱۳۲]، یعنی «علی است اسم اعظم خدا، و حقیقت هر مخلوق و ذات هر موجود (نسبت به ذات واجب الوجود)، زیرا او سرخدا و کلمه خدا و اسر خداست و از جانب خدا اختصاص یافته که ولایت بر هر چیز داشته باشد» [۱۳۳]. و آخر نتوانسته از این نتیجه‌گیری خودداری کند که «علی (ع) نه تنها کلمه و آیت و سر خداست، بلکه هموست» [۱۳۴].

برسی سپس به غور در اسرار حروف پرداخته و نتایجی موافق منظور خود استخراج می‌کند، آنگاه در چارچوبی صوفیانه، موضوع امامت را مطرح می‌سازد، به عقیده وی «نقطه واحد یعنی حقیقت موجودات و مبدأ کائنات و قطب دایره‌ها و دنیای آشکار و نهان» [۱۳۵]، و لذا «ظاهر آن نبوت و باطنش ولایت است، ایندو در ظاهر و باطن یک نورند، فقط با این تفاوت که ولایت باطن نبوت و ناشی از آن است» [۱۳۶].

→ «ک» و مسجع بودن عبارت، متأخر بودن آن را ثابت می‌کند و در مضمون آن نیز مسلمانان اتفاق نظر ندارند. — م.

* به نظر برسی مقصود از آیه «وجعلنا من الماء کل شیء حی» علی (ع) است. (سوره انبیاء ۲۱):

۳. یعنی ما هر چیز زنده‌ای را از آب پدید آوردیم). سولف

۱۲۷-۱۳۰. همان، ص ۳۵.

۱۳۱. همان، ص ۱۸۱.

۱۳۲-۱۳۴. همان، ص ۳۵-۳۶.

۱۳۵-۱۳۶. همان، ص ۴۴.

از اینجاست که دو اسم یکی می‌گردد، وقتی جدا کنیم محمد(ص) و علی(ع) نمایان می‌شود، «نبی و ولی باهمند، و کمال هر دو در هر یک هست» [۱۳۷]، بدین شرح که: «ماه از خورشید کسب نور می‌کند و وقتی تمام شود بدر می‌گردد، در نتیجه هرگاه خورشید پنهان باشد، بدر در حکم خورشید است» [۱۳۸]. تا اینجا، بررسی مواد خود را بویژه از تصوف و اندکی نیز از فلسفه فراهم آورد، ازینجا بی‌عید میدان غلو به تمام معنی، در پیش رویش باز می‌شود تا نور علی(ع) را به امامان یازده‌گانه از اولاد وی منتقل نماید. و اینجاست که محمد بن سنان (غالی) را— که به شرح گذشته، ابن طاوس از او اعادهٔ حیثیت کرده بود— با سرچشمه‌ای تمام نشدنی از احادیث [غالیانه] به کمک می‌گیرد. از جمله این حدیث ابن سنان، منسوب به امام هادی(ع): «خداوند لم یزل در یگانگی خود تنها بود، پس محمد و علی و فاطمه را آفرید و طاعت خود را برایشان مقرر فرمود... و از جانب خود هر چه اراده کرد در وجود آنان نهاد، و از باب انعام برایشان، امر اشیاء را بدیشان وا گذاشت. ایشان می‌توانند به دلخواه حلال و حرام، وضع نمایند، (اما) هر چه کنند طبق خواست [و مورد رضایت] خداست» [۱۳۹]. و این اساس تفویض* است که خود بررسی در جای دیگر آن را مورد تأکید قرار داده:

خدا، امر خود را بدین خاندان تفویض فرموده،

و هر کس شک کند گمراه است.

امامان بحق که خداوند محبتشان را واجب کرده،

و طاعت ایشان فریضه‌ای است که مردم با آن آزمایش

می‌شوند، [۱۴۰].

و نیز از ابن سنان روایت کرده که امام رضا(ع) فرمود: «محمد(ص)، امین خدا در میان مردم بود، چون رحلت نمود، ما خاندان وی و جانشینانش (امین خدا

*تفویض یعنی اعتقاد به وا گذاشته شدن امور جهان به ائمه، و پیروان این عقیده را مفوضه گویند. — م.

۱۳۷. همان، ص ۴۷.

۱۳۸. همان، ص ۵۲.

۱۳۹. همان، ص ۴۷.

۱۴۰. همان، ص ۵۷.

در میان مردم) هستیم» [۱۴۱]، و باز به نقل از ابن سنان از قول ائمه آورده که «حقیقت لیالی و ایام (در قرآن) ماهستیم؛ هر کس این ایام را نشناخته، خدا را بدرستی نشناخته است. شنبه یعنی نبوت رسول الله که پس از وی پیغمبری نیست، یکشنبه یعنی امیرالمؤمنین که نخستین موحد بود، دوشنبه نور حسن و حسین است، سه شنبه یعنی سه نور زهرا و خدیجه و ام سلمه، چهارشنبه یعنی چهار نور سجاد و باقر و صادق و کاظم، پنجشنبه یعنی پنج نور رضا و جواد و هادی و عسکری و مهدی، و جمعه یعنی اجتماع (و اتفاق عقیده) شیعیان بر ولایت ما...» [۱۴۲]. و نیز باحرفیانی در نقل این روایت شریک است: «از جمله چیزهایی که به خط امام عسکری (ع) یافته شده این است که نوشته بود: ما با قدمهای نبوت به اوج حقایق برآمدیم، ماییم نشانه‌های هدایت و دریا‌های فضیلت و چراغهای شب پرظلمت، ماییم نره‌شیران جنگ آشوب دشمن کوب، در این دنیا شمشیر و قلم بر ما نازل شده و در آن جهان حوض (کوثر) و پرچم در دست ماست. اسباط از خاندان ما، خلیفه دینند و برگزیده رب العالمین» [۱۴۳]. بررسی خوش نداشته که ولایت امامان را نیز با نمونه‌های حروفی و عددی تأیید نکرده باشد؛ از این رو سلسله‌ای مشتمل بر شماره اسباط و نقباء و ستارگان و برجها و ماهها ترتیب داده [۱۴۴] که همه دوازده هستند، به علاوه کوشیده ثابت کند که «هرامی را دوازده حرف هست و این سری است از اسرار ولایت» [۱۴۵]، و فهرستی از اسامی و القاب مذهبی ۱۲ حرفی درست کرده است:

«لاله الاله، محمدرسول الله، النبی المصطفی، الصادق الامین، علی باب الهدی، امین الله حقاً، امیرالمؤمنین، فاطمة امة الله، البتول الزهراء، وارثة النبیین، الامام الثانی، الحسن المجتبی، وارث المرسلین، الامام الثالث، الحسن بن علی، خلیفة النبیین، ووالد الوصیین، الامام الرابع، الامام السجاد، علی بن الحسین، وارث المرسلین، سید العابدین، الامام الخامس،

۱۴۱. همان، ص ۵۲، (و نیز در صفحات ۲۵، ۴۶، ۴۷، ۵۲، ۹۰، ۹۱، ۹۷، ۱۱۰، ۱۶۷، ۲۲۲ و غیره احادیثی از محمد بن سنان روایت کرده).

۱۴۲-۱۴۳. همان، ص ۵۶، (از جمله موارد تشابه دیگر بررسی با حروفیه، تفسیر این آیه است: «ولولا فضل الله علیکم ورحمته»، که فضل را به علی (ع) و رحمت را به محمد (ص) تأویل کرده).

الامام الباقر، هو محمد بن علی، امام المؤمنین، الامام السادس، الامام الصادق، هو جعفر بن محمد، قدوة الصديقين، الامام السابع، الامام الكاظم، هو موسى بن جعفر، خليفة النبيين، الامام الثامن، الامام الرضا، هو علی بن موسى، امام المؤمنین، الامام التاسع، الامام الجواد، هو محمد بن علی، نجل - المنتجبين، الامام العاشر، الامام الهادي، هو علی بن محمد، وارث الوصيين، الحسن العسكري، امام المسلمين، الامام الخاتم، القائم المهدي، محمد بن - الحسن، خليفة النبيين، وخاتم الوصيين، هؤلاء العتره، الغر الميامين، بتو عبدالمطلب، سادة اهل الجنة، محبهم مؤمن تقی، فی الجنة مخلد، عدوهم كافر شقی، فی النار مؤبد، اللهم صل عليهم، بافضل صوتك، يارب العالمين» [۱۴۶].

و نیز برسی، فراموش نکرده که در مهدی (عج) اعتقادات شیعیان و صوفیان و فلاسفه را گرد آورده، در عبارت طویلی او را توصیف می کند که چنین است: «این ولی خداست که به دست وی روزی بندگان می رسد و با وجود او دنیا پایدارست، ... نسخه جامع وجود و موجود، غوث مؤمنان، خاتم اوصیاء و یادگار پیامبران، نشانه ای از نور ازلی و نبأ عظیم و صراط مستقیم*، ... و جانشین و وارث اسرار نبوت و امامت و خلافت و ولایت و سلطنت و عصمت و حکمت است» [۱۴۷]، و نیز گوید: «بدان که خداوند هزارهزار و نوزده هزار عالم را پایدار داشته، که منشأ آن نور حضرت محمدیه و سرش ولایت الهیه و پیايش خلافت مهدیه و عصمت فاطمیه است» [۱۴۸]. اکنون که عناصر صوفیانه فلسفه برسی را عرضه می کنیم، بدنیست یادآوری شود که او علاوه بر اشاره صریح به حلاج و ابن عربی و اشاره ضمنی به سهروردی، اشعار ابن فارض را جواب گفته [۱۴۹]، و طبق اصطلاحات

* هر دو اصطلاح قرآنی است و در تفسیرهای شیعی نوشته اند که مراد از آن دو، علی بن ابیطالب (ع) است. م.

۱۴۵-۱۴۶. همان، ص ۱۳۱.

۱۴۷. همان، ص ۱۲۳-۴.

۱۴۸. همان، ص ۸۱.

۱۴۹. همان، ص ۲۱۵ و ۲۲۴ و ۲۷۰.

صوفیانه، ائمه را «اهل الله» نامیده [۱۰۰]، و نیز قصیده برده* بوسیبری را استقبال نموده [۱۰۱] و در باب صوفیه بحث، و آنان را به دو دسته تقسیم کرده [۱۰۲] است، و نیز چند سطری درباره حلاجیه نوشته؛ [۱۰۳] هرچند در مورد خود حلاج دچار اشتباه [۱۰۴] شده؛ و کتابش مشتمل بر تعبیرات صوفیانه می باشد: مانند ولایت که آن را «علم غین و حق الیقین» [۱۰۵] تعبیر کرده، و مانند اشاره به «زبان حال و قال»، [۱۰۶] و بحث در ولایة محمدیه، و خاتمیت [۱۰۷] (به مذاق صوفیان)، و مانند این عبارت: «ای طائر بالفشان در آسمان تقلید، بر آب و سبزه ای ننشسته، در گلستانهای دانش نجمیده، در دام عشق دانه گرفتار نیامده، تا کی دور از نور و محروم از سرور خواهی بود؟»، [۱۰۸] و این عبارت: «دل مؤمن، جایگاه مشیت پروردگار است و زیانتش منبع حکمت او، خود طبق رضای خدا عمل می کند؛ و به هرچه خدا کند خشنود است» [۱۰۹].

او در اشعار خود نیز از روح شعر صوفیانه متأثر بوده و بدین لحاظ، در آن رایحه ای روحانی احساس می شود که یادآور رقت شعر صوفیه و توجه به ایده های والاست:

سوگند به آنکه خون مرا حلال کرده و دوستان را به بلا کشی
اختصاص داده،

* بوسیبری (متوفی ۵۶۹۵ه) شاعر، بنا بر شهور مریض شد و پیغمبر به خوابش آمد و عباى خود را بدو پوشانید، شاعر شفا یافت و قصیده غرائی در مدح پیغمبر سرود که شهرت عظیمی یافت و قصیده برده نامیده شد؛ به مناسبت برد = عباى پیغمبر که شاعر به برکت آن از بیماری آسایش یافت (اعلام «المنجد» ص ۷۰ و ۹۰). م.

۱۰۰. همان، ص ۲۴۲.

۱۰۱. همان، ص ۲۹۲، (و «اعیان الشیعه» ۱/۳۱-۹۸-۹۰؛ «الغدیر» ۷/۷؛ «البالیات» ۱/۱۲۰؛ «شعراء الحله» ۲/۲۸۸).

۱۰۲. همان، ص ۲۴۹.

۱۰۳-۱۰۴. همان، ص ۲۵۹-۲۶۰.

۱۰۵. همان، ص ۱۷۳.

۱۰۶. همان، ص ۹۳.

۱۰۷-۱۰۸. همان، ص ۸۰-۸۱.

۱۰۹. همان، ص ۱۷۳.

اگر در راه وی جام مرگ بچشم، دلم به ساقی نگوید که بس!
 زیرا که این مرگ مایه زندگی من است، و در عشق او رسوائیم در
 میان جمع لذت بخش.
 [چه توان کرد؟] این حکم خداست و در میان خلق جاری
 که عاشق همیشه گرفتار است [۱۶۰].

که شعر مشهور حلاج را فرا یاد می آورد، و تصویر او را در ذهن ترسیم
 می کند: اقتلونی یا ثقاتی... الخ.
 تأثیر پذیری برسی از شعر صوفیانه، از حد اقتباس مضامین گذشته؛ تا آنجا که
 قطعه ای از ابن فارض را به تمامی واگردانده و به خود منسوب نموده، برسی در مدح
 اهل بیت می گوید:

واجبات و مستحبات و همه گفتگوی من شمائید.
 همه هستی من از شما، و از آن شماست.
 هنگام نماز قبله من شمائید، و چون به نماز می ایستم؛ در دل شما
 را نیت می کنم.
 خیال شما همواره در چشم من نشسته، و محبت شما در خاطر من خیمه
 زده،

ای سروران من، آستانه شما بالش من است،
 و با پلک چشم، خاک آن را می بوسم،
 عمر خود را وقف حدیث شما و مدح شما کردم
 از من بپذیرید و مورد مرحمتم قرار دهید... [۱۶۱]

که مأخوذ از این ابیات ابن فارض است:

شما، واجبات و مستحبات من و گفتگو و اشتغال خاطر من هستید،
 ای قبله من در نماز، آنگاه که به نماز می ایستم،
 جمال شما در چشم من نشسته، و به تمامی رویه شما دارم.

سر شما در اندرون من است، و دلم چون طور تجلی...
من فقیر ناتوانم، به حالت خوار و زارم رحمت آورید. [۱۶۲]

میان این دو شعر، آن قدر شباهت بارز هست که فرض توارد و مستقل بودن شعر برسی را محال می‌نماید. همین نکته ثابت می‌کند که بیشک نظریات نوین برسی در تشیع نیز ناشی از تمایل روحی وی به تصوف، خصوصاً گرایشهای فلسفی و عقلی آن بوده است، این یک نمونه بود و محتمل است نمونه‌های مؤید بسیاری داشته باشد.

از جمله اشعار صوفیانه برسی که در مشاقد الانواد نیامده، این است:

یاوه‌های بسیاری در باب عشق من به لیلی می‌گویند،
آری! من از عشق او دیوانه و به یادش سرگردانم.
گناهم چیست که درباره من ناسزا و زشت می‌گویند؟
همانا از آن است که در عشق او یگانه شده‌ام.
اگر آن کس را که من می‌شناسم می‌شناختند، و به مقصد حریمش
چون من می‌شناختند،
براستی که مرا معذور می‌داشتند...
... به خدا من در وصف او اغراق نکرده‌ام
این زیبایی اوست که از حد در گذشته است. [۱۶۳]

برسی بر خود واجب دانسته که تا می‌تواند، حقیقت علوی را والاتر بنمایاند و خود را در آن فانی کند، در نتیجه شعرش مالا مال از علی (ع) است و از عشق بنیانکنی که شاعر در درون دارد حکایت می‌کند، از جمله این شعر:

پیش از آفرینش، مرا به بندگی خود پذیرفتی،
و من بنده نافرمانی نبودم،

۱۶۲. «دیوان ابن‌فارض»، مصر. ۱۳۷۰، ص ۱۰۲.

۱۶۳. «الغدیر» ۶۷/۷؛ «شعراء الحله» ۸۴/۲.

آن محبت صادقانه، را پشت در پشت با خویش کشیده‌ام
 و اکنون همان دوستدار دیرینم.
 مرا در عشق تو سخت سرزنش و ملامت می‌کنند،
 آری! من عاشقم، عاشقم، عاشقم. [۱۶۴]

پیش از آنکه از عرضه نظریات برسی فارغ شویم یادآوری می‌کنیم که وی در گرایش به غلو، متأثر از غالبان پیش و صوفیه متأخر بوده، و بر مقام امام در تشیع، عناصر تازه‌ای افزوده است و آن را از حد بشر — وحتى انسان کامل — به جایی رسانده که نزدیک خدایی است. وی بر این عقیده شیعیان معاصرش ایراد گرفته که می‌گفتند: «در باب امامت، همین کفایت است که بدانیم: امام معصوم، و اطاعتش واجب است» [۱۶۵]، به نظر برسی این کافی نیست، و امامت راریاست کلی دانسته که لازمه‌اش، تقدم و علم و قدرت و حکم است، و بدین شرح تعلیل کرده: «اما تقدم، زیرا ولی، حجت خداست و حجت باید پیش از خلق و با خلق و پس از خلق باشد. اما علم، ولی خدا باید عالم محیط بر عالم باشد و چیزی از آشکار و پنهان، بر او مخفی نباشد، چون اگر نسبت به چیزی از آشکار و پنهان، بر او مخفی نباشد، چون اگر نسبت به چیز پنهان جاهل باشد؛ دیگر عالم نخواهد بود و این خلاف مدعاست» [۱۶۶]، اما قدرت، «ولی مطلق، قدرتش نیز چون علمش باید محیط باشد» [۱۶۷]، اما حکم، «آن نیز از ازل تا ابد را در برمی‌گیرد، زیرا ولایت علم‌الیقین و حق‌الیقین است، نسخ نمی‌شود و با تغییر زمان، تبدیل نمی‌یابد و همچون آئینها و دینها منسوخ نمی‌گردد، و نیز پایانی ندارد زیرا خود پایان‌بخش هستیهاست، و هیچ چیز بر آن پیشی نمی‌گیرد زیرا خود پیش از کون و مکان بوده. پیمان حکم ولایت در ازل گرفته شده و پیوسته تا روز قیامت، هر ولی به ولی بعدی و هر رضی به رضی بعدی، آن را دست به دست تسلیم می‌دارد» [۱۶۸]. رابطه این افکار با تصوف متأخر بارز، و صبغه شیعی آن نمایان است.

۱۶۴. «مشارق الانوار» ص ۱۵۵.

۱۶۵-۱۶۶. همان، ص ۱۶۲-۱۶۳.

۱۶۷-۱۶۸. همان، ص ۱۷۳.

برسی، در بحث از غالیگری، ضمن بیان فرقه‌های اسلامی سبئیه را ۲۳ فرقه ذکر می‌کند [۱۶۹] و مفوضه را جزء غلات می‌آورد و ۲۰ دسته از اینان را نیز می‌شمارد و در پایان چنین می‌گوید «در شگفتم از کسی که تقسیم این فرقه‌ها را بیان کرده، چگونه اینان را غالی شمرده، در حالی که نخست جزء امامیان آورده بود» [۱۷۰]، آنگاه گفته: «تنها دلیلش آن است که در نظر اینان، امام چون چشم بینا و زبان گویاست، و این نشان می‌دهد که این مرد [یعنی آنکه فرقه‌ها را تقسیم و صاحبان عقیدهٔ اخیر را غالی شمرده] خودشناسای ولی مطلق نبوده؛ آری ولی مطلق، چشم خداست ناظر بر بندگانش و زبان گویای خداست میان مخلوقاتش...» [۱۷۱]. تا اینجا بر مجرای افکار مورد تبلیغ برسی—که بویژه متأثر از تصوف است—آگاهی یافتیم؛ وی هم از آغاز این افکار را عاری از غلو می‌پنداشت و خود را از مصداقهای این شعر می‌شمرد:

در حق امامان از اعتقاد غالیان پرهیز کنید؛
و آنگاه هر چه توانید در مدح ایشان بگوئید،
که اگر عظمت آسمان و زمین بافضیلت شان سنجیده‌شود، باز هم
کسم است. [۱۷۲]

او (به گمان خود) مطیع امر امامان در خودداری از غلو بوده؛ امامانی که چنین نصیحت کرده‌اند: «از دستور ما سرباز مزنید و در حق ما غلو ننمائید، زیرا غالیان بدترین مردمنده، عظمت خدا را کوچک می‌کنند و بندگان خدا را پروردگار می‌خوانند» [۱۷۳].

این بود اندکی از بسیار، در باب بررسی اندیشه‌های برسی که می‌توان کتاب حجیمی راجع به آن فراهم آورد. لیکن پیش از ختم کلام بدنیست اشاره کنیم که برسی با وارد کردن عنصر صوفیانه در غلو شیعیانه، منشاء فعالیت غالیانه نوینی بود که زمینه‌ای مناسب در حوزه‌هایی یافت که در آنجا تصوف و تشیع در کنار هم بودند. بدینگونه بار زحمت متفکر غالی، سبکتر می‌گردید زیرا دست کم صوفیان که خود داعیهٔ مقام معنوی داشتند معذورش می‌داشتند. لذا

۱۶۹-۱۷۱. همان، ص ۲۰۶-۸.

۱۷۲-۱۷۳. همان، ص ۸۲-۳.

برای مشعشعیان که کمی پس از بررسی ظهور کردند، دعاوی او دلیل محکمی بود که برپایه آن استدلال می کردند؛ گرچه هرگز پیروی خود را از بررسی تصریح نمودند [۱۷۴] بلکه به عالم شیعی دیگری پیوستند که دخلی به غلو نداشت. این عالم شیعی احمد بن فهد حلی است که ناچاریم بحث مستقلی به وی اختصاص دهیم. هرچه هست، بررسی استاد و پیشرو اصلی شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی و از طریق آندو بایبه و بهائیه بوده، زیرا کمک گرفتنش از صوفیگری در بنیانگذاری یک مکتب جدید فکری شیعه، نمونه و سرمشقی شد برای شیخ احمد و سید کاظم که نحلّه کشفیه را پدید آوردند، که همان نامش ماهیتش را نشان می دهد. مولفان شیعه نیز از این ارتباط غافل نبوده اند [۱۷۵]؛ همچنانکه در آمیختگی عنصر صوفیانه با اندیشه های بررسی برآنان معلوم بوده، و دیده می شود که بوضوح وی را صوفی نامیده [۱۷۶] و بدین اوصاف خوانده اند: «الشیخ المرشد الكامل والقطب الواقف الانسی و الانس العارف القدسی» [۱۷۷]، نایب الصدر این نکته را نیز افزوده که «بررسی از اعظام صوفیه و عرفای سلسله علیه رضویه است» [۱۷۸]. یکی از نویسندگان شیعه، وجوه تشابه بین افکار بررسی و عبدالکریم جیلی، معاصر وی را مشخص کرده [۱۷۹]؛ هرچند این فرضیه محتاج تحقیق و امعان نظر بیشتری است.

۱۷۴. همان، ص ۷۸، ۹۳، ۲۲۹.

۱۷۵. «روضات الجنات» ص ۲۸۵؛ «البارقه الحیدریه» ورقه ۳ ب؛ «قصص العلماء» ص ۳۶. مخصوصاً سید حیدر حسینی مصنف «البارقه الحیدریه»، تصریح کرده است: «اصل مذهب شیخیه، همان عقیده بررسی است در مورد ولی؛ که مقام او را به حد پروردگار می رساند و می گوید: بین او و ایشان فرقی نیست؛ و شیخ احمد بدین معنا اشاره کرده است.» «البارقه الحیدریه» ورقه ۱۸ ب.

۱۷۶. «ریاض العلماء» ص ۲۳۰؛ «قصص العلماء» ص ۳۵.

۱۷۷. «روضات الجنات» ص ۲۸۴.

۱۷۸. «طرائق الحقائق» ۲/۱۱۴.

۱۷۹. سید حیدر حسینی به مشابیهت عبارات غالیانه بررسی با این عبارت عبدالکریم جیلی اشاره کرده: «بدان که عقل اول و قلم اعلی یک حقیقت است با دو لفظ؛ هرگاه نسبت به خلق در نظر بگیری، عقل اول نامیده می شود و هرگاه نسبت به خدادر نظر بگیری، قلم اعلی...» («بارقه الحیدریه» ورقه ۹ ب و «الانسان الكامل فی معرفه الاواخر والاول» مصر ۱۲۹۳، ۱۹/۲).

صرف نظر از این همه، طبیعی بوده که مولفان شیعه متوجه جنبه غالبانه نظریات برسی شده، یکی بعد از دیگری بدان اشاره کنند [۱۸۰] ولی چنانکه ملاحظه می‌شود، متقدمان چندان بدان اهمیت نداده‌اند. مثلاً مصباح کفعمی که به گفته مولف «از کتب مورد وثوق شیعه گردآوری شده» [۱۸۱]، نصوصی از برسی را دارد. در کشمکش میان تصوف و تشیع به روزگار صفوی که در پایان به غلبه تشیع انجامید، از جمله سرسخت‌ترین دشمنان متصوفه ملا محمد باقر مجلسی و شیخ حر عاملی بودند که در رد تصوف کتابهای بسیاری نوشتند. به این ترتیب مخالفت با برسی نیز به معنی مخالفت با صوفیگری بود.

در تأیید این نظر باید گفت که متمایلان به تصوف از قبیل حاج نایب‌الصدر در رد مخالفان برسی — همچون خوانساری از میان متأخران — مطالبی نوشتند و به اشعار جلال‌الدین رومی در مدح علی استناد کردند و تشابه مضامین برسی را

۱۸۰. شیخ حر عاملی گفته است: «در کتاب «مشارق» برسی، مطالب افراطی هست و شاید بتوان غلو شمرد»، («امل‌الامل» ص ۴۴)؛ مجلسی گوید: «من به روایتی که تنها ناقلش برسی باشد، اعتماد ندارم زیرا کتاب «مشارق» و «الفین» او مطالبی دارد حاکی از اشتباهکاری و آشفتگی نقل و غالبیگری» («بحار الانوار» ۶/۱). مامقانی گوید: «هر کس به کتاب برسی مراجعه کند، برایش ثابت می‌شود که وی خارج از اندازه غلو ورزیده» («تنقیح المقال» ص ۴۹). و خوانساری درباره اش گفته: «برسی، پایه‌های غالبیگری را استوار کرد و مراسم بدعتگران را تجدید نمود و از دایره شریعت محکمه بیرون رفته و بر جایگاه غلات و مفوضه نشسته، فرع را بر اصل ترجیح نهاده و به نتایجی مغایر با شرع رسیده... با سخن پردازی به شیوه مغیره و خطابه، در لاابالیگری را به روی عوام نادان گشوده، و با (تبلیغ) این اعتقاد که از گناهان دوستداران اهل بیت مؤاخذه نمی‌شود بار تکلیف از گردن ایشان برداشته، و مذهب را بر پایه تأویلهای دلخواه و تباه و بیراه — که نخستین قدم بیدینی است — گذاشته...»، و در پایان اظهار امیدواری کرده که «با این همه، شخص او نه مقلدانش چه بسا ناجی باشد و به حق معرفت اهل بیت رسیده...»، («روضات الجنات» ص ۲۸۴). و بالاخره محسن امین در باب برسی چنین اظهار نظر کرده: «در طبیعتش یک جنبه استثنایی و غیرعادی وجود داشته، و کتابهایش پر از اشتباه و آشفتگی و مقداری غلو است که نه تنها غیر لازم بلکه مضر است — حتی اگر بتوان به نحوی توجیه کرد»، آنگاه مواردی از افراطیگری زیانمند او را برسی شمارد: («اعیان الشیعه» ۱۹۶/۳۱).

با این معانی صوفیانه محض، یادآور شدند [۱۸۲]. نایب‌الصدر، از طریق این حجت صوفیانه، تهمت غلو را از بررسی نفی نمود و گفته‌های او را از مقوله شطحیات شمرد که قابل ایراد نیست؛ حال آنکه غلو یعنی دروغ و دورویی و سوءنیت؛ همین وبس [۱۸۳].

برسی در عصر حاضر طرفدارانی یافته که در مقابل تهمت غالب‌گیری از وی دفاع می‌کنند، مثلاً شیخ عبدالحسین امینی با سید محسن امین بحث مفصلی در انداخته که اولاً برسی شاعر است [و برشاعر حرجی نیست]، و ثانیاً «آنچه در حق ائمه علیهم‌السلام گفته، از اموری است دون حد غلو و غیر از مقام نبوت» [۱۸۴]، و از جمله دلیلهایی که بردستی نظریات خود می‌آورد چند خبر نادر و غلوآمیز درباره ابوبکر است [۱۸۵] [که سنیان نقل کرده‌اند]، گویی می‌خواهد غلو را با غلو و افراط‌گیری را با افراط‌گیری توجیه نماید. پس از این همه مطالب غالیانه که از بررسی نقل کردیم، باز هم امینی درخود این جرأت را یافته که بگوید: «ما با آنکه بیش از یک بار، تألیفات برسی را مورد تعمق و تفحص قرار دادیم، شاهی برای آنچه می‌گوید [یعنی غالب‌گیری] نیافتیم» [۱۸۶].

در پایان این فصل، این گفته خوانساری را قابل توجیه می‌یابیم که گرچه غلو در هر زمانی وجود داشته، لیکن در آن دوران معین که شیعه توانسته بود لباس تعصب از تن برکند، این برسی بود که موج تازه غالب‌گیری را برانگیخت که اوج گرفت و با خود فرقه‌های غالی جدید آورد که به بایب‌گیری و بهایی‌گیری انجامید [۱۸۷].

روح شاعرانه برسی، تأثیر خود را بر فقیهان به‌جا گذاشته و باعث پیدایش مضامین غلوآمیز در شعر شده است که خود طبعاً پذیرای اغراق و افراط است. از اینجاست که می‌بینیم فقیهی چون سیداسماعیل شیرازی (متوفی به سال ۱۳۰۴ یا ۱۳۰۵) که اگر زود نمی‌مرد زعیم شیعیان می‌شد در مدح علی می‌گوید:

۱۸۲. «طرائق الحقائق» ۱۱۴/۲. (اشاره است به شعری با این مطلع منسوب به مولوی:
تا صورت پیوند جهان بود، علی بود تا نقش زمین بود و زمان بود، علی بود).

۱۸۳. «طرائق» ۱۱۲/۲-۳.

۱۸۴-۱۸۶. «الغدیر» ۳۳/۷.

۱۸۷. «روضات الجنات» ص ۲۸۴.

جانم از جانب کعبه، نوری مشاهده می‌کند چون آتشی که
موسی در طور دید.

در چنین روزی که ساکنان عالم بالا را شادی فراگرفته،
ندایی مانند ندای کناره وادی ایمن به گوش (جان) فرا می‌رسد.
این فاطمه بنت اسد است که می‌آید و لاهوت ابد را با خود

می‌آورد،

سرافکنده‌وار؛ با سجده کنندگان، سجده‌اش کنید،
که آسمانها نیز چون نور وی در آدم تجلی نمود، در برابرش
به خاک افتادند.

پرده از حقیقت آشکار به کنار رفت، و جمال پروردگار عالم جلوه‌گر
شد،

نور چراغدان یقین پرتو نمود و آفتاب هدایت برتافت،
و نورش ظلمت ضلالت را شکافت [۱۸۸].

۴. احمد بن فهد حلی

(۷۵۶-۸۴۱)

پس از سرگک بررسی، اصول عقاید وی بار دیگر احیا شد* و یک رشته نهضتها کمی پس از مرگ وی پدید آمد که همراه آن، شخصیت جمال‌الدین ابوالعباس احمد بن فهد حلی [۱] برجستگی یافت. گفته‌اند ابن فهد به سال ۷۵۶ در حله زاده شده [۲] و نزد علی بن خازن حائری [۳] شاگرد شهید اول و نیز شاگردان محمد بن حسن بن مطهر [۴] درس خوانده است. او در دورانی می‌زیست که اوضاع سیاسی و فرهنگی بغایت پریشان بود، حله زیر سلطه تیموریان قرار داشت و نوادگان تیمور تا مرگ ابن فهد (به سال ۸۰۷) در آن فرمان می‌راندند [۵]. سپس قرایوسف، تبعیدی تیمور، به عراق و آذربایجان بازگشت و تا سال ۸۲۳، که پیش از روبرو شدن با شاهرخ در میدان جنگ، درگذشت در آنجا حکم می‌راند. پس از وی، پسرش محمدشاه در بغداد و پسر دیگرش اسبند در تبریز، فرمانروائی یافتند [۶]. در حله حوادثی رخ داد که به استیلاي اسبند بر آنجا و بغداد به سال ۸۳۶ منتهی گردید. اسبند به سال ۸۴۹ درگذشت [۷]. قرایوسف و پسرانش در

* بعد ها شیخیه نیز، تحت تأثیر بررسی بودند. (توضیح مؤلف)

۱. «امل‌الآمل»، قسم ثانی، ص ۳۳؛ شیخ یوسف بحرانی نام ابن فهد را بدین صورت می‌آورد: «شیخ جمال‌الدین ابوالعباس احمد بن شمس‌الدین محمد بن فهد حلی اسدی» («لؤلؤة البحرين»، ایران ۱۳۰۶ ص ۱۰۶).
۲. «لؤلؤة البحرين» ص ۱۰۶؛ شیخ عباس قمی تولد او را در ۷۵۷ ذکر می‌کند («الکنی والالقب» ۳۷۴/۱).
۳. «مجالس المؤمنین» ص ۲۴۹؛ «الکنی والالقب» ۲۶۸/۱.
۴. «روضات الجنات» ص ۲۰.
۵. رجوع کنید به «تاریخ العراق بین احتلالین» ۵۹/۳.
۶. همان مرجع ۳/۶۲.
۷. همان مرجع ۳/۸۴-۸۵، ۱۰۰.

مورد مذهب، به حدی آسانگیر بودند که گفته‌اند: «قرايوسف به کیش معینی وابستگی نداشت» [۸] و نیز او و فرزندانش «دوست نداشتند که شهرها به دستشان ویران شود» [۹].

به هر صورت، دربارهٔ ابن فهد آورده‌اند که نقشی مشابه علامهٔ حلی، ایفا کرد چنانکه «در زمان اسبند میرزای ترکمان، با سنیان در موضوع امامت مناظره نمود... در نتیجه، میرزا، مذهب خود را تغییر داد و به نام امیرالمومنین (ع) و اولادش خطبه خواند» [۱۰]. نکته مهم در باب ابن فهد اینکه، فقیهی برجسته بود و فقها بر استادیش اذعان داشتند و نام کتابهای متعددی در فقه از وی باقی مانده، [۱۱] از جمله کتابی که در کربلا؛ به اشارت سیدمرتضی در خواب، با حضور علی بن ایطالب (ع) و خطاب آن حضرت به وی، که «درود بر یاور اهل بیت» [۱۲]، تألیف کرد.

اهمیت ابن فهد، ناشی از آنست که طبق توصیف قاضی نورالله [۱۳] و تأیید شیخ یوسف بحرانی [۱۴] و خوانساری [۱۵]، [صاحب «روضات البهجات» صوفی مشرب و ریاضتکش و اهل ذوق و حال» بوده، و کتابهایی از وی نام برده‌اند با همین خصوصیات؛ مانند کتاب التحصین وصفات العادین و عدة الداعی و نجاح الساعی و کتاب اسرار الصلاة [۱۶]. و نیز غیائی، کتاب عجیبی به وی

۸. همان مرجع ۵۷/۳ به نقل از «انباء الغمر» نوشتهٔ ابن حجر.

۹. همان مرجع ۳/۱۰۰.

۱۰. «مجالس المؤمنین» ص ۲۵۰؛ «روضات الجنات» ص ۲۰، «محبوب الالباب» ص ۱۱۴.
 ۱۱. نگاه کنید به «روضات الجنات» ص ۲۰. شیخ حرعاملی از مؤلفات او: «المهذب»، «شرح المهذب»، «شرح المختصر النافع»، «عدة الداعی»، «المختصر»، «الموجز»، «شرح الفیه» شهید، «المحرر»، «التحصین» و «الدرالفرد فی التوحید» را نام برده است، قاضی نورالله بر این جمله، کتاب «اللمعة الحلیه» را افزوده («مجالس المؤمنین» ص ۲۵۰).

۱۲. «مجالس المؤمنین» ص ۲۵۰، «الکنی والالقب» ۱/۳۷۴.

۱۳. «مجالس المؤمنین» ص ۲۵۰.

۱۴. «لؤلؤة البحرين» ص ۱۰۶: «فقیه فاضل، مجتهد زاهد عابد، پرهیزگار پاکدامن و پارسا بود، جز آنکه گرایشی به روش صوفیه داشت، حتی در بعضی کتبش صوفیانه سخن گفته». ولی مشخص نکرده در کدام کتاب.

۱۵. «روضات الجنات» ص ۲۰.

۱۶. «فهرست کتابخانهٔ مبارکه مدرسه فیضیه قم»، قم ۱۳۷۸، ص ۱۸۴. کتاب «التحصین»،

نسبت داده که متضمن خواص شگفت‌انگیز و نوادر اسرارآمیزی بوده، چنانکه «وقتی آن را در شط بیندازند، به حرکت درمی‌آید و دود زیادی از آن بیرون می‌زند» [۱۷]. محمدبن فلاح مشعشع، شاگرد و فرزند خوانده ابن فهد، توانست در دعوی مهدیگریش، از این کتاب استفاده کند. [۱۸]

اما کتاب التحصین و صفات العارفين، یک نسخه از آن، جزء نسخه خطی Add. 16,839 (برگ ۲۵۴ ب - ۲۵۷ ب) در کتابخانه موزه بریتانیا، موجود است [۱۹] و چنانکه از شماره صفحاتش پیداست، رساله‌ای است کوچک؛ لیکن از لحاظ این بحث دارای اهمیت ویژه است.

ابن فهد، کتاب التحصین را با یک مقدمه مسجع صوفیانه، آغاز می‌کند: «حمد خدایی را که بر بندگانش تجلی نمود و ایشان را از هوی و هوسها بازداشت، و نور خود را برایشان آشکار فرمود و از بیراهه غفلتها به راهشان آورد و از شراب محبتش به ایشان چشانید، چنانکه از باده نهران سرمست در بیابانها، سرنهادند. خدایی که بندگانش به وی اعتماد کردند و او بینایشان ساخت، بروی توکل نمودند، کفایتشان کرد و از حرام بازشان داشت، بیرونشان را از آلودگیهای دنیا پیراست و درونشان را با پرده‌گشایی از اسرار، بیاراست...» [۲۰]. به گفته خود مصنف «مضمون این کتاب، عزلت است؛ براساس روایات صادره از آل محمد علیهم السلام»، [۲۱] ولیکن کتاب از عناصر صوفیانه آشکار خالی نیست. کتاب ابن فهد، پیرامون سه قطب دور می‌زند: قطب اول به نظر وی عبارت است از «بکلی از خلق بریدن و با خدای تعالی بودن، در غار کوهی یا سایه مسجدی یا گوشه خانه‌ای؛ و نیز گفته می‌شود، کناره‌گیری از مردم و فرار از مخلوق

→

به گفته شیخ آقا بزرگ، نامش «التحصین فی صفات العارفين» است و در حاشیه «مکارم الاخلاق» طبرسی در ایران طبع شده است، نگاه کنید به «الذریعه» ماده کتاب التحصین و کتاب نامبرده طبع تهران، ۱۳۱۴ حاشیه ص ۲۲۱-۲۴۳.

۱۷. «روضات الجنات» ص ۲۰.

۱۸. «تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۱۱۰ به نقل از غیائی. خوانساری گوید «شهرت محمدبن فلاح به علوم غریبه، ناشی از شاگردی ابن فهد بوده»، («روضات الجنات» ص ۲۰).

۱۹. «طرائق الحقائق» ۱/ ۱۱۹؛ در قم نسخه دیگری از این کتاب هست، («فهرست» ص ۴۸۱)؛ و نیز دکتر حسینعلی محفوظ نسخه دیگری از این کتاب دارد.

۲۰-۲۱. «التحصین و صفات العارفين» ورقه ۲۵۴ ب.

و انس گرفتن با خالق؛ و این کلیتر از اولی است.» [۲۲] و افزوده است که: «این آمادگی حاصل نمی‌شود مگر برای کسی که برصفت عارفان، ترک افزونجویی و لذات دنیا را بر خود همواره کرده، نفس و امیال وی، تحت الشعاع عقل باشد» [۲۳]. قطب ثانی، شامل آداب عزلت است؛ به شکل نصوصی منقول از امامان و سرشار از روح صوفیانه. منجمله از امام صادق (ع) آورده: «اگر در مقامی که خدا مقرر داشته نبوده، خوش داشتیم بالای کوهی زندگی کنم، نه من مردم را بشناسم و نه مردمان مرا، و هم بر آن حالت باشم تا مرگم در رسد» [۲۴] و از امام باقر (ع) «مرد خداشناس و عارف به حق را چه زیان از آنکه برقله کوهی باشد و از رویدنیهای زمین بخورد تا مرگش بیاید» [۲۵]. در قطب ثالث، فوائد عزلت را به صورت شانزده «اشاره» بررسی می‌کند.

این رساله، مشتمل بر اخبار پیغمبرانی است که عزلت و بی‌نام و نشانی را تبلیغ می‌کردند؛ از آن جمله روایاتی که به داود و موسی و عیسی و محمد علیهم السلام منتهی می‌شود و گفتگوهای میان پیغمبر و اسامه و عمر و ابوذر، سپس احادیث ائمه را آورده است و «نیز سخنان زاهدانی از قبیل اویس قرنی و سفیان ثوری را از قلم نینداخته. لیکن مهمترین نکته این رساله، اشارات مکرر به گفتارهای صوفیان رسمی است، مانند قسمتی پیرامون گفتگوی ذوالنون مصری بایک صوفی مبتدی. صوفی تازه کار می‌پرسد که عزلت‌گزیدن از مردم چه وقت برای وی صحیح است؟ «جواب داد: آنگاه که بتوانی از خود کناره کنی. پرسید: چه موقع برای من، طلب زهد درست می‌نماید؟ پاسخ داد؛ وقتی در نفس خود زاهد باشی و از هرچه که ترا از خدا بازدارد، گریزان». [۲۶] در قسمت دیگری از این رساله، معروف کرخی برای طلب نصیحت، به خدمت امام صادق (ع) می‌رود*، امام به وی پند می‌دهد: «آشنایان خود را کم کن». معروف، توضیح بیشتر می‌خواهد، امام می‌فرماید: «از مردم، هر که را می‌شناسی، شناخته گیر» باز هم

* مهم بدین لحاظ که آن سخنان در کتاب یک فقیه شیعی نقل شده. — م.

* به فرض آنکه این ملاقات صورت گرفته باشد. (توضیح مؤلف)

۲۲-۲۳. «التحصین و صفات العارفين» ورقه ۲۵۴ ب.

۲۴-۲۵. همان مرجع ۲۲۵ الف.

۲۶. همان مرجع ۲۵۴ ب.

معروف، طلب زیادت می‌کند، امام در پاسخ می‌گوید: «همین ترا بس!» [۲۷] گویی در برابر گفتگوی مشهور علی (ع) با کمیل بن زیاد هستیم، [۲۸] که بر همین منوال تنظیم شده*.

به علاوه، ابن‌فهد فراموش نکرده که قسمت‌هایی از کتاب زهد النبی ابن بابویه قمی را در کتاب خود بیاورد که مربوط می‌شود به فتنه‌های آخرالزمان و گمراه شدن مسلمانان، گوئی ابن‌فهد، جامعه معاصر خود را توصیف می‌کند و در زمانی که حفظ جان و دین و فضائل اخلاقی، مشکل می‌نماید، او مسلمان [واقعی] را به عزلت فرا می‌خواند؛ ازین رو است که این حدیث نبوی را از کتاب مزبور نقل کرده: «خداوند به عیسی وحی کرد، همانا امر خواهم کرد که منادی ندا کند: ای زاهدان به سوی عرش عیسی‌مریم، زاهد [راستین] بشتابید» [۲۹].

در خاتمه بحث از کتاب التحصین، بجاست اشاره شود که از بارزترین تأثیر صوفیانه در این کتاب، آن قسمت است که عزلت را به گونه‌ای تصویر می‌کند که منعکس‌کننده یک روحیه صوفیانه ناب و نمایانگر اصطلاحات و شیوه‌های تصوف محض است: «چون عزلت یعنی فرار از خلق و روی آوردن به خالق، پس هرگاه قلب از امیال دنیوی خالی نبود و رشته وابستگیها را نبریده باشد، به علت تیرگی غلیظ، پذیرای حق نخواهد بود، و نه تنها محروم از وصول است بلکه لذت‌مناجات و عبادت را نیز درنیابد. نخست مرحله تخی از ردائل است آنگاه، تجلی فضائل... تابدن عاری از عفونتها نباشد، نیکوئی خورش وی را سود ندهد و مادام که جامه از چرک و چربی پیراسته نباشد، به پرتو رنگ آراسته نگردد. و همچنین است قلب، که تا از آز و تندخشی و پیروی امیال، پاکیزه نشود، خدمت پروردگار را نشاید، چه رسد به آنکه محل تابش انوار الهی باشد» [۳۰]. ملاحظه می‌شود که اگر زیر قطعه مزبور، نام ابن‌عربی را

* مقصود، این سؤال و جواب معروف است که در غالب کتب عرفانی متأخر آمده: سأل کمیل بن زیاد عن مولانا امیر المؤمنین عن الحقیقه وقال یا امیر المؤمنین ما الحقیقه؟ قال امیر المؤمنین مالک والحقیقه؟ ... الخ - م.

۲۷. همان مرجع ۲۵۵ ب.

۲۸. «الصلة بین التصوف والتشیع» ۶۲/۱.

۲۹. «التحصین» ورقه ۲۵۷ الف.

۳۰. همان مرجع ۲۵۴ ب-۲۵۵ الف.

بگذاریم نه غریب خواهد بود و نه حیرت‌انگیز.

اما *عدة الداعی* که ظاهراً پیش از کتاب *الفصول فی الدعوات** تألیف شده، در یک مقدمه و شش باب تنظیم گردیده. مقدمه، شامل تعریف دعا و ترغیب به آن است. باب اول، نیز پیرامون تشویق به دعا و باب دوم، پیرامون عوامل اجابت آن می‌باشد. در باب سوم بیان می‌شود که چه کسی دعایش مستجاب است و چه کسی دعایش نامستجاب، باب چهارم دربارهٔ چگونگی و آداب دعاست و باب پنجم به ذکر، که تالی دعاست اختصاص یافته. این فصل پراست از دعاهایی که با آن شفا می‌جویند و دعاهایی که به وسیلهٔ آن رفع ناملايمات می‌شود. در پایان «عوذ»ها را آورده که عبارت است از ادعیه کوتاه. [مثل دعای ضد حشرات و موش و تب و دزد و حریق و غیره]*.... ابن فهد باب ششم را دربارهٔ تلاوت قرآن، به مثابه نوعی ذکر، نوشته، و یک باب دیگر با عنوان «ختم و ارشاد» بر کتاب افزوده که در معنی ذکر است، ذکر یعنی «خدا را به یاد داشتن، در واجب و حرام، و از ترس و ملاحظه خدا، امر او را به عمل آوردن و نهی او را ترک کردن» [۳۱]. در پایان کتاب به اسماء حسنی پرداخته و اسرار و فضائل و نتایج هر کدام را بیان کرده است [۳۲].

ابن فهد به ملاک دعا و مقصود از کتابهای ادعیه و فایده آنها اشاره کرده و از امام جواد (ع) روایت کرده که «دعا، با عبارت غلط بالانمی‌رود و باعث نزدیکی به خدا نمی‌شود» [۳۳]. و از قول امام صادق آورده: «ما فصحانیم، هر گاه از ما روایت می‌کنید باید با عربی (یا اعراب) صحیح باشد» [۳۴]. بدین لحاظ، دعای بلیغ نوعی حسن ادب در مخاطبه با خداست و باید دعا مغلوط و وعامیانه نباشد. یک خصوصیت دیگر در دعا هست که به نقل ابن فهد، علی (ع) از آن، چنین تعبیر نموده: «نزد خدا منزلتی هست که جز با مسألت بدان نتوان

* این کتاب در حاشیه «مکارم الاخلاق» صفحات ۲۴۴-۲۵۴ به چاپ رسیده.

(توضیح مؤلف)

** برای نمونه مراجعه شود به اواخر «مفاتیح الجنان» حاج شیخ عباس قمی. -م.

۳۱. «عدة الداعی»، تبریز ۱۲۷۴، ص ۲۲۴.

۳۲. همان مرجع، ص ۲۳۹-۵۸.

۳۳-۳۴. همان مرجع، ص ۱۰.

رسید، اگر بنده دهان خود را بسته نگه دارد و درخواست نکند خدا نیز عطا نمی‌کند؛ بخواه تا عطا فرماید» [۳۵]. بدین‌گونه ابن‌فهد به ساختن قالبهای رسایی برای دعاکنندگان دست می‌زند تا حاجتهای آنان، آسانتر به آسمان برشود. وی دعا را از ضرورت‌های زندگی می‌شمارد، و دعاکننده را در طریق انتخاب دعای مناسب و اصرار و مواظبت برآن [۳۶]، به منزلت «مجاهد و حاجی و عمره‌گزار و مریض» [۳۷] می‌داند.* ابن‌فهد برای تحقق حاجتهای مختلف، دعاهای مناسب آماده نموده؛ مثلاً دعاهایی برای رفع امراض [۳۸] و دفع ناملايمات [۳۹] و برآورده شدن آرزوهای همچون میل به داشتن فرزند (، خصوصاً پسر) [۴۰] و ادای قرض [۴۱] و قدرت حافظه [۴۲] و غیره، ذکر کرده است. وقتی نصوص منقوله از امامان چنان تأثیری داشته باشد، پس به طریق اولی، «قرآن دارای تریاق اکبر و کبریت احمر و خواص غریب و معجزات عجیب» [۴۳] خواهد بود، و آیاتش، علاوه بر درمان بیماریهای جسم، «شفای دردهای نهان و روان» [۴۴] است و نیز ازگزند دزدان [۴۵] و شیاطین [۴۶] محافظت می‌کند و گره‌های بسته [۴۷] را می‌گشاید.

به عقیده ابن‌فهد، در دعا نیروی خاصی نهفته و همچون وسیله متناسبی است برای تغییر (= بدا) و نسخ** آنچه خدا بر بنده‌ای تقدیر کرده، و از امام کاظم

* یعنی دعا کردن نیز مانند اقدام به جهاد و عمره یا اقدام به معالجه بیماری، مستلزم مقدمات و وسائلی است که باید به درستی آن را به کار برد. - م.

** به توضیح گذشته ما راجع به بدا مراجعه شود. (ص ۲۲۶) - م.

۳۵. همان مرجع، ص ۱۴.

۳۶. نگاه کنید به «عدة الداعي» ص ۱۱۱، آنجا که می‌گوید «خداوند، اصرار در سؤال را دوست دارد».

۳۷. همان، ص ۹۲.

۳۸. همان، ص ۲۰.

۳۹. همان، ص ۲۰۳.

۴۰. همان، ص ۶۰.

۴۱-۴۳. همان، ص ۴۰.

۴۳. همان، ص ۲۱۵.

۴۴-۴۵. همان، ص ۲۱۶.

۴۶-۴۷. همان، ص ۲۱۹.

آورده است: «دعا، آنچه را تقدیر شده یا نشده*، می‌تواند تغییر دهد» [۴۸]، بدین شرح که «دعا و درخواست از خدا می‌تواند بلا را بگذراند؛ حتی اگر از قضا و قدر گذشته و فقط امضا نشده باشد، وقتی خدا را بخوانند و مسألت نمایند آن را می‌گرداند» [۴۹].

و نیز در نظر ابن‌فهد، دعا همراه با وضع و حرکات و اشارات معینی است که انواع آن را مشخص نموده؛ مثلاً التماس باید با بلند کردن دو دست [۵۰] قرین باشد و پناه‌جستن با گرفتن کف دست به طرف قبله، انجام می‌گیرد [۵۱]، و نشانه قطع نظر از غیر خدا، اشاره با انگشت سبابه است [۵۲]، و تضرع همراه با تکان دادن انگشت سبابه، نزدیک صورت، می‌باشد [۵۳]، و ازین قبیل. نیز شایسته است که دعا در مسجد بویژه مساجدی که مرقد ائمه در آن قرار دارد، انجام‌گیرد، و در آن میان، قبر امام حسین (ع) در چهار خصوصیت ممتاز است، که خداوند در عوض شهادتش، عطا فرموده: «در تربت او شفا هست، زیرگنبد وی دعا مستجاب می‌شود، امامان از ذریت او هستند، و ایام زیارتش جزء عمر زائران محسوب نمی‌گردد» [۵۴]. این همه پرتوی بود بر کتاب عدّه‌الداعی و تصویر مفصلی از آن، که به‌عنوان یک کتاب دعای شیعی، کلاً بر روایات منقول از امامان و نیز استناد به آیات قرآن، استوار است؛ بدون تردید، ابن‌فهد که می‌خواست کتابش در میان شیعه رایج شود، ضرورتاً ناگزیر بود محتوی آن را نصوص وارده از ائمه قرار دهد.

در جستجوی مواد صوفیانه از کتاب عدّه‌الداعی، لازم است اشاره شود که گنجاندن اخبار زهاد و افکار متصوفه در کتابی آنچنان، که وارد خانه عامه شیعه و مورد ملاحظه آنان واقع می‌شد، نامناسب بود و اگر چیزی ازین قبیل به‌نظر رسد، شخص محقق، باید آن را ناشی از عمق تأثیر تصوف در [ناخودآگاه]

* یعنی چیزی که تقدیر نشده، تقدیر می‌شود و چیزی که تقدیر شده، تغییر می‌کند. - م.

۴۸-۴۹. همان، ص ۵۰.

۵۰-۵۲. همان، ص ۱۳۳.

۵۳. همان، ص ۱۳۹-۱۴۱.

۵۴. همان، ص ۲۵، ضمناً در ص ۴۱ باز هم اشاره‌ای دارد به فضیلت مرقد امام حسین (ع) برای دعا، همراه با ذکر می‌کند که دعاکننده باید تکرار کند.

ابن فهد بداند. در واقع نیز، مصنف عده‌الداعی خود بخود به‌سوی کشیده شده که ذکر او پس قرن، زاهد معروف کوفی، و نیز صرف نظر کردن معاویه بن یزید را از خلافت، به‌علت زهد، در کتاب خود آورده است [۵۵]. و از این اعتراف نتوانسته خودداری کند که «در این باب ما از مناسبت کتاب خارج شدیم» [۵۶]. و آن را چنین توجیه کرده که «آن قسمت به پیشنهاد یکی از اصحاب بود که چون آغاز کلام را دید، خواستار تفصیل بیشتر شد و ما نخواستیم که خلاف رأی او عمل نماییم» [۵۷]. گذشته از مورد فوق، باز هم به مناسبت دیگری، نام ابراهیم ادهم را در میان نامهای [رجال] مخصوص تشیع آورده و او را شاهد یک کرامت امام صادق (ع) شمرده که آن کرامت در نتیجه اخلاص، طبق اصطلاح صوفیان، بوده است [۵۸].

صرف نظر از آوردن اعلام صوفیه، که در یک کتاب متداول دیگر شیعی، مشکل بتوان یافت، ابن فهد، محتوای کتاب خود را با عنصر دیگری نیز آمیخته که نیازی به آن نبوده و با طبیعت و شکل کتاب ناسازگار است و فقط ناشی از استتراق مؤلف در تصورات صوفیانه بوده است. از آن جمله، فصل مفصلی در زهد و توجیه آن با روح قرآن است که با سرآغاز غریبی شروع می‌شود: «اگر کسی بگوید: من در دنیا از همه نعمتهای حلال بهره می‌گیرم و به فرایض عمل می‌کنم و خمس و زکات می‌دهم؛ چنانکه در قرآن هم آمده است: [قل] من حرم زینة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق [۵۹]....*؛ این گفته‌اش قابل استناد و اعتماد نیست... باید بدانی که این گفتار احمقان و فریب خوردگان (یا فریب دهندگان) است.» [۶۰] و در تأیید صحت برداشت خود به اقوال و اخبار منقول از عیسی (ع) و ابوذر و سلمان فارسی و ابراهیم (ع) و زکریا (ع) و نیز علی بن ابیطالب، — که او را با عبارت «سرور اوصیاء و تاج عرفا و وصی رسول

* [بگو ای پیغمبر:] چه کسی نعمتهای پاکیزه و زینتهایی را که خدا برای بندگانش آفریده،

حرام کرده است؟—م.

۵۵. همان، ص ۹۰.

۵۶-۵۷. همان، ص ۹۱.

۵۸. همان، ص ۹۷.

۵۹-۶۰. همان، ص ۸۲.

خدا» ستوده - استدلال نموده است [۶۱]. ضمن همین بیان، تصریح نموده که «فقر، زینت اولیا و شعار صالحان است» [۶۲]، آنچنانکه لباس ابراهیم، پدر انبیاء [۶۳]، از پشم و لباس یحیی [۶۴] از پوست درختان و لباس سلیمان، مویینه [۶۵] بوده است. و نیز از نص قرآن شاهد آورده که «پایه احیای دین خدا و بزرگداشت کلام او و یاری پیغمبران و ترویج دعوت آنان، از آدم تا خاتم، فقط بردوش بیچیزان و فقیران بوده است» [۶۶]، و به عکس، این توانگران اسرافکار و عیاش و اشراف خودستا و مستکبر بودند که به ستیز علیه ادیان اقدام می کردند و منکر خالق می شدند [۶۷]. ابن فهد، این نظریه را که منطبق با اندیشه صوفیانه است با آیات و داستانهایی از قرآن تأیید می کند؛ از جمله آنکه توانگران به نوح می گفتند: «آیا ما به تو بگرویم، در حالیکه پیروان تو از مردم فرومایه اند» [۶۸]؛ و «نمی بینیم که جز فرومایگان از مردم، ترا پیروی کرده باشند» [۶۹]؛ و نیز خطاب توانگران به شعیب که «اگر به ملاحظه طایفها نت نبود، حتماً سنگسارت می کردیم، که تو چندان عزتی نزد ما نداری» [۷۰]. درباره موضعگیری اشراف در برابر صالح این آیه را آورده: «آن گروه [توانگر] گردنکش از قوم صالح، خطاب به فرودستانی که به وی ایمان آورده بودند، گفتند: آیا یقین دارید که صالح، فرستاده خداست؟ پاسخ دادند: آری، ما به رسالت وی ایمان داریم. پس گردنکشان [توانگر] گفتند: [ولی] ما منکر چیزی هستیم که شما به آن ایمان آورده باشید» [۷۱] و همچنین است جبهه گیریهای توانگران در برابر یعقوب و موسی و محمد علیهم السلام، که در تعریض به آن حضرت می گفتند: «چرا از آسمان گنجی بروی فرود نمی آید و چرا همراه وی فرشته ای نیامده است؟» [۷۲] و نیز می گفتند: «چرا این قرآن بر یکی از اعظام دوشهر نازل نشد؟» [۷۳] و...

۶۱. همان، ص ۸۲-۸۸. در جای دیگر آن حضرت را چنین وصف کرده: «سیدالاصیاء و مکمل الاولیاء و مرشد العلماء و امام الاتقیاء...» که نمایانگر روح شیعیانه - صوفیانه است (ص ۱۶۴).

۶۲. همان، ص ۸۵.

۶۳-۶۴. همان، ص ۸۶.

۶۶-۶۷. همان، ص ۸۸.

۶۸-۷۳. همان، ص ۸۸-۹۰.

برای آنکه سرنخ را از دست ندهیم، بجاست این اشارات ابن فهد را بادلایل دیگر تأثر وی از تصوف نأیید نمائیم؛ از جمله حدیثی است که از امام کاظم آورده؛ پر از اصطلاحات صوفیانه: «ببر، قناعت، رضا، اخلاص، توکل و یقین [۷۴]»؛ و آن اصطلاحات را ضمناً شرح داده، از جمله توکل را چنین تفسیر کرده: «علم به اینکه، مخلوق منشأ ضرر و نفع و عطا و منع نیست؛ و امید نبستن به مخلوق» [۷۵]، به علاوه در بیان عجب و ریا، شرح مفصّلی آورده که اگر جمله به جمله و حرف به حرف و خبر به خبر با نظائر آن در کتب تصوف مقایسه شود، به گونه تردیدناپذیری، تأثر و گرایش وی را به تصوف، صراحتاً بازمی نماید. به گفته ابن فهد، ریا یعنی تقریب جستن به مخلوق از راه تظاهر به طاعت خالق، که ازین راه در دل ایشان جایگاهی بیابد، تا چیزی ببخشندش، یا بزرگداشت و حرمتش نمایند و برای انجام کارها و برآوردن نیازمندیهایش، بر مردم سوار شود» [۷۶]. و در پایان گوید: «ریا، شرک پنهان است» [۷۷]؛ و آنچه آن مشروح و باریکبینانه خطرات ریا را بیان نموده [۷۸] که ما را به یاد حارث محاسبی در کتاب *الرعاية لحقوق الله* می اندازد، [۷۹] و به دنبال آن انواع ریا را وصف کرده [۸۰] و بالاخره چاره آن را بیان نموده که در اخلاص نمایان می شود؛ «یعنی ظاهر و باطن یکی باشد» [۸۱]. پس از آن به شیوه صوفیان، وارد مبحث عجب [۸۲] شده که «یکی از اسباب هلاکت است» [۸۳] و در پایان چاره آن را باز نموده [۸۴] و در این مورد از غزالی پیروی کرده است [۸۵]. بررسی این جنبه از تعالیم ابن فهد، جز با اشاره به نظر وی درباره ذکر، کامل نیست؛ او در باب

۷۴-۷۵. همان، ص ۶۵.

۷۶-۷۷. همان، ص ۱۵۵، مقایسه کنید با این گفته فضیل بن عیاض: «ترك عمل [زشت] به خاطر دیگران ریاکاری است، و عمل [نیک] برای خوشامد مخلوق شرک است» (*رسالة القشیریة*، مصر ۳۶۷ ص ۹۶).

۷۸. همان، ۱۵۷-۱۶۴.

۷۹. نگاه کنید به *الرعاية لحقوق الله*، با مقدمه دکتر عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، بدون تاریخ ص ۱۳۲-۱۶۵.

۸۰. «عدة الداعی» ص ۱۶۲-۱۶۴.

۸۱. همان، ص ۱۶۴، و نیز ص ۱۶۴-۱۷۰.

۸۲-۸۴. همان، ص ۱۷۲ و ۱۷۵-۱۷۶.

۸۵. «احیاء علوم الدین»، چاپ المطبعة التجارية الكبرى، مصر، بدون تاریخ ص ۲۸۹-۳۷۸.

پنجم عدةالداعی، قسمتی را بدین موضوع اختصاص داده و شکر را از انواع ذکر شمرده است [۸۶]؛ از جمله اقسام دیگر ذکر، تحمید [۸۷]، تمجید [۸۸]، تهلیل [۸۹]، تکبیر [۹۰]، تسبیح [۹۱]، استغفار [۹۲] و نیز تلاوت قرآن [۹۳] را برشمرده و برای هزیک، وقت مناسبی معین کرده [۹۴] و در پایان گفته: «بهرتر است ذکر پنهان باشد، چه به اخلاص نزدیکتر و از ریادورتر است» [۹۵] و برای تأیید، گفتگوی پیغمبر و ابوذر را آورده که در آن، پیغمبر به ابوذر می‌فرماید: «خدا را با صدای آهسته ذکر کن، ابوذر پرسید آهسته یعنی چه؟ فرمود یعنی خفی» [۹۶].

باتوجه به اشتغال ابن‌فهد به علوم غریبه، سمنگیری صوفیانه وی تکمیل می‌شود؛ چنانکه رساله‌ای نوشته «در استخراج حوادث آینده از کلمات امیر- المؤمنین (ع)» [۹۷] و نیز رساله‌ای برای شاگردش، محمد بن فلاح باقی‌گذاشت که گویا در آن ظهور شاه اسماعیل صفوی پیش‌بینی شده بود [۹۸]. شاید این، اشاره به روایتی باشد که ابن‌میثم در شرح نهج‌البلاغه، راجع به اوصاف مغولان و ظهور مهدی (عج) پس از آنان نقل کرده و ظاهراً، در اینجا مراد از شاه اسماعیل، باب و مبشر مهدی (عج) بوده است.

چون هدف این تحقیق پرتوافکندن برجسته‌هایی از تشیع است که از نظر محققان پنهان مانده، از لحاظ تکمیل بیان جنبه‌های معنوی شخصیت ابن‌فهد، بجاست از اشعار زاهدانه وی نیز یاد کنیم که تمایلات صوفیانه او را به روشنی بیان می‌کند. از آن جمله این قطعه است که به تقلید ابوالقاسم سهیلی (عبدالرحمن

* همان‌کاری که برسی و پیش از او، میثم بحرانی کرده بودند. (مؤلف)

۸۶. عدةالداعی ص ۱۸۰.

۸۷. همان، ص ۱۹۰.

۸۸-۹۱. همان، ص ۱۹۱.

۹۲. همان، ص ۱۴۹.

۹۳. همان، ص ۲۱۰.

۹۴. همان، ۱۸۹-۱۹۰.

۹۵-۹۶. همان ص ۱۹۰.

۹۷. «تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۱۰۵.

۹۸. «روضات الجنات» ص ۲. «طرائق الحقائق» ۱/ ۱۱۹.

ابن عبدالله مالقی (۵۰۸ - ۵۸۱) سروده:

ای بینا و شنوای رازهای نهان، تویی که برآورنده همه آرزوهای،
 ای که در همه سختیها امیدگامی، ای که همه به درگاه تومی نالند
 و شکوه می آرند،
 ای که کلمه «کن» [= باش*] کلید همه خزاین تست و تمام
 نیکوئیها نزد تو؛
 بر من منت گذار، که جز ناداری شفیع به درگاه تو ندارم،
 و فقرم را با ابراز نیاز در حضرت تو چاره می کنم.
 مرا که تدبیری جز کوبیدن در خانه تونیست، اگرم برانی به کدام
 در روی آرم؟
 و اگر فضل تو مانع این فقیر شود، نام چه کسی را بخوانم و ترنم
 کنم؟
 حاشا از بزرگواری تو که گنهکاری را نو میدسازی، فضل و انعام تو
 بزرگتر و وسیع تر از اینهاست [۹۹].

این فهد، ظاهر و باطن و فقه و تصوف را با هم داشت و شخصیت او و
 شاگردانش، منعکس کننده این جنبه هاست: از ایشان بعضی فقیه بودند مانند
 شیخ علی بن هلال جزائری، استاد شیخ علی بن عبدالعالی کرکی - معروف به محقق
 ثانی [۱۰۰] - و بعضی صوفی، چون سید محمد نوربخش (متوفی ۸۶۹)، سربد
 سید علی همدانی؛ و بعضی جامع هردو طرز فکر، مانند سید محمد بن فلاح مشعشع
 (متوفی ۸۶۶) که ضمناً فرزند خوانده ابن فهد نیز بود [۱۰۱]. در اینجا باید گفت که
 ابن فهد، شخصاً در شیعیگری معتدل و از موج احساسات تند عاری و مهراندیش و

* اشاره به آیه قرآنی: که چون اراده خدا به چیزی تعلق گیرد و بگوید: باش؛ می شود.

۹۹. «عدة الداعی» ص ۲؛ و نیز نگاه کنید به «المطرب» نوشته ابن دحیه (عمر بن حسین ۵۶۷-۵۶۳)، خرطوم ۱۹۵۷، ص ۲۱۲؛ و «الکنی و الالقاب» ۲/۲۹۹. و نیز قصیده دیگری
 در همین مضمون: ص ۲۰-۲۱.
 ۱۰۰. «روضات الجنات» ص ۴۰۱؛ «طرائق الحقائق» ۱/۱۱۹.
 ۱۰۱. «مجالس المؤمنین» ص ۲۵۰.

مسالمت‌جو بود و آثارش از کینه‌جویی و ایرادگیری [برسنیان] خالی است. بدنیست بدانیم که غرقه‌شدن در موضوعات زهد و عزلت، وی را، به‌خلاف شیعیان بعدی، از گرایش‌های احساساتی مخالف بازداشت؛ با همه اینها چون محیط از اضطراب و انتظار لبریز بود و صوفیان و شیعیان، نزدیکی ظهور را گوشزد جامعه می‌کردند؛ آن دسته از شاگردان ابن‌فهد که دارای تمایلات صوفیانه بودند، خود را قانع کردند که همان برگزیدگان تقدیر هستند که باید در عمل مبشر مهدی باشند، از اینجاست که نخست دعوی باییت را مطرح کردند که طبعاً بعدها به ادعای کامل مهدی‌گری تبدیل شد.

ابن‌فهد حلی در کربلا وفات یافت و قبر او زیارتگاه عرب و عجم گردید. نذر و نیاز، آنجا می‌آوردند [۱. ۲] و حتی معتقد به ولایت او شدند؛ و این منزلت معنوی او را، که نتیجه شیوه زندگی و نوع تألیفات وی بود در دل‌های مردم نشان می‌دهد. پس از مرگ ابن‌فهد، تعلیمات وی به شکل حادی مجال بروز یافت و تکان سختی در ایران و عراق ایجاد کرد که در بخش بعد به شرح آن می‌پردازیم.

۵ محمد بن فلاح و مشعشعیگری

(متوفی ۸۶۶)

یکی از نتایج درآمیختن تشیع و تصوف در معنای وسیع آن، به وسیله ابن فهد، پدید آمدن نهضت نوینی به دست یکی از شاگردانش بود؛ که گویی از اشتباهات حروفیان متصوف و دیگر غالیان پیشین پندگرفت و بدان وسیله به خلاف آنان از عدم موفقیت، در امان ماند.

ابن فهد حلی با بیوه سید فلاح بن هبة الله علوی [۱] ازدواج کرده بود، این زن از شوهر قبلیش، پسری به نام محمد داشت که در خانه ابن فهد بارآمد تا بزرگ شد و یکی از دختران پدرخوانده خود را گرفت و در سلک شاگردان ابن فهد [۲] درآمد. دانش وسیع استاد تأثیر خود را بر محمد بن فلاح گذاشت، لیکن

۱. این نسب مورد تردید است، («مجالس المؤمنین»، تهران ۱۳۶۸ ص ۳۱۸ به نقل از ابراهیم بن علی بن محمد بن فلاح؛ و همچنین «مجمع الاوصیاء» ورقه ۴. ۳ ب)، به نوشته «تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/۲۷۲: «ابراهیم مزبور از نحلّه مشعشعی رویگردان شد و به سلطان حسین بایقرا در تبریز پناهنده گردید.» در مورد صحت انتساب سیادت مشعشعیان رجوع کنید به: «تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/۱۶۲-۳ و «مجالس المؤمنین» ص ۲۱۷ و «تاریخ المشعشعیین و تراجم اعلا سهم»، نوشته جاسم حسن شبر، نجف ۱۹۶۵ ص ۲۲۶؛ ضمناً نویسنده اخیر از احفاد محمد بن فلاح است.

۲. «تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/۹۰. به نقل از «تاریخ غیاثی» (عبدالله بن فتح الله بغدادی، که در سال ۸۸۳ زنده بوده و آخرین تاریخی که در کتابش اشاره می کند، ۸۹۱ است). تنها نسخه خطی این تاریخ در کتابخانه اوقاف بغداد محفوظ است که انجمن علمی، جهت مطالعه تحقیقی، عکسی از آن تهیه کرده، و دکتر مصطفی جواد حواشی پراکنده ای پیرامون آن نگاشته. استاد عباس عزاوی (مؤلف «تاریخ العراق بین احتلالین») بیش از ما، ازین کتاب تمام نکات مربوط به مشعشعیان را استخراج نموده و ترجیح دادیم که در نقل به کتاب او ارجاع دهیم؛ جز در موارد خاصی که مورد نظر ما بوده و به خود کتاب ارجاع داده می شود.

به نظر می‌آید که وی به جنبه‌های افراطی و استثنایی آن توجه داشت و دقت خود را روی تصوف، که پدید کننده کرامت‌های ظاهری بود، متمرکز کرد. محمد، پیش از آنکه در منزل ابن فهد در حله یا کربلا ساکن شود، ظاهراً در واسط می‌زیست و بعدها گاهی بدانجا مسافرت می‌کرد [۳] و دوستان قدیم را ملاقات می‌نمود و همراه آنان به ورزش تیراندازی می‌پرداخت [۴]. و در همان اوقات می‌اندیشید که با استفاده از گسیختگی اجتماعی و سیاسی ممالک اسلامی در آن ایام، دعوی مهدیگری بنیاد کند [۵].

محمد، حرکت خود را با مقدمه صوفیانه‌ای آغاز کرد، «یک بار به مدت یک سال تمام در مسجد جامع کوفه اعتکاف جست، قوتش اندکی آردجو بود که با آن می‌زیست» [۶]. در این مرحله، محمد بن فلاح موفق شد به خود یک هیأت و عنوان صوفیانه بدهد [۷]، آنگاه شروع به اظهار بعضی دعاوی نمود، ازین قبیل که «من مهدیم، بزودی ظهور خواهم کرد» [۸] و «عنقریب عالم را خواهم گشود و شهرها و دیه‌ها را میان یاران و پیروانم تقسیم خواهم نمود»؛ [۹] این ماجرا در سال ۸۴ و اواخر زندگی ابن فهد بود [۱۰]. در آن هنگام آرزوی بزرگ محمد بن فلاح آن بود که با آگاهی از علوم غریبه، به نیرویی مادی دست یابد و در راه تأیید ادعای خود به کارگیرد که به اضافه قوت شخصیت و نسب سیادتش، بدان وسیله نیز اطمینان مردم را جلب نماید و ترس از دل پیروان بزداید. مشهور است که ابن فهد، کتابی در علوم غریبه نوشته بود و می‌توسید مبادا به دست کسی بیفتد که از آن برای منافع شخصی سود جوید. محمد بن فلاح در ایام بیماری استاد به آن کتاب دست یافت [۱۱]. پس از آن، به منظور جلب دوستی قبائل عرب ساکن اطراف واسط [۱۲]، بدان سوشتافت. اهمیت و خطر اقدام این فلاح چندان

۳-۵. «تاریخ العراق بین احتلالین» ۱۱۱/۳.

۶-۷. همان، ۱۱۰/۳.

۸-۹. همان، ۱۱۱/۳، «محل الاوصیاء» ورقه ۹۱۲ الف، که این نیز از غیائی نقل می‌کند. نیز نگاه کنید به «تاریخ پانصد ساله خوزستان» احمد کسروی، چاپ سوم، تهران ۱۳۳۹ ش، ص ۹.

۱۰. «تاریخ العراق بین احتلالین»، ۱۱۱/۳.

۱۱. «مجالس المؤمنین» ص ۴۰۲؛ «جهان‌نما»، حاجی خلیفه، قسطنطنیه ۱۱۷۵، ص ۲۸۸.

۱۲. «تاریخ العراق بین احتلالین» ۱۱۰/۳ به نقل از «تحفة الازهار» ابن شدقم.

بود که این فهد فتوای قتل وی را صادر کرد و نزد منصور بن قبان عبادی، فرماندار واسط، کس فرستاد و دستگیری ابن فلاح را خواستار شد [۱۳]؛ ابن فلاح، تنها بدین عذر که گویا «صوفی سنی» [۱۴] است و ابن فهد و پیروانش، شیعه و دشمن ویند، نجات یافت [۱۵]. و به این ترتیب آزادی کامل به دست آورد که بلافاصله به حویزه برود و شروع به دعوت کند و از طریق شعبده و تردستی، که بدان معرفت داشت، عشیره‌های عرب پراکنده در بطائح راه‌سوی خود بکشد [۱۶]. این موفقیت، قبایل دیگر را در پیوستن بدو تشویق نمود. [۱۷] پس از این کامیابیها، محمد بن فلاح، خود را مشعشع و پیروانش را مشعشعین نامید، نیروی جنبش کلا از توانایی عظیم روحی شخص محمد بن فلاح، به‌عنوان یک وارث امامان [۱۸]، سرچشمه می‌گرفت و دعوی مهدویت نتیجه طبیعی آگاهی از آن نیرو بود. و به دو دلیل مایه بیم و موجب مخالفت ابن فهد واقع می‌شد:

یکی آنکه، ابن فهد این ادعای محمد بن فلاح (یعنی وارث امام بودن) راه کلی رد می‌کرد و دوم آنکه اصولاً با قیام مسلحانه جز در زیر پرچم مهدی مخالف* بود. [۱۹] البته به نظر احمد کسروی، محقق معروف ایرانی، محمد بن فلاح دعوی مهدیگری نداشت، بلکه خود را نایب امام و باب یا وکیل مهدی (عج) می‌دانست. [۲۰] — به‌شکلی که از شهید اول نقل کردیم [۲۱]. با این حال

* این همان نظریه دوازده امامیان است که در گذشته اشاره کردیم. (مؤلف)

۱۳-۱۴. «مجالس المؤمنین» ص ۳. ۴؛ «تاریخ العراق بین احتلالین» ۱۱۱/۳.

۱۵. «تاریخ العراق بین احتلالین» ۱۰۹/۳، ۱۱۱.

۱۶-۱۷. در مورد نام قبائل مزبور رجوع کنید به «تاریخ العراق...» ۱۱۱/۳.

۱۸. «جهان‌نما» ص ۲۸۸؛ «تاریخ العراق...» ۲۶۷/۳، نیز در این دو کتاب آمده که محمد بن فلاح دعوی نمود که روح علی (ع) در وی حلول کرده، و این درست نیست؛ چه سولای علی پسر محمد بن فلاح بود که چنانکه خواهیم دید این ادعا را عنوان کرد.

۱۹. رجوع کنید به فصل دوم همین کتاب؛ و «مقالات الاسلامیین» ۳۲۳/۱.

۲۰. «تاریخ پانصد ساله خوزستان» ص ۲۳؛ عین سخن محمد بن فلاح در «کلام المهدی» چنین است: «ای گروه مؤمنان! این دوران ظهور و قیام یک تن از آل محمد است به صورت مخفی؛ تا بندگان آزمایش شوند، چون در غیر این صورت ناشایستگان نیز در این جمع الهی وارد می‌گردند. و ظهور این سید به نیابت از امام غائب برای همین است...» («مشعشعین»، احمد کسروی، تهران ۱۳۲۴ ش ص ۱۲۷).

۲۱. نگاه کنید به فصل مربوط به شهید اول در همین کتاب؛ در مورد نفی دعوی مهدویت از طرف ابن فلاح، نگاه کنید به «تاریخ المشعشعین» ص ۲۲، ۳۰۲.

کسروی خود در جای دیگر تصریح کرده که محمدبن فلاح منتظر فرصت مناسب بود تا دعوی خود را به مهدیگری و پیغمبری و چه بسا خدایی تبدیل کند [۲۲]. نکته مفیدی که در اینجا باید ذکر کرد اینکه، کسروی دعوی معارضه با قرآن را به محمدبن فلاح نسبت داده [۲۳]، و نیز به گفته کسروی، او زیارتنامه‌ای در حق خود، به عنوان امام، انشاء کرده بود که پیروانش هر روز آن را قرائت کنند [۲۴]، و نیز مناجاتی نوشته بود که در آن، اصحابش وی را ولی الله می خواندند و به درگاه خدا شفیع می بردند [۲۵]، و در نامه هایش خود را همچون «داناترین آدم روی زمین» [۲۶] ستوده است. کسروی، مطالب مزبور را از کتاب محمدبن فلاح به نام کلام المهدی به دست آورده که حاوی خطبه‌ها و منشورهای ابن فلاح و تنها نسخه آن متعلق به شیخ ابو عبدالله زنجانی، مجتهد ایرانی، بوده است [۲۷]. این کتاب، شبیه منشورهای مهدی سودانی است که عیناً متضمن همان موضوعات در جنبش مهدیگری سودان می باشد [۲۸]. کسروی، قسمتهایی از این کتاب را که در نظر داشته در تحقیق* خود مورد استفاده قرار دهد، به فارسی ترجمه کرده ولی در پایان، پنج نص از کتاب ابن فلاح را عیناً به زبان اصلی، عربی، نقل و ترجمه کرده است و در کتاب دیگرش، شمشعیان، دونص بسیار مهم دیگر نیز بدان افزوده [۲۹]. این کار وی، کوششی بسیار ارزنده بوده است که کمکی بزرگ به تحقیق ما می کند. ما خواهیم کوشید تا حد امکان و به اندازه لزوم، از آن استفاده کنیم.

در مورد معارضه با قرآن، قسمتی در کلام المهدی هست که سوره الرحمن را آورده و در فاصله آیات آن، جملاتی از انشاء محمدبن فلاح گنجانیده شده که ظاهراً مقصود از آن آوردن عباراتی به سیاق قرآن و در برابر آن بوده؛ از آن جمله

* مقصود «تاریخ پانصدساله خوزستان» است. — م.

۲۶-۲۲. «تاریخ پانصد ساله خوزستان» ص ۲۹؛ ضمناً در مورد دعوی نیابت مهدی (عج) از سوی ابن فلاح، کسروی نقل کرده که وی متکلمان را به سباحه می خواند و می گفت: «هر که شک دارد، گویاید و تا می تواند بحث کند.» («شمشعیان» ص ۱۲۸).

۲۷. قاضی نورالله در «مجالس المؤمنین» از «کلام المهدی» نام برده: ص ۴۱۹.
۲۸. بیانیه های مهدی سودانی در کتاب «مجموع مناشیر سیدنا الامام المهدی» گردآوری شده، (نسخه خطی شماره: Browne. B. 12، دانشگاه کمبریج).

۲۹. «تاریخ پانصد ساله خوزستان» ص ۳۱۳-۳۱۸.

است: «بسم الله الرحمن الرحيم صدق الله العظيم، المنان الحلیم الغفور الדיان مبدل- السیئات عفواً و مغفرةً و احساناً، لاله الا هو الرؤف الحنان، و الارض وضعها للانام، فیها فاکهة و النخل ذات الاکمام و الحب ذوالعصف و الریحان فباى آلاء ربکما تکذبان، الرحمن الرحیم، واسع المغفرة عن المذنب العجان رب المشرقین و رب المغربین، فباى آلاء ربکما تکذبان الخالق البارئ المصور للانسان، له الاسماء الحسنی فجل عن الخلل و النقصان، مرج البحرین یلتقیان، بینهما برزخ لا ینغیان، فباى آلاء ربکما تکذبان، اللطیف المنعم علی عبادہ بالغفران، الذی جعل انبیائه و اولیائه بحری- العرفان، ینخرج منهما اللؤلؤ و المرجان، فباى آلاء ربکما تکذبان» [۳]. واضح است که قسمتهای اضافه شده به نص قرآن، در متن بالا، مشتمل بر عنصر صوفیانه عقاید محمد بن فلاح و مربوط به این می شود که انبیاء و اولیاء از یک منشأند و ولایت در حد ذات خود - به مثابه جوهر عنایت الهی به انسان و ملاک برتری معنوی بشر بر دیگر مخلوقات - بالاتر از نبوت است [۳۱]. و این اندیشه ای است که ابن عربی، پیشتر به حد کافی توضیح داده بود.

کسروی، نص دیگری نیز از کلام المهدی به عنوان یک سوره دیگر از انشاء محمد بن فلاح آورده که [ترجمه آن] این است: «بسم الله الرحمن الرحیم، اکنون به فرمان خدای نیرومند و جبار، زمان انتقام فرا رسیده، بر همه دیده وران،

۳. همان، ص ۳۱۷؛ «شعشعیان»، ص ۱۲۶.

۳۱. «تاریخ پانصدساله»... ص ۳۱۸؛ «شعشعیان»، ص ۱۲۶ که نص طبع شده در «شعشعیان» درست است، و در اولی غلط چاپی راه یافته. از جمله چیزهایی که تأثر نمایان ابن فلاح را از تصوف نشان می دهد نصی است که کسروی در «شعشعیان» (ص ۱۲۴) نقل کرده، و آسیخته ای است از اصطلاحات اسماعیلیانه - صوفیانه، و آن این است: «... اعتقاد بدان که علی (ع) و نبی همانا، رازگردنده (الهی) در آسمان و زمین می باشند، و محمد (ص)، پرده (ومظهر) مطلق رسالت می باشد و یازده امام (دیگر) به منزله ملائکه اند که از او پیام می گیرند و بدو می رسانند. و سلمان از خاندان پیغمبر است و خاندان، یعنی طریقه و معرفت، پس هر که به شناخت رسول (ص) نائل شود، در هر زمان باشد، سلمان است. و این سید که ظهور کرده، به منزله همه پیغمبران و اولیاست، که البته در قالب بشری ناتوان و عادی است و نه باقوت قاهره الهی [که در این صورت موضوع آزمایش بندگان و ایمان صادقانه منتفی بود]. زیرا حقیقت پایدارست و حجاب (ومظهر) گونه گون می شود و هر بار به شکل دیگری درمی آید؛ همچنانکه جبرئیل در چندین قالب متجلی می شد، با آنکه یک حقیقت بیش نبود...».

واجب است که بشتابند و در سلک یاران ما در آیند که هر کس برخلاف مفاد دین خدا داوری کند، از تبهکاران است. دعوتگر خدا را اجابت کنید و به وی بگروید تا خدا گناهانتان را ببامزد*..... خداوندا به همه پیام‌آوران و فرستادگان و شهیدان و مقربان، درود بفرست، خداوندا ولی قائم خود را که مجری فرمان تست و به انجام وظائف مقرر از جانب تو برخاسته یاری کن تا انتقام ترا و آفریدگان برگزیده و خاص ترا بگیرد؛ یاریش کن تا بر شرق و غرب و صحرا و دریا و کوه و دشت، مسلطش کنی و به مقصد نهاییش برسانی و به جایگاه ستوده و پسندیده خودش بنشانی. خداوندا یاران وی را کمک فرما و توهین کنندگان وی را خوار کن، آن کس را که با وی بر سر خلاف و دورویی است به هلاکت برسان؛ تویی شنوا و بینا برحمتک یا ارحم الراحمین» [۳۲].

پیداست که انشاء این نص، بعد از مرحله نخستین دعوت بوده زیرا در آن، اولاً اشاره به خونخواهی و ثانیاً اشاره به مخالفت و دورویی شده، و هیچ جنبشی در آغاز راه به اینگونه مسایل نمی‌پردازد؛ و دیگر اینکه سیاق این نص رنگ یک بیانیه انقلابی را دارد که به دنبال برخورد با موانع و خیانتها و تحمل خسارات، تجدید جنبش را اعلام می‌دارد؛ بدین جهت آن را سوره‌گمان کردن، تصویری بی‌دلیل است. نکته سوم آنکه، این نص دارای خصوصیت زیارتنامه‌های مشعشعی است، زیرا محتوی آن از آغاز تا پایان دعاست و نیز در اسلوب کلی و مفردات اصطلاحی با زیارتنامه‌ها مشترک است: یک مقایسه ساده عبارات آن با هریک از نصوص مفاتیح الجنان، مقصود ما را روشن می‌سازد. به‌رحال این نص، نمونه‌ای است از انشاء محمد بن فلاح و بیانگر حدود تأثر وی از تشیع رسمی. اگر به خاطر آوریم که وی فرزند خوانده و شاگرد ابن‌فهد، مؤلف عده‌الداعی، بوده، علت این اسلوب دعائی در انشاء وی بر ما روشن می‌شود. در تکمیل این مطلب باید گفت که میان این نص با بیانیه انقلابی که محمد نوربخش، معاصر و هم‌درس ابن‌فلاح در مکتب ابن‌فهد، صادر کرد**، مشابهتی هست. [که بار دیگر

* دو عبارت اخیر، آیه قرآنی است که ضمن بیانیه خود تلویحاً آورده؛ و من لم یحکم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون، اجیبوا داعی الله و آمنوا به ینغفرکم من ذنوبکم...

** بیانیه محمد نوربخش را در فصل آینده خواهیم دید. (مؤلف)

۳۲. «تاریخ پانصد ساله خوزستان» ص ۳۱۸؛ «مشعشعیان» ص ۱۲۶.

ثابت می‌کند، این یک بیانیه است نه طبق تصور کسروی، یک سوره].
 اما زیارتنامه‌ای که کسروی بدان اشاره کرده، نمونه‌اش اینست: «السلام
 عليك يامن سره مقام الرحمن، السلام عليك يامن هو اللسان المعبر بالحقيقة والعرفان،
 السلام عليك يامن اظهر فضله ونهاية امره الشريعة والقرآن، السلام عليك يامن
 بدليله تساوى [مات] الائمة بحياة الابدان*، السلام عليك يا امام الهدى والطريقة
 حجاجه كل مجادل من الانس والجان،... السلام عليك يا امام الهدى والطريقة
 الوسطى للانام. السلام عليك يا مزيج الدجى وكاشف الغطا بالالهام. السلام-
 عليك يا آخذ الثار من الفجرة والكفار، السلام عليك وعلى اجدادك الطاهرين و
 آلك الصالحين، انت الذى يرجع اليك الغالى ويلحق بك التالى، لعن الله من غشك
 و عصاك، لعن الله من جحد حقك الجلى، لعناً من انكر امرك الكلى؛ لعناً
 و بيلأ دائماً و اصبا سرمداً، لا انتطاق لاوله و لا انتهاء لامده» [۳۳].

علاوه برنصوص مندرج در کلام المهدی، که ظاهراً وسیلهٔ پیروان محمدین فلاح
 گردآوری شده*، به کتاب دیگری تألیف خودش اشاره کرده‌اند که متمایل به
 عقیدهٔ حلولیه و مجموعه‌ای از حق و باطل و کلمات ظاهر فریب بوده و برخرد
 بعضی از مردم آن عصر، چیره شده» [۳۴]، که این توصیف با برداشت ما راجع به
 محمدین فلاح سازگار است.

پیش از آنکه پایای حوادث تاریخ با این جنبش همراهی کنیم، بجاست
 کمی تأمل کنیم، نخست مختصری دربارهٔ کتاب ابن فهد که گویا از پایه‌های
 دعوت ابن فلاح بود سخن گوئیم، آنگاه دربارهٔ معنی شعشه که به اصطلاح
 صوفیانه «طریقه» وی بود بحث کنیم، سپس آن منطقهٔ جغرافیائی را که دعوت
 ابن فلاح در آنجا به شکل موفقیت آمیزی انتشار یافت، بشناسیم؛ زیرا این بررسیها
 ما را در فهم جنبش و جنبه‌های مختلف آن یاری خواهد کرد.

در آن دوران، جامعه اسلامی سرشار از روحیهٔ نومیدی و احساس ناتوانی

* کلمهٔ میان دو چنگک وسیلهٔ مترجم افزوده شد که عبارت، فی الجمله معنائی داشته باشد،
 مؤلف، آن را بی معنا تشخیص داده بود. — م.

* یعنی تألیف آن از خودش نیست. — م.

۳۳. «تاریخ پانصد ساله...» — ص ۳۱۶؛ «شعشعیان» ص ۱۲۵.

۳۴. «تاریخ العراق بین احتلالین» ۱۱۱/۳ به نقل از «ایجاز المقال فی احوال الرجال».

برد. حتی سلاطین که سررشته کارها در دستشان بود، برای تحقق خواسته‌های خود به طلسم و دعا، به طریقه بونی*، متوسل می‌شدند. مثلاً، در نتیجه انتشار این تمایل در میان عامه، غلبه شاهرخ را بر قرایوسف به سال ۸۲۸، بدین سبب می‌پنداشتند که شاهرخ سوره فتح را دوازده هزار بار قرائت کرده بود [۳۵]. و از این رو، مصنفان به این رشته از معرفت روی آوردند و حوادث و توجیحات مشابهی را ضبط کردند، و آنگونه تدبیر و تسخیر و تصرف علم مستقلی قلمداد شد. مثلاً غیائی (مورخ) معاصر ابن‌فلاح، علت کشته شدن پیر بوداق را به سال ۸۷۰ به علت «تأثیر قران ثانی برسرطان» دانسته [۳۶]، و کشته شدن حریف غالب وی جهان‌شاه را (به سال ۸۷۲)، تحقق پیشگویی قرآن در سوره روم شمرده است؛ زیرا «۸۷۲ برابر ارزش عددی بضع سنین** می‌شود» [۳۷]. و نیز (به نقل غیائی) عبدالرحمن بسطامی یکی از علمای حروف، در مورد هزیمت جهان‌شاه به دست حسن بیگ گفته است: «چون جیم برسرکشی افزود، میم فرزند عثمان او را منکوب کرد!» [۳۸] به همین ترتیب، کارهایی را نیز که به دست مشعشعیان، انجام پذیرفت، مقرون به همین «قرانات» شمرده است [۳۹]. مردم قرن نهم، به این دلخوش بودند که قدرت تقدیر رهبر حوادث است و نیروی شمشیر به خودی خود ارزشی ندارد و فقط ابزار تحقق تقدیر است، و لذا آدمی می‌تواند با تعمق در فهم اسرار قرآن و کوشش در پرورش نیروی مکاشفه روانی، به کمک علم اعداد و حروف و با دلالت «قرانات» ستارگان به‌راز آینده دست یابد [و از آن اطلاع، عملاً استفاده کند]. در چنین شرایطی، طبیعی بود که منزلت کرامت‌های صوفیانه،

* در فصل حروفیه راجع به بونی سخن رفت، مراجعه شود. — م.

** اشاره به این آیات: غلبت الروم. فی ادنی الارض، وهم من بعد غلبهم سیغلبون، فی بضع سنین. یعنی: «رومیان در نزدیک این سرزمین، مغلوب شدند، و پس از مغلوب شدن، بزودی، [یعنی] چند سال دیگر، غالب خواهند شد». نکته اینکه، با ملاحظه آیه بعد و خود همین آیات، توجیه مورخ مذکور بکلی بیپایه است. — م.

۳۵. همان، ۵۷/۳.

۳۶. «تاریخ غیائی» ص ۲۶۱.

۳۷. همان، ص ۲۶۶.

۳۸. همان، ص ۲۶۶-۷.

۳۹. همان، ص ۲۷۲، ۲۷۳.

که در آن ایام جنبه عملی به خود گرفته بود و عامه را مجذوب و توجهشان را جلب می کرد، بالا رود؛ به همین دلیل، منزلت اجتماعی صوفیان، بویژه نزد امیران مغول و کلا نژاد ترک، ترقی نمود.

با بازنگری سریعی به قرن هفتم، مصداق مطلب اخیر را در داستان اسلام آوردن و احمدنامیده شدن، امیرتکودار فرزند هلاکو به دست شیخ عبدالرحمن صوفی می یابیم؛* [۴]. که در نتیجه شاهده یک رشته از همین کرامتها بوده است، مثلاً آورده اند که او موضعی را نشان داد و ادعا کرد که در آنجا گنجی هست، [شکافتند و دیدند] همچنان بود [۴۱]. و نیز به روایت ابن فوطی، شیخ عبدالرحمن سلطنت تکودار را پیش بینی کرده [۴۲] بود؛ و وقتی سلطنت او تحقق یافت «امیران و وزیران خدمتش کردند و مقامش نزد آنان بالا رفت». [۴۳] سلطان او را در سال ۶۸۲ به سمت فرستاده مخصوص خود برای گفتگو با سلطان قلاوون— در موضوع پیمان صلح میان دولت مغول و مالیک— تعیین کرد [۴۴]. جالب ترین کرامت عملی او در این نمایش نمودار شد که نزد سلطان دعوی کرد می تواند انگشتی سلطان را پس از انداختن در دریاچه سیاکوه، [۴۵] بازگرداند و همین کار را کرد [۴۶] و همین عمل باعث اعتماد تکودار بروی شد، و سرانجام به مسلمان شدنش انجامید. [۴۷] ابن فوطی این کرامت را چنین توجیه کرده: «شیخ، دو انگشت همشکل ساخته بود که یکی را به سلطان داده و دیگری را پیش خود نگه داشته بود» [۴۸]، پس از آنکه انگشتی سلطان را در آب افکند «صبح زود به کنار دریاچه رفت، انگشتی دوم را در دهان یک ماهی توخالی که قبلاً ساخته و بانمک انباشته بود گذاشت و بدون آنکه کسی متوجه شود به دریاچه انداخت؛ پس نشست به دعا خواندن و دیگران را به توهّم انداختن.

* مؤلف، در جای دیگر همین داستان را درباره اباخان، برادر یا پدر تکودار آورده—م.

۴. «الحوادث الجامعه» ص ۱۷۷:

۴۱. همان، ص ۳۱.

۴۲-۴۳. همان، ص ۳۲.

۴۴. همان، ۳۱ و ۳۲، «وقتی به دمشق رسید در آنجا گرفتار و محبوس شد و این آخر کارش بود، و [پس از آن] اعلام کردند که کسی حق ندارد نامش را بر زبان بیاورد».

۴۵-۴۸. «الحوادث الجامعه»، ص ۳۲.

وقتی نمک آب شد، ماهی [سبک شد] و بالا آمد؛ در حالیکه انگشتی در دهانش بود و سلطان می‌نگریست. عبدالرحمن آن را گرفت و بچالاکی یک تکه روی درد هانش گذاشت و به آب انداخت و ماهی در آب فرو رفت...» [۹۹]. نیز ابن تیمیه در قرن هشتم، ضمن مناظره‌اش با صوفیان رفاعی در مصر، روشن ساخت که در آتش رقتن آنها در نتیجه اندودن بدن «با داروهایی است که از روغن غورباغه و داخل پوست نارنج و سنگ طلق می‌سازند» [۵۰]، و به سخن درآوردن مردگان، به این وسیله است که «مردی را داخل قبر می‌کنند تا از سوی مرده حرف بزند» [۵۱]، و یک عده آدم را که «روی چوبهای بلند» راه می‌روند، به امیران ترک، «رجال الغیب» جا می‌زنند. [۵۲] لابد ابن فهد هم چشمه‌های دیگری می‌دانست که به کتاب پیشگفته‌اش افزوده بود؛ تا آنجا می‌گفتند نیروی شگرفی در آن هست و خود آن کتاب، عملاً یک چیز خارق عادت بود که چون در آبش می‌افکندند «شط به تکان درمی‌آمد و دود انبوهی به آسمان متصاعد می‌شد». [۵۳] این همه، نوع کارهایی را که انجام می‌شد نشان می‌دهد؛ البته به فرض آنکه اخباری را که در این باب آمده بپذیریم.

از جمله چیزهایی که نشان می‌دهد محمد بن فلاح نیز از همین سلسله کرامت‌نمایان بوده، آن است که به ابن فلاح نیز عیناً کرامتی مشابه آنچه به دست شیخ عبدالرحمن انجام گرفت، نسبت داده‌اند. آورده‌اند «چیز سنگینی در نهی عمیق یا آب می‌انداخت که به ته آب می‌رسید، آنگاه به آن ندا می‌داد که بلافاصله بالا می‌آمد و روی آب می‌افتاد» [۵۴].

اما شعشعه که اسم خاص طریقه محمد بن فلاح گردیده؛ در اصل یعنی تفرقه خصوصاً در مورد نور. از همین ریشه است: «شعاع» به معنی جدا شدن و

۹۴. «الحوادث الجامعه»، ص ۴۳۲.

۵۰. «الرسائل والمسائل» ص ۱۲۳، در اینجا باید گفت که هنوز هم عده‌ای از غلات ترکمان در قلمرو موصل «ماده لزج پشت قورباغه‌های سبز را برای مداوای تراخم چشم به کار می‌برند که هر چند تا ۲۴ ساعت ایجاد درد شدید می‌کند ولی نتیجه رضایت بخش است.» نگاه کنید به: «بقایا الفرق الباطنیه فی لواء الموصل»، نوشته عبدالمنعم غلامی، موصل. ۱۹۵۰ ص ۲۸.

۵۱-۵۲. «الرسائل والمسائل» ص ۱۲۲.

۵۳. «تاریخ العراق...» ۳/۱۱. به نقل از «تحفة الازهار»، نوشته ابن شدقم ۳/۱۱۴.

۵۴. همان، ۳/۱۰۸. به نقل از «تحفة الازهار» ۳/۱۱۲.

جدا کردن [۵۰]. این ماده به معنی «پاشیده شدن خون و اختلاف نظر و پراکنده شدن خوشه و ریخته شدن شیر» نیز آمده است [۵۶]، کاربرد شعشه در مورد شراب نیز ظاهراً بر همین اساس است*. بنا بر همین ریشه یابی، فیروزآبادی شعاع را چنین معنی کرده: «آن بندهای کشیده شده از نور که وقتی به خورشید نگاه می‌کنی به نظرت می‌آید؛ آنچه کمی پس از طلوع آفتاب مثل نیزه‌های ممتد می‌بینی؛ و مانند آن..» [۵۷] و نیز از همین ریشه گرفته شده: شعشعانی و شعشعان به معنی آدم بلندقد؛ [۵۸] شعشعاع، نیز همین معنی را می‌دهد به اضافه دلالت برسبکی [۵۹] (لاغری یا چالاکی).

هرچه هست، کلمه شعشه و شعشعانی در آثار بعضی از متفکران، ملازم نور و پرتو به کار رفته، و ازینجاست که حلاج، نور الهی را «شعشعانی» وصف کرده [۶۰]. نص سخن وی، این جهت را روشنتر می‌کند: «نسبت عازف به خدا به مثابه شعاع خورشید است که از او برآمده و به سوی او باز می‌گردد و از او کسب نور می‌کند.» [۶۱] و همچنین شریف رضی در رثاء دوستش، ابوالقاسم حکار (متوفی به سال ۳۸۸) در بیت زیر ماده شعشه را ملازم با نوریه کاربرده: شهب تشعشع فی النوائب ضوءها کالشمس تنفض رأسها للمطلع [۶۲] نکته غریب اینکه شهاب‌الدین خفاجی (متوفی ۱۰۶۹) صراحتاً گفته: «اینکه عامه، شعشعه نور را به معنی اشراق آن به کار می‌برند، یک استعمال [اصیل] عربی نیست» [۶۳]، و دلیل آورده که این مخالف معنی اصلی شعشه — که مزج است [۶۴] — می‌باشد. ولی او توجه نکرده، که، چنانکه گذشت، شعشه

* یعنی شراب را با آب آمیختن. — م.

۵۰-۵۹. «قاموس المحيط» ۴/۵، صرف نظر از اهمیت بسیار نقش این الفاظ در اصل جنبش، باید گفت که سخاوی محمد بن فلاح را شعشع لقب داده، که شاید مقصودش بلندی قد و لاغری و چالاکی او بوده است، («ضوء اللمع» ۶/۷).

۶۰. «فهرست ابن الندیم» ص ۱۹۰؛ «نشوارالمحاضر»، قاضی تنوخی، مصر ۱۹۲۱، ۱۶.
 ۶۱. رساله ابن قارح، ضمن «رسائل البلغاء» گردآوری محمد کردعلی، ص ۲۶۲.
 ۶۲. «دیوان شریف رضی»، مطبعه نخبه الاخبار، ۱۳۰۶، ص ۱۶۷ و نیز برای ملاحظه موارد استعمال دیگر این ماده، رجوع کنید به «شفاء الغلیل» خفاجی، مصر ۱۹۵۲، ص ۱۵۷.
 ۶۳-۶۴. «شرح درة الغواص فی اوهام الخواص»، خفاجی، مطبعه الجوانب، آستانه ۱۲۹۹، ص ۱۷۴. «درة الغواص»، تألیف ابو محمد قاسم بن علی حریری متوفی ۵۱۵ می‌باشد.

هم معنی درآمیختن می‌دهد و هم جدا شدن، خواه در مورد آب و خاک باشد — که در این حالت رطوبت اولی داخل دومی می‌شود — خواه آب و شراب — که در این حالت، کیفیت دومی در اولی راه می‌یابد — و خواه نور و ظلمت، که چون درآمیزند، ظلمت با تابش شعاع در آن روشن می‌شود و طبیعتش دگرگون می‌گردد. معنی شعشعه به وسیله محمد بن فلاح تحول جدیدی یافته و ملازم شده با قران یا امرالهی یا عنایت خدایی که پس از مشکلات و ریاضات و آزمایشها، ظاهر می‌شود. در کلام المهدی گوید:

بسم الله الرحمن الرحيم. ای مردم — که خدای بر شما ببخشد و ببخشد — امتحان و مصیبت‌های چه کسی عظیم‌تر از این سید می‌باشد که می‌بینیدش؟ پانزده سال تمام است که عامه، لعن و دشنامش می‌گویند و به قتل خودش و اولادش فتوی می‌دهند و او از شهری به شهری می‌گریزد. تا آنکه شعشعه جعدی فرا رسیده و از آن پس، سید در زمین جائی نیافت و به کوهها پناه جست. کوه‌نشینان نیز کمر به قتلش بستند و از این شعشعه نجات نیافت جز پس از نومیدی. پس به شهرهای عراق بازگشت و مغولان به جستجوی وی درآمدند؛ همه دوستانش دشمن گردیدند و جایی برای سکونت نیافت و زمین براو تنگ شد تا شعشعه دوب فرا رسیده و سید، از ترس دشمنان و کینه‌جویی ایشان، تلخی بیشمار و بی‌اندازه چشید تا آنکه پسرش بر کارها دست یافت و بدو آب حنظل چشانید، اینهمه از حد وصف بیرون است و گذشت آنچه گذشت...» [۶۵].

کسروی در معنی [قسمتی از] این عبارت در مانده و در حاشیه دو کلمه شعشعه مزبور چنین نوشته: «در اینجا عبارتهای: حتی جائت شعشعة الجعدی و الی ان جائت شعشعة الدوب که هر کدام اشاره به داستانی خواهد بود، بر ما روشن نیست، درست مقصود او را از کلمه شعشعه به دست نیاوردیم» [۶۶]. به نظر ما مقصود از جعدی در عبارت فوق اشاره به ابولیلی بن قیس ملقب به

۶۵. «تاریخ پانصدساله خوزستان» ص ۳۱۴.

۶۶. همان، ص ۳۱۴، کسروی می‌گوید مقصود از مغول، در اینجا عبدالله سلطان، خواهرزاده شاهرخ است که والی فارس بود و واسط و جنوب عراق در قلمرو کارگزاران او قرار داشت.

نابغه جعدی، شاعر مخضرم* صحابی است که شیعه او را از خود می‌دانند [۶۷] (ودرروزگار عبدالملک بن مروان، در اصفهان وفات یافت) [۶۸] و گفته‌اند که همراه علی (ع) در صفین حاضر بود [۶۹] و معاویه وی را به اصفهان تبعید کرد. [۷۰] کسانی که به احوال وی پرداخته‌اند، او را شاعری سالخورده و حکیم از طراز امیه بن ابی‌صلت به‌شمار آورده‌اند که محتوی شعرش «یکتاپرستی و اعتراف به‌رستخیز و بهشت و دوزخ» [۷۱] است، او از جمله کسانی بود که «در جاهلیت به‌خدا معتقد بود و باده‌گساری و مستی را بد می‌دانست و از بتان دوری می‌جست... و از دین حنیف ابراهیم سخن می‌گفت و از اباطیل خود-داری می‌ورزید» [۷۲]. تصور می‌رود ارتباط کلمه شعشعه با نابغه جعدی ناشی از آن باشد که، وی به اصطلاح صوفیانه، شاعری الهام‌یافته بوده [۷۳]؛ چنانکه به‌نظر ابوالفرج اصفهانی، «در جاهلیت شعر می‌سرود، آنگاه مدتی شعرگفتن برای وی مشکل شد؛ پس از اسلام آوردن، از نو سخنسرایی آغاز نهاد و نابغه لقب یافت» [۷۴]. بدین‌گونه معلوم می‌شود که آن شعشعه [مصیبت و آزمایش] که ابن‌فلاح به‌نابغه جعدی نسبت می‌دهد، بدین معناست که خدا زبان وی را از شعرگفتن بست — چنانکه تقدیر الهی، انسان را به‌مشکلی گرفتار کند تا زمانی که آن دشواری برطرف شود — آنگاه این مشکل جعدی رفع شد و توانست دوباره شعر — اسلامی و حکمت‌آمیز — بسراید.*

* آن دسته از شعرای عرب را که هم دوره جاهلیت را درک کردند و هم اسلام را، مخضرم گویند. — م.

** چنین می‌نماید که سید شعشع نیز مدتی دچار ضعف‌بیان شده بود و مقصودش از شعشعه جعدی همان است. — م.

۶۷. «معالم العلماء» ابن شهر آشوب، نجف ۱۹۶۱، ص ۱۵۰.

۶۸. «الدرجات الرفیعه فی طبقات الشیعه»، صدرالدین علیخان مدنی شیرازی حسینی (متوفی

۱۱۲۰)، نجف ۱۹۶۲، ص ۵۳۴، و «بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب»، محمود شکری

آلوسی، چاپ سوم بدون تاریخ ۱۳۷/۳-۸؛ و «المعارف» ابن قتیبه ص ۹۰؛ و «نهاية الارب»

قلقشندی (متوفی ۸۲۱) مصر ۱۹۵۹، ص ۲۱۵.

۶۹. «الدرجات الرفیعه» ص ۵۳۳؛ «بحار الانوار» ۶/۶۹۸.

۷۰. «الدرجات الرفیعه» ص ۵۳۴ به‌نقل از «تاریخ اصفهان» ابونعیم.

۷۱. همان، ۵۳۳.

۷۲. «بحار الانوار» ۶/۶۹۸.

۷۳-۷۴. «الدرجات الرفیعه» ص ۵۲۹؛ «بلوغ الارب» ۳/۱۷۳.

اما ششعنهٔ دوب؛ موضوع آن کمی تفاوت می‌کند، چون دوب اسم شخص نیست بلکه نام مکانی است که مشعشعیان به سال ۸۴۱ در آن محاصره شدند و این به دنبال یاری خواستن اهل حویزه از اسپند برای نجاتشان از خطر بزرگ لشکر محمد بن فلاح بود که تهدیدشان می‌کرد.

به گفتهٔ غیائی: «دوب، نیزاری بود دست نیافتنی» [۷۵]؛ و همین صعوبت باعث شد که بالاخره محاصره کنندگان از آن دست بردارند و به شهر خود بازگردند و از آنجا به بغداد بروند و «بسیاری از اهل حویزه در اثر گرسنگی و تشنگی مردند» [۷۶]، به دنبال این حادثه، اسپند پس از یک بیماری طولانی به سال ۸۴۸ درگذشت [۷۷]. و لذا محمد بن فلاح، بقیهٔ السیف لشکر خود را در دوب «حاملان امانت تا روز قیامت» [۷۸] توصیف کرده است.

و نیز معنی ششعنه را می‌توان به حالتی تعمیم داد که یاران محمد بن فلاح، در اثر کرامت وی بدان دست می‌یافتند. تفصیل اینکه، ایشان در حلقهٔ ذکر می‌فراهم می‌آمدند و ذکر: «علی الله وغیره باطل» [۷۹] را دم می‌گرفتند و در اینحال، دشواری‌هایی از طبیعت عاجز انسانی را — که به علت ناتوانی و ترس و سنگینی جسد، آسیب‌پذیر است — احساس می‌کردند، آنگاه ضمن انجام اعمالی که سید محمد تعلیم می‌داد [۸۰]، نیروی معنویشان بارور می‌شد و بدان

۷۵. «تاریخ غیائی» ص ۲۴۹، قاضی نورالله گفته است که دوب موضعی بین دجله و حویزه، و از نخستین قرارگاه‌های ابن فلاح بوده است. («مجالس المؤمنین» ۴۱۸).

۷۶-۷۷. «تاریخ غیائی» ص ۲۵۰-۱ «بزرگان حویزه نزد اسپند (ترکمان) رفتند و کلید شهر را بدو تسلیم کردند و اسپند به شهر درآمد و از مردم شهر اسان برگرفت، تا آنجا که نزد هیچ‌یک از اهل شهر مالی باقی نماند [سپاه اسپند همه را گرفتند، ناچار] اهل شهر همه از آنجا برآمدند و همراه اسپند شهر را ترک گفتند...»؛ و نیز «شعشعیان» ص ۱۲.

۷۸. «شعشعیان» ص ۱۲۵ به نقل از «کلام المهدی».

۷۹. «تاریخ اسماعیل صفوی» ورقه ۸۲ب؛ «عالم آرا عباسی» ورقه ۲۸/۱ الف؛ «مجالس المؤمنین» ۱۷۴، «تاریخ العراق...» ۱۰۹/۳.

۸۰. «تاریخ العراق...» ۱۰۹/۳. به نقل از «تحفة الازهار» ابن شدقم. سید جاسم شبر در «تاریخ المشعشعین» به نقل از «سکارم الآثار» میرزا محمد علی (اصفهانی) آورده است که «محمد بن فلاح هنگام مطالعهٔ علوم غریبه که از استادش ابن فهد حلی بدو رسیده بود، بدنش درخشیدن می‌گرفت و از شادمانی به اهتزاز درمی‌آمد»، که براسستی تفسیر غریبی است! («تاریخ-المشعشعین» ص ۱۳ حاشیه).

وسيله اجازة شعشعه می یافتند؛ یعنی انتقال به حالت روانی جدید که بر اثر آن بدنهایشان بیحس می گردید و کارهای خطرناکی از آنان سر می زد؛ مثلاً خود را [برهنه] روی شمشیر می افکندند و در آتش می رفتند و شمشیر می بلعیدند [۸۱]، و ازین قبیل کارهای خلاف عادت [۸۲]. مورخان آورده اند که شمشیر و تیر در جنگ به بدن مشعشعیان کار نمی کرد [۸۳]. اخبار فوق، خواه راست باشد خواه دروغ، اینقدر هست که محمد بن فلاح در پیروان خود، عجزه ای را تحقق بخشید که از دیرباز، غالیان بدان امید بسته بودند؛ ولی از خشبیه [۸۴] و یاران مختار [۸۵] در کوفه در قرن اول هجری گرفته تا نصیریه در قرن هشتم [۸۶]، هیچیک موفق

۸۱. «روضات الجنات» ص ۲۶۵.

۸۲. عباس عزاه ی به نقل از «تذکرة المؤمنین» (ص ۷۹) آورده که علی اللهیان نیز به سال ۸۶ هجری همین اعمال را انجام می دادند، مثلاً یکی از ایشان که سردی افغانی بود، تن خود را به خنجر می زد و در وی اثر نمی کرد و آتش به دست می گرفت و گزندی بدو نمی رسید، ضمن این کارها این بیت را تکرار می کرد: بارها گفته ام به خلوت دل، علی الله و غیره باطل. («تاریخ العراق...» ۳/۱۰۳). گفتنی است که علی اللهیان معاصر ایران و شاید بعضی در اویش دیگر [مانند قادریه] در حلقه های ذکر خود روی آتش راه می روند و آتش می خورند.

۸۳. «تاریخ اسماعیل صفوی» ورقه ۸۲ ب.

۸۴-۸۵. راجع به خشبیه رجوع کنید به «انساب» سمعانی ورقه ۱۹۹ ب، در مورد غالیان اولیه: از قول مختار آورده اند که «در مهدی (عج) شمشیر اثر نمی کند» («التبصیر فی الدین»، اسفراینی ص ۱۹). اصل این اندیشه از آنجاست که علی بن ابیطالب از سردی خواست که همراه او به جنگ مخالفان رود، آن مرد گفت: پیغمبر با من پیمان نهاده که چون در امت اختلاف پدید شود، شمشیری از چوب بگیرم، اکنون با شمشیر چوبین اگر خواهی میایم، علی (ع) او را به حال خود وا گذاشت («صحیح» ترمذی، مصر ۱۲۹۲، ۲/۳۲). شیعه آن را بدین معنی گرفتند که هرگاه جنگ به اسر پیغمبر باشد، شمشیر چوبی، تیغ پولادین می شود. این اندیشه به طرفداران ابوالخطاب رسید، اینان در برابر لشکر عباسیان بانی و سنگ و کارد، بشدت می جنگیدند، نکته اینکه به جای نیزه نی به کار بردند و ابوالخطاب می گفت: نی در دست شما، کار نیزه را می کند... و اسلحه آنان در شما کارگر نخواهد بود، و ابو خدیجه رهبر جنگی غلات، ایشان را ده نفرده نفر به جنگ می فرستاد و تا نفر آخر کشته شدند («فرق الشیعه» نویختی ص ۶۹-۷۱؛ «المقاتلات والفرق»؛ سعد بن عبدالله اشعری ص ۸۱-۲).

۸۶. راجع به نصیریه نگاه کنید به «البدایة والنهایه»، این کثیر، حوادث سال ۷۱۷ (۸۳/۱۴) که می گوید: نصیریان سلاح برگرفتند و جمعی را کشتند. ولی این بطوطه که معاصر جریان

نشدند پیروان خود را بدان مؤمن سازند و آنان را به قیام براساس قبول امکان تحقق آن معجزه، قانع کنند. این، عبارت بود از زدودن یم مرگ از ذهن مریدان؛ یعنی سربازانی که فرقه می کوشید به وسیله آنان بر نیروی حاکم محلی پیروز شود و پس از آن مجاهدات خود را در راه تعمیم و تحمیل مذهب خود بر کل جامعه - خواه با ترور یا بحث نظری یا غلبه مسلحانه - آغاز کند. مرید بازدایش عامل ترس از روانش، می توانست به قلب کارزار فرو رود و به حدی تهور نشان دهد که دشمن از آن عاجز شود و نتیجتاً رودر روی او نتواند بایستد. ملاحظه می شود که جنبشهای غالبانه به علت غرابت در اذهان و دوری از روح اسلام، دچار آفت کمی نفرات بودند؛ پیشوایان این نهضتها گویی می خواستند کمی نفرات خود را با فزونی شور و هیجان جبران کنند. در مورد مشعشعیان، چنین می نماید که در جنگها زیر نفوذ نیروی مغناطیسی رهبرشان، از پیرامون خود بی خبر می بودند و حتی به حال بیخوشی و بیحسی در اعماق سهمگین ترین نبردها پیش می رفتند. اینهمه را عامه [مخالفان] می شنیدند و می دیدند و برهراسشان می افزود و آنچه با چشمان خود از قدرت افسانه ای مشاهده می کردند از مقاومت آنان می کاست. براین جمله بیفزائیم که این اندیشه، یعنی تصور اینکه گویی مشعشعیان با مرگ پیمان عدم تعرض بسته اند، حتی پس از آنکه پیشرو واقعی جنبش، [یعنی مولا علی پسر محمد بن فلاح] به سال ۸۶۱ ترور شد و جسد سربریده و زخمالودش را شناور در رودخانه یافتند [۸۷]، در میان عامه باقی بود.

بدنیست در مقام مقایسه گفته شود که صوفیان، از جمله ابن عربی، این اندیشه را که شیخ مرگ از برابر لشگر اسطوره ای ایشان به رهبری مهدی می گریزد، قبلاً بیان داشته بودند و لشگر خود را از درآویختن و جنگ و گریز بی نیاز می پنداشتند و روایاتی از این قبیل میان آنان دهان به دهان می گشت که

→ بوده، گوید: نصیریان به سال ۷۳۰ طی قیامی که هدف آن استیلا بر سراسر شام بود، «به جای شمشیر بانی به جنگ رفتند، به آنان گفته شده بود که نی در دستشان تبدیل به شمشیر خواهد گردید»؛ و حتماً وعده داده شده بود که کشته نخواهند شد، در نتیجه بیست هزار تن از ایشان به قتل رسیدند. («رحله» ابن بطوطه ۱/ ۴۴)

«مهدی قسطنطنیه را با سه الله اکبر خواهد گشود» [۸۸]. اصل این اندیشه از یک نظریه اسلامی سرچشمه می‌گیرد که در اثناء جنگ‌های اولیه، می‌کوشید اراده مسلمانان را در برابر مشرکان تقویت* کند؛ این اندیشه با تعمیم و تأویل تحول یافت و در قرن نهم به صورتی درآمد که دیدیم. همچنین در ریشه‌یابی پیگیر این اندیشه، به غلات می‌رسیم که معتقد بودند اسم اعظم خدا، لشگرها را شکست می‌دهد و مردگان را زنده می‌سازد [۸۹]. بدینگونه محمد بن فلاح دولتی برپا کرد مجهز به نیروی روحانیت علوی که در شخص پیشوا مجسم می‌شد.

پس از این همه باید گفت کلمه شعشعه از میراث‌های بررسی بود که در گذشته نزدیک، غلودر حق علی (ع) را تعلیم می‌داد. می‌دانیم که بررسی نظریات غالبانه پیشین را گرد آورد؛ از جمله آنکه واجبات شرعی را — که در قرآن آمده — کنایه از اشخاص معین می‌دانست** و این معادل [کلامی] آن نظریه صوفیانه بود که هر یک از اسماء حسنی بر چیز مستقل و عمیقی دلالت دارد*** و صوفی می‌تواند آن را همچون مفهومی والا مورد تأمل قرار دهد تا مظهر آن شود. بر این اساس، به نظر بررسی، مقصود از اسم عزیز خدا محمد (ص)، و منظور از اسم عظیم خدا علی (ع) است و بدین‌گونه صفات خدا تبدیل به اشخاصی می‌شود که به عنوان انسان‌هایی برگزیده و متمایز از دیگر آدمیان، مظهر و منعکس-کننده آن هستند. بررسی به دنبال آن می‌گوید: «تقدیس صفات یعنی توحید ذات***» [۹۰]، و سخن خود را با بیان منزلت محمد (ص) که آیه «فکان قاب قوسین او ادنی»، [۹۱] در حق او نازل شده چنین پایان داده: «محمد آن کلمه برین

* آیات چندی در قرآن هست که غلبه عده کمی را بر گروه انبوه به دلیل ایمان و کمک خدا بیان می‌دارد. — م.

** اسماعیلیان نیز صلاة و صوم و زکات و... را به معنی ائمه و مقدسان تأویل می‌نمودند. — م.
*** صوفیه از اسم الهی به صورت کونیه و اعیان ثابتة (مثل افلاطونی) تعبیر می‌کردند. — م.
*** یعنی کمال توحید در آن است که صفات را تقدیس کنیم؛ صفات یعنی محمد و علی و دیگر اسامان. — م.

۸۸. «فتوحات مکیه» ۶۵/۲-۶۶.

۸۹. «الفرق بین الفرق» ص ۱۷، ۴۴، ۲۲۵، ۲۲۷.

۹۰-۹۱. «مشارق الانوار» ص ۱۹۳.

و ازلی خداست که پیش از وی کلمه‌ای نبوده و نوری است که وجود، از آن تشعشع یافته و همه موجودات از کمال وی پدید آمده‌اند و اسمی است مقدم بر همه صفات؛ زیرا احدیت با وحدانیت شناخته می‌شود» [۹۲]. بدینگونه بررسی به شعشعه نورالهی در محمد (ص) و علی (ع) و اولاد آن دو اشاره می‌کند که به مثابه تجسم صفات خدا و یک نمونه زنده و والای الهی اند بر روی زمین. و این درست همان عنوانی است که این فلاح برای خود قائل بوده، که خود به تقیه و درنهمان می‌گفت و مولاعلی، پسرش، از سر سبکسری و جوانی، آن را به تصریح باز نمود. بررسی در جای دیگر از کتاب خود نیز به شعشعه، در همین معنی صوفیانه که گفتیم، اشاره کرده: «از فضیلت مقام محمدی آنکه، خداوند نور وی را اولین فیض خود قرار داد که دیگر نورها از آن می‌تابند و تشعشع می‌یابند» [۹۳]، و باز در جای دیگر همین اندیشه را همراه کلمه شعشعه تکرار کرده: «ذات خدا برای بشر قابل شناسایی نیست، پس معرفت خدا یعنی شناخت صفات خدا... صفت دلالت بر موصوف می‌کند زیرا با ظهور صفات است که خدا شناخته می‌گردد. و آن صفت [اول] عبارت از نوری است که از جلال احدیت بر سیمای محمدی (ص) تشعشع یافته...» [۹۴]. این فلسفه غالبانه که محمد (ص) و علی (ع) را به یکسان مظهر خدا و تجسم صفات وی می‌شمرد، بخوبی می‌توانست اساس دعوت مشعشعیان قرار بگیرد. حقیقت آنکه محمد بن فلاح و پسرش به اندازه بررسی در دعوی، زیاده روی نکرده بودند ولیکن با توجه به سادگی و آمادگی پذیرش پیروانشان، به پیش رانده شدند و نیاز مبرم اوضاع و احوال، اندیشه آنان را به فکر بررسی نزدیک کرد. در این شرایط بود که محمد بن فلاح اعلام داشت: «هر کس معتقد نباشد که علی خداست و محمد فرستاده وی و یازده امام، فرشتگان او و پیغمبران دیگر نیز فرستادگان او و کتابهای آسمانی کلام او وهستی آفریده اوست، کافر است و سزاوار لعنت؛ و در پیروزی آینده ما کشته خواهد شد.» [۹۵].

۹۲. «شارق الانوار» ص ۱۹۳

۹۳. همان، ۷۸.

۹۴. همان، ۲۲۹.

۹۵. «مشعشعیان» ص ۱۲۸.

برای برگشتن به اصل مطلب، باید وضع منطقه‌ای را که محمدبن فلاح برای نشر دعوت غالیانه‌اش اختیار کرد و از جمله عوامل مساعد پیروزی نهضت وی بود، بیان کنیم. ناحیه موسوم به بطائح، یک رشته زمینهای باتلاقی بود که از واسط تا خوزستان ادامه داشت [۹۶]، برکنار از دنیای خارج و معمولاً پناهگاه کسانی بود که برجان خود بیمناک بودند. قاضی تنوخی حکایاتی نقل کرده که گواه مطلب بالاست [۹۷]. قبلاً دیدیم که ساکنان حله، که هنگام حمله مغول مرگ برسرشان سایه گسترد، بدانجا پناه بردند و لزومی به تفصیل مجدد نیست. برای یک شناسایی سریع از بطائح باید گفت اولین کسی که آنجا را آباد کرد، دبیس بن عفیف اسدی، فرماندار شیعی در زمان طائع بالله (خلافت از ۳۶۳ تا ۳۸۱) بود [۹۸] و قبیله بنی اسد در آن ساکن شدند. طبیعی است که این اسدیان رها شده در آن بیابان بیفریاد ترسناک، فقیر و عامی بودند و چه بسا به همین لحاظ آمادگی پذیرش تمایلات [تند] غالیانه را داشتند؛ بویژه که جملگی شیعه بودند [۹۹]. محمدبن فلاح بدرستی تشخیص داد که از چه راه می‌توان شور آنان را برانگیخت و در ایشان روح جهانگشایی دمید و از آنان ارتشی شکست‌ناپذیر پدید آورد؛ خاصه که آنان به سال ۸۲۴، کمی پیش از ظهور محمدبن فلاح، با تصرف حله، طعم غنائیم را چشیده بودند [۱۰۰]، و در آتش این اشتیاق می‌سوختند که به رهبری پیشوای تازه‌شان دیگر بار بدان شهر و شهرهای دیگر حمله برند.

نکته‌ای که تصویر فوق را کاملتر می‌کند اینکه احمد رفاعی (متوفی به سال ۵۷۸) را شیخ طائفة بطائحه می‌نامیدند، «زیرا در ام‌عبیده از آبادیهای

۹۶. «فتوح البلدان»، مصر ۱۳۵۰ ص ۲۹۰-۲۹۲؛ بلاذری گوید: بطائح زمینهای پست (جنوب) عراق بود که هم از زمان ساسانیان آب آن را فرو گرفته بود.

۹۷. «الفرج بعدالشدّة» ۴۳/۱.

۹۸. «معجم البلدان» ۳۷۳/۲.

۹۹. «مجالس المؤمنین» ص ۳۰.

۱۰۰. «تاریخ العراق بین احتلالین» ۶۲/۳، قبیله‌ای که حله را تصرف کرد، خفاجه بود که بعداً

تابع محمدبن فلاح گردید، ۱۰۹/۳.

بطائح، بین بصره و واسط ساکن بود» [۱.۱] و پیروانی داشت از مردم همین منطقه با خصوصیت ویژه خود «آنان حالات عجیبی داشتند، مار را زنده زنده می خوردند، داخل تنور شعله ور می شدند و با آتش افروخته بازی می کردند» [۱.۲]. در گذشته دیدیم که چگونه دو تن از صوفیان رفاعی نظر هلاکو را به تصوف جلب کردند. بنابر مشهور، آن دو «مس گداخته و سم نوشیدند و در آتشی انبوه داخل شدند» [۱.۳]. و نیز اگر گفته ابن فهد مکی (متوفی ۸۷۱) را بپذیریم، شهید اول علم سحر را که بدو منسوب داشته اند در حویزه، مرکز منطقه بطائح، آموخته بود [۱.۴]. به علاوه، قرمطیان ساکن این منطقه، در قرن چهارم، باطلق اندود کردن بدن خود در آتش می رفتند* [۱.۵]. و نیز اگر روایت خطیب بغدادی در مورد بزرگ شدن حلاج در واسط، راست باشد، شعبده‌گری و افسونی که وی می آموخت در خود همین منطقه ریشه داشته است [۱.۶]؛ و در همانجا بود که وی با اظهار کرامتی، حلاج [۱.۷] لقب یافت، و این اشاره حامد بن عباس در محاکمه وی که یک بار نیز هنگام حکومتش بر واسط، حلاج را بازداشت کرده بوده مطلب را کاملتر می کند [۱.۸]. و نیز از نکات جالب توجه آنکه به نوشته ابن قتیبه، مغیره بن سعید و بیان بن سمعان غالی در واسط [۱.۹] به دار آویخته شدند، و چون توجه کنیم که این دو به جادوگری شهرت داشتند، به نظر می آید که شاید این کار را در همانجا آموخته یا به نحوی با جادوگران واسط رابطه داشته اند. اضافه بر این همه، اگر درست باشد که ابراهیم خلیل در بابل یا شوش یا اهواز متولد شده [۱.۱۰]، می توان قضیه در آتش افکندن وی را در واقع نوعی آزمایش

* برای این کار، طلق را از بغداد می آوردند. (مؤلف)

۱.۱ «البدایة والنهایه» ۳۱۲/۱۲؛ یاقوت گوید ام عیبده، کنایه از بیابان است، که این وصف،

طبیعت منطقه مورد اقامت رفاعیان را نشان می دهد.

۱.۲ «البدایة والنهایه» ۳۱۲/۱۲.

۱.۳ «تریاق المحبین واسطی ص ۱۸»؛ «الوسائل الی مساسرة الاوائل» سیوطی ص ۱۶۴

۱.۴ «لحظ الاحاط»، ذیل «طبقات الحفاظ»، ص ۱۶۸.

۱.۵ «معجم الادباء» ۱۴۳/۲، ۱۴۷.

۱.۶ «تاریخ بغداد» ۱۱۲/۸.

۱.۷-۱.۸ همان، ۱۳۵/۸.

۱.۹ «عیون الاخبار» ۱۴۸/۲.

۱.۱۰ «طبری»، چاپ اروپا، ۱/۲۵۲-۳، «یعقوبی» ۱/۱۶۷.

راستگویی او پنداشت، زیرا مردم آن منطقه طبق سنت به نوع آن کرامات مأنوس بودند. همچنین روایت تورات در مورد به آتش افکنده شدن شدرک و میشک و عبدنغو، که در همین منطقه انجام گرفت؛ نکات بالاراتآییدی کند [۱۱۱]. از این همه، آشکار می‌شود که کرامات همچون مرده ریگ قرنهای گذشته، به این منطقه رسیده بود و نقش پیشوایان منحصر بدان می‌شد که پیروان خود را سازمان دهند و گونه‌ای برکت و روحانیت به جنبش ببخشند و آن را با اعتقادات غالب، بنحوی پیوند دهند که جای استقلال و فرصت نفی و اثباتی برای پیروان نهضت در نقاط پیرامون باقی بگذارد*. برای درک کامل رابطه جنبش مشعشی با طریقه رفاعی، قابل ملاحظه اینکه مشعشیان در حویزه متمرکز بودند و رفاعیان درام عبیده، واقع در بطائح؛ خلفای احمد رفاعی که در بلاد روم مورد حسن توجه حکومت بودند، در اوقات معین برای شرکت در آیینهای رسمی خود به ام-عبیده می‌آمدند [۱۱۲]. ابن بطوطه در واسط هزاران درویش را مشاهده کرد که در حضور احمد بن عباس رفاعی**، ذکر گویان داخل آتش می‌شدند، مورخ دیگری کوشیده است مسئولیت پرداختن به اینگونه کارهای خارق عادت را از سید احمد رفاعی سلب کند و بگوید اینها پس از وی و در زمان مغولان آغاز شد [۱۱۳]. ولیکن واسطی از یکی از معاصران احمد رفاعی روایت کرده که می‌گفت «عبور سید احمد رفاعی را با دسته‌ای از درویشان در سرزمین بطائح دیدم و در دل خویش او را انکار کردم» [۱۱۴]. و نیز از جمله موارد مشابه میان مشعشیان و رفاعیه اینکه واسطی اخباری آورده که به مفاد آن، احمد رفاعی، مهدی و مجدد قرآن [۱۱۵] و صاحب قدرت تصرف در زمین و آسمان [۱۱۶] و مقامش * یعنی، عقیده جدید به نحو انعطاف‌پذیر و کشداری تنظیم شود که بتواند عقاید پیروان گوناگون را دربرگیرد. -م.

** باید توجه داشت، این غیر از سید احمد رفاعی متوفی در قرن ششم بنیادگذار سلسله است، ظاهراً احمد بن عباس از مرشدان رفاعی در قرن نهم بوده است.

۱۱۱. «سفر دانیال» ۳: ۱۹-۲۶.

۱۱۲. «رحله» ابن بطوطه ۱/۹۰.

۱۱۳. «تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/۱۲۶ به نقل از «العبر» ذهبی.

۱۱۴. «تربیاق المحبین» ص ۵.

۱۱۵. همان، ص ۵، ۴، ۷، ۸، ۱۲.

۱۱۶. همان، ص ۹.

تالی مقام دوازده‌امام [۱۱۷] است.

بنابراین، مردم بطائح از روحیه‌ای صوفیانه برخوردار بودند و گرایش به کرامات در آنان نهفته بود و آمادگی‌شان برای جنگ تعرضی، چندان بود که فقط منتظر رهبری بودند. با ظهور محمدبن فلاح، دیگ درخود را یافت و این موج بنیانکن عربی که دیرگاهی ساکن می‌بود، به جنبش درآمد و تمام قوه نهفته آن زیر رهبری مردی آگاه از امکانات پیروان و محیط به فرهنگ زمان و شیوه‌های بهره‌گیری از آن فرهنگ و امکانات برای عمل سیاسی، شکوفا شد. خط‌مشی ترسیم شده از آغاز این بود که جنبش در قالب موجی بنیانکن از مصادره و تاراج، براساس کافر شمردن مسلمانان و نتیجتاً حلال شمردن مال ایشان، شکل گیرد. از جمله چیزهایی که بروجود این نیت دلالت می‌کند آنکه محمدبن فلاح چهارپایان متعلق به اتباع خود را به قیمت نازلی فروخت تا برایشان اسلحه بخرد که با آن بجنگند [۱۱۸]. با استیلای قحط و گرسنگی بر پیروانش [۱۱۹]، علاقه و توجه او به جنگ شدت یافت و برآن شد که بکوشد در ایشان آتش اشتیاق جهانگشائی را برافروزد تا فقرشان به غنا تبدیل گردد و از آن منطقه دورافتاده بیحاصل برهند، براراضی پربرکت مجاور مسلط شوند و بر اموال اهالی آنجا دست یابند.

این حرکت گسترش طلبانه در آغاز به سال ۸۴۴ با شکست مواجه شد [۱۲۰]. لیکن ابن فلاح با اتکاء به نیروی چاره‌اندیشی خود و شکیبایی پیروان، توانست در مقابل عوامل نابودکننده، ایستادگی کند. نیرویش با گذشت زمان فزونی یافت تا پسرش، که به سال ۸۴۱ زاده شده بود [۱۲۱]، بزرگ شد و به مولایلی شهرت یافت [۱۲۲]. پس سرپرستی ارتش را بدو واگذاشت و خود با کمال آرامش و نرسمی به اداره امور پرداخت. بسی نگذشت که قوای مشعشعیان بر سرزمینی از اهواز تا حله استیلا یافت. آورده‌اند که در آن ایام بر اثر به کار بردن بعضی اسماء

۱۱۷. همان، ص ۹.

۱۱۸-۱۱۹. «مجالس المؤمنین» ۴۱۸، قاضی نورالله شوشتری گوید: محمدبن فلاح، ماده‌گاو را به یک شمشیر و ده درهم پول می‌فروخت.

۱۲۰. «تاریخ العراق...» ۱۱۱/۳.

۱۲۱. همان، ۱۱۵/۳.

۱۲۲. «مجالس المؤمنین» ص ۴۱۸.

«اسلحه و هیچ چیز زیانمند دیگر برتن افراد مولاعلی، کارگر نبود» [۱۲۳]. گستاخی این مولاعلی، به حدی رسید که به سال ۸۵۷ پس از تصرف نجف، محجر ضریح امام را سوزانید؛ به این دستاویز که «علی(ع) خداست و خدا نمی‌میرد» [۱۲۴]، تمام شهر حتی حرم حضرت را غارت کرد [۱۲۵]، و شمشیرهای یادگاری در خزانه حرم را برای استفاده در جنگ برداشت [۱۲۶]، و اعلام کرد که روح علی بن ابیطالب(ع) در وی حلول نموده [۱۲۷]؛ یعنی اینکه خود علی(ع) است و همو ولی و قطب و امام و مظهر خداست و اطاعتش واجب. و نیز چنان بیباک بود که در سال ۸۶۰ به بغداد هجوم برد و غارتگریها کرد و مشایخ رباط سلمان [۱۲۸] را از دم تیغ گذرانید. همچنین گفته‌اند که مولاعلی، دعوی خود را بالابرد و ادعای خدایی کرد ولیکن پدر کهنه کار و سیاستمدارش در این مورد با او موافقت ننمود. این همه، از جنبشی که پایه‌اش از آغاز بر معجزات و خوارق عادات و مهدیگری و یکسان شمردن حکم امام‌مرده و زنده بود، طبیعی می‌نمود. پس از جوانمرگ شدن مولاعلی (در ۸۶۱) سرپرستی نیروهای جنبش را بار دیگر سازماندهنده نخستین آن، محمد بن فلاح، به عهده‌گرفت و با مرگ او به سال ۸۶۶ محسن فرزند دیگرش روی کار آمد و در سال ۸۹۳ وفات یافت [۱۲۹]. ولی تأثیر فقدان مولاعلی، جنبش را ناتوان ساخته بود و هنگامی که دولت صفویه بر اساس دعوتی مشابه دولت مشعشعی ظاهر شد، امکان نداشت که دو حرکت در کنار هم باقی باشند، از این رو شاه اسماعیل صفوی به سال ۹۱۴ این دولت کوچک را برانداخت و دستاویزش این بود که فیاض بن محسن (فرمانروای مشعشعی) دعوی

۱۲۳-۱۲۴. «تاریخ العراق...» ۳/۱۱۵؛ «تاریخ غیاثی» ۲۶۹، و این واقعه در ذی‌قعدة ۸۵۷ بود.

۱۲۵-۱۲۶. «تاریخ غیاثی» ۲۶۹؛ «مجالس المؤمنین» ۴۱۹.

۱۲۷. «مجالس المؤمنین» ۴۱۹. ضمناً اخباری که حاجی خلیفه در «جهان‌نما» نقل کرده، (ص ۲۸۸) مربوط به مولاعلی است نه پدرش محمد بن فلاح. گفتنی اینکه به گفته سیوطی، یک جوان علوی به سال ۳۴۱ در بغداد ظهور و دعوی کرد روح علی(ع) به وی منتقل شده و زنش مدعی شد که روح فاطمه(س) بدو منتقل شده و دیگری خود را جبریل نامید. («تاریخ الخلفاء» ص ۲۶۵).

۱۲۸. «تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/۱۴۷.

۱۲۹. «ضوء اللامع» ۷/۲۸۰؛ «تاریخ العراق...» ۳/۱۱۱؛ «مشعشعیان» ص ۳۶؛

«مجالس المؤمنین» ۴۱۹.

خدایی دارد و طرفدارانش او را مظهر علی (ع) می‌دانند و می‌پرستند [۱۳۰] و نیز به قتل دو برادر فیاض، علی و ایوب، فرمان داد [۱۳۱].

سرانجام این امارت، تحت‌الحمايه صفویان گردید و امرای مشعشعی، آلت دست آنان شدند و طبق دستور ایشان کار می‌کردند [۱۳۲]. کار به جایی کشید که مشعشعیان بتدریج، از اظهار غالیگری کاستند و تبدیل به اشراف ثروتمندی گردیدند که فقیهان در دفاع از ایشان کتابها نوشتند و تمام گناهها را به گردن مولای انداختند و او را نکوهیدند [۱۳۳]. و آخر چنان شد که از خود مشعشعیان، فقیهان دوازده امامی مذهب برخاستند و کتابهایی باب‌پسند شیعیان میانه‌رو نوشتند [۱۳۴]. در اینجا باید گفت که تشیع در اوایل حکومت صفویان، آمیزه‌ای بود از غالیگری مشعشعیان و میانه‌روی دوازده‌امامیان، همراه با گرایشی صفویانه به کرامت و ولایت؛ و این همه از باب همگامی با روح زمان بود که افکار بدعت‌آمیز تصوف بر آن غلبه داشت. و از اینجاست که می‌بینیم تشیع به سطحی از ایده‌آلیسم رسید که گرچه خود صفویان متوجه جهات افراطی آن نبودند ولی فرقه‌های دیگر اسلامی، جنبه‌های زیاده‌روانه آن را اشعار می‌داشتند. آنچه مسلمانان [سنی] معارض را به قیام علیه بدعتگری تشیع برمی‌انگیخت، ترکیبی بود از خوشامدگوئی نسبت به دولت عثمانی، رقیب و دشمن سرسخت صفویان، و نیز انگیزه مذهبی و فرقه‌ای؛ مصنفان شیعی نیز به دلائل مشابه، همان کار را می‌کردند [یعنی در رد تن‌ن چیز می‌نوشتند]. پس از آنکه میل پادشاهان صفوی به ریاست‌جوئی معنوی، که عملاً بدان دست یافته بودند، بتدریج سستی گرفت، و نیز با ظهور عده‌ای از عالمان شیعه که در راه حق سرزنش ملامتگران را به چیزی نمی‌گرفتند، آن‌گرایش غلوآمیز شیعی [مربوط به مراحل نخستین حکومت صفوی] نیز از اهمیت افتاد.

۱۳۰. «تاریخ اسماعیل صفوی» ورقه ۸۲، «عالم‌آرای عباسی» ۲۷/۱ الف.

۱۳۱. «مجالس المؤمنین» ۴۲۰.

۱۳۲. «تاریخ العراق...» ۱۶۴/۳؛ «مجالس المؤمنین» ۴۲۰.

۱۳۳. «مجالس المؤمنین» ۴۲۰.

۱۳۴. شرح حال خلف‌بن‌عبدالمطلب از احفاد محمد بن فلاح و نیز احوال پسرش (سید) علیخان را در «روضات‌الجنان» ص ۲۴۵-۶ ملاحظه کنید.

در پایان این فصل بد نیست بگوییم که مشعشعیان، از لحاظ آنکه مذهب خود را اصل اسلام و مخالفان عقیدتی را خارج از اسلام می‌پنداشتند [۱۳۵]، و بدین‌عنوان، غارت و تصرف اموال ایشان را حلال می‌شمردند و باگوارایی می‌خوردند، نهضتشان همانند جنبشهای خشن خوارج و قرمطیان* بود و غارت پی‌درپی نجف و بغداد و حله و بصره و کربلا و واسط، نمونه آن است. همچنین جنبش مشعشعی، پیش درآمدی قریب‌العهد برای وهابیان بوده که سه قرن بعد، به همان دستاویز [یعنی کافر شمردن مسلمانان غیر وهابی، و حلال دانستن خون و مال ایشان]، درست همان راه را درپیش گرفتند. همه این جنبشها در حقیقت از فشار اقتصادی** سرچشمه می‌گرفته است [۱۳۶]. و نیز بجاست یادآوری کنیم که دعوت مشعشعیان، در آغاز صورت صوفیانه داشته و حتی محمدبن فلاح را به این عناوین ستوده‌اند: «جامع معقول و منقول، صوفی، ریاضتکش اهل مکاشفه و صاحب تصرف» [۱۳۷]. وی از تصوف به تشیع درآمد و صوفیگری را به‌شکل شیعیگری درآورد. و بالاخره برای پیوستن پایان فصل به‌آغاز آن، این نکته شایان ذکر است که نهضت مشعشعی از طرفی احیای عقاید غالبانه قدیم و از جهتی سرمشق فرقه‌های غالی بعدی، خصوصاً شیخیان و بایبان بود که از آن پیروی کردند.

* در اینجا باید از شورش عظیم بردگان در قرن سوم به رهبری صاحب‌الزنج یاد کرد که از همین منطقه بطایح برخاست. -م.

** یعنی مذهب خوارج، قرمطی‌گری، مشعشعی‌گری، وبعدها وهاب‌گری، در واقع محمل عقیدتی یورشهای بدویان فقیر به سرزمینهای ثروتمندتر بوده و عناصر شورشی در هیأت بنیانگذاران آن نحلها، به این حرکت‌های خود بخودی شکل می‌داده‌اند؛ نه اینکه جنبشهای مذکور معلول آن عقاید خاص بوده باشد. -م.

۱۳۵. سخاوی، محمدبن فلاح را «خارجی» لقب داده، («ضوء اللامع» ۶/۷).

۱۳۶. «تاریخ العراق...» ۳/۴۳-۴.

۱۳۷. همان، ۳/۱۱۰.

۶. محمد بن عبدالله نوربخش

(۷۹۵ - ۸۶۹)

محمد نوربخش، به روایت شیعه، شاگرد صوفی مسلک دیگر احمد بن فهد حلّی بوده و حالات او را در این فصل بررسی خواهیم کرد. حق این است که وجود وی ما را به شناخت وضع صوفیان ایرانی نسبت به تشیع، در قرن هشتم و نهم هجری رهنمون می‌شود. قبلاً دیدیم که علی (ع) چگونه در نظر صوفیان ولی اولیاء و شیخ همهٔ طریقه‌ها، خصوصاً آنها که از قرن ششم بعد پر از علویان شدند، گردید. چون قرن هفتم در رسید، سرتاسر ممالک اسلامی، بویژه ایران، پر از صوفیان علوی بود. در آمیختگی تصوف با شخصیت علی (ع) چندان بود که علویان صوفی خود را وارث و پیشوای [واقعی] تصوف می‌دیدند و تنها طریقهٔ صحیح را همان طریقه‌ای می‌دانستند که خود در رأس آن بودند؛ همچنانکه آملی این معنا را بیان داشته است. در قرن هفتم به عده‌ای از علویان متصوف برمی‌خوریم که از اینکه طریقه‌ای تأسیس و مردم را بدان دعوت کنند، نوعی احساس غرور می‌کردند، از آنجمله سید حیدر موسوی تونی [۱] (متوفی ۶۱۸) است که برای زیارت جد و شیخ طریقتش، علی بن ابیطالب (ع)، به نجف سفر کرد و وارد حرم نشد تا آنکه [گویا] امام به صدای بلند دعوتش فرمود [۲]. دو تن از مشایخ وی نیز علوی بودند: سید محمد نجفی و سید ابراهیم خوارزمی که بنا بر مشهور نسبت خرقة‌اش به امام موسی کاظم (ع) جد سید حیدر، می‌رسید [۳]. در کنار سید حیدر،

۱. نگاه کنید به «الصلة بین التصوف والتشیع» ۲/۳۳۳، ۲۳۸.

۲. همان، ۲/۳۳۸؛ نیز نگاه کنید به «مجالس المؤمنین» ص ۸۷۶ به نقل از «نص النصوص» حیدر آملی؛ این داستان را صاحب «محفل الاوصیاء» نیز نقل کرده است، (ورقه ۳۱۳ الف).

۳. «مجالس المؤمنین» ص ۸۷۶؛ «محفل الاوصیاء» ورقة ۳۱۳ الف.

سیدعلی همدانی [۴] (متوفی ۷۸۶) مؤسس طریقه همدانیه قرار می‌گیرد که گفته‌اند، دستداران خاندان پیغمبر را به سه دسته تقسیم کرده: رسل، شیعه و اصفیاء [۵]؛ که البته این نظریه دلیل قاطع شیعه بودن او نمی‌شود. بویژه که وی در کتاب ذخیره الملوک (نسخه خطی موزه بریتانیا)، [۶] آشکارا سنی می‌نماید. به هر حال سیدعلی همدانی، شیخ طریقه‌ای است که محمدنوریخس، از خواجه اسحق ختلانی — که این هم علوی بود [۷] — به ارث برد. پس از سیدعلی، نعمه‌الله ولی آمد و طریقه‌ای بنیاد نهاد که در هند و ایران باقی است. نکته مهم اینکه با توجه به موارد فوق، صوفیان [غیر علوی] متوجه شدند که تصوف، کم‌کم به تشیع می‌گراید و از آن ترسیدند که یکبارگی در آن ادغام گردد و در نتیجه موقعیت ایشان در خطر افتد و ولایت منحصر به علویان شود و از آنان سلب گردد. از اینجاست که طریقه نقشبندی به دست بهاء‌الدین محمد بخارایی (۷۱۷ — ۷۹۱) پدید آمد که قیامی بود صوفیانه علیه همه آداب کهن تصوف از قبیل ذکر و خلوت و کرامات [۸]. و از آن مهمتر، نقشبندیان، سلسله‌های طریقتی را که در مجموع به علی بن ابیطالب (ع) برمی‌گشت، نفی کردند. به گفته بهاء‌الدین محمد نقشبند: «سلسله کسی به جائی نمی‌رسد» [۹]، او منکر آن شد که سلسله‌های [مورد ادعای] صوفیان معاصرش اصلی داشته باشد: «به هیچکس از متأخران، طریقه‌ای از مشایخ [متقدم] نرسیده است» [۱۰]. بدین سبب، محمد نقشبند را

۴. «نفحات الانس» ص ۴۴۷ و نیز نگاه کنید به:

C. Rieu, *Catalogue of the Persian Mis. in British Museum*, p. 447.

۵. «مجالس المؤمنین» ص ۳۱۱.

۶. مخطوط شماره Add. 16, 540، ورقه ۵ ب، ۶ الف.

۷. «مجالس المؤمنین» ص ۳۱۳.

۸. «نفحات الانس» ص ۳۸۴-۸ و «طرائق الحقائق» ۲/۲۸۷. قاضی نورالله که با جزئی‌ترین دستاویزها، مشاهیر اسلام را به تشیع منسوب داشته، از انتساب طریقه نقشبندی به شیعیگری عاجز مانده و تصریح کرده که «در میان صوفیان جز گروه کوچکی و گمراه نقشبندی، سنی نیستند». («مجالس المؤمنین» ص ۲۵۶).

۹. «نفحات الانس» ص ۲۸۶. جانب اینکه دسته دیگری از صوفیه کوشیده‌اند این چیرگی نسل علوی را بر تصوف بدینگونه تعدیل کنند که عبدالله بن عمر دختر حسن بن علی را گرفت و ازین راه نسل اولاد عمر نیز از طریق فاطمه (س) به پیغمبر متصل می‌شود. («محفل الاوصیاء» ورقه ۸۵۸ الف).

۱۰. «نفحات الانس» ص ۳۸۸-۹.

[پیروانش] مجدد دین در رأس سده هشتم شمرده‌اند [۱۱]. اما شاگردان وی، طریقه خود را به جنید بغدادی رسانده، او را در مقام یک ولی قرار دادند که رودر رو با ایشان سخن می‌گوید و رهنمایی‌شان می‌کند [۱۲]، و این همان نقشی بود که صوفیان علوی برای علی بن ابیطالب قائل بودند. نقشبندیان با این کار خود می‌خواستند آن میراث صوفیانه را که از قرن چهارم به بعد، با درآمیختن تصوف به شخصیت علی (ع) فراهم شده بود، ازین ببرند. از آنچه گذشت می‌توان فهمید که به چه دلیل پذیرفتن صوفیان و منسوب داشتن آنان به تشیع، بسیار آسان می‌نمود؛ و از این جمله است مورد محمد نوربخش که اکنون در صدد بررسی آن هستیم. پیش از پرداختن به محمدنوربخش، بجاست نعمه‌الله ولی علوی حلبی الاصل را به یاد آوریم که چنانکه گذشت به سیاحت برخاست و پیش از آنکه در ماهان مستقر شود، عبدالله یافعی را ملاقات کرد و مقام شامخی در میان صوفیان نصیب وی شد تا آنجا که مریدانش بروی سجده می‌بردند، و معتقد بودند که مقصود از آیه «يعرفون نعمة الله، ثم ينكرونها» هموست و در واقع نیز خود نعمت‌الله، وقتی اهل سمرقند تکفیرش کردند و از شهر راندند، بدان استشهاد کرد. محض پرهیز از اطاله کلام در این موضوع، یادآوری می‌کنیم که عده‌ای از نوادگان نعمت‌الله به هند رفتند و در آنجا طریقه خود را نشر دادند و بعضی دیگر در ایران ماندند و با صوفیان خویشی به هم رساندند و همپیمان شدند. و طریقه نعمت‌اللهی کلا شیعی گردید، حال آنکه خود وی سنی حنفی بود.

اکنون به محمد نوربخش باز می‌گردیم، وی در قائلن مرکز بخش قهستان [۱۳] تولد یافت — همان منطقه‌ای که سیدحیدر تونی و سیدعلی همدانی، آنجا می‌زیستند [۱۴]. پدرش عبدالله، از احساء بحرین برای سیاحت و زیارت قبر

۱۱. «محفل الاوصیاء» ورقه ۲۹۸ ب.

۱۲. «نفحات الانس» ص ۳۹۴، جامی نقل می‌کند که جنید به خواجه محمد پارسا خبر داد که حشش مقبول واقع شده؛ بدینگونه جنید به مهدی (عج) شباهت پیدا می‌کند [زیرا در نظر شیعه، اعمال شیعیان هر هفته به آن حضرت عرضه می‌شود].

۱۳. «معجم البلدان» یاقوت ۷/۲.

۱۴. تون در همین منطقه است: یاقوت ۱/۴۲۵.

علی بن موسی الرضا (ع) به طوس آمده و بعداً در قائن مقیم شده بود [۱۵]. محمد در یکی از ماههای سال ۷۹۵ [۱۶] هجری متولد شد. چنان تیزهوش بود که در هفت سالگی قرآن را از بر کرد و به سرعت در همه علوم تبحر یافت و مرید خواجه اسحق ختلائی - شاگرد سیدعلی همدانی - گردید. مرشد از استعدادهای وی چنان به شگفت آمد که او را نوربخش لقب داد [۱۷] - این نام یادآور مشعشعیان است. خواجه اسحق که خود در صدد قیام علیه شاهرخ و تشکیل یک دولت صوفیانه بود، در محمدنوربخش، آن عربی نژاد هوشمند و دلیر، صفاتی دید که به او جرأت داد از وی برای تحقق رؤیایش سودجوید [۱۸]. ازینجهت اصرار زیادی داشت که علوی بودن او را از طریق مکاشفه صوفیانه مؤکد سازد [۱۹]، تا بتواند عامه مردم، بویژه صوفیان را به جمع شدن دور او، به عنوان مهدی [۲۰]، بکشاند. همانندی نامش، یعنی محمد بن عبدالله با نام پیغمبر، او را در توجیه این دعوی کمک می کرد؛ چون طبق بعضی اخبار، مهدی همنام پیغمبر است [و پدرش نیز*]. محمد نوربخش که اصرار داشت این مطابقت اسمی با پیغمبر

* این دسته روایات از بساخته های طرفداران محمد بن عبدالله بن حسن بن حسن بن علی بن ابیطالب معروف به نفس زکیه است که در او آخر عهد امویان دعوی مهدیگری کرد. - م. ۱۰ «محفل الاوصیاء» (ورقه ۵۰۳ ب) به نقل از حاج محمد بن محمد سمرقندی. سید عبدالحجّه بلاغی در «انساب خاندانهای مردم نائین» می گوید که عبدالله پدر نوربخش زاده احساء و جدش محمد، زاده قطیف بود، ضمناً نسب نوربخش را به موسی بن جعفر (ع) می رساند. (ص ۱۵۹).

۱۶. «مجالس المؤمنین» ص ۳۱۳.

۱۷. «محفل الاوصیاء» ورقه ۵۰۳ ب؛ «طرائق» ۱۴۳/۲.

۱۸. «محفل الاوصیاء» ورقه ۵۰۴ الف؛ «مجالس المؤمنین» ۳۱۴.

۱۹. «مجالس المؤمنین» ص ۳۱۴.

۲۰. عباس عزاوی در «تاریخ العراق بین احتلالین» (۱۵۲/۳) مشاجره لفظی شدیدی را که میان ابراهیم بن علی بن محمد بن فلاح مشعشعی و قاسم بن محمد نوربخش در گرفت از مجالس المؤمنین نقل می کند: «ابراهیم به قاسم گفت فضیلت تو بر من چیست؟ اگر به سبب سیادت است که نسب ما هر دو مشکوک است، و اگر به سبب دعاوی بیپایه است که باز من بر تو برترم زیرا پدر تو دعوی مهدیگری کرد و پدر من دعوی خدائی! و اگر به سبب دیگری است بگو تا بشنویم...». که البته در مجالس المؤمنین این گفتگو بین ادريس مشعشعی و قاسم نقل شده است؛ حقیقت هرچه باشد مقصود ما مضمون مکالمه است، که از مشکوک بودن سیادت این دو خاندان حکایت می کند.

(و در نتیجه با مهدی) هرچه شاملتر باشد، پسر خود را قاسم نامید تا نام کاملش چنین بشود: ابوالقاسم، محمدبن عبدالله.

هرچه هست، خواجه اسحق، با محمد نوریخس به سمت خلیفه الخلفای [۲۱] خود و به عنوان شیخ طریقه سیدعلی همدانی [۲۲]، بیعت نمود و در روز بیعت به ۱۲ نفر (بیعت کننده)، محض تیمن به تعداد ائمه، اکتفا شد [۲۳].

از ممیزات طریقه نوریخس، سیاهپوشی بود، چون این رنگ نماد نور* و زندگی غیبیان شمرده می شد [۲۴]، و نوریخشیان را از حروفیان که سپید می پوشیدند، جدا می کرد. بعداً پیروان نوریخس، این شعار را به عمامه سیاه بدل کردند که مبدل به شعار نهضت شد و مایه افزایش هیجان مردم در پیوستن بدان گردید. تأثیر این شعار در عامه چندان بود که دولت وقت، نوریخس را از کاربرد آن منع کرد [۲۵].

جنبش نوریخشیان به سال ۸۲۶ در کوه تیری از قلعه های ختلان آغاز گردید. با آنکه خود نوریخس معتقد بود که تا آمادگی کامل باید اعلام شورش را به تأخیر انداخت [۲۶] ولی خواجه اسحق از شدت هیجان عجله کرد. قیام پیش از آنکه شروع شود، شکست یافت، زیرا دسته ای از صوفیه از این جنبش انشعاب کرده به گروهی دیگر که زیر رهبری عبدالله مشهدی — مخالف و رقیب محمد نوریخس در ریاست طریقه — بودند، پیوستند [۲۷]. این جنبش به کشته شدن خواجه اسحق و برادرش و دستگیری و اعزام محمد نوریخس به هرات، پایتخت تیموریان، منتهی شد [۲۸]. شاهرخ که از انتشار دعوت حروفیه در ارتش خود قبلاً برآشفته بود با پدید آمدن این حرکت تازه، در صدد برآمد هر دو را ریشه کن سازد. ولی نوریخس به اندازه ای مورد علاقه مردم بود که ظاهراً

* راجع به معنی رنگ سیاه که رمزی است از نورسیاه، رجوع کنید به «شرح گلشن راز شبستری» نوشته محمدبن یحیی لاهیجی، از خلفای نوریخشیه، با مقدمه کیوان سمیعی (صفحات: هشتاد و چهار و هشتاد و پنج مقدمه و ۹۶-۹۷ متن). — م.

۲۱. «طرائق الحقائق» ۱۴۳/۲.

۲۲-۲۳. «مجله الاوصیاء» ورقه ۵۵۴ الف.

۲۴. همان، ورقه ۵۵۳ الف.

۲۵. «مجالس المؤمنین» ص ۳۱۵، س ۱.

۲۶-۲۸. همان، ص ۳۱۴.

شاهرخ جرأت نکرد او را بکشد. فرمان داد به شیراز تبعیدش کنند و در آنجا وی را در انتخاب تبعیدگاه جدید آزاد گذاشتند. پس به گردش در شوشتر و بصره و حله و بغداد پرداخت و عتبات مقدس شیعه را زیارت کرد [۲۹]. پیداست که او شکست خود را نپذیرفته بود. پس به کردستان رفت تا دعوت خود را در آنجا بپراکند، اهالی کردستان تابع وی شدند و به نامش سکه زدند، به همین سبب شاهرخ مضطرب شد [۳۰]. کار بدانجا کشید که نوریبخش را دیگر بار بازداشت و زندانی کردند و از آنجا به هرات بردند و در آن شهر، زنجیر برپا، بر روی منبر اعلان کرد که دعوی خلافت و هرچه بدان مربوط می‌شود، نداشته و ندارد [۳۱]. در نتیجه این «اعتراف» اجازه یافت که به تدریس — فقط علوم رسمی — بپردازد، به شرط آنکه دانشجوی زیاد نپذیرد و عمامه سیاه بر سر نگذارد [۳۲]. اما بالاخره از وی خواسته شد که قلمرو تیموریان را ترک گوید و به بلاد روم برود، ولی او ترجیح داد که در ایران بماند و گیلان را انتخاب کرد [۳۳]. پس از مرگ شاهرخ به سال ۸۵۱ نوریبخش به ری رفت و به ترویج طریقه صوفیانه خود مشغول شد و هم در آنجا [۳۴] به سال ۸۶۹ درگذشت.

طریقه نوریبخش با مرگ او پایان نیافت. مسند ارشاد به پسرش قاسم فیض — بخش رسید که در میان ایران و عراق رفت و آمد می‌کرد. پس از مرگ وی به سال ۹۲۷ پسرش، شاه بهاء‌الدین، جانشین او شد [۳۵]، و به همین ترتیب*.

فرجام کار این خاندان چنان شد که افراد آن از اشراف گردیدند و در پیشگاه شاهان حضور می‌یافتند. از جمله سلطان حسین بایقرا در تبریز، قاسم فیض بخش و ابراهیم بن علی، پناهنده مشعشعی را در مجلس خود گرد آورد [۳۶] و در میان این دو تن گفتگویی در گرفت که در حاشیه شماره ۲ همین فصل آورده ایم.

* از جمله، شاه قوام‌الدین نوریبخشی، نواده قاسم فیض بخش به روزگار شاه طهماسب اول صفوی، ریاست نوریبخشیان ری را داشت و شاه طهماسب به سببی دستور داد ریش او را آتش زدند (سال ۹۴۳). رجوع کنید به: «تاریخ نظم و نثر فارسی»، تألیف سعید نفیسی. تهران ۱۳۴۴، ۱/۱-۴۴۱-۴۴۰.

۳۱-۲۹. همان ص ۳۱۴.

۳۲-۳۴. همان، ص ۳۱۵.

۳۵. «حبیب‌السیر» ۳/۱۱۱؛ «عالم‌آرای عباسی» ۱/۶۳ ب.

۳۶. «محلل‌الاصیاء» ورقه ۳. ۴ ب؛ و حاشیه ۲. همین فصل.

اما خلفای متصوف محمدنوریخشی: از آن جمله است خواجه محمد بن خواجه محمد سمرقندی که تذکره معروفی در شرح زندگی و احوال و مقامات مرتبه خود تألیف کرده [۳۷]، و شمس‌الدین محمد بن یحیی لاهیجی متخلص به اسیری (متوفی ۹۲۷)، شارح گلشن راز [۳۸]، و شیخ محمد قوچانی (متوفی ۹۳۸) که گفته اندگرایشی به شاه اسماعیل صفوی داشته و این نیز به دوستیش با او اشاره کرده است [۳۹]، و سید ضیاء‌الدین نورالله بن محمد شاه حسینی مرعشی شوشتری که هم مشعشی و هم نوریخشی بوده است [۴۰].

پیش از آنکه به بیان ارتباط نوریخشیه با شیعیگری بپردازیم، بجاست اشاره شود که اصطلاح نوریخشیه اسم خاص پیروان محمدنوریخشی گردیده و نیز نام طریقه خاص اوست؛ همچون حروفیه و مشعشه و بکتاشیه [که هم به اعضاء فرقه اطلاق می‌شود، هم به عقاید فرقه]؛ و بر معارضان این فرقه، یعنی آن دسته از پیروان خواجه اسحق که علیه نوریخشی انشعاب کرده به عبدالله مشهدی پیوستند، عنوان «متصوفیه» اطلاق می‌شد و مشرب آنان را «تصوف» می‌نامیدند [۴۱] که تا روزگار نایب‌الصدر (متوفی ۱۳۱۴) باقی بودند [۴۲].

از محمدنوریخشی، آثار زیر باقی مانده: کتاب المشجره الوفیه فی ذکر المشایخ الصوفیه [۴۳]، غزلیات [۴۴]، مجموعه شعری به نام دادات [۴۵]، رساله‌ای که به صورت بیانیه فرقه به کار می‌رفت [۴۶]، رساله دیگری در علم فراست [قیافه

۳۷. «مجالس المؤمنین» ص ۳۱۴، که قاضی نورالله قسمتهائی از آن را نقل کرده، همچنین نگاه کنید «به ریاض السیاحه» زین العابدین شیروانی (تألیف به سال ۱۲۴۰)، نسخه خطی شماره Or.4617 موزه بریتانیا.

۳۸. «مجالس المؤمنین» ص ۳۱۶.

۳۹. همان، ص ۳۲۰.

۴۰. «محفل الاوصیاء» ورقه ۳۰۲ ب، ۳۰۳ الف؛ و «تاریخ احوال» حزین ۱۴۳.

۴۱. «مجالس المؤمنین» ص ۳۲۰، (احوال شیخ فضل‌الله مشهدی).

۴۲. «طرائق الحقائق» ۱۴۳/۲.

۴۳. «هدیه العارفین» ۲۰۴/۲.

۴۴. بخشی از نسخه خطی Add. 16,779 موزه بریتانیا (ورقه ۱۶۶ ب، ۱۸۱ الف).

۴۵. نسخه خطی شماره ۵۴۸۲ کتابخانه مجلس، تهران (فهرست ص ۳۸۶).

۴۶. «جامعه مراسلات اولوالالباب» گردآوری ابوالقاسم ایواغلی حیدر، نسخه خطی موزه بریتانیا شماره Add. 7688 ورقه ۳۴ ب.

شناسی] [۴۷] با همان هدف [۴۸]، رساله‌ای به عنوان الرسالة المعراجیه [۴۹] که قاضی نورالله از آن نقل کرده، و بالاخره رساله اعتقادیه که در مجله انجمن فرانسوی تحقیقات عربی، در دمشق طی صفحات ۱۸۴ - ۲۰۳ سال ۱۹۶۱/۱۹۶۲ طبع شده است.

تأثیر این جنبش بویژه در صوفیان، چنان قوی بود که طرفداران نوریخس وی را «امام و خلیفه همه مسلمانان» لقب دادند [۵۰]. و یک علوی نامه‌ای به شاهرخ نوشت که در آن از زندانی شدن و ناراحتیهای بیست‌ساله نوریخس یاد کرده و شاهرخ را ملامت می‌نماید که از اطاعت نوریخس سرباز زده، و مقام نوریخس را چنین تعریف می‌کند: «او به‌گواهی صوفیان بزرگ و سه‌بار تأیید یوسف پیغمبر [در خواب] مظهر راستین خداست»؛ و از شاهرخ می‌خواهد که دعوت نوریخس را اجابت نماید و مؤکداً اعلام می‌دارد که دوران سلطنت وی رویه‌پایان است؛ زیرا نبوت آل محمد (ص) رسیده که بر جهان فرمان رانند [۵۱]. خود نوریخس، نهضت خویش را جامع تصوف و تشیع دانسته و در بیانیه‌ای که ضمن آن مردم را به طرفداری خود فراخوانده، ذکر کرده که ولایت نبوت را با هم دارد [۵۲]: «نسب من، قریشی و هاشمی و علوی و فاطمی و حسینی و کاظمی است و در علوم شریفه جعفری، پیرو آدم الاولیاء حضرت علی مرتضی علیه‌السلام هستم، و در علوم غریبه، چون کیمیا و سیمیا و همیا، اگر خودستایی نشماری، همتای ابن‌سینا، و در مکاشفات فلکی و مشاهدات ملکوتی و معانی جبروتی و تجلیات لاهوتی، کامل و مکملم، و به‌مراحل هفتگانه ذکرلسانی و نفسی و قلبی و سری و روحی و حضوری و غیب‌الغیوب، هم خود رسیده‌ام و هم دیگران را می‌رسانم...» [۵۳]. بدین‌گونه نوریخس تصریح کرده که در «علوم شریفه جعفری»، تابع علی (ع) است و این [اگر بتنهایی می‌بود] بدون تردید

۴۷. نسخه خطی کتابخانه بودلیان آکسفورد شماره 4 Hyde.

۴۸. «رسالة فی علم الفراسه»، محمدنوریخس ورقه ۱۰۰ ب.

۴۹. «مجالس المؤمنین» ص ۳۴۸.

۵۰. حاشیه «دیوان شمس تبریزی»، نسخه خطی موزه بریتانیا، شماره Add.16779 ورقه ۱۶۶ ب.

۵۱-۵۳. «جامعه مراسلات...» ورقه ۳۴ ب.

تشیع او را می‌رساند، ولیکن در اینجا، کلمه «جعفری» به مناسبت مقام و زینب تکمیل نسب علوی و خلافت محمدی آمده؛ [پس به خودی خود، دلیل تشیع و نمی‌شود]. به دنباله مطالب بالا، اندیشه ولایت محمدیه را توضیح داده و خود را امام الاولیاء نامیده و گروههای مختلف مردم را بدین بیان خطاب می‌کند: «... ای ارباب ملک، به یاری سلاله سلطان آل عبا بشتابید. ای اهل دانش، خود را به سرچشمه یقین برسانید، و از بیابان بی انتهای تقلید برهانید. ای اصحاب معرفت، خود را طالب علم الیقین سازید. ای خواص در صدق و اخلاص بکوشید و ای عوام لباس تقوی بپوشید» [۵۴].

این خطاب عام نوریخش به گروههای مختلف مردم با سطح معرفت مختلف، بر پایه این اصل شیعی است که «هر که مرد و امام زمانش را نشناخت، به مرگ جاهلیت مرده است» [۵۵]، و از ینجاست که وی راه را کوتاه کرده و گفته است: «تاکنون حال خود را پنهان می‌داشتم، ولیکن اظهار آن واجب شده تا حجت بر همه مردم تمام شود، به گونه ای که مظهر کل و رهنمای راه حق را به درستی بشناسند» [۵۶]. قاضی نورالله این اشارات را گردآورده و از آن، تشیع نوریخش را نتیجه گرفته و او را نه مدعی مهدویت، بلکه مروج شیعیگری پنداشته [۵۷] است، و نیز از یک رساله اعتقادیه منسوب بدو نام برده است که در آن، جهاد اکبر و جهاد اصغر را بیان کرده و گفته است هر علوی جامع علم و عمل می‌تواند مردم را به جهاد اصغر دعوت کند ولیکن نخستین اقدام کننده، باید ولی کامل و جامع نسب علوی با ولایت صوفیانه، و دارای صفاتی باشد که نوریخش در رساله پیشگفته آورده است [۵۸]. و نیز قاضی نورالله افزوده که

۵۴. «جامعه مراسلات...» ورقه ۴ ب.

۵۵. «جامعه مراسلات...» ورقه ۴ ب. اشاره بدین نکته سودمند است که از جمله موارد بحث ابن ابی جمهور احسائی (متوفی بعد از ۹۰۱) با متکلم سنی این بود که ابن ابی جمهور معتقد بود، پیشوا و امام، مهدی (عج) است و متکلم سنی معتقد بود، امام همانا قرآن است. (مناظره شیخ محمدبن ابی جمهور، نسخه خطی موزه بریتانیا، شماره ۸۳۲ Add: 832 ورقه ۲۸۰ الف). گفتنی اینکه ابن نشوان حمیری به نقل از زرارة بن اعین (متوفی ۱۵۰)، از مشایخ قدیم شیعه، آورده که «امام من قرآن است». («حورالعین» ۱۶۱)

۵۶. «جامعه مراسلات...» ورقه ۴ ب.

۵۷-۵۸. «مجالس المؤمنین» ص ۳۱۵.

نوربخش در رساله مذکور، [علیرغم اهل سنت] به نکاح متعه اشاره نموده و در مسائل ازت، آراء مخالف اهل سنت را با شیعه، در موارد مشابه، رد کرده است [۵۹]. علاوه بر این به گفته قاضی نورالله، نوربخش، ابن عربی را شیعه‌ای می‌دانست که به تقیه عمل می‌کرده [۶۰]؛ و خود قاضی نورالله دو بیت زیر را به ابن عربی نسبت داده که مشکل بتوان پذیرفت:

علیرغم آنان که دورند، به نظر من دوستی آل‌طه باعث حسن
عاقبت خواهد بود؛

زیرا برانگیخته خدا، مزد رهنمائیهایش را فقط در دوستی نزدیکانش
قرار داده است. [۶۱]

ظاهراً ریشه همه این تصورات [یعنی اینکه قاضی نورالله، به دلایل یاد شده، نوربخش را شیعه دانسته]، ناشی از گردش نوربخش در مراکز شیعی و زیارت قبر امامان در عراق و مدتی اقامت در عتبات و ملاقات با ابن فهد حلی در همان اوان بوده است [۶۲]. ولی اینها هیچیک دلیلی عینی بر شیعی بودن نوربخش، به معنای لغوی اسروزی این کلمه به دست نمی‌دهد؛ زیرا همین قاضی نورالله مشعشعیان را نیز از مروجان مذهب شیعه پنداشته [۶۳] و روایت کرده که علمای شیعه نامه‌هایی به محسن بن محمد بن فلاح نوشتند و گناه غالیگری را به گردن مولا علی پسر ابن فلاح انداختند [۶۴]، حال آنکه می‌دانیم، بهانه شاه اسماعیل صفوی در حمله به مشعشعیان و قتل ایوب و علی فرزندان محسن به سال ۹۱۴، و تصرف شهرهای ایشان پس از فتح بغداد، این بود که ایشان با اعتقاد به خدایی علی بن ابیطالب، از تشیع بیرون رفته‌اند [۶۵].

در اینجا بدنیست به حقیقتی اشاره کنیم که چه بسا روشن نباشد، و آن

۶۰-۵۹. «مجالس المؤمنین» ص ۳۱۵.

۶۱. همان، ۲۸۱. (در شرح حال ابن عربی)، قاضی نورالله این دو بیت را از «کتاب الاحیاء» نقل کرده ولی نام مؤلف آن را نیاورده است.

۶۲. همان، ص ۳۱۵.

۶۳. همان، ص ۳. (در بیان حویزه).

۶۴-۶۵. همان، ص ۴۲۰.

اینکه: رهبران جنبشهای علوی در ایران به دعوی وراثت امامان، تکیه می‌کردند و این مسأله‌ای است متعلق به تشیع، ولیکن نه تشیعی که دوازده امامیان می‌شناسند و فقه و کلامی خاص دارد؛ بلکه تبلیغات سیاسی آن نهضت‌ها، محتوی کلی خود را از وجه مشترک تصوف و تشیع یعنی اندیشه مهدویت و ختم ولایت می‌گرفت، و همچنانکه خواهیم دید، تعداد فقیهان شیعی در ایران به قدری کم بود که صفویان مجبور شدند برای ترویج تشیع در کشور خود و سازمان دادن دولت بر اساس آن، فقیهانی از شام احضار نمایند؛ و نیز حرکت شاه اسماعیل صفوی، پیش از آنکه جنبشی علوی یا شیعی باشد، چنانکه بزودی خواهیم دید، نهضت صوفیانه بود. با همه اینها تصور این موضوع محال نیست که اگر جنبش محمد نوربخش توفیق می‌یافت، بسیار محتمل بود که در آینده به شیوه صوفیه عمل کند؛ همچنانکه وضع پیشینیان ایشان، مشعشعیان، نیز چنین شد و بتدریج از دعاوی غلوآمیز کاستند، تا آنجا که بعضی امرای مشعشعی، کتابهای معروفی بروفق عقیده دوازده امامیان میانه رونوشتند [۶۶]. نیز قابل تذکر است که عقاید نوربخشیه، بخشی تفکیک‌ناپذیر از موجودیت تشیع فعلی ایران است، بدون آنکه خود آنان یا دیگر هموطنان ایشان، تفاوتی بین نوربخشی و شیعی [عادی] احساس کنند، جز اینکه فرقه نوربخشی یک طریقه صوفیانه است.

هرچه هست، نوربخش یک صوفی وحدت وجودی بوده که به بیان انتقال ولایت از آدم و انبیاء به اقطاب تصوف پرداخته و از این اندیشه، عنوان تناسخ را برداشته و به جای آن اصطلاح «بروز» را به کار برده است. در نظر وی دبیده شدن روح به جنین در چهارماهگی، نوعی معاد انسانی است که وجود بشر را به وجود حقیقی یعنی خدا می‌پیوندد [۶۷]. شاید در این نظریه، عنصری باشد که

۶۶. «روضات الجنات» (۱۴۰۲-۶)، شرح احوال خلف بن عبدالمطلب.

۶۷. «دبستان المذاهب»، (منسوب به محسن کشمیری متوفی ۱۰۸۱ یا ۱۰۸۲)، چاپ هند ۱۲۲۴ ص ۴۹۴؛ و همچنین «غزلیات نوربخش» ورقه ۱۶۶ ب. عبدالکریم جلیلی نیز به بیان ظهور حقیقت محمدیه در شایخ تصوف پرداخته و آن را غیر از تناسخ دانسته است، («الانسان الکامل»، مصر ۱۳۰۰، ۶۱/۲). در سوره «دبستان المذاهب»، دکتر ابوریان معتقد است که مؤلف آن موبدشاه از پیروان آذرکیوان بوده، ولی سندی برای گفته خود ارائه نمی‌دهد: («اصول الفلسفة الاشرافیة» دکتر محمدعلی ابوریان، مصر ۱۳۰۹).

تاثر وی را از فلسفه اشراقی نشان می‌دهد؛ همان فرضیه‌ای که دکتر محمدعلی ابوریان مطرح کرده ولی توجیه روشنی برای عقیده خود نیاورده است [۶۸]. نوربخش در این ابیات به نظریه وحدت وجود اشاره می‌کند:

اگر هادیم و اگر مهدیم به جنب قدم، طفلکی مهدیم
یکی قطره‌ایم از محیط وجود اگرچند داریم کشف و شهود
من از قطرگی گشته‌ام بس نفور خدایا رسانم به دریای نور [۶۹]

و نیز از عشق به صورتی سخن گفته که در این بیت ابن عربی آمده:

پیروآیین عشقم و به‌رسو موکب عشق رو نهد، رو می‌کنم، که
محبت دین و ایمان من است. [۷۰]

ولی جنبه سلبی مسأله را گرفته، چنانکه دو بیت لطیف زیر بیانگر آن است:

من از جمله خلائق برکنارم از آن روزی که دیدم روی یارم
زکیش و مذهب و ملت بکلی مبراگشته‌ام دینی ندارم [۷۱]

محو شدن وی در این عشق، به حدی رسیده که موجودیت فردیش مضمحل شده و از خود می‌پرسد: «که من خود نور بخشم یا چکارم؟» [۷۲]
و در بیان عقیده‌اش در حق علی (ع)، قصیده [مستزاد] بدیعی پرداخته که مطلعش این است:

از مهر علی، صبح ولایت که دمیده است با طالع مسعود
از پرتو آن نور به اقطاب رسیده است تامظهر موعود. [۷۳]

→

- ص ۳۵). [نویسنده مقاله «دبستان المذاهب» در دائرة المعارف اسلامی نیز بر این عقیده است. رجوع کنید به جلد دوم از ویرایش جدید انگلیسی دائرة المعارف—م.]
۶۸. «اصول الفلسفة الاشراقیه» ص ۳۴.
۶۹. «غزلیات نوربخش» ورقه ۱۶۶ ب.
۷۰. «ترجمان الاشواق»، ابن عربی، بیروت ۱۳۱۲، ص ۴۹-۴۰.
۷۱. «غزلیات نوربخش» ورقه ۱۶۹ ب.
۷۲. همان، ورقه ۱۷۰ الف.
۷۳. همان، ورقه ۱۷۱ ب، ۱۷۲ الف.

شاید فقرات بالا روشنگر پیوستگیهای نوربخش با شیعیگری و یـ نـ گـ ر جنبه‌های مربوط به موضوع این کتاب باشد در میراث محمد نوربخش؛ عربی که به ایران مهاجرت کرد و در زندگی، خود را در محور تصوف و مهدیگری یافت و پس از مرگ نیز چهره‌بارزی در میراث تصوف ایران گردید. پس از مرگ نوربخش پسرش قاسم فیض‌بخش جانشین وی شد که می‌بینیم تصوف او آمیخته با تشیع بوده، از جمله موقعی که در تبریز در حضور سلطان‌حسین بايقرا، خطبه می‌خواند و در فضیلت ذکر لاله‌الاله سخن می‌گفت، عبدالرحمن جامی (متوفی ۸۹۸)، که قاضی نورالله وی را شیخ المعاندین نامیده، [۷۴] بدو اعتراض نمود که در جواب گفت: «در ایام اقامت عراق شنیده بودیم که تو درباره حکمت علی ولی‌الله، بحث و خلاف داری، آیا اکنون در لاله‌الاله نیز بحث می‌کنی؟» [۷۵]؛ به نظر قاضی نورالله این حکایت بروشنی نمایانگر شیعی بودن فیض‌بخش است و شیعه بودن پدر وی، نوربخش را نیز تأیید می‌کند.

وقتی دولت صفوی ظهور کرد و به استقرار تشیع پرداخت، برنوربخشیه بسیار آسان می‌نمود که اعلام تشیع نمایند، زیرا در واقع موجودیت صوفیانه خود را تغییر نمی‌دادند؛ از جمله وقتی شاه اسماعیل صفوی شوشتر را گشود و از مذهب مردم می‌پرسید، تنها جواب رضایت‌بخش این بود که «ما بر مذهب سید نورالله هستیم.» [۷۶] و این سید نورالله مرشد نوربخشیان بود [۷۷].

۷۴-۷۵. «مجالس المؤمنین» ص ۳۱۶.

۷۶. «مجمع الاوصیاء» ورقه ۳۰۲ ب.

۷۷. طریقه نوربخشی ظاهراً پس از سقوط صفویه به هند منتقل شد. معصومعلیشاه (دکنی) با شرکت فیاضعلی نوربخشی در اواخر حکومت کریمخان زند در این طریقه روح جدیدی دسید. («تاریخ ایران» سرجان ملکم، ترجمه فارسی میرزا حیرت، هند ۱۳۲۳ ص ۲۱۳) [مؤلف در اینجا اشتباه کرده زیرا معصومعلیشاه مجدد طریقه نعمت‌اللهی بود نه نوربخشی و فیاضعلی هم از طریقه نوربخشی به نعمت‌اللهی درآمد. — م.]

۷. کمال الدین حسین بن علی کاشفی واعظ

(متوفی ۹۱۰)

آنچه از این قسمت باقی مانده، بررسی دو شخصیت دیگر است از کسانی که در این دوران می‌زیسته‌اند؛ یکی صوفی نقشبندی و دیگری شیعه. این دوتن عبارتند از حسین کاشفی واعظ و ابن ابی‌جمهور احسائی، که اولی تأثیر بزرگی در احیای مراسم سنتی عزاداری شهادت امام حسین (ع) داشته و دومی فقیه و متکلمی شیعی بوده متأثر از تصوف، به حدی که بعضی شیعیان بدان لحاظ از قدر وی کاسته‌اند. از این دو، دومی را برای بحث آینده می‌گذاریم. اولی یعنی کمال الدین حسین بن علی بیهقی سبزواری معروف به واعظ کاشفی در بیهق سبزوار در خانواده‌ای مقیم همان شهر زاده شد [۱]، و همانجا درس خواند. واعظ کاشفی در فن وعظ از موهبت صدای رسا و لحن غم‌انگیز و مضامین بلیغ برخوردار بود [۲]، به علاوه در عرصه تصوف و ادب و شعر و نجوم و کیمیا و حروف و غیره، اطلاعات وسیع داشت [۳]. شهرت کاشفی باعث شد که زادگاهش را در سال ۸۶۰ به قصد نیشابور ترک کند، و از آنجا به مشهد رفت، سپس به هرات، پایتخت تیموریان، انتقال یافت. و در آنجا به وسیله جامی وارد طریقه نقشبندی شد [۴] و با خواهر وی ازدواج کرد [۵]. در این شهر سناره بخت کاشفی درخشیدن گرفت و همنشین امرا شد و برای آنان کتابها تألیف کرد [۶]، و به تبحر در علم و وعظ چنان شهرت یافت که

۱. «لب‌لباب مثنوی»، ملاحسین کاشفی، مقدمه سعید نفیسی، تهران ۱۳۱۹، ص ب.

۲. «مجالس المؤمنین» ص ۲۳۶.

۳. فهرست ۳۷ کتاب از تصنیفات کاشفی را در مقدمه سعید نفیسی بر «لب‌لباب مثنوی» ببینید؛ ضمناً «هدیه العارفین» (۱/۳۱۶-۷) افزون بر آن دارد.

۴. مقدمه نفیسی بر «لب‌لباب مثنوی» ص ب؛ «مجالس المؤمنین» ص ۵۰.

۵. «مجالس المؤمنین» ص ۵۰؛ «روضات الجنات» ص ۲۵۶.

۶. همان مقدمه نفیسی صفحه ۳-ج.

تمامی وقتش میان تدریس در مدارس و موعظه در مساجد هرات، تقسیم شده بود [۷]. واعظ کاشفی را از بزرگترین نویسندگان ایران در نیمه دوم سده نهم هجری شمرده‌اند [۸]. پیداست که وی از جمله نوادر کم‌نظیری بوده که تعصب مذهبی یا طریقتی، به هیچ وجه در ذهنش راه نداشته و دارای شخصیتی غریب از نوع شیخ بهایی بوده که او نیز به همین صفت بلند نظری و آسانگیری مشهور است. وی با آنکه یک صوفی نقشبندی و یک فقیه حنفی بود و حتی رساله مستقلی در فقه حنفی تألیف نمود [۹]، به سال ۹۰۸، نخستین و مهمترین کتاب را برای مجالس عزاداری حسینی نوشت و آن را «روضه الشهداء فی مقاتل اهل البیت نامید. تألیف این کتاب به درخواست مرشدالدوله عبدالله، از نزدیکان سلطان حسین بایقرا [۱۰] (حکومت ۸۷۳-۹۱۱) نواده تیمور و پادشاه هرات بوده است. «روضه الشهداء» کتابی است مشتمل بر تاریخ مصیبت‌های پیمبران و تفصیل احوال امامان شیعه، بویژه شرح واقعه کربلا، که به نثر فارسی تحریر و بانصوص عربی و اشعار آراسته شده است. فضولی بغدادی (متوفی ۹۶۳) شاعر مشهور ترکی‌گوی، آن را به زبان ترکی ترجمه کرد و «حدیقه السعداء» [۱۱] نامید. «روضه الشهداء» برده باب، به شرح زیر تقسیم شده است:

۱. در ابتلائات بعضی پیغمبران - که از آدم شروع کرده و آنگاه به نوح و ابراهیم و یعقوب و زکریا و یحیی پرداخته است؛
۲. در ستم قریش بر پیغمبر و ذکر شهادت حمزه و جعفر طیار؛
۳. در رحلت سید المرسلین (ص)؛
۴. در احوال فاطمه زهرا (س) از ولادت تا وفات؛

۷. «مجالس المؤمنین» ص ۲۳۶.

۸. همان مقدسه نفیسی صفحه ب.

۹. «هدیه العارفين» ۳۱۶/۱.

۱۰. عبدالله مرشدالدوله، علوی بود، «روضه الشهداء» تهران ۱۳۳۴ ص ۱۲.

۱۱. به نوشته مقدمه «روضه الشهداء» چاپ تهران، (ص ۸) «حدیقه السعداء» بار دیگر به قلم جابی قیصری از ترکی به فارسی ترجمه شده، (به نام «سعادت‌نامه»؟) و نیز «روضه الشهداء» تحت نام‌های مختلف، مکرر تلخیص گردیده، از جمله: «منتخب الروضه» و «خلاصه الروضه» و غیره، «حدیقه السعداء» از جمله یک بار در استانبول، مطبعه تصویر افکار به سال ۱۳۸۶ به چاپ رسیده است.

۵. در اخبار علی مرتضی (ع) از ولادت تا شهادت؛
 ۶. در فضائل امام حسن (ع) و بعضی احوال آن حضرت از ولادت تا شهادت؛
 ۷. در مناقب امام حسین (ع) و شرح ولادتش و حالات آن حضرت پس از رحلت برادر؛
 ۸. در ذکر شهادت مسلم بن عقیل و طفلان او؛
 ۹. در بیان رسیدن امام حسین (ع) به کربلا و جنگ با دشمنان و شهادت آن حضرت و فرزندان و خویشان و اصحابش؛
 ۱۰. در شرح مصیبت‌های وارده به اهل بیت حسین (ع) پس از واقعه کربلا و سزای قاتلان او؛
 ۱۱. خاتمه، در بیان احوال اولاد امام حسین (ع) و امام حسن (ع) و سلسله نسب بعضی از ایشان.

«روضه الشهداء» در جامعه ایران بازتاب پر دامنه‌ای یافت، به طوری که خواندن آن در مجالس، نوعی شغل گردید، تا آنجا که «هر کس را که برای مردم وعظ، می‌کرد و آنان را [بر مصیبت ائمه،] می‌گریانید، «روضه خوان» نامیدند» [۱۲] و تا کنون نیز در عراق، منبری را «قاری» می‌نامند که صورت اختصاری ترجمه عربی روضه خوان فارسی است [قاری الروضه]. خواندن کتاب «روضه الشهداء» در همه نقاط شیعه نشین ممالک اسلامی، جانشین داستانهای قهرمانی و هژاد و یکشب گردید.

سعید نفیسی اشاره می‌کند: «کتاب «روضه الشهداء» میان شیعیان ایران دست‌بدست می‌گردید و حتی پیش از صفویان در ماههای محرم و صفر روی منبرها خوانده می‌شد» [۱۳]. خود کاشفی به واقعیت غریبی اشاره کرده که مربوط می‌شود به نفوذ تشیع، به معنی شامی آن*، در بخشهای سنی نشین ایران؛ وی در مقدمه «روضه الشهداء» گفته: «عده‌ای از دوستان اهل بیت، با فرارسیدن محرم همه ساله، یادبود مصیبت شهداء را تجدید می‌کنند و به عزاداری فرزندان پیغمبر برمی‌خیزند» [۱۴]. و نیز با اشاره به پراکنده بودن اخبار کتابهای مقتل،

* یعنی دوستداری اهل بیت پیغمبر بدون مخالفت با سه خلیفه اول. — م.

۱۲. «روضات الجنات» ص ۲۵۶.

۱۳. مقدمه نفیسی به «لب‌الباب مثنوی» صفحه ۳. ۱۴. «روضه الشهداء» ص ۶.

گفته است که شوقی به جمع‌آوری و تنظیم آنها در یک کتاب داشته و با تألیف «روضه الشهداء بدین مهم برخاسته. ازینجا روشن می‌شود که چه بسا گریه بر امام حسین (ع)، در هرات جانشین ذکر صوفیانه — که نقشبندیان آن را ملغی کرده بودند — شده بود. اگر این نتیجه‌گیری درست باشد، نشانه‌ای است از وسعت دامنه آمادگی مردم برای پذیرش تشیع در پایان قرن نهم؛ و نیز شاید خیلی مبالغه‌آمیز نباشد اگر خود کتاب «روضه الشهداء را از عوامل موفقیت جنبش شاه اسماعیل صفوی در همان دوران بدانیم.

توصیف کتاب «روضه الشهداء و نگاهی به محتویات و لب آن در اینجنا، خالی از اهمیت نیست. کاشفی کتاب خود را با حکمت مصیبت و مشقت آغاز کرده و آن را به دلالت آیه «ولنبلونکم...» [۱۵] نوعی ابتلاء و امتحان از جانب خداوند و لازمه طریق محبت و آگاهی بر اسرار معرفت دانسته؛ به مصداق این بیت:

هر که در این بزم مقرب‌تر است جام بلا بیشترش می‌دهند. [۱۶]

پس از ذکر مصیبت‌های پیمبران از آدم تا خاتم [۱۷]، اندیشه خود را چنین تأیید کرده که پیغمبر اسلام به محنت و آزمایش کشته‌شدن پسرش دچار شد و حدیثی بدین مضمون آورده: «هر کس بر حسین (ع) بگرید یا حالت‌گریه به خود بگیرد، بهشت بر او واجب می‌شود.» [۱۸] و نخستین شاهده‌ی که [برای اثبات نظریه خود] می‌آورد گفته حلاج است که از خدا به دعا می‌خواست درد و شکنجه‌اش را بيفزاید تا عشقش فزون‌تر گردد [۱۹]. همین نشان می‌دهد که کاشفی فلسفه خود را از یک سرچشمه صوفیانه برداشته، و این اندیشه نقطه مشترکی است که تصوف و تشیع در آن به هم می‌رسند؛ و یادآور آملی است که می‌گفت: صوفی، همان شیعه ممتحن است. کاشفی به ذکر نام حلاج، همچون نمونه‌ای از ابتلا و امتحان بس نکرده بلکه کتابش پر است از داستانه‌های

۱۰-۱۶. همان، ص ۲. ضمناً نگاه کنید به سوره بقره ۲: ۱۵۵ و محمد ۴۷: ۳۱ و انبیاء ۲۱:

۳۵

۱۷. «روضه الشهداء» ص ۴.

۱۸. همان، ص ۶.

۱۹. همان، ص ۳۰۳.

ملاقات زاهدان با ائمه؛ از جمله در یک حکایت، علی بن حسین (ع) و عبدالله بن مبارک را با هم در حج گردآورده و کراماتی که این زاهد از آن امام مشاهده نمود، از وی روایت کرده است [۲]. به علاوه از زبان عبدالله بن مبارک در پیرامون مصائبی که اهل بیت از دست دشمنان کشیدند، عباراتی آورده [۲۱]، که به نظر عبدالله، این مصیبتها بسیار دردناکتر از سختیکشیهای صوفیه از قبیل پشمینه پوشی و تحمل گرسنگی است [۲۲]. کاشفی، این را نیز فراموش نکرده که از امام حسین (ع) یک شخصیت صوفیانه بسازد که به رضا و توکل گردن نهاده بود؛ چنانکه وقتی پادشاه جن، پیش از کشته شدن حضرت بروی ظاهر شد و خبر داد که لشگر اجانین که به دست علی (ع) اسلام آورده بودند منتظر اشاره وی هستند تا دشمنانش را نابود کنند، امام از پذیرفتن پیشنهاد کمک او امتناع کرد و فرمود به قضای خدا رضا دارم [۲۳]. و در پایان، روایتی نقل کرده که مشتاقان اهل بیت، باید بر مصیبتهای ایشان گریه کنند تا مشمول شفاعت امام حسین (ع) شوند، «زیرا روح آن حضرت از کجاوه قدس ناظر شماس و برحاضران مجلس عزاداری خود به دیده شفقت می نگرد» [۲۴].

واعظ کاشفی کتاب دیگری نیز دارد که تمایل شیعیانه آشکاری را منعکس می کند، و آن فتوتنامه سلطانی است [۲۵]، که گرچه ناتمام است ولی محتویات موجود آن برای داوری قطعی کافی است. کتاب، با درود بر پیغمبر و چهار خلیفه و صلوات بر خاندان و صحابه پیغمبر شروع شده [۲۶]، و پس از مقدمه ای در بیان موضوع کتاب، آنگاه به علی بن موسی الرضا (ع) درود فرستاده و تألیفات گذشتگان را درباره فتوت — که به نظر کاشفی، شعبه ای از تصوف و توحید است — نام برده، و پس از آن گفته است: «مبدأ فتوت و مظهر آن، ابراهیم خلیل است و قطب فتوت

۲۰-۲۲. همان، ص ۲۰۳-۲۰۵.

۲۳-۲۴. همان، ص ۳۲۸ و ۳۳۸.

۲۵. «الصلة بین التصوف والتشیع» ۱/۲-۲۲۳-۲۲۴. اصل «فتوت نامه» در مؤزۀ بریتانیا تحت شماره Abb.22.705 موجود است. [«فتوت نامه سلطانی» در سال ۱۳۵۰ به اهتمام محمدجعفر میجوب در سلسله انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، در تهران چاپ شده است. — م.]

۲۶. در اصل درود و سلام بر چهار خلیفه بوده که قلم خورده و به صورت ناسهای سه امام اول شیعه درآمده است، («فتوت نامه» ص ۱).

علی مرتضی است علیه السلام و خاتم قنوت، مهدی علیه السلام خواهد بود» [۲۷]. آنگاه داستان اصلی آغاز می‌شود که قنوت نیز همچون نبوت، میراثی سری در میان پیمبران بوده که به محمد (ص) و از او به علی (ع) و دیگر ائمه رسیده است [۲۸]. و برای قنوت علی (ع)، خبر مشهور: «لافتی الاعلی، لاسیف الاذوالفقار» را شاهد آورده [۲۹] و با این دو آیه تأیید کرده «ومن الناس من یشری نفسه، ابتغاء مرضات الله*» [۳۰] و «یؤثرون علی انفسهم ولو کان بهم خصاصة*» [۳۱]، و نیز قنوت یک‌یک امامان را تأیید نموده است [۳۲]. پس از اثبات اینکه علی (ع)، اصل قنوت بوده، سه فرزند وی حسن (ع) و حسین (ع) و محمد [بن حنفیه] و هفده مرد از عناصر گوناگون را، پیشروان قنوت اسلامی شمرده که چهارتن از آن جمله، در چهار قسمت ممالک اسلامی: ایران، مصر، روم و یمن، خلیفه [قنوت] بوده‌اند [۳۳]. پس از آن، فتیان صوفی را بر شمرده و سلسله‌ای از ایشان ترتیب داده که از طریق نجم‌الدین کبری به‌جنید و از او به معروف کرخی و سپس از طریق علی بن موسی الرضا (ع)، به پیغمبر پیوند یافته است [۳۴]. از جمله آداب قنوت، مقرر است حلوائی که با آتش تهیه نشده باشد، صرف کنند؛ به گفته وی چنین حلوائی پس از اجتماع غدیر خم، میان مردم توزیع گردید [۳۵]، و بدین گونه نمادهای تشیع شروع به جلوه‌نمایی می‌کند. و نیز آنجا که به شرح جشنهای فتیان پرداخته، به نقل از فتوحنامه عبدالرزاق کاشانی، نصی آورده که در آن نام دوازده امام، یکی پس از دیگری آمده و مهدی (عج) چنین وصف شده: «حجة زمینیان و آسمانیان، صاحب الزمان و قاطع البرهان» [۳۶].

* «در میان مردم کسی هست که جان خویش را به بهای طلب رضای خدا می‌فروشد» سوره بقره ۲: ۲۰۷ و «[آنچه دارند] بر دیگران ایثار می‌کنند؛ هر چند خود نیازمند باشند» سوره حشر ۹: ۵۹

۲۷. «قنوت‌نامه» ص ۲.

۲۸. همان، ص ۷.

۲۹. همان، ص ۱۰۵-۱۰۶، و نیز نگاه کنید به «طبری» ۱/ ۲۰۴-۱۰۴.

۳۰-۳۲. «قنوت‌نامه» ص ۵.

۳۳. همان، ص ۹۴-۹۵.

۳۴. همان، ص ۹۶.

۳۵. همان، ص ۱۰۰.

۳۶. همان، ص ۱۰۴-۱۰۶.

بدین گونه، واعظ کاشفی، حتی در موضوعات تصوف، مسائل تشیع دوازده امامی را وارد می کند، بدون آنکه نیازی بدان باشد؛ و این نشانه ای از وسعت دامنه درآمیختگی صوفیگری با شیعیگری در آن دوران است.

۸. ابن ابی جمهور احسائی

(تولد ۸۳۸، وفات بعد از ۹۰۱)

محمد بن علی بن ابراهیم بن ابی جمهور احسائی، در شهر احساء [۱] از نواحی بحرین [۲] به سال ۸۳۸ در یک خانواده کهن علمی تولد یافت [۳] و در همانجا بار آمد و نزد پدرش، زین الدین علی، درس خواند [۴]. سلسله مشایخ زین الدین تا چهار پشت بحرینی بودند، چهارمی شان فخرالدین احمد بن عبدالله بحرینی معروف به متوج [۵] (متوفی ۸۱۰)، شاگرد محقق اول (محمد بن حسن پسر علامه حللی) بود [۶]. سلسله اساتید خود علامه نیز از طریق میثم بحرانی باز به بحرین برمی گردد، زیرا میثم بحرانی، نزد علی بن سلیمان درس خوانده بود و سلسله مشایخ علی بن سلیمان از طریق شیعیان بغداد به امام رضا (ع) منتهی می شود [۷]. به هر صورت ابن ابی جمهور بدانچه از پدر آموخته بود، اکتفا ننمود و آهنگ نجف کرد و در آغاز جوانی از اساتید آن شهر، از جمله شرف الدین حسن بن عبدالکریم قتال [۸] به فرا گرفتن علوم پرداخت. تا سال ۸۷۷، در آنجا می زیست [۹]، پس از آن از راه سوریه روبه مکه نهاد و در کرک نوح [از آبادیهای سوریه]، مرکز معروف شیعی، محضر علی بن هلال جزایری را در-

۱. «سلك الافهام والنور المنجى من الظلام»، معروف به «المجلی»، ایران ۱۳۲۴ ق. ص ۵۲۵.
۲. «معجم البلدان»، یاقوت حموی ۱/۱۳۷.
۳. ابن ابی جمهور در چهل سالگی با متکلم سنی به مباحثه پرداخت و آن در سال ۸۷۸ بود. («مجالس المؤمنین» ۱۰۲۵ و «روضات الجنات» ص ۶۲۴). صورت مجلس مناظره مزبور ضمن رساله کوچکی جزء نسخه خطی شماره Add. 16,832 در موزه بریتانیا موجود است، (ورقه ۹۶ الف).
۴. «المجلی» ص ۵۲۵.
۵. «هدية العارفين» ۱/۱۱۹، و احوال ابن المتوج در «روضات الجنات» ص ۱۵.
- ۶-۷. «المجلی» ص ۵۲۵.
- ۸-۹. «مجالس المؤمنین» ۲۵۰.

یافت* [۱۰]. و یک‌ماه نزد وی درس خواند [۱۱]. اهمیت این ملاقات، که چه بسا در اصل مورد تردید باشد، در آن است که این علی‌بن هلال، خود شاگرد ابن‌فهد حلی و استاد محقق ثانی بوده [۱۲] و محقق همان کس است که در سازمان دادن ترویج تشیع به روزگار صفویه، شهرت درخشانی یافت. ابن‌ابی‌جمهور در مکه نیز فرصت استفاده از حجاج را از دست نداد، چنانکه در درعیه از نواحی نجد، با صوفی لایبالی منشی از اهل یمن برخورد کرد و با او در موضوع ترک واجبات شرعی مباحثه نمود [۱۳].

نزدیکی بحرین به ایران، و تحولات اوضاع دینی و غلبه روح آسانگیری مذهبی همراه با اضطراب روانی در ایزان، شیعیان خراسان را برآن داشت که به‌منظور مشارکت در ترویج تشیع، ابن‌ابی‌جمهور را دعوت و از تبحر وی استفاده کنند، وی در راه خراسان رساله «ذوالمسافرین فی اصول الدین» را نوشت، که سپس بنا به تکلیف محسن بن محمد رضوی قمی به سال ۸۷۸ شرحی برآن نگاشت [۱۴]. طی مباحثه‌ای که بین متکلمی سنی معروف به فاضل هروی**، با ابن‌ابی‌جمهور در برابر جماعتی از شیعیان و سنیان روی داد، تفوق ابن‌ابی‌جمهور آشکار شد و فاضل هروی و دیگر حضار وی را لقب «متکلم عرب» دادند [۱۵]، و این نشانه اهمیت است که برای حضور او در آن دیار، که ظاهراً در آن ایام متکلم شیعی قابل توجهی نداشت، قائل بودند.

ابن‌ابی‌جمهور تا زمان وفات میان طوس و شهرهای دیگر در رفت‌وآمد بود،

* این نیز اصلاً بحرینی بود.

** متکلم سنی برای دیدار و مباحثه ابن‌ابی‌جمهور از هرات آمده بود. (مؤلف)

۱. «روضات الجنات» ص ۴۰۱.

۱۱. «مجالس المؤمنین» ص ۲۵۰، «روضات الجنات» ص ۶۲۴.

۱۲. «روضات الجنات» ص ۴۰۱، «اسل الامل» ص ۲۱.

۱۳. «المجلی» ص ۲۶۱.

۱۴. «مجالس المؤمنین» ص ۲۵۰-۱.

۱۵. «مناظره» ورقه ۲۸۴ الف. «روضات الجنات» ص ۶۲۴، این فاضل هروی، ظاهراً شیخ الاسلام احمد بن یحیی بن سعیدالدین مسعود بن عمر تفتنازانی است که مدت سی سال سمت قضاوت هرات را داشت و در سال ۹۱۶ با جمعی از علمای هرات به دستور شاه اسماعیل صفوی کشته شد. قابل تذکر اینکه حتی شیخ علی‌بن عبدالعال محقق ثانی نیز با همه مخالفتش با سنیان تا آخر عمر از این واقعه متأسف بود. («روضات الجنات» ص ۹۳).

مرگ وی بین سالهای ۹۰۱ [۱۶] و ۹۰۶ اتفاق افتاده، زیرا اگر در این تاریخ زنده می‌بود، مقام محقق ثانی، به وی تعلق می‌داشت؛ حال آنکه صفویان، نام او را جزء کسانی که در بنیانگذاری دولت شیعی نوین شرکت کرده‌اند، نیاورده‌اند.

از ابن ابی‌جمهور، کتابهایی بویژه در علم کلام باقی مانده [۱۷]؛ از جمله زادالمسافرین که برای شاگردش محسن رضوی نوشت، و غوالی اللثالی در حدیث، که گفته‌اند «در نقل احادیث عامه زیاده روی کرده» تا آنجا که بعضی مشایخ، به دلیل وجود این کتاب، ابن‌ابی‌جمهور را مورد وثوق ندانسته‌اند [۱۸] و بالاخره کتاب معروفش مجلی که ذیلاً به توصیف آن می‌پردازیم:

به‌گفته مؤلف، تألیف این کتاب، مدت مدیدی وقت او را گرفته و اشاره کرده که متن اولیه آن به نام مسلک الافهام فی علم الکلام را به سن جوانی [۱۹] در نجف، تصنیف کرده، پس از رواج میان طلاب، به سال ۸۹۳، حاشیه‌ای بر آن نوشته است که شاگردانش النود المنجی من الظلام، حاشیه مسلک الافهام نامیدند [۲۰]. در اوآن زیارت نجف که طلاب با شور فراوان از آن کتاب استقبال کردند، در آن تجدیدنظر نمود و پس از کاستن و افزودن برخی مطالب، متن کامل به سال ۸۹۶ به نام مجلی مآة النود المنجی (من الظلام) [۲۱] پایان یافت؛ که مشتمل است بر «حکمت‌الهی و نفائس اسرار علوم عرفانی و خلاصه و چکیده آنچه توان رسید و نهایت درجه کمال که می‌توان انتظار داشت» [۲۲]. این کتاب مجموعه متن اولیه و شرح آن و حاشیه بر آن شرح می‌باشد. مؤلف، آن را بحثی در علم کلام می‌شمارد، که عمر خود را بر سر آن گذاشته [۲۳]، و در واقع دائرةالمعارفی است که تقریباً همه مسائل شناخته شده آن عصر را در برمی‌گیرد؛ ولی رنگ و تأثیر فلسفه، چشمگیرتر است، البته فلسفه به صورتی که

۱۶. «فهرست کتابخانه مبارکه فیضیه قم»، ۱۳۳۸ ش. ص ۴۱۸.

۱۷. «المجلی» ص ۳، و فهرست کتب ابن‌ابی‌جمهور در «روضات الجنات» ص ۶۲۵.

۱۸. «لؤلؤة البحرين» ص ۱۱۳.

۱۹-۲۰. «المجلی» ص ۵۸۵، چاپ سنگی تهران ۱۳۲۹.

۲۱. «المجلی» ص ۴.

۲۲. همان، ص ۴-۵.

۲۳. همان، ص ۳.

این میثم عرضه کرده بود، باگرایشی به شیوه سیدحیدر آملی. کتاب به دو بخش تقسیم شده: بخش اول در مباحث توحید و بخش دوم در مباحث افعال، زیرا «در حقیقت علم کلام به همین دو موضوع تقسیم می‌شود» [۲۴]. ابن ابی‌جمهور در تجلیل میثم بحرانی، مبالغه نموده و او را «علامه اعظم و دریای پهناور» [۲۵] لقب داده، و نیز در مباحث علت و معلول بر اقوال علامه حلی تکیه کرده [۲۶]، ولیکن دیگر فقیهان و متکلمان «رسمی» شیعه مورد استناد وی واقع نشده‌اند مثلاً از شیخ مفید فقط یکبار نام برده است [۲۷]، و این نخستین ایرادی است که شیعه بر ابن ابی‌جمهور گرفته‌اند و نتیجه‌اش را خواهیم دید.

هدف ابن ابی‌جمهور در واقع همان هدف آملی بوده است و به‌نشانه قدر-دانی از آملی، وی را چنین وصف کرده: «سید علامه متأخر، دارای قوه مکاشفه راستین» [۲۸] و نیز «فاضل متأخر» و «قطب اقطاب» [۲۹]، او نیز مانند آملی می‌خواسته با درآمیختن تشیع و تصوف، فرقه واحدی بسازد و عیناً همان مقدمات و دلایل را آورده است [۳۰]. به‌گفته وی «شریعت و طریقت و حقیقت، سه کلمه مترادفند به یک معنا، و آن حقیقت شرع محمدی است» [۳۱]، و برای اثبات این نظریه، قطعاتی از یک کتاب آملی شاهد آورده [۳۲]، که ناچار باید آخرین تألیف آملی باشد، چون به موضوعاتی پرداخته که در کتب موجود آملی نمی‌یابیم [۳۳]. با این حال ابن ابی‌جمهور، در این میدان پیشتر رفته است؛ زیرا مقصد وی درآمیختن دست آورده‌های علم کلام* با نتایج فلسفه و تصوف [۳۴]

* که در توحید عقاید معتزله و اشاعره نمودار می‌شود. (به شرح صفحات بعد) (مؤلف)

۲۴. همان، ص ۲۰۲.

۲۵. همان، ص ۱۷۹.

۲۶. همان، ص ۱۰۶.

۲۷. همان، ص ۱۸۲.

۲۸. همان، ص ۳۸۱.

۲۹. همان، ص ۱۹۲.

۳۰. همان، ص ۱۱۰، ۳۱۴-۱۱۵، ۳۷۶.

۳۱. همان، ص ۳۱۳.

۳۲-۳۳. همان، ص ۵۵۶.

۳۴. همان، ص ۲۲۲.

بوده، تا آمیزه آنها، چهارچوبی نظری برای فرقه‌ای واحد با عقیده واحد، یعنی عقیده به توحید، بشود [۳۵]. نمونه والای این کوشش در نظر ابن‌ابی‌جمهور، شهاب‌الدین یحیی بن حبش [شیخ اشراق] مقتول بوده که وی را «شیخ الهی» [۳۶] نامیده و از حکمة الاشراق [۳۷] و المقادعات [۳۸] و التلویحات [۳۹] وی قسمتهائی نقل کرده است و نیز این را فراموش نکرده که به اقوال با یزید بسطاسی [۴۰] و حلاج [۴۱] و شبلی [۴۲] و عبدالله انصاری [۴۳] و غزالی [۴۴] و ابن عربی [۴۵] و سعدالدین حموی [۴۶] و نیز افلاطون [۴۷] و ارسطو [۴۸] و فروریوس [۴۹] و فارابی [۵۰] و ابن سینا [۵۱] و فخررازی [۵۲] و نصیرالدین طوسی [۵۳] و قطب‌الدین شیرازی [۵۴]، استناد نماید.

واقع این است که در اینجا برای تفصیل نظریات ابن‌ابی‌جمهور مجالی نیست ولیکن نمونه‌ای از نظریات جدید وی را که در تعمیم آن پر دور رفته،

۳۵. همان، ص ۱۱۰، ۱۶۵.

۳۶. همان، ص ۱۳۷، ۱۵۸، ۵۶۷.

۳۷. همان، ص ۵۶۶.

۳۸. همان، ص ۱۲۷، ۱۵۸.

۳۹. همان، ص ۵۶۷.

۴۰. همان، ص ۱۶۶.

۴۱. همان، ص ۸۹، ۸۰.

۴۲. همان، ص ۱۰۹-۱۱۰ و ۲۰۲.

۴۳. همان، ص ۱۱۰.

۴۴. همان، ص ۲۲۰.

۴۵. همان، ص ۱۰۹ و ۲۲۰.

۴۶. همان، ص ۳۱۸.

۴۷. همان، ص ۳۳۲ و ۶۶.

۴۸. همان، ص ۳۳۲.

۴۹. همان، ص ۱۶۵.

۵۰. همان، ص ۳۲۹.

۵۱. همان، ص ۱۲۷، ۳۳۱.

۵۲. همان، ص ۵۷، ۶۵، ۷۳.

۵۳. همان، ص ۵۵۶، با نقل قسمتهایی از «اوصاف الاشراق».

۵۴. همان، ص ۵۵۶، با نقل قسمتهایی از شرح «حکمة الاشراق».

می‌آوریم. مثلاً توحید را تفرید معنی کرده و افزوده: «یعنی اثبات یک خالق برای این جهان»، [۵۵] آنگاه به شکل جدیدی آن را بررسی نموده و گفته: «به اصطلاح اهل تحقیق، توحید یعنی منزّه دانستن ذات خدا از همه کثرتها، زیرا ذات همه صفات را در بر می‌گیرد. و به طریقه اهل تصوف، توحید یعنی قائل بودن فقط به یک موجود؛ به صورتی که همه مظاهر، منطوی و منتظم در عظمت قیومی اوست» [۵۶]. پس از نقل اقوالی از ابن عربی، چنین افزوده: «امام بحق ناطق، جعفر صادق (ع) اشاره بدین معنا دارد، آنجا که فرموده: اللهم انی أسألك بتوحیدك الذی فطرت علیه العقول... وأرسلت الرسل.... و جعلته اول فرائضك و نهاية طاعتك» [۵۷]، سپس به دو نقل قول از شبلی و خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین، پرداخته و برای تأیید، این حدیث نبوی را آورده که «هر که خدا را شناخت، زبانش لال شد» [۵۸]، و نیز این گفته *علی (ع) را که «حقیقت یعنی مشاهده جلال خدا از وراء پرده های نور عظمت، که قابل اشاره نیست» [۵۹]. پس از توحید، وارد مبحث اتحاد شده، ابتدا قول فروریوس را آورده که «اتحاد یعنی یکی شدن [ذهن] درک کننده با صورت [ذهنی] شیئی درک شده» [۶۰]، و نیز قول فیلسوفان دیگر را که «اتحاد، همانا درک چیزی به وسیله نفس ناطقه، از راه یکی شدن با عقل فعال است، به طوری که نفس درک کننده، حین ادراک، همان عقل فعال است» [۶۱]؛ سپس این مطلب را با اشارات اهل تجرید و مشایخ صوفیه ربط می‌دهد و چنین می‌گوید: «مراد فلاسفه از یکی شدن نفس ناطقه با صورت عقلیه یا عقل فعال، همان چیزی است که مشایخ اهل ذوق و تصوف اشاره می‌کنند، یعنی نفس ناطقه وقتی با بعضی انوار مجرده، در حالت خلسه و جدایی از بدن، تماس بگیرد، احساس و شعور به ذات را از دست می‌دهد... و از خود فانی می‌شود و

* این یک بند از مکالمه منسوب به علی بن ابیطالب با کمیل بن زیاد است که در صفحات گذشته بدان اشاره کردیم. — م.

۵۵. همان، ص ۱۱۰.

۵۶-۵۹. همان، ص ۱۱۰-۱۱۱.

۶۰-۶۱. همان، ص ۱۶۵.

از این حالت به اتحاد تعبیر می‌کنند» [۶۲]. در این مورد ابن‌ابی‌جمهور از سخنان مشهور حلاج و با یزید شاهد آورده و از نو با این آیات مطلب را تأیید نموده که «مارمیت اذرمیت و لکن‌الله رمی*» [۶۳] و موسی از درخت شنید که «انی اناالله‌رب‌العالمین**» [۶۴] و این حدیث منسوب به پیغمبر در حق علی(ع) که «من او را برنگزیدم، بلکه خدا او را برگزید» [۶۵].

اما ارتباط مطالب فوق با اقوال اشاعره و معتزله: می‌دانیم معتزله معتقد بودند که جهان به‌سوی غایت تعیین شده‌ای روان است، اشعریان به‌عکس، غرض و غایت را کلاً از افعال نفی می‌کردند و غایت هرچیز را خود آن می‌دانستند؛ ابن‌ابی‌جمهور دو نظریه را جمع و معما را حل کرده است، بدین‌گونه: «همهٔ اشیاء برحسب قابلیت‌های موجود در خود، به‌سوی [تحقق] کمالات مورد انتظار خود رانده می‌شوند» [۶۶]. و با این بیان، «خلاف از میان می‌رود و هر خردمندی ناچار به‌قبول این نتیجه می‌شود که همهٔ افعال صادره از عنایت الهی، [یعنی موجودات،] مشتاق [تحقق] کمال خود هستند و در نهایت بدان می‌رسند» [۶۷]. با تفصیلات فوق توحید اسلامی و اتحاد فلسفی و صوفیانه یکی می‌گردد و آن عبارت است از: «توحید وجودی، که همهٔ پیمبران و اولیاء بر آن عقیده بودند و بدان وسیله شرک خفی را نفی می‌نمودند» [۶۸]. بدین‌گونه دوباره به‌اندیشهٔ آملی برمی‌گردیم؛ منتهی به‌شکلی وسیعتر، که در آن اندیشهٔ وحدت وجود، همهٔ انواع معرفت را می‌پوشاند.

بی‌شبهه، ابن‌ابی‌جمهور در وراء این تفصیلات هدفی را تعقیب می‌کرد، که همانا پدید آوردن یک فرقهٔ جدید یا دست‌کم یک‌گرایش نوین بوده، که تشیع در قالب آن گرایش جدید همچون مذهبی جامع همهٔ تمایلات بشود؛ بدین‌لحاظ لازم است شرح نبوت و امامت به‌طریقهٔ وی نیز بیان‌گردد تا تصویر نوین او از عقیدهٔ تشیع به‌دست آید.

* «[ای پیغمبر] وقتی تیر انداختی، تو نینداختی، بلکه خدا انداخت.» سورهٔ انفال: ۱۷

** «[ای موسی] این منم پروردگار جهانیان» سورهٔ قصص ۲۸: ۳۰

۶۲-۶۵. همان، ص ۱۶۶.

۶۶. همان، ص ۲۲۲.

۶۷-۶۸. همان، ص ۱۱۰.

ابن ابی‌جمهور، همچون متکلمان عدلی مذهب [۶۹]، یعنی معتزله، معتقد است که نظام عالم بر اساس لطف است و لطف خدا به صورت بعثت انبیاء و تعیین اولیاء متجلی شده، «زیرا مردم برای بقای نوع، مجبور به اجتماع هستند و نظم زندگی اجتماعی محتاج به [قانون و شریعت] انبیاست». [۷۰]. وی می‌افزاید که این‌گونه اشخاص یعنی قانونگذاران، نامهای گوناگون دارند که حقیقت همه به یک معناست. فیلسوفان ایشان را صاحب ناموس و متکلمان، شارح و رسول نامیده‌اند؛ این در مورد نبوت، و اما امام اصطلاحی متأخران، به نظر ابن ابی‌جمهور همان مقامی است که فیلسوفان قدیم، ملک اصطلاح کرده‌اند [۷۱]. این متکلم به مسأله نظام زندگی در جهان، به گونه‌ای اسلامی پرداخته و به عقیده وی، این مقصود در نبوت و امامت نهفته است و پس از بحثی متصوفانه [۷۲] به این نتیجه رسیده که علی بن ابیطالب (ع)، همان ولی حقیقی است که خدا او را منسوب و معصوم داشته [۷۳] و به مثابه یک انسان کامل، قائم مقام پیغمبر و همانند وی پیش از خلقت عالم موجود بوده [۷۴]، و همچنانکه محمد (ص) خاتم انبیاست، علی نیز خاتم الاولیاء مطلق است. [باید دانست که] ابن ابی‌جمهور در این اصطلاح و بیان به ابن عربی استناد کرده [۷۵]، هرچند این یکی، عیسی [ع] را خاتم الاولیاء می‌پنداشته است [۷۶]. پس از رسیدن به این مرحله، ابن ابی‌جمهور با جهنگیری صوفیانه، دوازده امام را اولیای عارفان و شیخ مشایخ صوفیان می‌شمارد و سلسله ولایت را به مهدی (عج) می‌رساند که «قطب جهان و امام زمان و خلیفه عصر و خاتم ولایت محمدیه است» [۷۷]. در این مورد به رأی حیدر آملی استناد جسته و برصحت گفته خود قول ابن عربی را گواه آورده‌اند که «اهل کوفه در یاری آنحضرت از همه مردم

۶۹. همان، ص ۲۳۷.

۷۰-۷۱. همان، ص ۲۳۶.

۷۲. همان، ص ۳۳۷.

۷۳. همان، ص ۳۲۴.

۷۴-۷۵. همان، ص ۳۷۱، و نیز رجوع کنید به «فصوص الحکم»، ابن عربی به تحقیق دکتر

ابوالعلاء عینی، مصر ۱۹۵۴، ۱/۶۳.

۷۶. «الصلة بین التصوف والتشیع» ۱۷۱/۲-۱۸۳.

۷۷. «المجلی» ص ۳۷۶؛ «طرائق الحقائق» ۱/۲۶۱.

موفق ترند» [۷۸]، و نیز به اقوال عبدالرزاق کاشانی در *قوادیل القرآن* استشهد نموده است [۷۹]. واقع این است که بیان ه^ه مطالب کتاب *مجلی* — که شامل همه جوانب معرفت در زمان ابن ابی جمهور است — در این مختصر نمی گنجد ولی ذکر این نکته بجاست که خود وی به خالی بودن شهرهای شیعه از شور معرفتجویی و تهی بودن مجالس درس از طالبان علم، اشاره کرده و [گوی] می خواسته با درآمیختن مسائل تازه به عقیده شیعی — بدون آنکه این تعدیل یا درست تر بگوئیم ترین، در اصول و اساس خللی ایجاد نماید — آن را جوابگوی روح زمان سازد و در یک قالب نوین شوق انگیز بریزد و جان تازه ای در آن بدمد. در این مورد چنین گفته است: «پس از تصفح در احوال علمای راسخین و اهل سلوک از حکیمان و متصوفان سابق، دریافتم که راه و روش و مقصدشان یکی بوده است،... ایشان را رهنمای خود قرار دادم و با دلالت آنان، در این لغزشگاه ها گام برداشتم و درگشودن درهای بسته، قدم برجا پای ایشان گذاشتم. اکنون که بخت مرا از همنشینی آنان بازداشته و روزگار مرا از دیدارشان محروم کرده، به خوشه چینی خرمن آنان برخاسته ام و از ریزش احوال و کلمات آنان دانه برمی چینم...» [۸۰]. این اقرار صریح ابن ابی جمهور (در مورد اقتباس از فلاسفه و صوفیه) بر این اساس بوده که به نظر وی «این همان عقیده ای است که اختیار بر آن بودند و با آن به مقام ابرار رسیدند، این پیروی از سیرت اولیاء کبار و ائمه اطهار است» [۸۱]. بدون تردید، همه اینها قیام حقیقت جویانه ای علیه تشیع [رسمی] بود، و مورد پذیرش علمای معاصر یا متأخر قرار نگرفت، به همین سبب در وصف وی گفته اند: «متهم به تصوف بوده» [۸۲]، و حتی یک فقیه یا متکلم از شاگردان وی که مورد قبول باشد، نام برده نشده [۸۳] با آنکه شاگردان بسیار داشته است [۸۴]؛ و فقط شاگرد و دوستش محسن رضوی، که در طوس به وی پیوست و مناظراتش را جمع آوری نمود، از وی روایت کرده

۷۸. «المجلی» ص ۳۱۰، و «فتوحات مکیه» ۳/ ۴۳۰.

۷۹. «المجلی» ص ۳۷۶.

۸۰-۸۱. همان، ص ۵۸۱.

۸۲-۸۳. «روضات الجنات» ص ۶۳۶.

۸۴. «المجلی» ص ۳ و ۴.

است [۸۵]. از این جهات ابن ابی‌جمهور، همسرنوشت برسی بوده — که راجع به احوال و افکار او مفصلاً بحث کردیم — و نیز مانند او از طرف شیعیان صوفی-مشرب، حسن استقبال شده، از آنجمله، نایب‌الصدر در وصف ابن ابی‌جمهور گفته: «از فقهاء کرام و محققین عظام است که طریق تصوف مشایخ را صحیح دانست و تصدیق کرد و پایه عقاید دینی [بروفق تصوف] بنیاد نهاد» [۸۶]. بدین لحاظ، غریب نیست که یکی از اولاد سیدحیدر آملی از ابن ابی‌جمهور روایت کند و نیز عجیب نیست که خوانساری، صحت آن روایت را مورد تردید قرار دهد [۸۷]؛ موضعگیری خوانساری را قبلاً در مورد برسی دیدیم.

هرچه هست، ابن ابی‌جمهور، شکل تکامل یافته‌ای از میثم بحرانی و سیدحیدر آملی و نمونه بارزی برای شیعیان بوده که احساسی دیگری بر همان روش رهبریشان کرد. کارکرد ابن ابی‌جمهور مقدمه امور مهمتری شد که بعداً تشیع در موج سوم خود بدان پرداخت؛ و در آخرین فصل این کتاب خواهیم دید. پیش از ختم کلام باید اشاره کنیم که در کتاب مجلی یک قسمت مفصل و بیگانه با روش فلسفی کلی کتاب هست که مربوط به علی بن ابیطالب (ع) و امامت و کرامات وی می‌شود و به صورت بحث تاریخی مفصلی به تشیع می‌پردازد، ظاهراً این قسمت بعدها به کتاب افزوده شده، خاصه آنکه در بعضی موارد، تکرار مسایلی است که مؤلف قبلاً راجع بدان بحث کرده است [۸۸].

۸۵. «روضات الجنات» ص ۲۶۶، «مجالس المؤمنین» ص ۲۵۰-۱.

۸۶. «طرائق الحقائق» ۱/۱۳۵.

۸۷. «روضات الجنات» ص ۶۲۶.

۸۸. «المجلی» صفحات ۳۴-۳۳. نمونه تکرار مطالب قبلی در این قسمت افزوده شده، مطالبی است مربوط به مهدی (عج) و سخنانی که از ابن عربی می‌آورد (ص ۸۷)، که قبلاً در صفحه ۳۱ آورده بود. و باز مطالب تکراری دیگری هست که نظریه ما را در منحول بودن آن قسمت ثابت می‌کند.

فصل ششم

تشیع در آسیای صغیر
بهروزگار سلجوقیان و عثمانیان

تأملات فلسفی و اجتماعی عمیق

@bar_bal_andisheha

@ketabmand

<https://t.me/Ketabmand>

@Persian_mythology

اساطیر ایران و جهان

۰۱ مقدمه تاریخی

پیش از شروع این فصل، بدنیست دو موضوع را روشن کنیم. نخست آنکه موضوع این فصل نیز مربوط به قسمتهای گذشته این رساله است ولیکن بیان استمرار آن بس مشکل می نماید، دیگر آنکه عنوان فصل، کاملاً به محتوای آن منطبق نیست؛ با این حال نحوه نفوذ تشیع را به این نواحی - که هم از آغاز سنی- نشین بود - نشان می دهد.

مقدمتاً لازم است توضیح بدهیم که اسلام چگونه وارد آسیای صغیر شد. اعراب پس از فتح شام نتوانستند بیش از آن پیشروی کنند زیرا نیروی دولت بیزانس مانع بود، لیکن اعراب، کوشش خود را به صورت جنگهای کوتاه مدت، که به تصرف یا اقامت طولانی منجر نمی شد، ادامه دادند. از آنجمله جنگ جزیره ارواد در شمال قسطنطنیه به سال ۵۲ یا ۵۴ است [۱] که مسلمانان بعد از هفت سال از آن روی برتافتند [۲]؛ و نیز حمله زمستانی امویان به سال ۴۵ یا ۵۵ به سرزمین روم [۳]. پس از آن امویان به جهانگشایی در شرق پرداختند و بر تمام ایران و ترکستان و ارمنستان و بخشی از هند مسلط شدند. معذک جنگهای منفرد (در بلاد روم) ادامه داشت که از آنجمله ماجراجوییهای قهرمانانه منسوب به عبدالله بطل در سرزمین دشمنان است [۴].

۱. «فتوح البلدان» ص ۲۳۷؛ «ابن اثیر» ۱۹۶/۳.

۲. «ابن اثیر» ۱۹۶/۳.

۳. «طبری» ۱۷۱/۱، «ابن اثیر» ۱۹۶/۳.

۴. «طبری» ۱۵۵۹/۲؛ (حوادث سال ۱۱۳ و ۱۱۴) ص ۱۷۱۶؛ (حوادث سال ۱۲۲) و «ابن اثیر» ۲-۹۱/۵ و «تاریخ الخلفاء»، سیوطی مصر ۱۹۵۹، ص ۲۴۸، (که فتح خنجره را به دست بطل در سال هفتم خلافت هشام بن عبدالملک ذکر کرده) و ذهبی در «دول-الاسلام» (۵۸/۱) که تاریخ کشته شدن بطل را در سال ۱۲۱ نوشته، و همچنین صفحات ۴۶ و ۵۸ «دول الاسلام».

اما جنگ در جبهه شمالی به صورت برخوردهایی با بیزانسیان درآمد و دیری نگذشت که با رنگی از حماسه مذهبی، در زمان هارون و مأمون و معتصم شدت گرفت، و تا زمان حکمرانی سیف‌الله حمدانی بر موصل و حلب، حال به همین منوال ادامه داشت. با پیدایش موج ترک، سلجوقیان که خود از ترکان غز می‌بودند، بنیانگذاری دولتی از قبایل کوچنده را آغاز کردند و با توجه به قدرت همسایگان ترک و تاتار خود، و نیز بدان سبب که اسلام آورده بودند [۵]—پیش از آن مذهب مسیحی داشتند [۶]—نخست به مرکز دولت اسلام که در آن موقع ناتوان بود، رونهاند و به سال ۴۷۷ به تسلط آل بویه شیعی مذهب پایان داده، زمام امور را به دست گرفتند. دسته‌ای دیگر (از سلجوقیان) باجمعی از نژاد ترکمان، تحت شعار ترویج اسلام متوجه آسیای صغیر شدند—اعراب نیز با همین شعار سرزمینهای ترکان و شرق را گشوده بودند—زیرا در آنجا فضای حیاتی لازم برای توسعه طلبی نژاد ترک وجود داشت، و نیز طبیعت کوهستانی و سردسیری منطقه با ساختمان بدنی آنان متناسب می‌بود. باید افزود که این مهاجرت در نتیجه اختلافاتی میان سران سلجوقی بود [۷] که ناچار این دسته از نیروی اصلی جدا شده به شمال رونهاندند.

نخستین برخورد سلجوقیان با بیزانسیان به سال ۴۷۷ بود، پس از آن شروع به رخنه در شهرها کردند و تا نزدیکی قسطنطنیه رسیدند. ولی اختلاف میان سران باعث شد که پیش از اتمام پیروزی، به مصالحه تن در دهند و عقب‌نشینی کنند [۸]. پس از آن جنگ سرنوشت به سال ۴۶۲ در خلاطارمنستان رخ داد و به اسارت پادشاه بیزانس انجامید [۹]، و راه برای عنصر ترک باز شد که نه تنها بر آناتولی مسلط و در آنجا ساکن شدند [۱۰] بلکه امکان تسلط بر شهرهای روم را یافتند، تا آنجا که سلیمان بن قتلمش، پایتخت خود را در نزدیکی قسطنطنیه قرار داد [۱۱].

۵. «ابن اثیر» ۱/۶۲، «السلوک» مقریزی، مصر ۱۹۳۴، ۳۰/۱.

۶. هوار: مادة سلجوق در «دائرة المعارف اسلامی».

۷. «تاریخ مختصر الدول»، ابن العبری ص ۳۳۶؛ «حبیب السیر» ۳/۵۳۸.

۸. «ابن اثیر» ۱/۳۸۰-۳۸۱.

۹. ابن خلدون: «العبر» ۳/۵.

۱۰-۱۱. «قیام الدولة العثمانیه»

وضع جدید، بدین گونه تثبیت شد که سلجوقیان قونیه را که در مرز آناتولی و منتهی الیه بیزانس قرار داشت، تصرف و پایتخت خویش کردند. ترکمانان که بدون مشارکت سلجوقیان، آناتولی را فتح کرده بودند [۱۲] در آنجا ساکن شدند و به رهبری محمد بن دانشمند، دولتی تاسیس کردند و شهر سیواس را به پایتختی برگزیدند [۱۳]. اما در حقیقت، اینها تکیه‌گاه موقت و جای پا برای توسعه جویهای بعدی بود. سلجوقیان (روم) که اینک از خویشاوندان خود، فرمانروایان بغداد، مستقل شده بودند، پس از این استقرار نسبی، درصدد توسعه جوئی به حساب همسایگان بیزانسی خود برآمدند و تا آنجا که ممکن بود به متصرفات آنان، دست اندازی نمودند، سپس شروع به خوردن همدیگر کردند*؛ دولت دانشمندیه که بر اساس ریاست معنوی بر پا شده بود، نخستین قربانی بود.

پایه‌های دولت سلاجقه در روم به سبب مزاجت با همسایگان بیزانسی و نیز به اطاعت در آوردن برخی مسیحیان تابع بیزانس [۱۴] استحکام یافت. از نتایج این استقرار، روی آوردن امواجی از قبایل کوچنده ترک، گریزان از برابر لشگر جرار مغول، بدان نواحی بود، که در نهایت به تشکیل دولت قرامانی در دامنه‌های کوهستان توروس منجر شد که بر ویرانه‌های دولت سلجوقی بنیان گرفت، و مرکز آن، قونیه، پایتخت پیشین سلاجقه روم بود. ظهور دولت قرامانیه نیز همچون دولت دانشمندیه، به دنبال یک قیام صوفیانه بود. رهبر این قیام، ترکمانی بود که از اطراف حلب آمد و یکی از پیروان وی، دولت قرامانی را بنیاد نهاد [۱۵]. حاجی بکناش نیز یکی از مریدان همین مرشد ترکمان بود [۱۶]. این دولت با وجود وسعت و نیرویش، در برابر ایلغار مغول به بلاد روم ایستادگی نیارست و نیروهای خود را به کوه‌های صعب پس کشید و پایتخت را به مغولان وا گذاشت،

* یعنی جنگ و اختلاف میان سلجوقیان و ترکمانان بروز کرد و سلجوقیان، دولت ترکمانی دانشمندیه را برانداختند. — م.

۱۲. همان، ۲۱ و ۲۰.

۱۳. «اخبار الدول»، قراسانی ص ۲۹۴؛ «ابن خلدون» ۵/ ۱۶۳.

۱۴. «تاریخ مختصر الدول» ص ۴۴۷؛ «ابن خلدون» ۵/ ۱۶۸؛ «قیام الدولة العثمانیه» ص

۲۰، ۲۶ و ۲۸.

۱۵. کراسر: مقاله «قرامان اوغلو»، «دائرة المعارف اسلامی»

۱۶. «سناقب العارفین» افلاکی ص ۳۸۱.

[۱۷]. اینان، بقایای سلجوقیان را زیر حمایت گرفتند*. هجوم مغول همراه بود با ورود قوم جدیدی از آسیای میانه به بلاد روم؛ اینان قوم اوغوز [۱۸] بودند که در متصرفات بیزانس سلاجقه، نزدیک اسکی شهر منزل کردند [۱۹]. پس از آنکه سلطه مغولان در بلاد روم زوال یافت، فرزندان ارتنا [از قوم اوغوز] بر متصرفات ایشان دست یافتند و سیواس را پایتخت خود قرار دادند [۲۰]؛ این حکومت به آل عثمان رسید که از راه چیره‌گری و نیز خویشاوندی موفق به تشکیل دولت شدند. با ظهور تیمور، گسترش جویی عثمانیان متوقف گردید ولیکن بر موجودیت آنان ابقاء شد تا خط مقدم دفاعی تیمور در جانب غربی باشند. (پس از تیمور) عثمانیان استقلال خود را بازیافتند و اختراق بالشان بلندی گرفت تا آنکه سلطان محمد ثانی (عثمانی) به سال ۸۵۷ رؤیای فتح قسطنطنیه را تحقق بخشید و در نتیجه شبه جزیره ترکیه، دولت واحد نیرومندی گردید که سرانجام توانست بر میراث دولت ممالیک شام و مصر نیز دست یابد و رقیب دولت صفویه ایران شود.

این مقدمه تاریخی بسیار موجز و چه بسا مخلی بود که منظور از آن، چگونگی پیدایش اجتماعی و فرهنگی جامعه ترک زبان در روم بود و جریاناتی که بر این تحولات حاکم بود.

* یعنی با آمدن مغول، دولت سلاجقه روم در برابر دولت ترکمانی قرمانیه، احیاء گردید. —

۱۷. «دائرة المعارف اسلامی»، ماده «قرمان اوغلو»؛ «اخبار الدول» ۲۹۳.

۱۸-۱۹. «قیام الدولة العثمانیه» ص ۶ و ۷.

۲۰. «ابن خلدون» ۵/۵۶۱.

۲. جنبه فرهنگی و اجتماعی

مهاجرت نژاد ترک به روم، جنبشی بود براساس آگاهی این قوم به نیروی خود و نیاز به مستقر شدن. نژاد ترک با این اندیشه فاتحان عرب مأنوس بود که مقصود از تحمل مشقت بسیار در فتح بلاد دیگر، ترویج دین و برپا کردن حق است. بدین لحاظ ورود نژاد ترک در اسلام همزمان بود با عنوان کردن مجدد این شعار اسلامی قدیم از طرف مسلمانان به منظور فتح سرزمینهای غیر مسلمان. این حرکت به ظاهر مذهبی ترکان، همراه بود با گرایش به تصوف و تأثر از نیروهای غیبی، از اینجاست که فتوت، همچون نهضتی در چهارچوب تصوف، دل غازیان ترک را می‌آکند [۱]؛ می‌دانیم که فتوت از دیرباز، شعار زاهدان متصوف قدیم بود که به جنگ کافران می‌رفتند؛ مانند شقیق بلخی (متوفی ۱۹۴) و حاتم اصم (متوفی ۲۳۷) [۲]. نکته قابل ملاحظه اینکه، سلجوقیان چون حامیان دولت عباسی تلقی می‌شدند، متمسک به این شعار نشدند، اما دانشمندیه که در صدد سلطه جوئی بودند این شعار را عنوان کردند. بدین لحاظ چند تن از فرمانروایان دانشمندیه، خود را غازی نامیدند [۳] و نسب خود را به بطل پیوستند و ادعا کردند که وی علوی بوده [۴]، تا متناسب با اعتقاد اسماعیلی‌شان باشد [۵].

۱. «قیام الدولة العثمانیه» ص ۳۸.

۲. «رسالة الشبیریه» ص ۱۶؛ «نفحات الانس» ص ۵۰؛ «شذرات الذهب» ۱/ ۳۴.

۳. «قیام الدولة العثمانیه» ص ۱۹، ۲۱ و «دائرة المعارف اسلامی» مقاله «دانشمندیه».

۴. همان، ص ۲. و «اخبار الدول قرمانی» ص ۲۹۲.

۵. «الفرق بین الفرق» مصر ۱۹۴۸، ص ۱۷۵، بغدادی (متوفی ۴۲۹) می‌نویسد: ابوعلی سیمجور سردار ساسانی (متوفی ۳۸۷) که پنهانی با فاطمیان رابطه داشت، رابط و مبلغش ابوالقاسم حسن بن علی ملقب به «دانشمند» بود که به دست بگ‌توزون سرلشگر ساسانی در نیشابور گرفتار و کشته و در مکان نامعلومی دفن شد. این داعی فاطمی، سلف دانشمندیه آنا تولی است، و گواهی بغدادی، از آنجا که معاصر بوده، اهمیت بسیار دارد.

گذشته از اینکه بنابه ملاحظه ابن خلدون کلمه دانشمند [۶] یعنی، تعلیم یافته و تعلیم دهنده*، و اطلاع از علوم باطنی فاطمیان را نشان می‌دهد و چه بسا مقصود از آن معنی ظاهر ارشاد صوفیانه باشد. [این را نیز باید افزود] که قلج ارسلان (متوفی ۵۸۸) در جنگ خود با ذوالنون (متوفی ۵۶۹) آخرین پادشاه دانشمندیه در سال ۵۶۸، پذیرفتن وساطت نورالدین زنگی (متوفی ۵۶۹) را برای بازگرداندن پادشاهی به ذوالنون، مشروط بدان کرد که وی «از نو مسلمان شود، زیرا متهم به زندقه بود» [۷]؛ معنی کلمه زندقه در اینجا به شرحی که بغدادی گفته یعنی داعی و پیرو فاطمیان، و چه بسا مقصود از آن فلسفه مآبی صوفیانه براساس معرفت اسماعیلی باشد که با تصوف، در باطنگرایی وجه مشترک دارد.

به هر صورت، تصوف مقارن آغاز قرن هفتم، در نظر مسلمانان، خصوصاً در ممالک اطراف اسلامی**، منزلت والائی یافت، شاید بهترین دلیل در این مورد، شهاب‌الدین سهروردی*** (متوفی ۶۳۲) باشد که در سال ۶۰۴ از طرف ناصر عباسی (متوفی ۶۲۲) از هیأت مصری استقبال کرد [۸] و به سفارتهای مکرر از جانب وی به مصر رفت [۹]، و در سال ۶۱۴ که محمد خوارزمشاه تصمیم حمله به بغداد را داشت، برای گفتگو با او فرستاده شد [۱۰]، و نیز برای پوشاندن لباس فتوت به عزالدین کیکاوس (متوفی ۶۱۶) از طرف ناصر به قونیه رفت، و ورود وی

*اسماعیلیان را تعلیمیه نیز می‌نامیدند، چون به عقیده ایشان، حقیقت مستقلاً به وسیله عقل به دست نمی‌آید بلکه مستلزم تعلیم امام یا نماینده اوست. (رجوع کنید مثلاً به «الملل والنحل» شهرستانی، آنجا که استدالات حسن صباح را در این باب نقل کرده). — م.
**یعنی خارج از قلمرو عباسیان. — م.

***منظور شهاب‌الدین عمر سهروردی است که از مشایخ معروف صوفیه و مؤسس طریقه معروف به سهروردیه بوده است نه شهاب‌الدین یحیی، شیخ اشراق معروف. — م.

۶. «العبر» ۵/۱۶۳.

۷. «مرآة الزمان»، سبط ابن الجوزی (متوفی ۶۵۴) ص ۲۹۳.

۸. همان، ص ۵۳۴.

۹. همان، ص ۶۷۹، تاریخ نخستین سفر سهروردی به مصر در سال ۶۰۴ بوده است: («البدایة والنهایه» ابن کثیر ۱۳/۴۷ و ۵۱).

۱۰. «مرآة الزمان» ص ۵۸۲-۳.

بدان شهر، شور عظیمی برانگیخت، تا آنجا که گفته‌اند همه اهالی از دست وی خرقهٔ تصوف پوشیدند [۱۱]. کمی بعد از اینها بود که موج مغول برخاست و قبایل ترکمان را به سوی آسیای صغیر راند، گریز صوفیان (از شمال شرقی ایران)، نیز همراه و همزمان با این مهاجرت بود. [۱۲] پیش ازین دیدیم که نجم‌الدین کبری پیشوای زمان در مقاومت و نبرد علیه مغولان بود. از جمله صوفیان مهاجر، سید محمدخراسانی را باید نام برد که ترکان وی را حاجی بکتاش لقب دادند و تأثیر وسیعی در مجامع تصوف ترک بجا نهاد که کمی بعد شرح خواهیم داد. در همین دوران پر اضطراب، جلال‌الدین رومی (۶۰۴-۶۷۲)، که پدرش به سال ۶۱ از بلخ مهاجرت کرده بود، پس از سیری در ممالک اسلامی نخست در سیواس و آخر در قونیه پایتخت سلجوقیان مستقر شد [۱۳] و در آنجا با صدرالدین قونوی، شاگرد و فرزند خوانده [۱۴] ابن عربی، ملاقات نمود— چه بسا خود ابن عربی را هم موقعی که کتاب فتوحات را در سیواس می‌نوشت، دیده باشد. اما وی در تکوین طریقهٔ خود از سبکی اشرافی پیروی می‌کرد [۱۵] و مردم را به کسب و کار، [نه جنبش و شورش] تشویق می‌نمود [۱۶]— و این یعنی همگامی با سیاست سلجوقیان در آرام کردن خلق و موقوف داشتن جنگهای تعرضی اسلامی در جبهه مناطق بیزانسی— [لذا تعلیماتش قبول عام نیافت] و در جامعه ترکمانی خلائی بجا گذاشت؛ ترکمانانی که بتازگی در منطقهٔ فقیر و کوهستانی توروس ساکن شده بودند و نیاز شدیدی به گسترش طلبی به منظور مستقر شدن در جاهای آبادتر، احساس می‌کردند. وجود این خواست مبرم در

۱۱. «تاریخ ابن بی‌بی»، تحقیق عدنان صادق‌ارزی، آنکارا ۱۹۵۶، ۱/۳۰۳-۳ و «مختصر تاریخ ابن بی‌بی»، تحقیق هوتسما ص ۹۴-۷.
 ۱۲. «قیام الدولة العثمانیه» ص ۳۱.

13. Browne, *Litrerary History of Persia II*, 515.

۱۴. «نفعات الانس» ص ۶۲. افزون بر این باید گفت که مولوی، در نسب نیز «شریف» بود؛ زیرا از طرف پدر به ابوبکر و از جانب جدّه بزرگش به علی (ع) منسوب بود. («مناقب العارفین» (۷۵).

15. *The Encyclopaedia of Islam*. (the new edition), Cl. Cohn's article on Bektashiyya and R. Schudi's «Bektashiyya»

میان ترکمانان و مخالفت عمومی‌شان با جلال‌الدین رومی، به یک صوفی از اهالی کفرسود - از نواحی حلب [۱۷] - فرصت داد که در ایشان روح جهانگشایی و توسعه‌جویی برانگیزد؛ شعار وی قیام [۱۸] علیه ستم غیاث‌الدین کیخسرو دوم (حکومت ۶۳۴ - ۶۴۲) بود که غرقه در کارهای شخصی، در امور دولتی اهمال می‌ورزید [۱۹]. این جنبش که به سال ۶۳۸ فرونشاندن شد، از تشیع ریشه می‌گرفت و خود هسته نهضت بکناشی شد که شرح خواهیم داد.

۱۷. یاقوت، «معجم البلدان» ۲۱۴/۷.

۱۸. «تاریخ ابن بی‌بی» ص ۴۹۸، و مقاله کلمان هوار راجع به کیخسرو دوم (سلجوقی) در «دائرة المعارف اسلامی».

۱۹. «تاریخ مختصر الدول» ص ۴۴۷.

۳. جنبش بابائیه

در آغاز بررسی این جنبش صوفیانه، که مؤلفان آن را به بابا اسحاق کفرسودی ترکمان که به سال ۶۳۸ قیام کرد، منسوب داشته اند، باید گفت که منابع معاصر نهضت، گاه از بابا اسحاق و گاه از بابا الیاس به عنوان زعیم جنبش نام برده اند. مثلاً به قول ابن العبری (متوفی ۶۸۳) که به سال ۶۴۰ در ملطیه حاضر بوده، بابا اسحاق فقط نماینده‌ای بود از جانب شیخ اصلی طریقه؛ که نامش را بابا ذکر کرده، و برای ارشاد ترکمانان حدود ترکیه و سوریه و ملطیه فرستاده شده بود [۱]. قرمانی (مورخ دیگر)، شیخ اصلی طریقه را بابا الیاس نامیده [۲]، ولی منابع دیگر، از جمله نادیم ابن بی بی، (متوفی ۶۷۰) بابا اسحاق را رهبر اصلی جنبش [۳] و بابا الیاس را همکاروی شمرده اند، که پس از کشته شدن بابا اسحاق، مورد عفو قرار گرفت [۴]. به هر صورت، آنچه مسلم است پیشوای این شورش تر-کمانی، یک صوفی خراسانی بوده که پس از استیلای چنگیز بر سرزمینش، به آسیای صغیر مهاجرت کرد و شهرتش از سال ۶۲۸ آغاز شد [۵]. رهبر این جنبش، خود را بابا [۶] یا بابا رسول [۷] می نامید و بعضی پیروان افراطیش وی را

۱. «تاریخ مختصر الدول» ص ۴۳۹.

۲. «اخبار الدول قرمانی» ص ۲۹۳.

۳. «تاریخ ابن بی بی» ص ۴۹۸، و «ایلیک متصوفلر» (صوفیان اولیه)، فؤاد کوپرولو، استانبول ۱۹۱۹ حاشیه ص ۲۳۲-۵، و مقاله هوار راجع به کیخسرو دوم (سلجوقی) در «دائرة المعارف اسلامی»، و مقاله کوهن راجع به بابائیه در «دائرة المعارف اسلامی» (طبع جدید انگلیسی)، و نیز مقاله سابق الذکر شودی (Schudi).

۴-۵. «ایلیک متصوفلر» حاشیه ۲۳۳.

۶. مقاله کوهن.

۷. «مناقب العارفین» ص ۳۸۱؛ «تاریخ ابن بی بی» ص ۵۰۲؛ «تاریخ مختصر الدول» ص ۴۳۹، و

نیز نگاه کنید به:

صریحاً رسول خدا می‌دانستند [۸]، به گفته ابن الجوزی، شعار اتباع وی این بود: «لا اله الا الله، البابا ولی الله» [۹]. به نقل فوآد کوپرولو، وی خویش را امیرالمؤمنین [۱۰]، لقب می‌داد، به طوری که دیدیم بعدها مردم ایران همین لقب را به محمدنوربخش دادند.

هرچه هست، این جنبش دارای نشانه‌های آشکار تصوف و پیش درآمد نهضت‌های صوفیانه‌ای است که پس از آن در ایران پدید آمد. تنها یادآوری این نکته که سعدالدین حموی نیز — با تاکید بر پیروی از نبوت محمد (ص) — خود را «نبوی» می‌شمرد، روشن می‌کند که نبوت بابا (نیز از آن مقوله و) به معنی ایجاد شریعت نوین، چنانکه از اصطلاح نبوت مفهوم می‌شود، نبوده است. باید افزود که در آن ایام، این اندیشه در آسیای صغیر، شناخته بوده، از جمله یک بار جلال‌الدین رومی پس از اقتدا به صدرالدین قونوی در نماز، گفت «هر که پشت سربک پیشوای پرهیزگار نماز بخواند، همچنان است که به پیغمبر اقتدا کرده» [۱۱]. آنچه نکته فوق را تأیید می‌کند، اینکه به روایت ابن بی‌بی، بابائیه معتقد بودند که به خلفای راشدین اقتدا* می‌کنند [۱۲].

مؤسس این نهضت، با مجاهده نمائی و شعبده‌گری بر عقول پیروان ترکمان خود چیره شد [۱۳] و باریختن نظریات اجتماعی خویش در یک قالب آرمانی و تصویر مدینه فاضله، این آرزو را در آنان برانگیخت که به رهبری معنوی وی آن را *مقصود این است که ثابت کند بابا، دعوی نبوت نداشته و این درست است؛ ولیکن به نوشته کتب دیگر، بابا اسحاق ادعای مهدویت داشته است. — م.

→

Vincent of Beavois, *Speculum Historium*, Book 30, Chapter 139.

عجیب‌تر اینکه به گفته بیرج نام رهبر این نهضت، ابتدا بابا الیاس بود و سپس به بابا اسحق تبدیل شد، پیداست که این نظر صحیح نیست، نگاه کنید به:

J. Birge, *The Bektashi Order of Devrishes*, p.45.

به نقل از «اماسیه تاریخی» نوشته حسام‌الدین افندی (۲/۳۷۴).

۸. «مناقب العارفين» ص ۳۸۱؛ «تاریخ مختصرالدول» ص ۴۳۹؛ «تاریخ ابن بی‌بی» ص

۵۰۲

۹. «مرآة الزمان» ص ۷۷۳.

۱۰. «ایلكك متصوفلر» حاشیه ۳۳۳.

۱۱. «نفحات الانس» ص ۵۰.

۱۲. «تاریخ ابن بی‌بی» ص ۵۰۰.

۱۳. همان، ص ۴۹۹.

واقعیت بخشند [۱۴]. به علاوه بابا رسول، حتی به مسائل شخصی ترکمانان می پرداخت، تا آنجا که با دعا و افسون، اختلاف زن وشوهر را رفع می کرد [۱۵]. براساس این همدلیها ترکمانان به او گرویدند و در وی، پیشوای موعود خود را که از دیرباز در انتظارش بودند، یافتند و او را از مقام بشر فراتر برده، رمز رهایی خود دانستند. بدین لحاظ، حتی وقتی کشته شد، از جنگ باز نایستادند و با تمام شدن زندگی او، نهضت تمام نشد و به دور تصور و نماد وی، به مثابه جاودانه ای نامیرا، گردآمدند [۱۶]. برای تکمیل بیان جنبه های مختلف موضوع، باید اشاره کرد که این جنبش از جنبه اقتصادی نیز غفلت نداشت، بلکه اخذ غنیمت از مغلوبان و غارتگری و اسیرگیری را همچون حق مسلم بر پیروان خود مباح می دانست. زیرا در نظر اینان، چنین معامله ای با مخالفان، و حتی قتل ایشان، روا بود. نمونه اینگونه رادیکالیسم را نزد خوارج اولیه و نصیریان و مشعشعیان، که در گذشته بیان شد، دیدیم و علنش شناخته است. گذشته ازینها، قابل تذکر اینکه، جنبش بابائیه از جانب مردم با همه اختلافات قومی و عقیدتی تأیید می شد و سلجوقیان، درست به همین دلیل در برانداختن آن به مشکلات فراوان برخورد کردند. به نظر می آید که سربچی ارتش سلجوقی از جنگیدن علیه شورشیان، نه تنها به دلیل اعتقاد ایشان به مشروعیت هدفهای قیام بوده، بلکه در کنار این دلایل اخلاقی، چه بسا عموماً چنین می پنداشتند که لشگر بابائیه، شکست ناپذیرند [۱۷]. به همین سبب، سلجوقیان (ناچار) فوجی از فرنگیان را در صفوف مقدم لشگر جای دادند [۱۸]. این اندیشه، یعنی پندار مصونیت پیروان بابا اسحاق در جنگ، بعدها در یک نهضت شورشی صوفیانه دیگر یعنی نهضت مشعشعی، مجال بروز یافت.

جنبش بابائیان، پس از پیروزیها و تصرف بعضی شهرها، بالاخره شکست خورد، ولی مورخان، شرح آن را گونه گونه نوشته اند: به تصریح ابن العبری، بابا الیاس و رفیقش بابا اسحاق هردو دستگیر و کشته شدند [۱۹] و به نوشته ابن بی بی

۱۴-۱۵. همان، ص ۴۹۹.

۱۶. همان، ص ۵۰۲، و مقاله هوار راجح به کیخسرو دوم در «دائرة المعارف اسلامی».

۱۷-۱۹. «تاریخ مختصرالدول» ص ۴۳۹.

اسحاق پیش از نبرد نهایی، ترور شد.[۲۰] و یارانش تا آخرین نفر کشته شدند[۲۱]. اما به گفته فوآد کوپرلو سلطان غیاث‌الدین، بابالیاس را مورد عفو قرار داد[۲۲].

در مورد عناصر فکری نهضت بابائیه، مؤلفان همگی اشاره می‌کنند که این جنبش از تشیع باطنی سرچشمه می‌گرفت که بابالیاس از زادگاهش خراسان باخود آورده بود[۲۳]. و نیز بدنیت اشاره کنیم که حلب و پیرامون آن، به اسماعیلیگری اشتهار داشت و پر از اسماعیلیان و غالیان شیعه بود. این را هم باید در نظر گرفت که ملک الافضل (ابوالحسن علی) پسر صلاح‌الدین ایوبی (متوفی ۶۲۲)، حاکم سمیساط*، به‌عنوان شیعیگری شناخته و مشهور بود [۲۴]. به‌ر صورت، تقریباً اتفاق عقیده وجود دارد که مذهب بابائیه با شیعیگری غالیانه ارتباط داشته است. از آنچه گذشت، معلوم می‌شود که این دعوت، در اصل شیعیانه بوده که ظاهر صوفیانه به خود گرفته، زیرا تصوف همچون نمونه پذیرفته شده برتری اخلاقی و صورت آرمانی فرد مسلمان، خاصه پیشوا (بدان روزگار)، در جامعه ترک و همه ممالک اسلامی، قابل هضم‌تر بود. با اینحال اشاره بدین مطلب ضرور است که اولین و آخرین مقصد این حرکت، تحقق بخشیدن به یک هدف سیاسی مشخص بود، یعنی بالا بردن موقعیت ترکمانان و استقرارشان در وطن جدید، و تأسیس دولتی برای آنان به رهبری پیشوایان معنوی نوین. قابل ذکر اینکه، پریشانیهای عقیدتی و سیاسی و اقتصادی، عامل اساسی پذیرش این نهضت از جانب مردم و اعتقادشان به حقانیت و موجه بودن آن بود، و شکست جنبش، اوضاع را به حال سابق برگرداند. البته سلجوقیان نیز چندان سودی از غلبه خود نبردند و هنوز دو سال از آن تاریخ نگذشته بود که سیل مغول که به جانب مغرب سرازیر بود، بنیانشان را برانداخت.

* این نخستین شهری بود که بابا اسحاق از خراسان بدانجا آمد، و منزل کرد.

۲۰. «تاریخ ابن بی‌بی» ص ۵۰۲.

۲۱. همان، ص ۵۰۳.

۲۲. «ایلكك منصورلو» ص ۲۳۴؛ به نقل از «اساسیه تاریخی» حسام‌الدین افندی.

۲۳. همان، حاشیه ص ۲۳۴، برای تفصیل بیشتر نگاه کنید به ص ۲۳۱ و حاشیه ۲۳۲-۴، و همچنین مقاله کوهن راجع به بابائیه در چاپ جدید انگلیسی «دائرة المعارف اسلامی».

۲۴. «البدایة والنهایه» ۱۰۸/۱۳.

پیش از آنکه به قسمت بعد پردازیم، باید بکی از پیروان بابالیاس به نام نوره صوفی [۲۵] را نام ببریم که پس از شکست نهضت بابائیه، از راه زهد و علمی که از بابالیاس آموخته بود، توانست به علاءالدین کیقباد (حکومت ۶۱۶-۶۳۴)، تقرب جوید و سپس با او رابطه خویشاوندی به هم رساند، و حتی توانست از جانب سلطان به امارت منصوب شود [۲۶]. میراث نوره صوفی به پسرش قرمان رسید که با تأسیس دولت مستقل قرامانیه [۲۷]، آرزوی دیرین (ترکمانان) را تحقق بخشید، این دولت در واقع ادامه سیاسی جنبش ترکمانی پیشگفته بود [۲۸] که با وجود کشته شدن رهبران و پراکنده شدن پیروان، از بین نرفته بود. معذکک، این دولت در مقابل نیروی جوان دولت عثمانی نتوانست تاب مقاومت بیاورد و در دولت جدید ذوب و حل شد [۲۹] و دیگر نامی از آن به گوش نرسید. دلیل سقوط این دولت، پیچیدگیهای سیاسی بود که بر فضای سیاسی ترکیه حکم می‌راند*.

در پایان ناگزیر باید گفت که جنبش بابائیه که خود دنباله نهضت دانشمندیه بود، اساس محکمی شد که یک نهضت مهم دیگر، یعنی طریقه بکتاشی، بر آن پایه گذاری گردید.

* در واقع پس از سرکوبی شورش بابائیه، تنها برخی عناصر وابسته به جناح معتدل آن از مرگ نجات یافتند که از آنجمله نوره صوفی (و احتمالاً مرشدش بابالیاس) بود. اینان نیز با دست یافتن به امارت و وصلت با سلاجقه، آخرین مایه تحرک خود را از دست دادند و در اوضاع و احوال بسیار پیچیده‌ای که پس از سقوط سلاجقه بر ترکیه، حکمفرما شد، جامعه احتیاج به یک حکومت مرکزی مقتدر داشت که قرامانیان از ایجاد آن عاجز بودند و آل عثمان، عهده‌دار این نقش تاریخی شدند. -م.

۲۶-۲۵. «اخبار الدول قرامانی» ص ۲۹۳ و «قیام الدولة العثمانیه» ص ۳۷.

۲۷. همان، ص ۲۹۳.

۲۸. همان، ص ۲۹۳ و «قیام الدولة العثمانیه» ص ۱۷.

۲۹. برای تفصیل بیشتر علاوه بر دو منبع اخیر به مقاله کرار در باره قرامان اوغلو در «دائرة المعارف اسلامی» مراجعه کنید.

۴. بکتاشیه

گرچه پیش از این همه مؤلفان براین عقیده بودند که حاجی بکتاش [۱]، مؤسس طریقه بکتاشی، یک شخصیت خیالی است [۲]، اکنون نه تنها در تاریخی بودن اوشک ندارند [۳]، بلکه دراین نکته نیز هم عقیده اند که وی از پیروان بابااسحاق سابق الذکر بوده است [۴] نظر به اینکه ما بر تحقیقات فوآد کوپرولو و جاکوب و کتاب مفصلی که بیرج به تحقیقات اسلامی، تقدیم کرده [۵] - حتی در رابطه با موضوع پیوند تصوف و تشیع در بکتاشیه - چیزی نمی توانیم بیفزاییم، لذا از غوررسی در تفصیلاتی که گذشتگان حق آن را گزارده اند، جز در موارد ضروری، اجتناب می کنیم.

نخستین نکته در مورد محمد بن ابراهیم بن موسی خراسانی [۶]، یا به تعبیر ایرانیان و ترکها، حاجی بکتاش آنکه وی از بیم مغولان از خراسان مهاجرت کرد و چنان می نماید که از یاران بابالیاس، پیشوای بابائیان بوده - که وی نیز از خراسان گریخته بود. موقعی که شورش بابائیان برپا شد و چندان نیرو و تأثیر داشت که سربازان مسلمان از جنگیدن با آن سرباز زدند و در جنگ نهایی از سربازان فرنگی در مقابل ایشان استفاده شد [۷]، حاجی بکتاشی نیز که یکی از صوفیه خراسانی بود، به نهضت پیوست. هرچند به گفته محمد

۱. بکتاش لقبی است ترکی، به معنی امیر، («بیرج» ص ۳۶).

۲. برای نمونه نگاه کنید به ماده بکتاش در «دائرة المعارف اسلامی».

۳. «بیرج» ص ۴۰-۴۱.

۴. «سناقب العارفین» ص ۳۸۱، و «اسلام انسکلو پید سی»، مقاله فوآد کوپرولو ص ۶۱-۶۳، و مقاله کوهن راجع به بابائیه در «دائرة المعارف اسلامی»، چاپ دوم، لندن ۱۹۳۷.

5. J. k. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*.

۶. «سناقب حاج بکتاش» ورقه ۳۸ ب، و «بیان سلسله حاج بکتاش» ورقه ۹۴ ب.

۷. رجوع به حاشیه ۱۷ و ۱۸ فصل قبل.

افلاکی، وی شور و هیجان بسیار نشان نمی‌داد [۸]، به نظر می‌آید کوتاهی و سستی وی بدان جهت بوده که ریاست از آن دیگری بود و نیز چنانکه بعضی احتمال داده‌اند، شاید هم از آن‌رو که خود قبلاً از امر او بوده است [۹]. پس از شکست جنبش، حاجی بکتاش ظاهراً مورد عفو سلطان قرار گرفت و برای بحث در موارد بدعت‌آمیز طریقه‌اش، نزد جلال‌الدین رومی فرستاده شد [۱۰]. تنها منبع مطالب بالا، کتاب مقالات حاجی بکتاش است که در اصل به عربی بوده، سپس برای آنکه مریدان این طریقه، دریابند، به شعر و نثر ترکی ترجمه شده است [۱۱]. چنین می‌نماید که علوی بودن حاج بکتاش، مهم‌ترین عامل بالا رفتن منزلت وی بوده [۱۲] و او را در ردیف دیگر اولیاء علوی: همچون رفاعی و فرزندان عبدالقادر گیلانی در عراق، و دسوقی و احمد بدوی در مصر، قرار می‌داده است. و از همین جاست که به اعتقاد استادش، لقمان پرنده، قدرت وی بر کرامت‌نمایی در سیادت او نهفته بوده است [۱۳]. هرچه هست، پیداست که حاجی بکتاش میان ترکان و ترکمانان، شهرت عام یافت، تا آنجا که بکتاش، اسم خاصی شد که بعضی ممالیک بدان ملقب گردیدند: همچون بکتاش فخری (متوفی ۷۰۶) از سرداران مصری [۱۴]، و بکتاش منصور که به سن صدسالگی در ۷۵۷ وفات یافت [۱۵]، و نیز دو بکتاش دیگر که در قرن هشتم می‌زیستند [۱۶]. بر اساس مطالب فوق شاید بتوان نیمه قرن هفتم را، تاریخ قابل پذیرشی برای وفات حاجی بکتاش دانست.

۸. «مناقب العارفین» ص ۳۸۱: «حاجی بکتاش سردی بود عارف و روشن درون، اما در متابعت نبود»، کتاب افلاکی بین سالهای ۷۱۸-۷۵۴ تألیف شده است.
۹. «بیرج»، ص ۳۶.
۱۰. «مناقب العارفین» ۳۸۱-۲، در «طرائق الحقائق» آمده که حاج بکتاش با مولوی صحبت داشت، (۱۵۰/۲).
۱۱. «بیرج»، ص ۴ و شودی: «دائرة المعارف اسلامی».
۱۲. «مناقب حاج بکتاش» ورقه ۳۸، ۳۴ ب و «ریاض السیاحه» ورقه ۸۳ ب.
۱۳. بیرج ص ۳۶، نایب‌الصدر در طرائق کوشیده است برای لقمان پرنده مزبور، شخصیت تاریخی ثابت کند (۱۵۰-۶)، محمدعلی تبریزی در «ریحانة الادب»، (تهران ۱۳۶۶ ص ۲۹۷) تصریح می‌کند که حاج بکتاش مرید شیخ لقمان خراسانی بود.
- ۱۴-۱۶. «الدرر الکاسنه»، ابن حجر ص ۴۸۰-۱.

اما طریقه وی، ظاهراً با دیگر طریقه‌های صوفیانه معاصرش فقط تفاوت‌های جزئی داشته؛ همچون ذکر ساده‌ای که در اثنای آن شمع می‌افروختند و یک شام سنتی صرف می‌شد، و نیز نوعی رقص، به اضافه کلاه مخصوص برای مریدان [۱۷]. گفته‌اند که وی جمعی از پیروانش را به مناطق مختلف فرستاد تا طریقه وی را در محیط‌های اسلامی ترویج کنند [۱۸]. همه این تفصیلات با طریقه بابایی، به‌طور کلی، سازگار است، صاحب بستان‌السیاحه، بر این جمله افزوده که حاجی بکتاش پیروان خود را امر کرد، سپید بپوشند و ایشان از پوشیدن لباس به‌رنگ‌های دیگر دوری می‌جستند [۱۹]، ادامه اینها را در طریقه‌های علوی ایران، که کمی بعد ظهور کردند، قبلاً دیدیم*. اما مضمون مقالات حاجی بکتاش عبارت است از بنیاد چهار عنصر و تطبیق آن بر عالم و انسان و اعضای انسان و صفات انسان [۲۰]، و نیز اشاره به شهادت مخلوقات بر پیامبری محمد (ص) پیش از خلقت آدم [۲۱]، و نیز اشاره به اقسام مریدان [۲۲] و بیان معنی زهد که با احادیث نبوی، تأیید کرده است [۲۳].

مهم‌ترین نکات، تشبیه تعداد اوقات نماز به پیغمبر و خلفای راشدین [۲۴]، و نیز نام بردن از عایشه [۲۵] است. به علاوه در مقالات، به شفاعت پیغمبر اشاره شده؛ بدون آنکه به شفاعت علی (ع) و اولاد وی اشاره شود [۲۶]. اگر اصل انتساب مقالات به حاجی بکتاش درست باشد، این همه نشانه آن است که شیعیگری بعدها وارد طریقه بکتاشی شده.

*مثلاً حروفیان که از جمله شعارهایشان، سپیدپوشی بود. اما دانسته نیست که این رسم در میان حروفیه، پس از پیوستن به بکتاشیه رایج شد یا پیش از آن نیز بوده. — م.
۱۷-۱۸. «بیرج»، ص ۵۱.

۱۹. «بستان‌السیاحه»، زین‌العابدین شیروانی، ایران ۱۳۱۶، ص ۱۵۳.
۲۰. «مقالات حاج بکتاش» ورقه ۱ ب. (نسخه خطی به زبان ترکی در کتابخانه دانشگاه کمبریج، شماره E. 20 Browne).

۲۱. همان، ورقه ۷ الف، و سوره اعراف ۷: ۱۷۳، آل‌عمران ۳: ۸۲.

۲۲. همان، ورقه ۹ الف.

۲۳. همان، ورقه ۸ الف، ۱۰ الف.

۲۴. همان، ورقه ۱۵ الف.

۲۵-۲۶. همان، ورقه ۱۶ الف.

از این همه، می‌توان خطوط اصلی بکتاشیگری را در آغاز آن چنین ترسیم کرد که مشتمل بر افکار معمولی صوفیانه باگرایشی به زهد و فقر، بدون ارتباط نمایان به مذهب فقهی و کلامی معینی بوده است. شاید اشارات مکرر به عیسی در آغاز مقالات [۲۷]، گواه وجود روحیه تسامح و تساهل در مرحله اولیه این طریقه باشد که بعدها پیروان خود را میان مسیحیان یافت و طریقه بکتاشی به طور وسیعی میان ارتش عثمانی انتشار پیدا کرد. تکیه ایشان بر آن گروههایی بود که در جوانی از مسیحیت به اسلام گرویده بودند و لشکر خاصی را تشکیل می‌دادند که در تاریخ، به نام یزگی چری یا قشون جدید [۲۸] شناخته شده‌اند. پس از مرگ حاجی بکتاشی، اصول طریقه وی به همان صورت نخستین در دست اتباع و خلفای [۲۹] او باقی بود و سرانجام با انتقال حروفیان به ترکیه با حروفیگری درآمیخته شد [۳۰] و بدون آنکه تحولات عارض بر آن ماهیت مشخص آن را بتواند از میان ببرد، تا دوران جدید ادامه یافت.

هنگامی که عثمانیان، جای سلجوقیان و قرامانیان را گرفتند و بر همه نواحی روم دست یافتند، جامعه ترکیه، که از دو نژاد رومی مسیحی و ترکان مسلمان و عامی مرکب بود، در انتظار عقیده واحدی به سر می‌برد که از طرفی میانجی مسیحیت و اسلام و از جهتی میانجی اسلام رسمی و تصوف غالب باشد؛ قسمت چنان بود که فرقه بکتاشی این عمل را به عهده بگیرد. بکتاشیان پس از رسیدن بدین مرحله به تشیع گراییدند؛ تشیع تنها مذهب اسلامی بود که می‌توانست این فرقه جدید را با اندیشه‌های معنوی یاری دهد. بدین گونه سه اقنوم مسیحیت، به شکل [سه اقنوم بکتاشی] الله و محمد (ص) و علی (ع) در آمد [۳۱]، و بالیم سلطان (متوفی ۹۲۲)، مجدد طریقه بکتاشی که مادرش یک شاهزاده خانم

۲۷. همان، ورقه ۱ الفد ۲ الف.

۲۸. «بستان السیاحه» ۱۵۲؛ «طرائق» ۲-۱۵۵؛ «ریاض السیاحه» ورقه ۸۳ ب ینی چری، یزگی چری = قشون جدید؛ در عربی معمولاً انکشاریه می‌گویند.

۲۹. فهرستی از نام پیروان حاج بکتاش در کتاب بیرج (ص ۴) آمده است.

۳۰. در «شقائق النعمانیه»، ص ۸ (تألیف طاش کبری زاده متوفی ۹۶۸) می‌نویسد: «در زمان ما عده‌ای از ملحدان، بدروغ خود را به حاج بکتاش بسته‌اند، در حالیکه (روح) او از ایشان بیزار است». [مقصودش همان حروفیه است که با بکتاشیان آمیخته شدند. — م.]

۳۱. بیرج، ص ۱۳۲.

مسیحی بلغاری و پدرش یک بکتاشی به نام مرسل بابا [۳۲] بود، به صورت مظهري از مسیح در یک قالب علوی، تلقی گردید. مظاهر شیعیانه که در بکتاشیه به چشم می آید، منسوب به همین بالیم سلطان است [۳۳].

طریقه بکتاشی، عقیده غالب ینی چریهای مسیحی الاصل گردید و در تمام ترکیه گسترش یافت، تا آنجا که چون جمهوری ترکیه تصمیم به الغای همه طریقه های صوفیانه گرفت، تصور می شد که بر بکتاشیه، همچون مذهب رسمی و دولتی، ابقاء خواهد کرد [۳۴]. مذهب بکتاشی را شکل ترکی اسلام و نماینده واقعی روح ترک شمرده اند [۳۵]. بدنیست اشاره کنیم که ینی چریان — که مسیحیانی بودند که دولت عثمانی برای خدمت استخدامشان می کرد — قزلباشان — که همین نقش را در دولت صفوی ایفا می کردند — دارای صفات مشترکی بودند که از آن جمله تشیع [غالیانه] است. لذا شگفت نیست که این دو گروه با هم سازگاری داشتند و حتی آبادیهای کلا قزلباش نشین [در ترکیه]، به وجود آمد [۳۶] و از آنجا که هر یک از این دو گروه تابع یک دولت نیرومند بودند، طبیعی است که گاه نهضتهای شورشی در میان قزلباشان ترکیه برمی خاست [۳۷].

برای تکمیل بیان گرایش شیعی در فرقه بکتاشی، تذکر این نکته بجاست که شاعران بکتاشی علی (ع) را ستوده و مقام شامخی، چه بسا برتر از پیغمبر، برای وی قائل شده اند. از جمله نصوص مهم بکتاشیه، دعائی است که نزد همه شیعیان مشهور است، و باین عبارت که طنین شعر دارد، آغاز می گردد:

نادعلیاً مظهر العجائب تجده عوناً لک فی النوائب. [۳۸]

۳۲. همان، ص ۵۶، تولد بالیم سلطان یک حالت افسانه ای [و مسیحیانه] دارد، چون مادرش با خوردن عسل از دست شیخ باردار شد و بالیم سلطان (= سلطان عسل) را زایید، نکته دیگر اینکه «مرسل بابا» نیز اشارتی رمزی است به داستان فرشته ای که خداوند به سوی مریم فرستاد و مریم به عیسی حامله شد، (سوره مریم ۱۹: ۲۱).

۳۳. همان، ص ۴۰.

۳۴. همان، ص ۸۴.

۳۵. همان، ص ۱۶.

۳۶. همان، حاشیه ص ۶۴.

۳۷. همان، ص ۶۶.

۳۸. «عیون الهدایه» ورقه ۷۹ الف و «بیرج»، ۳۸-۱-۹۰.

که به عقیده بکتاشیان، خود پیغمبر، موقعی که در جنگ احد زخمی شد، به تعلیم جبرئیل با خواندن این دعا شفا یافت [۳۹].

علی (ع) در نظر بکتاشیان، چنان مقام والائی دارد که حتی پس از رحلت نیز به جسم خود زنده بوده، چنانکه زمام شتر حامل جنازه اش را شخصاً به دست داشته و در جائی که بنا بود دفن شود، خوابانده است [۴۰]. و نیز از امامان دوازده گانه تا مهدی (عج) نیز نام برده اند [۴۱]، وحدیث غدیر را به تفصیل نقل نموده اند [۴۲]، و امام صادق را پیشوای فرقه ناجیه خود شمرده اند [۴۳]، و یزید و معاویه را لعنت کرده اند [۴۴]، و به بیان بن سمان به دلیل غالیگری وی تاخته، خود را شیعه معتدل وانموده اند [۴۵].

خلاصه اینکه فرقه بکتاشی، همچون نصیری، نوع خاصی از شیعه در قالب دوازده امامی است، ولیکن تفصیلات آن با نظرگاه شیعیگری معتدل سازگار نیست. مثلاً خواجه نصیر را به عنوان یک صاحب مقام معنوی همچون شیعیان اولیه از قبیل قنبر و صحابه نخستین مانند جابر و صهیب شمرده [۴۶]، و خطبه البیان را که نصیری به علی (ع) منسوب می دارند، به مثابه یکی از نصوص مهم خود نقل کرده اند [۴۷]. اضافه بر این، بکتاشیه در مورد چهارده معصوم، مقید به سنت غریبی هستند، بدین شرح که علاوه بر اعتقاد به عصمت پیغمبر و فاطمه (س) و دوازده امام، به چهارده معصوم دیگر نیز قائلند و عقیده بدان را شرط کمال درویش می دانند؛ از جمله چهارده معصوم اضافی، خدیجه و نیز فرزندان خردسال امامان هستند که در کودکی در گذشته اند [۴۸]. این عقیده در دیگر فرق

۳۹-۴۰. «بیرج» ص ۱۳۵.

۴۱-۴۲. همان، ص ۱۴۰ و «مثنوی ترابی» ص ۳۰.

۴۳. همان، ص ۹۹.

۴۴. «فضیلت نامه» ورقه ۴ الفدع ب.

۴۵. همان، ورقه ۹۹ ب، ۱۰۲ ب.

۴۶. همان، ورقه ۱۰۲ ب، ۱۰۴ ب، ۱۰۷ ب.

۴۷. «بیرج» ص ۱۴۰-۵۰.

۴۸. همان، ص ۱۴۷-۹۰.

شناخته شده اسلامی سابقه ندارد*؛ و در واقع همه کودکان در نظر مسلمان معصومند، چه هر خطایی هم مرتکب شوند، چون نمی فهمند، گناه محسوب نمی شود. با آنکه خصلت تصوف بر عقاید بکتاشیه غلبه دارد، می توان آن را فرقه مشخصی از شیعه، و نمونه گویایی از پیوستگی تصوف و تشیع به حساب آورد. از جمله دلایل شیعی بودن بکتاشیه آن است که توانستند تکایای خود را در سراسر مملکت عثمانی گسترش دهند و منجمله تکیه هایی در کر بلا [۹۰] و نجف [۵۰] و کاظمین [۵۱] تأسیس کنند، که این موفقیت، جز به ندرت، نصیب هیچ طریقه صوفیانه دیگر نشده است [۵۲].

پس از این همه، باید گفت که محققان جدید ترک و مستشرقان در تحقیقات خود با تسلط آشکار و کوشش بسیار و بررسی همه جانبه به نتایجی رسیده اند که بی کم و کاست مورد استفاده بوده است و فصل حاضر با وجود نواقص خود، همه حوادث مربوط به این طریقه را از جوانب مختلف در بردارد و خلاصه ای از گذشته و حال آن است. به نظر ما بکتاشیگری در اصل، یک طریقه صوفیانه بود که بتدریج به تشیع گرائید، به حدی که (سرانجام) عناصر شیعیانه بر صوفیانه غلبه یافت و چنین به نظر آمد که گوئی فرقه ای شیعی بوده و با تصوف در آمیخته، حال آنکه می دانیم عکسش صحیح است.

بجاست در خاتمه این فصل یادآوری کنیم که با آنکه مصطفی کمال پاشا فرقه بکتاشی را نیز چون طریقه های صوفی دیگر، ملغی کرده بود، حکومت جدید

* به نوشته میر عبد اللطیف شوشتری در «تحفه العالم»، به روزگار اورنگ زیب، سید محمد حسین خراسانی به هند رفت و نزد امرا مقامی یافت، پس از سرگ اورنگ زیب، در اوضاع آشفته و هرج و مرج، دعوی مهدیگری آغاز نهاد و گفت من همان محسن فرزند سقط شده فاطمه (ص) هستم که پس از هزار سال اقامت در بهشت، به دنیا بازگشته به هدایت است برخاسته ام. عقایدش آمیزه ای از تصوف و تشیع و آئینهای ایرانی بود. و پیروان بسیار یافت و در صدد قیام بود که به مرگ طبیعی در گذشت و رشته هایش پنبه شد. معدودی از پیروانش در آغاز قرن سیزده باقی بودند، و مذهب ایشان «خفشانی» نامیده می شد (ص ۳۲-۶). م-۱.

۹-۵۰. «تاریخ العراق بین احتلالین» ۴/ ۱۰۲.

۵۱. تکیه بکتاشیه در کاظمین تبدیل به محل کتابخانه «مکتبه الجوادین العامه» گردیده، که کتابهای سیده الدین شهرستانی را در بردارد.

۵۲. از جمله این استثنائات، زاویه خاکساریه در کوفه می باشد.

ترکیه آن را از نورسمیت بخشید. گفته می‌شود منسوبان این طریقه در حال حاضر سیزده میلیون نفرند و ریاستشان با دده‌بابا می‌باشد که نامش دکتر بدری‌نویان و از دانشیاران دانشگاه استانبول است [۵۳].

۵۳. شانزدهم ماه اوت (حدود بیست و پنجم سردادماه) هر سال بکتاشیان در ترکیه جشن می‌گیرند، محل اجتماع، قصبه (حاج بکداش) در شهرستان نوشهر، ۱۸۰ کیلومتری جنوب آنکارا است. هزاران نفر از بکتاشیان، مرد و زن با لباسهای مخصوص و کلاه استوانه‌ای، گرداگرد مرقد بکتاش ولی به رقص و آواز و شعرخوانی و ذکرگویی می‌پردازند. این جشن سه روز ادامه دارد.

به‌نوشته روزنامه حریت، ۱۳ میلیون از مردم ترکیه بکتاشی‌اند و همه‌ساله چند هزار نفر از آنان در مراسم ۱۶ اوت در قصبه حاج بکداش گرد می‌آیند، در میان اینان، استادان دانشگاه، پزشکان، مهندسان، دانشمندان، بازرگانان، پیشه‌وران، کشاورزان و روستاییان دیده می‌شوند، پیرمردها در کنار دانشجویان و کارمندان به چشم می‌خورند. این مراسم بیش از هفتصدسال است که برگزار می‌شود؛ از جمله در سال ۱۹۶۵، دانشیاران شرکت کننده از میان خود رئیس طریقتی برگزیدند که نامش دکتر بدری‌نویان و لقب طریقتی او «دده‌بابا» است.

در ترکیه طریقه‌های صوفیانه دیگری نیز موجود است، از جمله مولویه، قادریه، رفاعیه، نقشبندیه، خلوتیه، تیجانیه و غیره... که مهمترین آنها، طریقه مولویه است که در ردیف بکتاشیه بلکه مهم‌تر از آن است. اینان نیز جشن مخصوصی دارند که با لباس ویژه و کلاههای بلند در آن حاضر می‌شوند و به «رقص الهی» می‌پردازند، محل اجرای این مراسم در قونیه، کنار مرقد مولوی، و مدت آن سه روز است. (خلاصه شده از صفحه ۷ ضمیمه جریده الجمهوریة البغدادیة، شماره ۹۸، تاریخ ۱۹۶۵/۹/۲).

فصل هفتم

تشیع در ایران
تا پایان دوره صفوی

1947

۱. جنبه تاریخی

پس از نهضت‌های مکرر علویان در شرق ممالک اسلامی، بویژه ایران که شرح آن گذشت، محیط آماده پذیرش یک قیام‌کننده علوی و ازهم پاشیدگی دولت مغول زمینه مساعد موفقیت او بود. از حکومت مغولان فقط قسمت کوچکی تحت حکومت میرزا حسین بایقرا در هرات باقی بود و در دیگر بخش‌های ایران، ترکستان، عراق، استیلاگران دیگر فرمان می‌راندند. با توجه به استقبال مردم از دعوت نوربخش، و اندیشه ظهور مهدی (عج) و فساد اوضاع که اذهان را انباشتا بود، جنبش اسماعیل صفوی، پس از کوشش‌های گذشتگانش، به مثابه حرکت نهایی علویان رخ داد و چنان توفیق بارزی یافت که تمامی شرق (اسلامی) را تکان داد.

شاه اسماعیل توانست تمام ایران را زیر پرچم خود درآورد و نزدیک بود حتی آسیای صغیر را ضمیمه متصرفات خود سازد. این جنبش بیشتر سیاسی بود تا مذهبی و صوفیانه؛ ولیکن نمونه جالبی بود از بهترین روش دست‌یافتن به قدرت به شیوه ایرانی، که به عنوان یک نمونه بارز، بیانگر کلیه نهضت‌های ایرانی علیه اعراب و بیگانگان دیگر است، و بروشنی نشان می‌دهد که داعیه‌داران ایرانی فقط از طریق تصوف و ولایت می‌توانستند اذهان مردم را متوجه خود سازند. در اینجا بد نیست به آغاز حرکت صفویان که یک طریقه صوفیانه بود، برگردیم و ببینیم چگونه تحت تأثیر اوضاع و احوال، خرقة تصوف رنگ سیاست به خود گرفت.

تاریخ شناخته شده صفویه با مردی به نام فیروز بن محمد بن شرف‌شاه [۱]، آغاز می‌شود که گفته‌اند با همپیمانی مردی از اولاد ابراهیم بن ادهم [۲]، نهضتی

۱-۲. «تاریخ شاه اسماعیل»، مؤلف مجهول، نسخه خطی کتابخانه دانشگاه کمبریج به شماره

را رهبری کرد که از سنجال یکی از قراء آذربایجان شمالی [۳] آغاز شد و گسترش یافت تا همه آذربایجان را فراگرفت، هدف این جنبش ترویج اسلام در آن نقاط بود و توفیق یافت. در نتیجه اردبیل و نواحی آن، قسمت فیروز گردید. پس از آن ثروتش فزونی گرفت و از بسیاری گله-ورمه، ناچار به قریه رنگین نزدیک جنگلهای گیلان که چراگاههای وسیع داشت، کوچ کرد [۴]. پس از مرگ فیروز، پسرش سیدعوض، به قریه اسفرنجان اردبیل انتقال یافت و همانجا فوت کرد [۵]. محمد، پسر سیدعوض که از هفتسالگی مفقودالثر شده بود و حتی او را مرده می‌پنداشتند، پس از هفتسال غیبت بازگشت، باقبای عنایی دربر و کلاهی مخصوص برسر و قرآن حمایل کرده، وقتی از او پرسیدند کجا بوده است؟ در پاسخ به آنان قبولانده که پریان او را ربوده و قرآن و شریعت تعلیمش کرده‌اند [۶] [ومحمدحافظ لقب یافت]، از همین موقع، صفویان برخودگمان ولایت بردند. پس از مرگ محمدحافظ پسرش، صلاح‌الدین رشید به قریه

→

Add.255 ورقه ۳ الف؛ «صفوةالصفاء»، ابن‌بزاز بمبئی ۱۳۲۹ ص ۲؛ «سلسله‌النسب صفویه»، نسخه‌خطی کمبریج به‌شماره 12 Browne, H. ورقه ۵ ب؛ «عالم‌آرای عباسی» ۸/۱ ب. حقیقت آنکه براون در «تاریخ ادبیات ایران در عصر جدید» (لندن ۱۹۲۴، ص ۳۴-۴) بیشتر مواد تاریخی مربوط به تاریخ صفویه را استقصاء کرده است، ولیکن تقید ما در مراجعه به متون اصلی، در این فصل نیز رعایت می‌شود. البته در موارد لزوم نظریات براون را نیز ذکر خواهیم کرد. در مورد انتساب همپیمان فیروزیه ابراهیم ادهم، کسروی معتقد است که طبق تحریر اولیه «صفوةالصفاء» خود فیروز از اولاد ابراهیم ادهم بوده است، و پس از آنکه صفویان نسب علوی را برای خود برگزیدند، آن قسمت تحریف شد و همپیمان فیروز را از اولاد ابراهیم ادهم شمردند. این نکته بدیعی است ولی مشکل بتوان صفویه را از اولاد ابراهیم ادهم دانست، زیرا همچنانکه برون اشاره کرده، در کتب تاریخی اشاره‌ای به نسل ابراهیم‌بن ادهم وجود ندارد، و به‌طور کلی در مورد شخصیت ابراهیم ادهم و مدفن او و اصل و نسبش روایات بسیار مختلف است؛ تا آنجا که علاوه بر روایات مشهور، بعضی او را از بنی‌عجل شمردند، («الصلة بین التصوف والتشیع» ۳۵۳/۱) و حتی نصیرییه او را از خود به‌شمار آورده‌اند («تاریخ العلویین»، محمدامین غالب، لاذقیه ۱۹۲۴، ص ۲۲۶).

۳. «معجم‌البلدان»، یاقوت، ۱/۵۶؛ «الانساب» ورقه ۳۱۲ ب.

۴-۵. «سلسله‌النسب صفویه» ورقه ۶ الف.

۶. «صفوةالصفاء» ص ۱۲؛ «سلسله‌النسب ورقه» ۶ الف.

کلخوران [۷] اردبیل [۸] رفت و در آنجا ساکن شد و به زراعت و ملکداری پرداخت [۹] گفته اند که وی تمامی اسوال خود را میان فقرای اسفرنجان تقسیم کرده، در لباس درویشان به کلخوران روی نهاد [۱۰] که البته پذیرفتن این مطلب دشوار است.

قطب‌الدین احمد [۱۱]، پسر صلاح‌الدین، جانشین وی گردید. او ساکن کلخوران می‌بود و گرفتار حمله گرجیان شد. اینان که از پیش منطقه را به تصرف درآورده بودند، توانستند بروایت اردبیل دست یابند و بسیاری از اهالی را به قتل رسانند. مؤلف تاریخ شاه اسماعیل اضافه بر این معلومات عادی، می‌افزاید: این یک یورش انتقامی علیه صالح فرزند قطب‌الدین احمد بوده است که توانسته بود بسیاری از مسیحیان را به اسلام درآورد [۱۲]، درحالی که ابن‌بزاز تاریخ این حمله را زمانی تعیین کرده که در آن زمان صالح یک‌سال داشته است [۱۳]. به هر صورت در الجامع‌المختصر، منسوب به ابن‌الساعی آمده است که گرجیان به سال ۶۰۲ بر توابع ارمنستان تاختند و شهر خلط و غیره را غارت کردند و به مردمان آسیب جانی و مالی رسانیدند و در نواحی مسلمان‌نشین فتنه و فساد برانگیختند. در نتیجه لشگریان مسلمان و صوفیان و داوطلبان گرد آمدند و با آنان به نبرد برخاستند و بیشترشان را کشتند و اموالشان را به غنیمت گرفتند [۱۴]. به گفته ابن‌العبری، یورش گرجیان بر آذربایجان به سال ۶۰۰ بوده، که ظاهراً تا ۶۰۲ ادامه داشته است. ابن‌العبری می‌افزاید که حکومت خلط با قتیان صوفی مسلک بود که به سال ۶۰۳ قیام کردند، تا آنکه به سال ۶۰۶، ملک‌العادل ابوبکر بن ایوب بر شهرهای ایشان استیلا یافت [۱۵].

۷. «صفوة الصفا» ص ۱۲.

۸. همان، ص ۱۲ س ۱۷ و حاشیه.

۹. همان، ص ۱۲؛ «سلسلة النسب» ورقة ۶ الف.

۱۰. «تاریخ شاه اسماعیل» ورقة ۴ ب.

۱۱. «صفوة الصفا» ص ۱۱.

۱۲. «تاریخ شاه اسماعیل» ورقة ۱۴ ب.

۱۳. «صفوة الصفا» ص ۱۲.

۱۴. «الجامع المختصر»، بغداد ۱۹۳۴، ص ۱۷۷.

۱۵. «تاریخ مختصر الدول» ص ۳۹۸؛ «سلسلة النسب صفویه» ورقة ۳ ب. ۳۱ ب.

باری، صالح نیز به روش پدران، عمر خود را در اشتغال به زراعت و نیکی و کمک به مردم گذرانید و پس از مرگ در کلخوران مدفون شد [۱۶] و امین الدین جبرئیل جانشین وی گردید [۱۷]. به نظر می‌آید که در اثر حمله گرجیان املاک وی ولو موقتاً از دست رفته بود. پس جامه درویشان پوشید و روبه شیراز نهاد و بیست سال در آنجا گذراند [۱۸]، و هم در آن شهر به حلقه ارادتمندان خواجه کمال الدین عربشاه اردبیلی، از مشاهیر صوفیه شیراز بدان روزگار، درآمد [۱۹] و دختر وی، دولتی [۲۰]، را روی زن اول خود گرفت [۲۱]. مورخان در اهمیت این ازدواج، بسیار مبالغه کرده‌اند تا آنجا که آن را مظهر اتحاد امین الدین جبرئیل با عنصر فارسی تلقی نموده‌اند، به طوری که (پس از مراجعت) فارسیان ساکن تبریز دوبار از وی استقبال کردند: یکی به خاطر خودش و دیگر به خاطر همین ازدواج [۲۲]؛ و همین نشان می‌دهد که خاندان صفوی، به طور خالص ایرانی نبوده است [؟]. پس از رفع خطر (گرجیان)، امین الدین جبرئیل برای اداره املاک و امور کشاورزی خود به کلخوران بازگشت [۲۳]، و در همانجا از زن ایرانیش، دولتی، صفی الدین اسحاق به سال ۶۵۰ زاده شد [۲۴]. در توصیف سیده دولتی به صفات زهد و ولایت و عصمت، مبالغه زیاد به عمل آمده تا آنجا که وی را قرینه رابعه عدویه شمرده‌اند [۲۵]، و این مقدمه‌ای بود بر آنکه ولادت صفی الدین را واقعه‌ای مرتبط با اراده [خاص] آسمانی وانمود کنند. پس از تولد صفی الدین، پدرش دیری نماند و به سال ۶۵۶ وفات یافت و جاه و ثروت معتنابهی بجا گذاشت. دوران، دوران تصوف بود و صفی الدین، یتیم نازپرورده نیز همین نوع زندگی را برگزید. در چهارده سالگی روبه شیراز نهاد تا از نجیب الدین

۱۶-۱۷. «صفوة الصفا» ص ۲۱.

۱۸. «تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۵ الف.

۱۹. «سلسله النسب صفویه» ورقه ۸ ب.

۲۰. «صفوة الصفا» ص ۱۳؛ «سلسله النسب صفویه» ورقه ۸ الف؛ «تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۵ ب.

۲۱-۲۲. «تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۵ الف.

۲۳. «صفوة الصفا» ص ۱۲ س ۱۷؛ «سلسله النسب صفویه» ورقه ۹ الف.

۲۴. «صفوة الصفا» ص ۱۲ و س ۱۷، «سلسله النسب صفویه» ورقه ۵ ب.

۲۵. «سلسله النسب صفویه» ورقه ۹ الف.

بزغش شیرازی (متوفی ۶۷۸) معرفت فراگیرد، ولی شیخ وفات کرده [۲۶] بود*.
 به سن بیست سالگی در شیراز به اشاره برادرش، صحبت شیخ رضی الدین را
 دریافت [۲۷]، سپس از نزد مرشدی، نزد مرشد دیگری می‌رفت تا درگیلان [۲۸]
 به خدمت شیخ ابراهیم ملقب به شیخ زاهدگیلانی (متوفی ۷۰۰) رسید و در
 صحبت وی باقی ماند و بالاخره این جوان ترک [۲۹]، دختر شیخ را به زنی
 گرفت [۳۰]. این حادثه، اعلام آغاز نوعی جدید از تصوف بود برپایه اشرافیت
 و ثروت؛ و در زمانی که هم حکام مغول و هم مردم به کرامات اولیا چشم
 داشتند، این نوع تصوف، طبعاً متوجه اهداف دنیوی معینی می‌شد. شیخ زاهد، که
 گفته‌اند نزدیک به صد هزار مرید داشت که از آن میان دوهزار نفر به خدمت او
 اشتغال داشتند [۳۱]، در نتیجه این پیوند زناشویی داماد توانگر و سخاوتمند
 خود را به یک فرمانروای صوفی مبدل کرد که اسباب مساعدت دنیوی وی آماده
 بود. از همین جاست که آورده‌اند صفی الدین در خواب دید که «برکوه قاف نشسته
 بودی، از کمرش شمشیری بلند و پهن آویزان و بر سرش کلاهی از پوست
 سمور؛ همچنان بودی تا خورشید از آن شمشیر درخشیدن گرفت و دنیا را روشن
 کرد» [۳۲]. شیخ (زاهد) این رؤیا را چنین تعبیر کرد که شمشیر یعنی حکم
 ولایت و خورشید یعنی نور ولایت [۳۳]. این خشت اول بنای دعوت سیاسی بود
 به نفع این خاندان که از لحاظ مادی و معنوی اصیل بودند. ثروت صفی الدین، او
 را در جلب مریدان بسیار کمک می‌کرد؛ از جمله گفته‌اند فقط در یک شب،

*سال وفات نجیب الدین، سنی که برای صفی الدین ذکر کرده، سازگار نیست، زیرا طبق مفاد
 جمله بعدی، صفی الدین در ۶۷۶ مسلماً در شیراز بوده و در آن موقع نجیب الدین زنده بوده
 است. — م.

۲۶. همان، ورقه ۱۱ الف؛ «تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۵ ب.

۲۷. «تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۵ ب. برادران شیخ صفی در آنجا به تجارت مشغول بودند
 (۱۰ ب).

۲۸. «تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۶ الف.

۲۹. همان، ورقه ۶ الف، ۶ ب.

۳۰. «سلسله‌النسب صفویه» ورقه ۱۱ الف؛ تاریخ «شاه اسماعیل» ورقه ۷ الف.

۳۱. «تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۵ ب.

۳۲-۳۳. «صفوة الصفا» ص ۱۵؛ «تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۷ الف.

صد رأس دام برای خوراک ایشان ذبح نمود [۳۴]. صفی‌الدین مقام شیخ زاهدگیلانی را به‌ارث برد و پس از مرگ وی به‌اردبیل کوچید و اردبیل مرکز انبوه مریدان وی گردید که در کثرت آنان گفته شده که فقط طی پنج‌ماه، تنها از راه مراغه و تبریز، سیزده هزار نفر به‌زیارت وی رفتند [۳۵]. هنگامی که در قرن هشتم در اثر رقابت مغولان با دولت ممالیک — که خود را وارث خلافت عباسی قلمداد می‌کردند — طالع علویان بلندی‌گرفت، صفی‌الدین در صدد برآمد که اقتدار خود را با انتساب به‌علویان تکمیل کند، و ادعای سیادت کرد؛ دلیل سستی این دعوی آنکه به‌نقل مؤلف صفوة‌الصفاء، حتی همسر صفی‌الدین از این موضوع بی‌اطلاع بود [۳۶]، و اگر به‌راستی شیخ صفی‌سید می‌بود حتماً استاد و مرشدش به‌نسب وی اشاره می‌کرد — مانند مورد محمدنوریخس — ولی نکرد. شگفت اینکه باوجود صراحت اتصال شجره‌صفویان که در کتابها آمده است، به‌امام حسین [ع] [۳۷]، به‌نقل از صدرالدین پسر و وارث شیخ صفی آورده‌اند که او خود نمی‌دانست که سیدحسینی است یا حسینی [۳۸]. و همین، در صحت اصل شجره‌نسب، از فیروز تا امام موسی کاظم [ع]، ایجاد تردید می‌کند [۳۹]. البته دعوی علویگری در قرن هشتم غریب نیست، می‌دانیم که

۳۴. «سلسله‌النسب صفویه» ورقه ۲۵ ب.

۳۵. «تاریخ شاه‌اسماعیل» ورقه ۶ الف.

۳۶. «صفوة‌الصفاء»، ص ۱۱.

۳۷. همان، ص ۱۱؛ «تاریخ شاه‌اسماعیل» ورقه ۳ الف، «سلسله‌النسب صفویه» ورقه ۵ ب. «احسن‌الودیع» ۲/۴۵ به‌نقل از «ریاض‌السیاحه». قرمانی (مورخ) صحت این نسب را منکر است، («اخبارالدول» ۴۴۳)، و دهخدا گوید دلیل قاطعی برای آن در دست نیست («لغت‌نامه» ماده‌اسماعیل صفوی). از سوی دیگر، براون آن را رد نکرده (ص ۳۳) و حمید وهبی در «مشاهیر اسلام» گفته است که نسب شناسان ایرانی، این انتساب را تأیید کرده‌اند، (چاپ استانبول ۱۳۱۰، ص ۵۰۰).

۳۸. نویسنده شخصاً به‌این نتایج رسیده بود، بعداً معلوم شد که کسروی در این مورد پیشقدم بوده. ضمناً کسروی اضافه می‌کند که حتی شاه‌اسماعیل ادعای سیادت نداشت و شاه‌طهماسب این دعوی را اظهار کرد، اما نصرالله فلسفی به‌نقل از دست‌نوشته شاه اسماعیل آورده که وی خود را حسینی لقب داده است. («زندگانی شاه‌عباس اول» چاپ دوم، تهران ۱۳۳۴ ش. ۱/۱۵۴-۵).

۳۹. «زندگانی شاه‌عباس اول»، چاپ دوم، تهران ۱۳۳۴، جلد اول، ص ۱۵۴-۵.

اولاد عبدالقادر گیلانی* نیز همین کار را کردند و نیز دیدیم که نوربخشیان و مشعشعیان همین دعوی را داشتند و پس از آنکه انگیزه اصلی ادعا منتفی شد، همدیگر را رسوا ساختند***. به هر حال، دور نیست، بخشهایی [از کتب شرح حال خاندان شیخ صفی] که متضمن نسب علوی ایشان است، افزوده مؤلفان و در درجه اول ابن بزاز*** باشد.

حقیقت هرچه باشد، قدر مسلم اینکه، شیخ صفی یک صوفی ترک زبان بوده*** و جز یک بیت که رضاقلیخان هدایت [ع.] نقل کرده، شعر فارسی دیگری از او ضبط نشده؛ هر چند مؤلف سلسله‌النسب، اشعاری در وحدت وجود و یک رباعی به وی نسبت داده است [ع ۱]. گذشته ازینها، اظهارنظرها و شرحهایی از شیخ صفی در حاشیه بعضی اشعار مولوی، عطار، اوحالدین کرمانی، فخرالدین عراقی، احمد جامی، روزبهان بقلی، سنایی و خاقانی نقل کرده‌اند [ع ۲]. چنانکه از نقل اقوال و شرح احوال شیخ، مندرج در صفوة‌الصفاء، برمی‌آید، وی صاحب مکتب خاصی نبوده است. کراماتی از او آورده‌اند که غالباً مربوط می‌شود به حکمرانان مغول؛ شیخ ایشان را از خطرهای می‌رهانید [ع ۳]، یا به حکومت رسیدن و پیروزی در جنگها را برای آنان پیشگویی می‌کرد، یا از لحاظ معنوی، مساعدتشان می‌نمود [ع ۴]. بویژه ترکان، شیخ صفی را زعیم معنوی خود می‌دانستند و شیخ نیز به نوبه خود در رفع منازل آبادیهای ترک نشین می‌کوشید [ع ۵]. علاوه بر این، وی سعی در جلب محبت مردم و رهانیدن ایشان از ستم حکومت و نجات بخشیدنشان از

* رجوع کنید به: «کاروند کسروی» ص ۷۴-۵۴.

** رجوع کنید به: حاشیه ۲ فصل مربوط به نوربخش در کتاب حاضر-۵.

*** رجوع کنید به: «کاروند کسروی» ص ۵۸-۹-۵.

*** این اظهار نظر نویسنده، بکلی بی‌اساس است و شواهدی خلاف آن وجود دارد که ثابت می‌کند شیخ صفی به لهیجه آذری که یکی از زبانهای ایرانی است سخن می‌گفته.

(رجوع کنید به: «کاروند کسروی»، ص ۳۴۲-۳۵۲). ۵-۴.

۴. «ریاض العارفین» ص ۱۴۶.

۴۱. سلسله‌النسب صفویه، ۲، ۱۹ الف، ۲۳ الف؛ نیز در ورقه ۱۸ ب-۱۹ الف، می‌نویسد:

«(شیخ صفی) طبع نظم داشت.»

۴۲. «صفوة‌الصفاء» ص ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۴.

۴۳-۴۴. همان، ص ۹۵، ۲۴۲، ۲۴۳، خصوصاً ص ۱۰۵.

۴۵. «حبيب‌السير» ۳/۲۲، ۴/۴۲۱.

حالت ناایمنی داشت [۴۶]. به گفته ابن بزاز، پدر شیخ حسن جلایری وی را در کودکی به خدمت شیخ صفی فرستاده بود تا از او معرفت آموزد و مرید او شود [۴۷]؛ در این مورد افزوده است که حکمرانان بدان روزگار عادت داشتند فرزندان خود را تحت سرپرستی صوفیه بار آورند تا با صفت فرمانپذیری و حرمت صوفیان پرورده شوند؛ به همین مناسبت، شیخ صفی، پادشاه اخروی لقب یافت [۴۸]. حمدالله مستوفی (متوفی ۷۳۰) نیز از منزلت عظیم شیخ صفی، به روزگار خود، یاد کرده است [۴۹]. در اینجا قابل ذکر است که خلفای صفی الدین، در سرتاسر شرق (ممالک اسلامی) پراکنده بودند [۵۰]، از جمله در شقائق النعمانیه، از عبدالرحمن ارزنجان، مقیم آماسیه [۵۱]، نام برده شده، و نیز از پیر اسماعیل، مرید شیخ صفی در هند [۵۲]، یاد کرده اند.

یک نکته مهم را در مورد شیخ صفی باید توجه داشت و آن اینکه وی یقیناً شیعه نبوده است، و این نکته به وضوح از متن *صفوة الصفا* پیداست، از جمله در تفسیر آیه «یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک وان لم تفعل فما بلغت رسالتک» [۵۳]، که در نظر شیعیان به حدیث غدیر و خلافت (بلافصل) علی (ع) مربوط می شود [۵۴]، شیخ صفی موضع شیعیانه نگرفته [۵۵] و نیز «الراسخون فی العلم» [۵۶] را به صورت شیعیانه تفسیر نکرده است. [۵۷] و نیز با آنکه به احیاء العلوم و ادبیین غزالی و عواید المعارف سهروردی و مرصداً العباد نجم الدین

*ای پیغمبر، آنچه را از جانب پروردگارت به تو نازل شده، به مردم ابلاغ کن، که اگر نکنی، رسالت خود را به انجام نرسانده ای. (سوره مائده: ۶۷)

۴۶. «صفوة الصفا» ص ۹۶-۱۰۳، و نیز ۱۱۳.

۴۷-۴۸. همان، ص ۱۰۵.

۴۹. «تاریخ گزیده» ص ۷۹۳.

۵۰. «صفوة الصفا»، ۳۳۵-۳۵۸.

۵۱-۵۲. همان، ص ۸۹-۹۰.

۵۳-۵۴. برای نمونه رجوع کنید به «اصول کافی»، کلینی تهران ۱۳۸۱، ۲۸۹/۱.

۵۵. «صفوة الصفا» ص ۱۴۱.

۵۶-۵۷. «صفوة الصفا» ص ۱۴۶، و نیز «اصول کافی»، کتاب الحجة، باب فرض طاعة الائمة،

حدیث: ۶، باب ان الراسخین فی العلم هم الائمة، حدیث: ۳-۱، باب فی شان انا

انزلناه فی لیلۃ القدر و تفسیرها، حدیث: ۱.

رازی (متوفی ۶۴۵) اشاره کرده [۵۸]، از هیچ کتاب شیعی نام نبرده است. شیخ صفی در محرم ۷۳۵ فوت کرد و پسرش صدرالدین موسی (متولد ۷۰۴) از دختر شیخ زاهد گیلانی [۵۹] جانشین او شد. وی، هم از کودکی در محیط صوفیانه و موقعیت ریاست معنوی بار آمد و از زمان وی، زعامت سیاسی (مرشد صفوی) شروع به شکل گرفتن کرد، به همین سبب، اشرف چوپان، حاکم مغولی اردبیل که از رقابت وی در زمینه سیاسی احساس خطر می کرد، به تبریز تبعیدش کرد. ولی مقام شامخ صدرالدین در دل هموطنان ترکش، اشرف را وادار کرد تا وی را به اردبیل بازگرداند. آنگاه کوشید وی را مسموم و مقتول کند. صدرالدین ناچار به گیلان، که دایه‌هایش و پیروان شیخ زاهد گیلانی در آنجا بودند، گریخت و همین کار اضطراب اشرف را بیش از پیش برانگیخت. پس از آنکه اشرف در حمله ارغون بیگ به اردبیل، کشته شد، صدرالدین دوباره به اردبیل بازگشت، تا آنکه در همانجا به سن نودسالگی درگذشت [۶۰].

از تازه‌های صدرالدین آنکه صوفی شورشگر، محمدنوریخس، در وصف وی گفته است: «وی از فقیهان و اوتاد اولیاء و در قوت بکمال بود... و بیچیزان و تهیدستان را اطعام می کرد» [۶۱]. ابن بزاز نیز، زعامت وی را در تصوف عملی، تاکید و اشاره کرده که با چند اخی از جوانمردان ترک، همچون اخی امیرعلی [۶۲] و اخی میرمیر [۶۳] و اخی شادی [۶۴] صحبت داشت، که این نشان می دهد، صوفیگری صفویان شکل گرفته و به یک نهضت صوفیانه همانند جنبشهای معاصر خود، تحول یافته بود [۶۵]. صدرالدین در جمع آوری سریدان و بذل و

۵۸. «صفوة الصفا» ص ۱۴۰، ۱۵۲.

۵۹. «سلسلة النسب صفویه» ورقه ۲۶ الف.

۶۰. همان، ورقه ۲۸ ب؛ «حبيب السیر» ۳-۵۲۱/۴.

۶۱. «مجالس المؤمنین» ص ۲۷۳.

۶۲-۶۴. «صفوة الصفا» ص ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۲.

۶۵. نگاه کنید به توصیف ابن بطوطه از اخیان بلاد روم («الرحلة» ۱/۱۸۱-۲)، جامی نیز از چند متصوف سلف به اخی نام برده: اخی فرج زنجانی (متوفی ۹۵۷) و اخی علی مصری و اخی محمد دهستانی («نفحات الانس» ص ۶۴-۶۵). همچنانکه تایشتر دریافته و اشاره کرده، اخی کلمه‌ای است ترکی مرادف قتی عربی (= جوانمرد) و برخلاف آنچه پنداشته می شود ربطی به کلمه اخ عربی (= برادر) ندارد. («دائرة المعارف اسلامی» چاپ دوم انگلیسی). [و نیز رجوع کنید به اعلام مناقب المعادین چاپ یازجی، ص ۱۰۰.]

بخشش بدیشان، چندان کوشش داشت که خلیل العجم*، لقب یافت [۶۶]. صدرالدین، به لحاظ دیگر هم از سران تصوف است، چنانکه شاه قاسم انوار صوفی شهسور را از شاگردان وی شمرده‌اند [۶۷] و گفته‌اند که صدرالدین [۶۸] این لقب را به وی داد؛ قاسم انوار نیز ابیاتی در ستایش و یاد ایام صحبت او دارد [۶۹]. به علاوه، صدرالدین بود که به‌درویش توکلی (ابن بزاز)، موضوع و محتویات کتاب صفوة الصفا را اسلاء و تقریر کرد [۷۰] و گویا دعوی سیادت را همو عنوان نمود.

از نکات قابل ملاحظه اینکه، صدرالدین، زیارتگاهی برای پدرش، شیخ صفی‌الدین ساخت و آن را قرارگاه پیروان خود قرار داد، این ساختمان چنان وسیع بود که بنای آن بیست سال طول کشید [۷۱]، و یک مرکز معنوی گردید که صوفیان گرد می‌آمدند و نذوراتی بدانجا می‌رسید [۷۲] که صرف آنان می‌شد [۷۳]. از نشانه‌های والایی مقام شیخ صفی در نظر صوفیه و کل جامعه، آنکه قبرش زیارتگاه حکام و پادشاهان گردید و آورده‌اند که حتی تیمور به زیارت آن رفت [۷۴].

صدرالدین مدت ۵۹ سال ترکان را ارشاد می‌کرد و پس از مرگ به سال ۷۹۴ در آرامگاه خانوادگی صفویان پهلوی پدرش به خاک سپرده شد [۷۵]. او برای پسرش درخت به‌بار نشسته‌ای باقی گذاشت ولی ظاهراً وجود تیمور، باعث شد که تحول این نهضت به یک قیام صوفیانه، به تأخیر افتد.

پس از صدرالدین، رهبری به‌علاء‌الدین علی [۷۶] رسید که همواره

*به این مناسبت که ابراهیم خلیل (ع) نیز به جوانمردی و مهمان‌نوازی و گذشت، نامبردار بود. — م.

۶۶. «مجالس المؤمنین» ص ۲۷۳.

۶۷. «کلیات قاسم انوار» با مقدمه سعید نفیسی تهران ۱۳۲۷ ش، مقدمه ص ۱۱.

۶۸. «سلسله‌النسب» صفویه ورقه ۲۸ الف.

۶۹. «کلیات قاسم انوار» ص ۳۴۰؛ «مجالس المؤمنین» ص ۲۷۳.

۷۰. «صفوة الصفا» ص ۴.

۷۱-۷۳. «تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۸ ب.

۷۴. «محتفل الاوصیاء» ورقه ۳۲۶ الف.

۷۵. «سلسله‌النسب صفویه» ورقه ۳۲ الف.

۷۶. «الضوء اللامع»، سخاوی ۲۹/۶.

لباس سیاه می‌پوشید و سیاهپوش لقب یافت [۷۷]. وی در زهد مبالغه می‌نمود و در چند مجلس با تیمور ملاقات داشت و آورده‌اند که یک بار سم نوشید [۷۸] — همان کاری که صوفیان رفاعی می‌کردند — و نیز نوشته‌اند که وی، تیمور را متوجه وجود یزیدیان، که در حق معاویه [۷۹] اعتقاد نیک داشتند، نمود و به تنبیه ایشان تشویق کرد.

از تازه‌های علی سیاهپوش، علاوه بر ارتباط با تیمور، آنکه برای اولین بار در تاریخ صوفیان، در زمان وی به‌ظهور فدائیان در میان مریدان صفویه اشاره کرده‌اند [۸۰]، و این پدیده، بوضوح نشان می‌دهد که این طریقه، منشأ قنوت داشته، که نخستین تجلی آن را به‌شکل رابطه صدرالدین با اخیان دیدیم، و نیز پیدایش فدائیان میان صوفیان صفوی، بیانگر تحول این طریقه تصوف، به‌یک سازمان نظامی است. موضوع تازه دیگری: روایتی هست بدین مضمون که تیمور، اسیرانی را که ضمن جنگ‌های سال ۸۰۴ در آسیای صغیر به چنگش افتاده بودند [۸۱] به‌علی سیاهپوش بخشید. اینان صوفیان روملو (= رومی) نامیده شدند [۸۲] درباره روملوه‌ها نوشته‌اند که علی، آنان را در جوار آرامگاه پدرانش اردبیل منزل داد [۸۳]. این حادثه — اگر راست باشد — اساس و سابقه ایجاد قشون قزلباشان* به‌شمار می‌آید که با ینی‌چریان، یعنی بخشی از سپاه عثمانی که تشکیل آن پیش از تشکیل لشکر قزلباش و به‌زمان اورخان بود [۸۴]، وحدت عنصری و فرهنگی داشتند. به‌علاوه، علی سیاهپوش عده دیگری از این اسیران را آزاد کرد و اجازه داد به‌موطن خویش در آسیای صغیر بازگردند و عنداللزوم آماده مساعدت صوفیان باشند. می‌توان از بررسی حوادث چنین نتیجه‌گرفت که این

* به‌معنی سرخ‌سران یا سرخکلاهان؛ چون بر سر کلاه سرخ می‌گذاشتند.

۷۷. «تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۸ ب.

۷۸-۷۹. «سلسله‌النسب صفویه» ورقه ۳ الف و ب.

۸۰. «تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۱۰ ب.

۸۱. همان، ورقه ۱۰ ب؛ «سلسله‌النسب صفویه» ورقه ۳ الف و ب؛ و نیز نگاه کنید به:

Samuel Purchas *Purchas Pilgrimage*, London, 1626, p. 382.

۸۲. «تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۱۰ ب؛ «سلسله‌النسب صفویه» ورقه ۳ الف و ب.

۸۳. همان، ورقه ۱۱ الف.

۸۴. «دائرة‌المعارف اسلامی»، ماده Janissaries (ینی‌چری).

اسیران آزاد شده، در آن ایام داعی و فدائی صفویه و ضمناً جاسوسان تیمور در بلاد روم بوده‌اند [۸۵].

نام علی سیاهپوش در کتابهای عربی به صورت «علی سیاه» آمده و سخاوی از وی به عنوان «مرشد صوفیه عراق» [۸۶] نام برده و به عبور وی از دمشق در بازگشت از مکه به سال ۸۳۰ به همراهی جمعی از پیروانش اشاره کرده [۸۷] است. در تأیید این اخبار، سخاوی تصریح می‌کند که علی سیاهپوش چندسال در دمشق بماند و در وصف رابطهٔ مریدانش با وی گفته: «در حق مرشد خود، چنان اعتقادی دارند که گفتنی نیست» [۸۸]. گواهی سخاوی درستی اخبار مورخان ایرانی را در مورد جایگاه صفویان در دل مردم، نشان می‌دهد. مقام شامخ علی سیاهپوش در ایران، با سیطرهٔ معنوی وی بر بلاد روم از طریق مریدانش، که مستقیماً از او اخذ طریقه کرده بودند [۸۹]، مستحکم تر شد. علی سیاهپوش پس از سی و هشت سال زعامت معنوی به سال ۸۳۲ در حال بازگشت از آخرین سفر حج در بیت المقدس درگذشت و مزار بزرگی در آنجا برای وی ساخته شد [۹۰]. بجاست اشاره کنیم که در منابع صفویان، ضمن شرح حال علی سیاهپوش، تمایلات شیعیانهٔ آشکاری به وی نسبت داده‌اند که البته مورد تردید است [۹۱]؛ از آن جمله به روایت مؤلف تاریخ شاه اسماعیل، اسیران آزاد شده‌ای که اجازهٔ بازگشت به بلاد روم را یافتند، موظف بودند مذهب دوازده امامی را در آنجا ترویج کنند، و نیز به روایت همین منبع، شخص علی سیاهپوش از امام جواد [ع] مستقیماً و حضوراً اجازهٔ چله صوفیانه را گرفته بود [۹۲].

ریاست صفویان پس از علی سیاهپوش به فرزند خردسالش ابراهیم رسید. شدت علاقهٔ او به پدر چندان بود که گفته‌اند در سفر مشرق تاب جدایی او را

۸۵. «تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۱۱ الف.

۸۶. «الضوء اللامع» ۲/۶ پیداست که مقصودش عراق عجم بوده، همچنانکه قرمانی، حیدر نوادهٔ علی سیاهپوش را «صاحب عراق عجم» می‌نامد: («اخبار الدول» ۳۴۸).

۸۷-۸۸. «الضوء اللامع» ۲/۶-۳.

۸۹. «شقائق النعمانیة» (حاشیة «وفیات الاعیان») مصر ۱۲۹۹، ۱/۱۰۵۰.

۹۰. «الضوء اللامع» ۳/۶، در «سلسله النسب صفویه»، وفات علی سیاهپوش به سال ۸۳۰ ذکر شده.

۹۱-۹۲. «سلسله النسب صفویه» ورقه ۳۲ ب.

نیارود و در شام و بیت المقدس بدو پیوست [۹۳]. چنین می‌نماید که ابراهیم آن مایه نیروی شخصیت و هوش و دانش را نداشت که شایستگی تحمل بار سنگین چنان مسئولیت بزرگی را داشته باشد. ظاهراً علیل بوده [۹۴] و اندوه از دست دادن پدر، تأثیر شدیدی در وی بجا گذاشته بوده است [۹۵]. البته ابراهیم دو برادر دیگر به نام جعفر و عبدالرحمن [۹۶] نیز داشت که هیچ یک قدرت رهبری صفویان و جهت دادن به نیروی دم‌افزون ایشان را نداشتند. پیداست که قدرت شاهرخ و منکوب شدن جنبشهای صوفیانه* در زمان وی و ناتوانی آشکار ابراهیم، باز هم جنبش صفویان را تا فرصتی دیگر، به تأخیر انداخت. نکته قابل ملاحظه اینکه در بعضی کتب، ضمن اخبار صفویان، در این مرحله، به ابراهیم اشاره نشده و نام وی را از قلم انداخته‌اند؛ و در بیان احوال جنید، او را نه فرزند ابراهیم بلکه فرزند علی سیاهپوش [که پدر بزرگ وی بوده]، دانسته‌اند [۹۷]. ابراهیم به سال ۸۵۱ مرد [۹۸] و شش فرزند از او باقی ماند که کوچکترین ایشان، جنید [۹۹]، از همگی شایسته تربود و به دست وی تحول نهائی این جنبش صوفیانه، در زمانی که با از هم پاشیدگی امپراطوری تیموری پس از مرگ شاهرخ، محیط کاملاً آمادگی داشت، انجام پذیرفت.

ریاست صفویه در مرحله‌ای به جنید رسید که راه برای ایران و دیگر داعیه‌داران برای دست‌اندازی برولیات و ایجاد دولت، باز بود و نیز شورش مشعشعیان، در اوج پیشرفت، می‌رفت که همه جنوب و غرب ایران را فروگیرد. تشدید فعالیت جنید و کثرت مریدانش، در نظر میرزا جهان‌شاه بن قرايوسف قراقویولمو (مقتول ۸۷۲) فرمانروای آذربایجان، انعکاس نامطلوبی یافت: در آن موقع شایعات نامیمونی

* مقصود، سرکوبی حروفیه و نوربخشیه است. —

۹۳. «الضوء اللامع» ۲۹/۶؛ «حبیب السیر» ۴۲۲/۴.

۹۴. «تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۱۱ الف.

۹۵. شرح حال ابراهیم را در «حبیب السیر» (۴/۴۲۴) ملاحظه کنید، به نوشته «تاریخ شاه اسماعیل»، ابراهیم بکلی مشغول عبادت گردید (ورقه ۱۱ ب).

۹۶. «سلسله‌النسب صفویه» ورقه ۳۶ الف.

۹۷. «اعلام النبلاء فی تاریخ حلب الشهباء» محمد راغب طباطبائی، حلب ۱۹۲۶، ۵۶/۳.

۹۸. «سلسله‌النسب صفویه» ورقه ۴۵ الف.

۹۹. «سلسله‌النسب صفویه» ورقه ۴۶ ب.

انتشار داشت که دولت موعود علویان در آخر الزمان به رهبری جنید صفوی برپا خواهد شد و جنید در رکاب مهدی (عج) خواهد جنگید. منجمان نیز، با توجه به وقایعی که در همان دوران گذشت و بیان کردیم، این پیشگویی را تایید می کردند [۱۰۰]. در نتیجه، جها نشا به جنید فشار آورد که از اردبیل به هرجا که خواهد برود [۱۰۱] و جنید کوشید با معاذیری در اردبیل باقی بماند ولی تهدید به جنگ و ویران کردن اردبیل از طرف جهانشاه، جنید را واداشت که به دیار بکر رهنهد [۱۰۲]. این منطقه تحت حکومت اوزون حسن، بزرگ خاندان آق قویونلو و مرید علی سیاهپوش [۱۰۳] — جد جنید — و رقیب جهانشاه [۱۰۴] بود. این مهاجرت نیز نیروی صفویان را افزود، زیرا جنید با خدیجه بیگم خواهر اوزون حسن، ازدواج کرد [۱۰۵]. با این حال تصمیم جنید بر بازگشت به اردبیل، به قوت خود باقی ماند [۱۰۶]. از اینجا به بعد، منابع ایرانی و فرنگی [۱۰۷] اتفاق دارند که جنید از دیار بکر به اردبیل رو نهاد و ضمن راه در شروان کشته شد [۱۰۸] ولی به حوادثی که پیش از رسیدن وی به دیار بکر رخ داد، اشاره نشده است. حقیقت آن است که جنید از اردبیل مستقیماً به دیار بکر رفت، بلکه نخست به اربل و آنگاه به حلب روی نهاد و در آنجا نزد شیخ محمد بن اویس اربلی که از مشایخ صفویه در حلب بود [۱۰۹] اقامت گزید، (و دختر او را به زنی گرفت). پس از آن همراه پیروان خود به کلنر از نواحی حلب [۱۱۰]، که از پیش مقر قبایل ترکمان بود [۱۱۱] رفت و بالاخره به جبل موسی از مناطق انطاکیه، روی آورد [۱۱۲].

ظاهراً جنید با استفاده از نفوذ معنوی در دل پیروانش و به منظور تحقق اهداف سیاسی خود، تحت تأثیر مشعشعیان، شروع به تشکیل یک فرقه شیعه

- ۱۰۰-۱۰۳. «تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۱۱ ب، ۱۲ ب.
 ۱۰۴. «دائرة المعارف اسلامی» مقاله کلمان هوار راجع به جنید.
 ۱۰۵-۱۰۶. «تاریخ شاه اسماعیل»، ورقه ۱۰ ب؛ «سلسله النسب صفویه»، ورقه ۶ ع ب.
 ۱۰۷. مقاله کلمان هوار راجع به جنید، و «براون» ص ۷۷ ب بعد.
 ۱۰۸. «تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۱۲ ب؛ «سلسله النسب صفویه» ورقه ۶ ع ب.
 ۱۰۹-۱۱۰. «اعلام النبلاء» ۳/۵ به نقل از «کنوز الذهب» ابوذر شافعی (متوفی ۸۸۴).
 ۱۱۱. یاقوت: «معجم البلدان» ۷/۲۷۴.
 ۱۱۲. «اعلام النبلاء» ۳/۵، «تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/۳۳۲، ۵/۳۳۶-۷.

غالی کرده بود و برسر اتخاذ همین سیاست، با پدرزن خود شیخ محمد مذکور، اختلاف پیدا کرد [۱۱۳] (ودختر وی را طلاق داد). پس از آن، فعالیت تبلیغاتی اتباع جنید، براساس شیعیگری غالبانه، از نوع دعوت مشعشعیان [۱۱۴]، تشدید یافت*؛ جامعه حلب، این دعوت غالبانه را تحمل نکرد و یک مجلس فقهی برای محاکمه وی منعقد گردید که البته جنید در آن حضور نیافت [۱۱۵]. در نتیجه، عامه برپیروان وی هجوم بردند و بسیاری از ایشان را کشتند [۱۱۶]. برای جنید روشن شد که دیگر نمی‌تواند در آنجا بماند، پس به دیاربکر نزد اوزون-حسن رفت و خواهر او را به زنی گرفت و از آنجا به کمک وی روبه اردبیل نهاد. ولی امور، برخلاف انتظار جنید جریان یافت و حاکم شروان در راه اردبیل، او را از پیشروی بازداشت و جنگی رخ داد که به کشته شدن جنید منتهی گردید [۱۱۷]؛ و این واقعه بعد از سال ۸۶۱ بود که مجلس محاکمه‌ای در حلب، علیه وی تشکیل شده بود [۱۱۸].

در واقع، طریقه صفوی به دست جنید تبدیل به جنبشی شد که جنبه سیاسی آن غلبه داشت، بعضی از معاصران جنید متوجه نکته شده و درباره وی گفته‌اند: «او به شیوه پادشاهان بود، نه بر طریق صوفیان» [۱۱۹]، و نیز گفته‌اند، طرفداران وی از بلاد روم و ایران و دیگر شهرها روبه سوی او می‌نهادند [۱۲۰]. و از این بالاتر، به نوشته شیخ ابوذر شافعی، «پس از کشته شدن او، بعضی یارانش مدعی شدند که زنده است» [۱۲۱]؛ که مشابَهت عقیده مشعشعیان را با [پیروان] جنید نشان می‌دهد. آنچه مسلم است، در آن مرحله، صفویان تبدیل به یک حزب سیاسی شورشی* شده بودند که شیعیگری غالبانه در عقایدشان رخنه کرده بود و این حالت، در زمان پیشوای بعدی، وضوح بیشتری می‌یابد.

*جنید، در شام چند بار مردم محلی را علیه حکومت شورانید. (رجوع کنید به: تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران...، دکتر ابوالقاسم طاهری، تهران ۱۳۴۹، ص ۱۳۶). — م.
*به نوشته رحیم زاده صفوی، نخستین بار جنید بود که بر پیروانش مقرر داشت با خود کارد و قمه یا تبرزین حمل کنند («زندگانی شاه اسماعیل صفوی»، تهران ۱۳۴۱، ص ۴۶).
۱۱۳-۱۱۶. «اعلام النبلا» ۵۶/۳، «تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/۳۲۲، ۵/۳۳۶-۷.
۱۱۷. «دائرة المعارف اسلامی»، مقاله کلمان هوار راجع به حیدر.
۱۱۸. «براون»: ص ۴۷.
۱۱۹-۱۲۱. «اعلام النبلا» ۵/۳۳۷.

حیدر، فرزند جنید، جانشین پدر شد. در آغاز زعامت کودک بدون اهمیت و خطری تلقی می‌شد که تحت سرپرستی پیروان بسیارش — که با شکست و کشته شدن پیشوای جوانشان، بال‌شان بریده بود — می‌زیست.* چنین می‌نماید که پیرون وی افزونتر می‌شدند و در نهران بدو می‌پیوستند. ظاهراً وی به نحو شخصی، از روش تصوف اتباع خود، به طرف فتوت صوفیانه — که از روزگار صدرالدین داخل طریقه صفوی شده بود — تغییر سمت داد و بدین لحاظ گام دیگری در پیش‌راندن گردونه طریقه صفوی به سوی تشیع دوازده‌امامی برداشت، و آن عبارت بود از تعیین علامتی که پیروان وی را از دیگران متمایز می‌کرد. این علامت و شعار خاص، کلاهی قرمز رنگ و دوازده ترک بود که دستاری برگرد آن پیچیده می‌شد، بیرجس، در سفرنامه خود، (چاپ لندن، ۱۶۲۶ م.) آن را چنین وصف کرده: «حیدر به پیروان خود امر کرد عمامه‌های پیچ در پیچ که وسط آن کلاه نوک‌تیز دوازده‌ترکی قرار داشت — به‌نشانه پیروی علی و دوازده فرزندش — بر سر بگذارند» [۱۲۲].

حیدر در اردبیل، از بیم سوء عاقبت، محافظه کارانه می‌زیست و منتظر حوادث می‌بود [۱۲۳] تا آنکه اوزون‌حسن بر تمام عراق و آذربایجان دست‌یافت و جهانشاه‌بن قرايوسف [۱۲۴] و ابوسعید آخرین بازمانده تیموریان را برانداخت و عراق و ایران، حتی ترکستان، بلامعارض گردید. آنگاه اوزون‌حسن، از حیدر درخواست کرد که شعار طریقه خود را ارسال دارد تا او و فرزندانش، بدان ملبس شوند [۱۲۵]، و پس از آن، حیدر را به دیاربکر نزد خود فراخواند و دخترش را بدو داد [۱۲۶]. مادر این دختر، دسپینا خاتون دختر کالوآیوانس، آخرین بطریق مسیحی طرابزون و از نسل یک خاندان اصیل و نجیب یونانی

* به‌گفته دکتر طاهری، («تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران...») کشته شدن جنید، «به‌نهیستی که انتظار بهانه‌ای را می‌کشید، انگیزه‌ای عاطفی بخشید.» ص ۱۳۷. م.

۱۲۲. می‌دانیم که ائمه جمعاً ۱۲ نفرند و بیرجس در تعداد ایشان اشتباه کرده.

۱۲۳. «تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۱۳ الف.

۱۲۴. «الضوء الالامع»، سخاوی ۳/ ۸؛ «شذرات الذهب» ۷/ ۳۱۴.

۱۲۵. «تاریخ شاه اسماعیل»، ورقه ۱۳ الف.

۱۲۶. «سلسله‌النسب صفویه»، ورقه ۷۴ ب؛ «تاریخ شاه اسماعیل»، ورقه ۱۳ الف،

بود [۱۲۷]. به نظر می‌آید که اوزون حسن می‌خواست برای داماد و خواهرزاده اش، حیدر، بنیاد حکومتی بگذارد. و در حقیقت نیز اسباب کمک وی را آماده کرده بود؛ ولیکن به سال ۸۸۲ درگذشت و فرزندش خلیل جانشین او شد. یعقوب (متوفی ۸۹۶) برادر کهنتر خلیل علیه وی توطئه چید و چند ماه پس از مرگ پدر، برادر را کشت [۱۲۸] و خود به سال ۸۸۳ در حالی که شانزده سال بیش نداشت، [۱۲۹] تاجگذاری کرد [۱۳۰]. یعقوب، حیدر را که در این میان، در انتظار فرصت و مشغول‌گردآوری لشگر و سازمان دادن مریدان خویش بود، زیر نظر گرفت [۱۳۱]. ظاهراً روابط این دو جوان، چنان تیره شد که موقعیت ایجاب می‌کرد حیدر به نحوی دست‌به‌کار شود؛ راه حل آن بود که وی برای به‌دست آوردن جای پای، یا دستکم غنیمتی که به‌مصرف لشگریانش برسد، به گرجستان حمله ببرد. راه وی به گرجستان از قلمرو دولت کوچک شروان می‌گذشت، و لازمه کار آن بود که نخست بر آن دست یابد [۱۳۲]. این حکومت ضعیف، پس از تیموریان و اولاد قرایوسف، تنها امیرنشین مستقل از آق‌قویونلوها بود که تسلط بر آن، در یک زمان برای حیدر و رقیبش یعقوب، مطرح شد. اما فرخ یسار، حاکم شروان — که پدرش قاتل جنید بود — از این حرکت دچار وحشت‌گردید و ترجیح داد که با یعقوب*، همپیمان شود. جنگ حیدر با فرخ یسار در [شمال] طبرستان و نزدیک دربند [۱۳۳]، به کشته شدن حیدر انجامید (۸۹۳) [۱۳۴].

* ضمناً باید توجه داشت که فرخ یسار، داماد یعقوب نیز بود [احتمالاً شوهرخواهر]. رجوع کنید به: «تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران...»، دکتر طاهری، ص ۱۰۹-۱۰۸.

۱۲۷. براون، ص ۴۷؛ و نیز نگاه کنید به:

E. D. Ross, *The Early Years of Shah Ismail*, J. R. A. S., 1896, p. 253f.

به نقل از سفرنامه بیرجس (ص ۲۸۲).

۱۲۸. «الضوء اللامع» ۲۸۳/۹.

۱۲۹. «تاریخ العراق بین احتلالین» ۲۶۱/۳.

۱۳۰. همان، ۲۷۶/۳.

۱۳۱. «اخبارالدول»، قرمانی ص ۲۷۶.

۱۳۲. همان، ص ۳۴۴؛ «حبیب‌السیر» ۴۲۷/۴.

۱۳۳. براون، ۴۸/۴.

۱۳۴. «سلسله‌النسب صفویه» ورقه ۷۴ب؛ «اخبارالدول» ص ۳۸۸، ۳۴۱؛ «فوائد صفویه» ورقه

پس از کشته شدن او مریدانش در اردبیل به دور پسر بزرگش یارعلیشاه جمع شدند ولی دیری نگذشت که وی با دو برادرش ابراهیم و اسماعیل و مادرشان حلیمه بیگم، دستگیر و به شیراز تبعید شدند و چهارسال در آنجا محبوس ماندند [۱۳۵].

پیش از پرداختن به حوادث بعدی، باید اشاره کرد که حیدر در موضوع کلاه ۱۲ ترک، به نشانه تشیع آشکار، مدعی بود که شخص علی بن ابیطالب (ع) به خواب وی آمده و آن شعار را تصویب و امر به ترویج آن فرموده [۱۳۶]؛ که البته نولد که در صحت این واقعه، اظهار تردید کرده [۱۳۷]. نکته دیگر آنکه به روزگار حیدر، در تحولات نهضت قزلباشان، پدیده تازه‌ای بروز کرد که نقطه آغاز مرحله سیاسی خالص در طریقه صفوی و سپری شدن ایام زهد و معنویت محسوب می‌شود و آن مشخص شدن جمعی از قزلباشان تحت عنوان «امرای صوفی» [۱۳۸] است. در واقع رهبران صفوی از آن بی‌بعد خود را از توجه به معنویات و سازمان‌دادن مریدان به شیوه طریقتی، بی‌نیاز دیدند و به همان میراث کهن (ارشاد) که باعث جلب اطمینان و کمک عقیدتی و عملی مردم بود، اکتفا نمودند*.

از آن پس، حوادث بسرعت رخ داد. یارعلی، در اثنای کوشش برای [فرار از شیراز و] بازگشت به اردبیل کشته شد [۱۳۹]، کمی بعد اسماعیل و

* برای تفصیل این موضوع، رجوع کنید به «تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران...»، دکتر طاهری، ص ۱۳۹-۱۴۰. ضمناً از تازه‌های شیخ حیدر صفوی یکی هم این بود که به شیوه‌های خشونت‌آمیز و ارباب، کار خود را پیش می‌برد؛ از جمله دستور داد سگی را به نفت و گوگرد آلودند و آتش زدند و در خانه یکی از مخالفانش در اردبیل، انداختند! (ص ۱۳۸). ۴-

→ ه ب؛ «تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۲۷۰ به نقل از «منتخب التواریخ». به نظر براون سال قتل حیدر ۸۹۵ و به نظر هوار، ۸۹۸ بوده، ولی با توجه به تبعید چهارساله فرزندان حیدر، همان تاریخ ۸۹۳ که مورخان شرقی نوشته‌اند به نظر درست‌تر می‌آید.

۱۳۵. «تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۲۷۰.

۱۳۶. «تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۱۳ ب.

۱۳۷. رجوع کنید به «دائرة المعارف اسلامی» ماده حیدر.

۱۳۸. «تاریخ شاه اسماعیل»، ورقه ۱۳ ب.

۱۳۹. «براون» ۴/ ۵۰.

ابراهیم موفق به فرار شدند ولی ابراهیم نیز در این راه جان باخت [۱۴]. به سال ۸۹۸، اسماعیل (متولد ۸۹۲)، به گیلان [۱۴۱] —رشت و سپس لاهیجان — انتقال یافت که در آنجا کارکیا میرزا علی، به طرفداران اسماعیل، اجازه اقامت و وعده کمک داده بود [۱۴۲]. در آن مرحله، قتل پی‌درپی جنید و حیدر و یار علی و ابراهیم، همچون اسطوره‌ای حماسی مریدان را به هیجان می‌آورد و مردم را با تمام نیرو، به یاری جنبش و خونخواهی کشتگان برمی‌انگیخت [۱۴۳].

اسماعیل، به یک لشگر نیرومند و یک شروع موفقیت‌آمیز احتیاج داشت. سازمان دادن نهایی لشگر، به دست صوفیان صفوی — که به گفته قرمانی «اسماعیل را به تشیع در آوردند و رافضیگری آموختند» [۱۴۴] — آغاز شد؛ وی در همان خردسالی، برای مریدانش پیشوایی محبوب بود که در خدمت او و دفاع از او جانفشانی می‌کردند. اسماعیل به رهنمایی یارانش از لاهیجان به آسیای صغیر که مرکز طرفدارانش بود روی نهاد، تا از آنان یاری جوید که هسته اصلی لشگر و دستیاران وی باشند، و گفته‌اند که عده‌ای از آنان را همراه آورد [۱۴۵]. قیام، به رهبری اسماعیل و هفت صوفی آغاز شد [۱۴۶] که از آن جمله دو ترکمان قرمانی بودند [۱۴۷].

در اینجا بدنیست یادآوری کنیم که در حلب، شهری که یکچند اقامتگاه جد اسماعیل بود، صوفی مشهوری به نام محمد بن یحیی کواکبی (متوفی ۸۹۷) می‌زیست که داعی صوفیان بود و به مردم می‌گفت: «بزودی، یک تن از پیروان طریقه ما، علیه پیروان طریقه سنت و جماعت قیام می‌کند» [۱۴۸] و نیز گفته‌اند که در حلب، جمعی از شیعیان صفوی وجود داشتند که آماج خصومت فقیهان آن شهر بودند؛ در وصف این فقیهان گفته شده: «ایشان، رافضیان را انکار

۱۴۰. «تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۱۸ ب؛ «فوائد صفویه» ورقه ۶ الف.

۱۴۱. «فوائد صفویه» ورقه ۶ الف در آن موقع اسماعیل، هفت ساله بود.

۱۴۲. «براون» ۴/۵۰.

۱۴۳. «فوائد صفویه» ورقه ۶ ب.

۱۴۴. «اخبار الدول» ص ۴۴.

۱۴۵-۱۴۷. «تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۳۷ الف.

۱۴۸. «اعلام النبلاء» ۳۳۷/۵.

می کردند، بویژه فرقه اردبیلی را» [۱۴۹].

به هر صورت، جنبش در محرم ۹۰۵ از آذربایجان که برادران اسماعیل در آنجا بودند، آغاز شد [۱۵۰] و همانجا اسماعیل را شاه لقب دادند [۱۵۱]. وی به سال ۹۰۶ از قاتلان پدر در شروان انتقام گرفت [۱۵۲] و در ۹۰۷ بر تبریز دست یافت و آن شهر را به پایتختی برگزید [۱۵۳]. در ۹۱۰ اصفهان و یزد و کرمان و جنوب خراسان را فتح کرد [۱۵۴]. در ۹۱۴ به بغداد روی نهاد و خاندان آق‌قویونلو را برانداخت [۱۵۵]. پس از وفات سلطان حسین بایقرا (۹۱۳) به خراسان بازگشت و تمامی آن را به تصرف درآورد [۱۵۶]. در ۹۱۸ ماوراءالنهر را گرفت [۱۵۷]، و سه سال بعد یعنی در ۹۲۰ به عثمانی حمله برد. چنان وحشت شدیدی بر عثمانیان چیره شد که سلطان بایزید را اجباراً از تخت فروکشیدند و سلطان سلیم را به پادشاهی برگزیدند؛ برخورد طرفین در چالدران رخ داد و پیروزی با سلطان سلیم بود [۱۵۸]. بعد از این جنگ، شاه اسماعیل از خیال پیشروی در نواحی عثمانی منصرف شد و برای تکمیل فتوحات خود، متوجه شمال گردید [۱۵۹].

در اینجا باید تذکر داد که ظهور دولت صفوی، علت اصلی سقوط دولت ممالیک چرکسی مصر بود؛ اینان با شاه اسماعیل مربوط و همپیمان بودند، از جمله وجود مکاتبه بین قانصوه‌الغوری [ملک‌الاشرف] با شاه اسماعیل صفوی، مسلم است [۱۶۰]. این پادشاه به بهانه اصلاح بین دو دولت صفوی و عثمانی، و در واقع برای کمک به شاه اسماعیل، به شمال سوریه آمد و سلطان سلیم

۱۴۹. «الکواکب السائرة باعیان المائة العاشرة» (نجم‌الدین) غری ۲/۵۴.
 ۱۵۰. پیروان ترکمان شاه اسماعیل متناسب به قبائل مختلف بودند: شاملو، تکلو، ذوالقدر، افشار، قاجار.... «براون»: ۵/۴. به نقل از «تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۳۵ ب).

۱۵۱-۱۵۲. «اخبار الدول» ص ۳۴۴.

۱۵۳-۱۵۵. «لغت‌نامه» دهخدا، ماده اسماعیل صفوی، ص ۲۲۵-۱۰۱.

۱۵۶-۱۵۷. «تاریخ شاه اسماعیل صفوی» ورقه ۷۴ الف و ب.

۱۵۸. «دهخدا»: ص ۲۵۵۷-۸، «براون» ۴/۷-۱، چالدران نزدیک تبریز است. همزمان با این وقایع، سرکوب وحشیانه‌ای از طرفداران و مریدان صفویه در خاک عثمانی به عمل آمد.

۱۵۹. «دهخدا»، ص ۲۲۵-۱۰۱.

۱۶۰. «مجموعه المراسلات»، ورقه ۷۱ الف و ب؛ «دهخدا» ۲۵۵۷.

با او جنگید [و او را کشت*]. تنها پس از هزیمت شاه اسماعیل بود که دروازم های سوریه و سپس مصر در برابر سلطان سلیم گشوده شد و در ۹۲۳ به تصرف کامل او درآمد [۱۶۱]. خطر شاه اسماعیل (برای عثمانیان) بیش از اینها بود، مثلاً به سال ۹۳۰ — سال مرگ شاه اسماعیل — شورش در مصر برپا شد که رهبر آن، احمد پاشا از غلامان سلطان سلیم* بود؛ وی را متهم کردند که «داعی شاه اسماعیل بوده... و تصمیم داشته مذهب رافضیان دوازده امامی را پیش ببرد» [۱۶۲]. بالاخره، جنبش در [اواخر] همان سال به کشته شدن احمدپاشا، پایان یافت [۱۶۳]**.

شاه اسماعیل در ماه رجب ۹۳۰، به سن سی و هشت سالگی، در حالی که موفق شده بود نخستین دولت صوفی - شیعی را پایه گذاری کند، جوانمرگ شد. شیعه که از دیرباز، در اشتیاق آن بود تا از تصوف به نفع دعوت شیعیانه بهره گیرد، در دولت صفوی، این آرزویش به نحو کاملی تحقق یافت و از هدف خود نیز فراتر رفت؛ به طوری که تصوف در تشیع ذوب شد و استقلال و موجودیت خود را از دست داد و دست آخر تبدیل به سایه و تابع تشیع گردید.

* اختلاف اصلی عثمانیان با سالیکیک چرکسی بر سر راه تجارتنی، سوریه - مصر، به غرب بود؛ قانصوه، حقوق دولتی مال التجاره ها را به مبلغ گزافی افزایش داد. جنگ سلیم با ملک اشرف، نزدیکیهای حلب رخ داد و به قتل این انجاسید. (اعلام «المنجد»، ۲۶۱، ۴۰۴). — م.
** این قیام استقلال طلبانه در مصر به روزگار سلطان سلیمان قانونی (جانشین سلطان سلیم) رخ داد و به شکست انجامید. احمدپاشا از سرداران عثمانی بوده که به رسم آن زمان از میان غلامان زرخرید (= سالیکیک) سلاطین عثمانی برگزیده می شدند. (اعلام «المنجد» ص ۲۶۱ و ۸۰ - م.)

** دو مثال بارز دیگر در این مورد عبارت است از قیام نورعلی ملقب به شاه قلی به نفع صفویه در خاک عثمانی، که عثمانیان وی را شیطان قلی لقب دادند؛ این جنبش با نابود شدن چند تن از سران ینگلی چری طرفدار صفویه سرکوب شد. و دیگر دستگیری و اعدام علی بیگ ذوالقدر، حاکم دیاربکر است که به اتهام همکاری با صفویه در ۹۲۸ ه. ق اتفاق افتاد (رحیم زاده صفوی: «زندگی شاه اسماعیل» ص ۸۰ و ۳۴۱-۲). — م.
۱۶۱. «الکواکب السائره» ۱/ ۱۵۹. در اینجا قابل یادآوری است که صفویان، در ایام حکومت سالیکیک بر مصر، طرفدارانی در آنجا داشتند، اینان به سال ۹۱۳ در نواحی مرتفع مصر، به قیام مسلحانه ای پرداختند که عنوان آن دعوت به نفع صفویه بود. قیام با کشته شدن رهبران به اتهام زندگه و ناقص دانستن قرآن، پایان یافت: (رجوع کنید به «تاریخ ابن طولون»، تحقیق و ترجمه ریچارد هارتمان، برلین ۱۹۲۶، ص ۶۱).

۱۶۳-۱۶۲. «الکواکب السائره» ۱/ ۱۵۹.

۲. جنبه فکری

بسه دنبال تفصیل نحوه پیدایش طریقه صفوی و بیان تحولات حاصل از کوششهای رهبران آن، بد نیست این فصل نهایی را با تأثر متقابل تصوف و تشیع در این دوران، و نتایجی که از آن کنش و واکنش برآمد، پایان دهیم. در واقع، قیام اسماعیل صفوی بر پایه دعوی بابت مهدی (عج) بود و این پیشگویی را به شیخ زاهدگیلانی منسوب داشته‌اند که درباره اولاد داماد و مریدش شیخ صفی، می‌گفت: «روز به روز در ترقی خواهند بود تا آن زمان که قائم آل محمد (ص)، مهدی هادی علیه السلام، کاف کفر از روی زمین برطرف کند» [۱]. و باز در رابطه با همین موضوع، یکی از پیروان صفویه روایت کرده است که [گویا] در راه مکه، شاه اسماعیل را در صحرای بین نجف و بغداد مشاهده کرده که حضرت مهدی (عج)، تاج سرخ بر سرش نهاده و کمرش را بسته و شمشیر حمایلش کرده و فرموده: «برو که ترا اذن [جهاد و خروج] دادم» [۲]. علاوه بر این، ظهور شاه اسماعیل صفوی را به پیشگویی علی بن ابیطالب (ع) مربوط کرده‌اند و شعری منسوب به امام را اشاره بدین واقعه دانسته‌اند؛ آن شعر این است:

کودکی، از کودکان، که به حد تکلیف نرسیده،

۱. «تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۷ب؛ اما میرزا مخدوم (متوفی ۹۸۸ یا ۹۹۵) که از دست صفویه به عثمانی گریخت و در آنجا کتاب «النواقض لبیان الروافض» را علیه شیعیان و صفویان نوشت، پیشگویی شیخ زاهدگیلانی را در مورد اولاد شیخ صفی چنین می‌آورد: «از او اولادی پدید خواهند آمد که در حق پیشینیان ارجمند و صحابه برزگوار، لعن و طعن روا دارند» («النواقض» ورقه ۶-۱ الف). خود شاه اسماعیل در نامه‌ای که به شیبک خان ازبک نوشته، خویش را مصداق پیشگویی بیغمبر درباره «ظهور مردی از نسل پیغمبر از خراسان» شمرده است («مجموع المراسلات» ورقه ۷۳). و در همانجا مدعی شده است که بدون هیچ شک و شبهه‌ای، سرورش و ندای غیبی بدو می‌رسد.

۲. «تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۳۲ ب.

و اندیشه و خرد نمی‌دارد؛ [بدین کار برخیزد] [۳].

به همین ترتیب، شاه اسماعیل به سریدانش تأکید می‌کرد که همه حرکات وی طبق دستور دوازده امام است [۴]، لذا معصوم است و میان او و مهدی جدایی نیست [۵]. و بالاتر از آن اینکه آورده‌اند که ادعا می‌کرد مقصود از این آیه هموست «واذکرفی الکتاب اسماعیل انه کان صادق الوعد... وکان یأمر بالصلاة والزکاة*...» [۶]، و نیز ولایت خود را از منبع «ختم نبوت و کمال ولایت» فرا می‌نمود [۷]. بدین لحاظ عجب نیست که هم در خردسالی، لقب مرشد کامل داشت [۸] و نیز پس از فتح عراق، یک عراقی را با لقب خلیفة الخلفا [۹] به سمت نقیب نجف گماشت. این لقب بیشتر صوفیانه است ناشیعیانه*؛ بویژه اگر توجه کنیم که پیش از آن، لقب مخصوص آن سمت، خادم بیگ [۱۰] بود. برای تکمیل تصویر صوفیانه شاه اسماعیل بد نیست گفته شود که وی به ترکی شعر می‌گفت و خطائی تخلص می‌کرد [۱۱]؛ اشعار وی پیرامون مضامین صوفیانه دور می‌زند، و از محمد (ص) و علی (ع)، همچون نفس واحد، سخن می‌گوید. نوشته‌اند که دیوان وی دوازده هزار بیت بوده [۱۲]، از آن جمله است:

* «و نیز در کتاب، از اسماعیل یاد کن که راست پیمان (و نبی و رسول) بود و (نزدیکان خود را) به نماز گزاردن و زکات دادن، امر می‌کرد...» سوره سریم ۱۹: ۵۴ و ۵۵ قابل ملاحظه اینکه کلمات داخل پرانتز را از آیه حذف کرده‌اند تا با مقصود شاه اسماعیل جور درآید. (مؤلف)

* «در داخل هر طایفه قزلباش، گروهی را صوفیان می‌نامیدند، رهبر صوفیان هر طایفه را خلیفه، و رئیس تمامی صوفیان را خلیفة الخلفا می‌خواندند.» تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران...» دکتر ابوالقاسم طاهری، ص ۱۴۰. م.

۳. «مجموع المراسلات» ورقه ۳۸ ب.

۴. همان، ورقه ۳۲ ب؛ به مصداق این حدیث که «لکل اناس دولة ودولتانی آخر الزمان».

۵. همان، ورقه ۳۸ الف.

۶-۷. همان، ورقه ۷۱ الف و ب.

۸. «تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۲۲ ب.

۹-۱۰. همان، ورقه ۸۱ ب.

۱۱. براون: ۳/۴ حاشیه؛ مقاله در «مجله انجمن آسیائی»، ۱۹۲۱ ص ۹۱۲؛ «سلسله النسب

صفویه» ورقه ۴۸ ب.

۱۲. «فوائد صفویه» ورقه ۱۵ ب.

اسرار مقام قباب قوسین، الله و محمد و علی دور.
 مطلوب عبادت شریعت، مقصود حقایق حقیقت،
 مضمون ارادت طریقت، الله و محمد و علی دور. [۱۳]
 [دور = است]، مضمون بعضی اشعارش، همانا غالبگری در حق علی (ع) به شیوه
 مشعشعیان است، مثلاً:

علی (ع)، موسایه گوستردی عصانی علی (ع) ایندردی گوگدن مصطفانی [۱۴]
 یعنی: «علی، عصا را به موسی نشان داد و علی (ع)، محمد (ص) را از آسمان فرو
 فرستاد».

شاه اسماعیل، با آنکه مشعشعیان را مورد حمله قرار داد و قلمرو ایشان را
 تصرف کرد و آنان را از مخالفان [مذهب تشیع] قلمداد نمود [۱۵]، در دعوی
 الهام و غالبگری در حق علی (ع) متأثر از آنان بود و یارانش نیز درباره او تا حد
 عبادت غلو می کردند [۱۶] و او را سجده می بردند؛ حتی آورده اند که شیخ علی
 عبدالعال کرکی معروف به محقق ثانی (متوفی ۹۴۰)، از باب همگامی* با
 غالبگری پیروان شاه اسماعیل، رساله ای نوشت در جایز بودن سجود بر انسان [۱۷].
 از جمله افکار مشترک مشعشعیان با شاه اسماعیل اینکه وی نیز افراد غیرشیعه
 را مهدورالدم می شمرد. به همین لحاظ در نبش قبر جامی [۱۸] که صوفی نقشبندی
 بوده* و همچنین نبش قبر شیخ ابواسحاق کازرونی، صوفی مشهور، و عین القضات

* علمای رسمی عصر صفوی، این عقیده را هم به مردم القاء می کردند که دولت صفوی تا
 ظهور مهدی (عج) پایدار خواهد ماند و از روایات و حساب جمل برای اثبات این ادعا
 یاری می جستند. (رجوع کنید به «انوارالنعمانیه» سید نعمت الله جزایری، ایران ۱۳۱۶ ق، ص
 ۱۵۲، و «تاریخ نگارستان» احمد غفاری کاشانی با مقدمه و ذیل مدرس گیلانی، صفحه
 ک از مقدمه و ۳۵۸ از متن، و «بستان السیاحه» شیروانی، ۱۳۱۵ ق. ص ۸۵ به نقل
 از مجلسی). — م.

«در اینجا، مؤلف این عبارت را اضافه دارد: «کما هدمه تیهور سن قبل»، در حالی که نیمه
 صد سال پیش از جامی بوده و ظاهراً مؤلف اشتباه لفظی کرده و مقصودش، فردوسی بوده
 ←

۱۳. «سلسله النسب صفویه» ورقه ۹ و ۴ ب، ۵ الف.

۱۴. همان، ۵ الف.

۱۵. «پراون» ۹۰۸/۴.

۱۶-۱۷. «النواقض» ورقه ۹۸ ب.

۱۸. همان، ورقه ۹۰ ب، ۹۱ الف.

همدانی و بالاخره (قاضی) بیضاوی، صاحب تفسیر انوارالتنزیل، تردیدی به خود راه نداد [۱۹]. از جمله زیاده‌رویهای شاه‌اسماعیل در ابراز دشمنی با مخالفان آنکه وی نه تنها لعن بر کسانی را که پیش از آن نیز شیعه، لعنتشان می‌کردند،

→ است؛ چه همان‌طور که در جای خود آورده؛ تیمور آراسگاه فردوسی را ویران ساخت. (توضیح مترجم)

۱۹. در پیجویی از دلیل نبش قبر ابواسحاق کازرونی (متوفی ۴۲۶) و عین‌القضاة همدانی (مقتول ۵۲۵)، به دستور شاه‌اسماعیل به نظر می‌آید کلید معما عبارت است از مقام والای این دو صوفی در ده‌های مردم. ابن بطوطه که تربت ابواسحاق کازرونی را در دو منزلی شیراز زیارت کرده‌گوید: «از دیرباز عادت بر این بوده است که در اینجا از واردان با هریسه پخته شده از گوشت و روغن و نان لواش پذیرائی می‌کنند، مهمان را دستکم سه روز نگه می‌دارند آنگاه اجازه مسافرت می‌دهند. مسافر حاجتهای خود را به شیخ مستصدی زاویه عرضه می‌دارد و شیخ با ملازمان زاویه که بیش از صد مرید متاهل و مرید عزب هستند، حاجت وی را باز می‌گوید و همگی برای برآورده شدن حاجت وی ذکر می‌گیرند و قرآن ختم می‌کنند و به حرمت ضریح شیخ برای وی دعا می‌کنند و حاجتش به اذن خدا برآورده می‌شود.

این شیخ نزد مردم چین و هند دارای احترام و مقام بزرگی است و کسانی که به مسافرت دریای چین می‌روند هنگام تغییر هوا و احساس ترس از دزدان نذوراتی به نام شیخ می‌کنند و وقتی بسلامت به ساحل می‌رسند خادمان زاویه به کشتی می‌آیند و نذورات را می‌گیرند و هیچ کشتی از طرف چین یا هند نمی‌آید مگر آنکه هزاران دینار نذر آورده باشد که نماینده شیخ آن را دریافت می‌دارد. فقیری که بخواهد از آن نذورات دریافت کند تویقیمی مهر شده از خادم می‌گیرد و به هر کس که نذری دارد ارائه می‌دهد و مبلغ ثبت شده را گرفته پشت آن رسید می‌نویسد....» («رحله» ابن بطوطه، مصر ۱۹۵۸-۱۳۶/۷-۱). این شرح بخوبی نشان می‌دهد که چگونه مرده و زنده اولیاء بردلهای مردم حکومت داشتند و دولت این حالت را برای خود مضر تشخیص داد و چاره را در ریشه‌کنی این «ساده فساد» دید. در مورد عین‌القضاة با توجه به مقام وی در تصوف نیز می‌توان نتیجه گرفت که منزلتی مشابه شیخ ابواسحاق در میان مردم داشته. شاه اسماعیل تصمیم گرفت تا همه قطبهای جاذبه معنوی را—هرچند مربوط به تصوف بوده باشد—از میان بردارد و ظاهراً محقق ثانی نیز از همین نظرگاه رساله «المطاعن المجرمیه فی ردالصوفیه» را نوشت که حتماً مضمون آن حمله به تصوف و تحریم آن بوده است؛ متأسفانه ما بدین کتاب دست‌نیافتیم. (نگاه کنید به «کشف‌الحجب والاستار عن اسماء‌الکتب والاسفار» تألیف سیداعجاز حسین نیشابوری کنتوری، کلکته ۱۳۳۰ ق. ص ۵۲۹).

ابقا [۲۰] نمود بلکه دشنام براولیاء صوفیه را نیز برآن افزود [۲۱]. از آن شیخ تر، کشتن احمد بن یحیی هروی بود به سال ۹۱۶، هنگام فتح هرات؛ بآنکه او از جمله استقبال کنندگان شاه اسماعیل بود، و سی سال تمام در هرات به قضاوت اشتغال داشت [۲۲]. شاه اسماعیل؛ عین این معامله را با اشخاص دیگر نیز کرد [۲۳]. حکومت شاه اسماعیل، همراه بود با اعلان مراسم شیعیانه - صوفیانه نوینی به منظور تشدید فعالیت تبلیغاتی تشیع در ایران؛ از آن جمله است آیین عزاداری به یاد شهادت امام حسین (ع)، به گونه‌ای که تاکنون نیز پیروی می‌شود [۲۴]، و نیز قرار دادن عبارت اشهدان علیا ولی الله، به عنوان جزء لازم اقرار به مسلمانی*، و افزودن این فقره به نص اذان [۲۵].

در اینجا باید یادآوری کنیم که نهضت اسماعیل صفوی، دعوتی بود با جوهر صوفیانه در چهارچوبی شیعیانه؛ و شیعیگری در نظر اسماعیل - که خود را نایب امامان و باب مهدی (عج) می‌دانست - عبارت بود از همین ظواهر سطحی و شعارهای ساده؛ و پس از مرگ وی بود که ترتیب و تنظیم و استقرار آیین تشیع انجام گرفت. طهماسب (سلطنت از ۹۳۰ تا ۹۸۴) که در یازده سالگی به سلطنت رسید و تندلی و بیباکی و نبوغ پدرش رانداشت، سپردن کار ترویج تشیع به دست فقیهان خودی را بیش از آن صلاح ندید و ناچار متوجه جبل عامل سوریه شد؛ و - همچنانکه پیش از آن، امیر خراسان (علی بن مؤید سربداری)، از

* یعنی: گفتن «اشهدان لاله الا الله و اشهدان محمداً رسول الله»، برای مسلمان کافی است، و

فقره «اشهدان علیاً ولی الله»، دلالت بر تشیع شخص مسلمان دارد. - م.

۲۰. «النواقض» و رقه ۱۲۷ الف. ضمناً در «انوار النعمانیه» سید نعمت الله جزایری (تهران ۱۳۷۸، ۲/۳۵-۶) آمده است که چند تن از علمای شیراز به علت امتناع از لعن خلفا به قتل رسیدند، در آن میان شمس الدین خفری صاحب حاشیه بر «تجرید الاعتقاد» خواجه نصیر، تقیه کرد (وازم مرگ رهائی یافت).

۲۱. همان، و رقه ۱۰۵ ب، ۱۰۷ ب. گفتنی اینکه نصیری نیز صوفیانی چون عبدالقادر گیلانی، احمد رفاعی، احمد بدوی و غیره را دشنام می‌دهند: («الباکوره السلیمانیه»، سلیمانی ادنی ص ۴۴).

۲۲. «تاریخ شاه اسماعیل» و رقه ۱۱۷ الف؛ «روضات الجنات» ۱/۹۳.

۲۳. همان، و رقه ۱۱۷ الف.

۲۴. «النواقض» و رقه ۱۳۵ ب، «قصص العلماء» تنکابنی ص ۲۴.

۲۵. «تاریخ شاه اسماعیل» و رقه ۱۴ الف.

فقیهان جبل عامل کمک معنوی خواسته بود — علی بن عبدالعال کرکی ز — خواند تا این مسؤولیت را تقبل کند [۲۶]. این فقیه، به جای آنکه سختگیری و تخفیف دهد و از تشنج بکاهد، دست به اعمال تشدد آمیزی زد*؛ از جمله گفته می شود او نخستین کسی بود که فتوی داد روزهای جمعه در مساجد، خلفا را لعن کنند [۲۷]. حقیقت آن است که کرکی پیش از آن نیز در ایران بوده، چنانکه به سال ۹۱۷ رساله ای در لعن بردشمنان شیعه [۲۸] نوشته ولیکن نتوانسته بود نظر شاه اسماعیل را به خود جلب کند. بعد از مرگ شاه اسماعیل بود که دور به او رسید و به عنوان نایب عام مهدی (عج) [۲۹]، در همه شؤون اقتصادی و دینی دولت شیعی جدید، صاحب اختیار مطلق گردید [۳۰]؛ به طوری که شخص شاه طهماسب نیز نایب او شمرده می شد. وی به شیوه شهید اول، از جانب خود نمایندگان ویژه ای در نواحی مختلف گماشت [۳۱]. قرار گرفتن در چنان منصب روحانی، به وی امکان داد که در امور مذهبی دست به اجتهاد (های تازه) بزند؛ از جمله اجتهادات وی، مهر تربتی* است که هم اکنون نیز شیعه در نماز بر آن سجده

* محقق ثانی در کارهایی که می کرد مستظهر به حمایت شاه طهماسب بود و بعضی علما که با وی مخالفت می ورزیدند دچار مشکلاتی می شدند، از جمله امیرنعت الله حلی که همراه شیخ ابراهیم قطیفی با محقق طرفیت پیدا کرد و «به مرور ایام کدورت خاتم المجتهدین [یعنی محقق ثانی] با او به حدی رسید که منجر به نفی و اخراج بلدگشت». («احسن التواریخ» روسلودر تاریخ صفویه، افسست از چاپ سیدون، ص ۵۵-۲۵۴). — م.

* خواننده توجه دارد که سجده بر مهر تربت، خصوصاً واجب نیست بلکه فقها می گویند بهتر است بر آن باشد؛ وگرنه انواع چیزهایی که در سجده، قرار دادن پیشانی بر آنها جایز است، در کتب فقه، مشخص و معلوم است. مقصود مؤلف آن بوده که محقق ثانی (کرکی)، مهر تربت را — که عبارت از قطعه ای گل پاک خشک شده است — برای سجده نماز مقرر نمود. — م.

۲۶. صاحب «روضات الجنات» گوید، محقق ثانی به سال ۹۳۳ در نجف بوده (ص ۵۰)، چنین می نماید که از آنجا رویه ایران می آمده است.

۲۷. «قصص العلماء» ص ۲۴۸.

۲۸. ظاهراً این رساله باشد: «نفحات اللاهوت فی لعن الجبت والطاغوت»، (کتابخانه دائرة هند، لندن به شماره 471 Loth).

۲۹. «ریاض العارفین» ۳۱۶، (ضمن شرح حال آقا حسین خوانساری).

۳۰. «النواقض» ورقه ۱۰۵ الف؛ «روضات الجنات» ص ۴۰۲.

۳۱. همان، ورقه ۹۱ ب.

می‌کنند، او رساله‌اش را در این موضوع به سال ۹۳۳ نوشت [۳۲]. همین کثرت فتوای‌های کرکی [۳۳] باعث شده که مصنفان غیرشیعی، وی را مخترع الشیعیه، لقب دهند [۳۴].

لازم است در اینجا گفته شود که (با این همه) تصوف به‌عنوان گرایش اصلی اشراف همچنان باقی بود، و آن دسته از (علمای) شیعی که با ترجمه متون اصلی تشیع به‌فارسی در ترویج شیعیگری در ایران سهم داشتند از جمله متمایلان به‌تصوف بودند؛ نمونه ایشان، علی بن حسن زواره‌ای [۳۵] است که از شاگردان کرکی بوده است. ضمناً باید افزود که کرکی، تنها فقیه جبل عاملی نبوده که به ایران آمد، بلکه همراه وی، جماعت دیگری نیز بودند؛ از آن جمله برادران کرکی [۳۶]، و شیخ حسین بن عبدالصمد حارثی [۳۷] (۹۱۸ - ۹۸۴) - پدر شیخ بهائی مشهور - [۳۸] بود که پس از کرکی، منصب شیخ الاسلامی یافت، و نیز زین‌الدین عاملی معروف به شهید ثانی (مقتول ۹۶۶) [۳۹]. به دنبال آن، به شکل بی‌سابقه‌ای در تاریخ تشیع، موج فقیهان جبل عاملی به سوی ایران سرازیر شد [۴۰] که یادآور سرازیر شدن فقیهان حلی است به بغداد پس از فتح مغول. روشن است که رهبر همه تحولات اجتماعی و سیاسی و دینی در زمینه تصوف و تشیع، بویژه در ایران، از سقوط بغداد تا قرن یازدهم، عنصر عربی بوده است و طبیعی بود که این مطلق‌العنان شدن تشیع و اعمال فشار بر تصوف سنی نقشبندی، و عموم سنیان، همراه [و انگیزه] جنبشهای فکری نوینی باشد که می‌کوشید برای خود در آن شرایط مساعد جایی بیابد. از همین جاست که با یک انقلاب واقعی در فلسفه مشائی - در آمیخته با تصوف - مواجه می‌شویم که نمایندگان آن غالباً ایرانی هستند [در مقابل فقیهان عرب نژاد] مانند محمدباقر

۳۲-۳۵. «روضات الجنات» ص ۴۰۳-۴۰۶.

۳۶. «النواقض» ص ۹۴ ب.

۳۷. «روضات الجنات» ص ۱۹۶.

۳۸. همان، ص ۴۰۲.

۳۹. «النواقض» ورقه ۱۰۵ الف؛ «منتهی المقال فی احوال الرجال» ص ۱۴۱.

۴۰. «امل الامل» ص ۱۱۵.

ملقب به میرداماد (متوفی ۱۰۴۱) [۴۱]، که داماد کرکی بود [۴۲]، و صدرالدین شیرازی [۴۳] (متوفی ۱۰۵۰)، صاحب اسفار اربعه*، شاگرد میرداماد و ابوالقاسم فندرسکی [۴۴] (متوفی پیش از ۱۰۵۲). اما در مورد تصوف: در فصلهای پیشین دیدیم که سران طریقه نوربخشی و نعمت‌اللهی با خاندان صفوی خویشاوندی به هم رساندند؛ همچنانکه صوفیان قادری نزد فقیهان عارف مشرب، درس خواندند. در چنین محیطی دعاوی مهدیگری و پیغمبری ناچار مجال ظهور خواهد یافت و شگفت نیست که از این‌گونه حرکات در عصر صفوی، بسیار می‌بینیم. نخستین جنبش را قلندری برانگیخت که به سال ۹۸۸ خروج کرد و مدعی شد که همان اسماعیل میرزا جانشین [مقتول] شاه‌همااسب می‌باشد، این قلندر مردی با اراده بود و قدرتی به هم زد و صفویه در برانداختن او به زحمت افتادند و آخر به سال ۹۹۶ کشته شد [۴۵]. به سال ۱۰۰۲ صوفی دیگری

*همه حکما که آزاد فکران آن روزگار و غالباً مردمانی وارسته و پرهیزگار بودند، وسیله فقهای دنیادار، تکفیر شدند؛ و ناچار برای گریز از عواقب کار، عقاید خود را مزین به نصوص دینی می‌نمودند و برخی اجازات روایتی از فقیهان می‌گرفتند، معذکک، بسیاری نیز مجبور به مهاجرت از ایران یا گوشه‌گیری در دهات بودند. ملاحظه کردیم که در زمینه کار خود، اندیشه‌گری نوآور بوده، از این آزارها رنج بسیار برده و با همه خودداریها، این تکه تند از رساله «الواردات القلیبیه» او خواندنی است که در تعریض به فقیهان رسمی است و آنان را به دلیل گرفتن پولهایی به عنوان «کفایت‌طلب علم»، از حکام زمان، «مسخره شیطان و آلت فعل دستیاران سلطان» نامیده و گفته است: «همانا، سبب تباهی روزگار، وجود بسیاری از اینگونه فقیهان نوظهور است که از حلال و حرام، آنچه یابند بخورند و عقیده عوام را به فساد کشند و به تبهکاریشان گستاخ سازند؛ چه عامه، مقلد و دنباله‌رو ایشانند». رجوع کنید به: «شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا»، سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد ۱۳۴۰، ص ۲۲۴-۴۰۰ م.

۴۱. به روایت «قصص العلماء» (ص ۲۲۹)، میرداماد خود را از ابن‌سینا و فارابی برتر می‌دانست و از جمله نوشته: «قال شریکنا فی التعلیم ابونصر الفارابی...». نیز مراجعه کنید به «سلافة العصر» (ص ۴۸۸) و «خلاصة الاثر»، محبی ۳۰۲/۴.

۴۲. «قصص العلماء» ص ۳۳۸.

۴۳. «ریاض العارفین» ص ۳۷۵؛ «قصص العلماء» ۲۳۷؛ «لؤلؤة البحرين» ۸۹.

۴۴. «ریاض العارفین» ۲۷۶، «فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزه بریتانیا» نوشته ریو ۱۶/۲-۸۱۰-۰۸۱۵.

۴۵. «عالم آرای عباسی» ۱/۱۵۱ ب (نسخه خطی دانشگاه کمبریج H. Browne 12).

به نام درویش خسرو [۴۶] ظهور کرد که مذهب نقطوی [۴۷] و مشرب فلسفی داشت و دامنه تأثیر وی تا هند هم رسید [۴۸]. به سال ۱۰۲۹ صوفی دیگری به نام سید محمد، از پیروان طریقه قادریه ظهور و ادعا کرد که مهدی است و بعضی اصحاب خود را خلفا نامید و منشوری به همین مضمون صادر کرد [۴۹]؛ در این دعوی، وی نمونه و سابقه‌ای برای بایبه است. به سال ۱۰۴۱ درویش رضا برآمد که زمانی خود را باب و گاهی، خود را مهدی می‌نامید [۵۰]. صاحب دبستان المذاهب نقل می‌کند که به سال ۱۰۵۳ در مشهد، محمدقلی نامی را دیده است که مردم را به نبوت سیلمه دعوت می‌کرد و مدعی بود کتب سیلمه نزد اوست، و در مقابل لقب «کذاب» که همراه اسم سیلمه می‌آید، فرقه خود را صادقیه [۵۱] می‌نامید و خود نیز آیین مستقلی آورده بود [۵۲]. در همان ایام، مردی به نام احد افغان ظهور کرد که ادعا داشت، «قل هو الله احد» اشاره بدوست [۵۳]؛ با عقایدی از آن قبیل که ذکر بسیاری‌شان در این کتاب گذشت، و این رشته سردراز داشت**.

*نحلّه نقطوی، شاخه الحادی حروفیه بود؛ با عقایدی مادی - تناسخی و افراط در آزادی اخلاقی، ضمناً گرایشهای خالص ایرانی نیز داشت. این فرقه که در اواخر قرن هشتم بنیادگذاری شد به روزگار شاه‌طهماسب و شاه‌عباس اول، بسختی مورد تعقیب قرار گرفت و به هند انتقال یافت، با اینحال بقایای آن در قرن سیزدهم نیز در ایران باقی بودند. (رجوع کنید به: «نقطویان» دکتر صادق کیا، انتشارات ایران کوده ۱۳، و «سیاست و اقتصاد ایران در عصر صفوی»، باستانی پاریزی. و «بستان‌السیاحه»، زین العابدین شیروانی، ۱۳۱۵، ص ۲۱۱). ضمناً جا داشت که مؤلف در این کتاب، بخشی به نقطویان اختصاص دهد ولی گویا اطلاع دقیقی از این نهضت پر دامنه نداشته؛ همچنانکه از دولت شیعی - صوفی سربرداریه نیز آگاه نبوده است. - م.

**از این مقوله است صوفیانی که شاه‌طهماسب اول را مهدی می‌دانستند و در تبریز جملگی

۴۶-۴۷. همان، ۲/۴۲ ب- ۴۷ ب.

۴۸. همان ۲/۴۸ الف.

۴۹. همان، ۲/۲۷۱ ب- ۲۷۲ الف.

۵۰. «فوائد صفویه» ورقه ۵ الف.

۵۱-۵۲. «دبستان المذاهب» منسوب به میرزا محسن فانی کشمیری (متوفی ۱۰۸۱ یا ۱۰۸۲)،

بمبئی ۱۲۹۲ (با تحقیقات اخیر، تقریباً ثابت شده است که این کتاب از میرزا محسن فانی

نیست. بلکه از ملا موید نامی است. - م.) ص ۲۴۱-۲۴۳.

۵۳. همان، ص ۳۰۲.

این همه، محقق را بدین نتیجه‌گیری می‌کشاند که آزاد شدن شیعیگری [در مفهوم بسیار وسیع آن] از زیر فشار، در اذهان مردم روحیه تحول و تغییر برانگیخت، و آن چیزها که در دورانه‌های اختناق و کنترل، امکان ظهور نداشت، مجال بروز یافت.

در مورد تأثیر تصوف در آغاز تشیع عصر صفوی، بجاست گفته شود که منشأ صوفیانه حکومت و واگذاری قدرت به شیعه، نزدیکی این دو گرایش را ممکن ساخت؛ تا آنجا که در آمیخته شدند. بدین لحاظ، غریب نیست که مترجم کتب شیعه به فارسی، یک مرد صوفی مشرب بوده*؛ و نیز در باب فقیه معروف شیعی، زین الدین عاملی (شهید ثانی) گفته‌اند که «در سلوک و تصوف، تصرف کامل داشت» [۵۴]. و به همین ترتیب، کاملاً عادی به نظر می‌آید که قاضی نورالله (مقتول ۱۰۱۹ در هند به جرم تشیع) صاحب مجالس المؤمنین را یک صوفی نوربخشی دانسته‌اند [۵۵]. و باز در اثر همین درآمیختگی تصوف و تشیع بوده که منصب شیخ الاسلامی [۵۶] نیز، شیخ بهائی را از نوشتن رساله‌ای صریحاً صوفیانه، به نام الوحدة الوجودیه [۵۷]، مانع نیامده؛ همچنانکه وی را نیز از

→

اعدام شدند و شاه‌طاهر انجدانی اسماعیلی که دعوی امامت داشت و از دست شاه‌اسماعیل اول به هند گریخت، و شریف مهدی همدانی که در ۹۵۱ هـ دست متعصبان کشته شد، و صوفی داعیه‌دار دیگری که سید نعمت‌الله جزایری (۱۰۵۰-۱۱۱۲) شاهد اعدامش در شیراز بوده و شرحی از عقاید او در «انوار النعمانیه» می‌نویسد، و سه قلندر دیگر که مدعی بودند همان اسماعیل میرزای مقتول هستند—غیر از آن یکی که ذکر کرده—و پیر شمس‌الدین کلواپی که در گیلان در قیام عنیه شاه‌عباس شرکت داشت و منتهم به عقاید فاسده بود، و...—م.

*مقصود، همان علی بن حسن زواره‌ای است که پیشتر نام برده شد. —م.

۵۴. «طرائق الحقائق» ۱/۳۳۲.

۵۵. «ریاض العارفین» ص ۶۰۶؛ «روضات الجنات» ص ۱۹۶.

۵۶. «عالم آرای عباسی» ۱/۸۶ الف.

۵۷. این رساله جزء «رسائل مجموعه»، بدون تاریخ در مصر چاپ شده است، و دو نسخه خطی از آن در کتابخانه خدیویه مصر به شماره ن ۲۹۳ و ن ۱۶۳۷۲ وجود دارد. در «کشکول» هم عبارات صوفیانه‌ای هست (از جمله ص ۵۰، ۷۹، ۸۰. چاپ تهران ۱۲۶۶)، و نیز نگاه کنید به «قصص العلماء» ۱۷۳؛ «عالم آرای عباسی» ۱/۶۸ الف، «طرائق» ۱/۱۳۷.

پیروان نوربخشیه شمرده‌اند [۵۸].

پس از آنکه، آزادی تشیع بدان منجر شد که از شیعیگری معتدل سنتی، فرقه‌های نوینی انشعاب یافت، و این امر در چنین شرایطی عادی به نظر می‌رسد، جمعی از فقیهان صریحاً صوفی مشرب، در مقام جماعت تازه عالمان دینی قرار گرفتند*؛ و اینان اخباریان بودند، چنانکه، محمد امین استرآبادی (متوفی ۱۰۳۳) بنیادگذار اخباریگری، و استادش محمد بن علی بن ابراهیم استرآبادی [۵۹] (متوفی ۱۰۲۲)، را به تقلید غزالی و ابن عربی [۶۰] منسوب داشته‌اند، یک اخباری بزرگ دیگر یعنی محمد بن مرتضی مشهور به ملا محسن فیض (متوفی ۱۰۹۰) [۶۱] را نیز پیرو طریقه نوربخش [۶۲] و صوفی وحدت وجودی [۶۳] دانسته‌اند. وی مؤلف یک کتاب چند جلدی به نام المحجة البيضاء فی احیاء الاحیاء [۶۴] و دو رساله: کلمات مکنونه من علوم اهل الحکمة [۶۵] و ضیاء القلب است که لبریز از تمایلات صوفیانه است [۶۶]. همچنین در مورد محمد تقی مجلسی (متوفی ۱۰۷۰)، [۶۷] عالم اخباری، نه تنها نوشته‌اند که صوفی و شاگرد شیخ بهائسی بوده [۶۸]، بلکه اشاره کرده‌اند که از اولاد حافظ ابونعیم (صاحب حلیة الاولیاء) بوده [۶۹]، و نیز بعضی صوفیان قادری نزد وی درس

* یعنی عکس‌العمل روحیه ایرانی در برابر فقیهان عرب نژاد اوائل صفویه، باعث پیدایش دسته‌ای از فقیهان ایرانی شد که فاقد جنبه قشری دسته اول بودند و گرایش به عرفان و تصوف داشتند. اندکی بعد خواهیم دید که در مقابل دسته اخیر نیز، عکس‌العمل مشابهی رخ داد و بار دیگر عرفان و تصوف، بسختی کوبیده شد. —

۵۸. «طرائق الحقائق» ۱/ ۱۲۳.

۵۹. «لؤلؤة البحرين» ص ۷۹؛ «دبستان المذاهب» ص ۲۰۸.

۶۰. «روضات الجنات» ص ۳۷-۸۳؛ «مطاعن الصوفیه» ورقه ۱۱۸ ب.

۶۱. «قصص العلماء» ص ۲۳۱؛ «روضات الجنات» ص ۲۳۹. و نیز نگاه کنید به «کلمات مکنونه»

فیض (ص ۱-۲۲ و ۸-۲۲۷) که به مجتهدان می‌تازد.

۶۲. «طرائق» ۱/ ۱۲۳.

۶۳. «روضات الجنات» ص ۵۴۲؛ «مطاعن الصوفیه» ورقه ۹۳ الف، ۹۵ ب، «شرح رساله العلم»

شیخ احمد احسائی ورقه ۱۱۷ ب.

۶۴. «روضات الجنات» ص ۷۲۳.

۶۵. «کلمات مکنونه» ص ۳۵، ۴۲، ۶۵، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۳۰، ۱۸۶ الخ.

۶۶. «ضیاء القلب»، ضمن مجموعه‌ای خطی در سوزة بریتانیای لندن به شماره. Add, 16. 839.

۶۷-۶۹. «روضات الجنات» ص ۱۲۹.

خوانده‌اند [۷۰].

در آمیختگی صوفی‌گری و شیعی‌گری، ویرخاستن عالمان شیعی از منشأ تصوف، و تمایلات صوفیانه در میان شیعیان ادامه داشت تا آنکه حوادث جدیدی، ایران را تکان داد و خودسری امرای صوفی قزلباش، به خطری علیه حکومت تبدیل گردید، و در این هنگام بود که اوضاع به ضرر تصوف تغییر یافت [۷۱]؛ جنگ میان تصوف و تشیع، به فروافتادن تصوف از جایگاه سیاسی و اجتماعی و فرهنگیش انجامید. در این میان، یک فقیه شیعی ایرانی، قدم پیش گذاشت تا ایران را به شیوه خالص شیعیانه و مخالف تصوف، سازمان دهد؛ ایفاکننده این نقش، شیخ الاسلام، محمدباقر مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۱) [۷۲] بود. وی صوفی‌گری پدر خود را منکر شد و اعلام کرد که ازین نسبت مبرا بوده است [۷۳]، و مشایخ زهد و تصوف را مورد حمله قرار داد [۷۴] و پشمینه‌پوشی را رد کرد [۷۵] و برخلاف سیره فقها، غنا را بر فقر برتری نهاد [۷۶] و بالاخره صوفیان را تکفیر نمود [۷۷].

از جنبه عملی نیز حکومت، صوفیان را تحت فشار و پیگرد قرار داد و تمامی را از پایتخت (اصفهان) تبعید کرد [۷۸]؛ برپا کردن حلقه‌های ذکر

۷۰. همان، ص ۲۳۵.

۷۱. «فوائد صفویه» ورقه ۶۴ ب. سرانجام سرکشی امرای صوفی قزلباش و در نتیجه دسته‌بندی و تحریکات میان سرداران صفوی در زمان شاه سلطان حسین، ۱۱۰۶-۱۱۳۵ منجر به سقوط صفویه گردید؛ «برون» ۱۱۹/۴-۱۱۲ و ۱۸-۱۱۳؛ «انقراض سلسله صفویه» لکهارت، [ترجمه اسماعیل دولتشاهی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴]. و «تاریخ ایران» سرجان‌ملکم، ترجمه فارسی میرزا حیرت، هند ۱۸۶۷، ۲/۲۱۳.

۷۲. «تاریخ احوال» حزین ورقه ۳۲ الف، ۳۵ الف، ۲۴۵ الف.

۷۳. «اعتقادات» مجلسی ص ۳۲، ۳۵.

۷۴. «عین‌الحیة» مجلسی ورقه ۳۸۴ الف، نسخه خطی دانشگاه کمبریج شماره Or. 1623

۷۵. همان، ورقه ۳۸۳ ب.

۷۶. همان، ورقه ۲۵۱ الف و ب.

۷۷. همان، ورقه ۳۶ الف، ۳۶ ب. به عقیده لکهارت مجلسی با تمام اندیشه‌های ضد شیعیانه مبارزه می‌کرد، و چون در آن موقع تصوف بر مفکره مردم غلبه داشت لذا کوشش مجلسی بیشتر صرف جنگ با صوفیه شد. («انقراض سلسله صفویه»، انگلیسی، ص ۷۲).

۷۸. «فوائد صفویه» ورقه ۶۴ ب.

ممنوع، و همه مراسم صوفیانه قدغن شد. از جمله به منظور زدودن آثار تصوف، حکومت حتی مردم را از «یاهو» گفتن منع کرد [۷۹]، و شاگردان مجلسی [برای اجرای این حکم] در سرتاسر اصفهان به راه افتادند. و حتی در دکان کوزه‌گران، خمره‌ها را می‌شکستند [۸۰]. بدین بهانه که اگر در آن دمیده شود، طنین «یاهو» می‌دهد* این همه جنبه سیاسی این تحول را روشن می‌کند و به وضوح نشان می‌دهد که مجلسی در واقع آن خطمشی سیاسی را به موقع اجرا گذاشت که منطبق با خواست خود می‌یافت؛ این خواست، مربوط می‌شد به رؤیا و آرزویی که طی قرن‌ها خیال فقیهان و متکلمان شیعی را به خود مشغول می‌داشت* در اینجا باید یادآوری کرد که محمدبن حسن معروف به شیخ حرعاملی (۱۰۳۷-۱۰۹۷)، که اخباری بود، پیش از این حوادث، رساله الاثناعشریة فی رد المصوفیة را نوشته بود، [۸۱] مشتمل بر دوازده فصل؛ که یادآور جامع الاسراد سیدحیدرآملی است که عیناً دوازده فصل دارد ولی با مقصدی کاملاً متناقض.

با ظهور مجلسی، و از آن تاریخ به بعد، تصوف از تشیع جدا شد و هریک وارد عاملی خاص گردید و اهمیت تصوف در محیط‌های شیعی کاستی گرفت و دیگر فعالیتی بدان‌گونه چشمگیر از خود نشان نداد.

اما تشیع، به تقسیمات داخلی خود میان اخباریان و اصولیان گرفتار ماند. انشعاب جدیدی که بعدها رخ داد، ظهور کشفیه [= شیخیه] و سپس بایبه از میان گروه اصولیان بود* قابل تذکر اینکه، بنیانگذاران نحله‌های نوین که

* که نشان می‌دهد چه بسا، صوفیان برای خرد کردن اعصاب مجریان حکم دولت، این شیوه را به کار می‌برده‌اند. (یعنی در کوزه‌ها می‌دمیدند و صدای یاهو در می‌آوردند).
** یعنی به اصطلاح خود فقها، مبسوط‌الید بودن در اجرای احکام شرعی. - م.

** خواننده توجه دارد که استناد بایبه به شیخیگری و حتی مواریث تشیع رسمی، بدان معنی نیست که بایبگری، شاخه‌ای از تشیع باشد. و اگر بتوان شیخیگری را در شکل اولیه آن، گونه‌ای دوازده‌اماسی‌گری غالبانه شمرد، باری بایبگری را جز تحریف شیخیگری نمی‌توان دانست که سرعت از اینجا و آنجا عناصری از تصوف و غالبگری قدیم و مذاهب باطنی التقاط کرد و هم در زمان باب، به دست بایبان مطلع‌تر از او، به صورت نحله‌ای مستقل از تشیع درآمد که حتی شیخیان، محتاطانه از آن تبری جستند. حاصل آنکه اظهار نظر مؤلف ←

۷۹-۸۰. «فوائد صفویه» ورقه ۶۴ ب.

۸۱. نسخه خطی موزه بریتانیای لندن، Add, 23260.

علیه عدم تحرک و ثبات‌گرایی تشیع قیام می‌کردند از صوفیگری مایه می‌گرفتند و اینگونه خیالات از جوینبار تصوف آب می‌خورد.

اکنون که به پایان فصل نزدیک می‌شویم، بدنیست یادآوری کنیم که خاندان صفوی، به‌عنوان آغازگر این حرکت نوین، همچنانکه ابتدا صوفی بودند، آخر نیز صوفی شدند [۸۲]، و این موقعی بود که پس از استیلای افغان، بقایای صفویان از ایران به هند مهاجرت کردند و از نوبساط ارشاد گسترده و باز مریدانی گردآوردند* [۸۳].

همچنانکه صفویه پس از آنکه برای اتباع خویش تشیع را میراث گذاشتند خود در پایان صوفی شدند، در دوران جدید، بقایای پراکنده‌ای، اینجا و آنجا، از پیروان عقاید اولیه ایشان — با جزئی کم‌وزیاد، به اقتضای گذشت زمان و طبیعت (متغیر) امور — مشاهده می‌کنیم. از جمله در افغانستان و ترکیه، گروه‌های کوچکی دارای عقاید قزلباشان نخستین باقی هستند که به همان نام [قزلباش] شناخته می‌شوند، و نیز در منطقه موصل عراق، دهاتی هست که جماعتی با عقاید مختلف غالیه، در آن ساکنند؛ باورداشتهای این غالیان، ارتباط استواری با طریقه صفوی، برآن اساس که صدرالدین اردبیلی تعلیم می‌داد، دارد. فرقه اهل حق را نیز می‌توان از جمله (بقایای) پیروان صفویه شمرد که داخل خاک ایران، در منطقه‌ای محاذی خط سلیمانیه — خاتقین سکونت دارند. همه این فرقه‌ها در موارد زیر مشترکند: عقاید عامیانه ساده، سازمان‌بندی مذهبی و اجتماعی با الهام از کتب مقدس مخصوص خود، مانند بودودوق [= فرمایشات] و مناقب‌الاولیاء و تذکره‌اعلی؛ همه این کتابها دارای مضامین

دائر برانشعاب شیخیه و بایبه از شاخه اصولیان شیعی، خالی از اشتباه نیست؛ همین قدر می‌توان گفت که بابیگری، جلوه دیگری از غالیگری و باطنیگری قدیم و متأثر از حروفیه و نطقویه بوده، که انتشار عقاید شیخیه پیش درآمد آن بوده است. — م.

* قابل یادآوری است که پس از سقوط اصفهان به دست محمود افغان، در روزگار نادر و پس از او، حتی در زمان فتحعلیشاه نیز، چند تن، به راست یا دروغ، مدعی شدند از بازماندگان صفویه‌اند. اینان غالباً در لباس درویشی ظهور می‌کردند و بعضی توانستند معدودی طرفدار نیز به دست آورند، لیکن هیچیک توفیقی نیافتند. (رجوع کنید به «انقراض صفویه»، لکه‌هارت، «دولت نادرشاه» ترجمه حمید مؤمنی، «تاریخ حزین»، و غیره). — م.

مشابه و شخصیت‌های روایتی مشترکند؛ بویژه غالب داستانها، پیرامون شیخ صفی‌الدین اردبیلی و پسرش صدرالدین دور می‌زند و احکام مذهبی و قوانین و آداب شخصی، از گفتگوهای آن دو به دست می‌آید. نکته جالبی که محققان در آغاز این قرن، راجع به این فرقه‌ها کشف کردند آنکه، تشیع (غالیانه) از نوآماده ذوب و نضجی دیگر می‌شود و اکنون به نظر می‌آید که از بوتۀ آزمایش موفق بیرون آمده است.

منابع و مأخذ

الف. نسخهاى خطى

٠١. تركى

ترايبى (الشاعر البكتاشى): مثنوى، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط. Browne E. 13.
حاجى بكتاش، محمد بن ابراهيم بن موسى الخراسانى [توفى فى القرن السابع/القرن الثالث عشر -
بيان سلسلة حاجى بكتاش، خزانة جامعة كمبردج، ضمن المخطوط. Browne E. 13.

_____ : مقالات، خزانة جامعة كمبردج، ضمن المخطوط. Browne E. 20.

_____ : مناقب حاجى بكتاش، خزانة جامعة كمبردج، ضمن المخطوط. Browne E. 20.
سيد شريف: رسالة فى العشر الجسمانى، خزانة المتحف البريطانى بلندن، المخطوط
Or. 7915

على الاعلى (ت ١٤٢٢ / ٢٠ - ١٤١٩): توحيد ناهه، خزانة جامعة كمبردج ضمن المخطوط
Browne E. 7.

_____ : قيامت ناهه، خزانة جامعة كمبردج، ضمن المخطوط. Browne E. 7.
فرشته زاده، عبد الحميد بن فرشته (ت ١٤٦٤ / ٦٠ - ١٤٥٩): آخرت ناهه، خزانة جاب

كمبردج، مخطوط. (10) Browne E. 13.
كريدى، رسمى بكتاشى: عيون الهداية، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط. Browne
E. 15.

نسيمى، عماد الدين على (ت ٨٢١ أو ١٤١٨ / ٨٣٧ أو ٤ - ١٤٣٣): منتخبات من الشه
خزانة المتحف البريطانى بلندن، المخطوط. Or. 6380.

يمينى (الشاعر البكتاشى): فضيلت ناهه، جامعة كمبردج، المخطوط. Browne. E. 6.

٠٢. عربى

ابن بابويه القمى، الشيخ الصدوق محمد بن على بن الحسين (ت ٣٨١ / ٩٩١)
اعتقادات الصدوق، مخطوط فى خزانة المرحوم محمد جواد الاخبارى، ومنه مطبوع

_____ : (كتاب) التوحيد، مخطوط فى خزانة المرحوم محمد جواد الاخبارى، ومنه مطبوع
ابن الشحنة، أبو الوليد محب الدين محمد بن محمد الحنفى (ت ٨١٥ أو ١٤٢ / ٨١٧
أو ١٤١٤): دوض المناظر، خزانة بودليان بأوكسفورد، المخطوط. Arch. Seld. A. 19.

ابن بصري، محمد بن محمد بن محمد بن نجم الدين أحمد: الددة المضية في اخبار

الدولة الظاهرية، خزانة بودليان بأوكسفورد، المخطوط. Laud. 112

ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي (ت ٦٣٨ / ١٢٤١): الامام المبين، خزانة

المتحف البريطاني بلندن، ضمن المخطوط. Add. 23418

_____ :رسالة الباس الخوقة، خزانة دائرة الهند بلندن، ضمن المخطوط. Loth. 657

_____ :نسبة الخرقه، خزانة دائرة الهند بلندن، ضمن المخطوط. Loth. 657

ابن قاضي شهبه، أبو الصدق أبوبكر الاسدى (ت ٧٤٠ / ١٣٣٩): الاعلام بتاريخ-

الاسلام، خزانة بودليان بأوكسفورد، المخطوط. Marsh. 143

ابن المطهر الحلبي والحسن بن يوسف (ت ٧٢٦ / ١٣٢٦): كشف الحق و نهج الصدق،

خزانة دائرة الهند بلندن، المخطوط. Loth. 437

أحمد الاحسائي، أحمد بن زين الدين (ت ١٢٤١ / ١٨٢٦): شرح (رسالة العلم، خزانة

جامعة كمبردج، المخطوط. Browne. F. 3.

أحمد بن فهد الحلبي (ت ١٤١١ / ١٤٣٨): التحصين و صفات العارفين، خزانة المتحف

البريطاني بلندن، ضمن المخطوط. Or. 16832

اعجاز البيان، لمجهول، خزانة دائرة الهند بلندن، المخطوط. Storey 1108

البسطامسى، عبدالرحمن (ت ٨٥٨ / ١٤٥٤): مفتاح الجفر الجامع، خزانة جامعة

كمبردج، المخطوط. Or. 1433

الجنيد البغدادي (ت ٢٩٨ / ٩١٠): المقصد الى الله، [مخطوط منسوب الى الجنيد، و

على الأرجح للجنيد الشيرازي، أبي القاسم نجم الدين محمد اللعمرى (ت ٧٤٠ / ١٣٣٩)]

خزانة جامعة كمبردج، المخطوط. Or. 1486

_____ :معالي الهمم، [منسوب للجنيد مع المقصد الى الله]، خزانة جامعة كمبردج،

ضمن المخطوط. (9) Or. 1486

الجيلي، الشيخ عبدالقادر (ت ٥٦١ / ٢ - ١١٦١): كيمياء السعادة، خزانة جامعة

كمبردج، المخطوط. Add. 422

الحر العامسى، محمد بن الحسن (ت ١١٠٤ / ١٧٠٥): الرسالة الاثنا عشرية في د

الصوفية، المتحف البريطاني. Add. 23,260

حيدر الاملى، بهاء الدين حيدر بن علي بن حيدر العلوى الطبرى الكاشى الاملى،

(ت بعد ٧٩٤ / ١٣٩٢): جامع الاسرار و منبع الانوار، خزانة دائرة الهند بلندن، المخطوط

Arberry 1349

حيدر الحسينى، حيدر بن ابراهيم بن محمد: البارقة الحديدية فى نقض ما ابرهته

الكشفية [محرسة ١٢٥٦ / ٤١ - ١٨٤٠]، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط. Browne.

y. 12 (9)

زكريا بن محمد الانصارى (ت ٩٢٠ / ٥ - ١٥١٤): فتح الرحمن «شرح على الرسالة

الرسلائية للشيخ رسلان الدمشقى المتوفى قبل ٧٠٠ / ١٣٠٠»، خزانة المتحف البريطاني

بلندن، المخطوط Or. 3684

السلمي، أبو عبدالرحمن (ت ٤١٢ / ١٠٢١): حقائق التفسير، دارالكتب المصرية، القاهرة، المخطوط (١٥٠) تفسير.

_____ : المقدمة في التصوف، خزانة البلدية في الاسكندرية، المخطوط (٢٨٢٢).

الشاذلي، أبو الحسن علي بن عبدالله (ت ٦٥٦ / ١٢٥٨): القصد الى الله، خزانة جامعة كمبردج المخطوط Gg. 9.5.17

الشرنوبى: الغيوب، خزانة المتحف البريطانى بلندن، المخطوط Or. 3698
الشعراني، عبدالوهاب (ت ٩٧٣ / ١٥٧٩): ددة الغواص فى فتاوى سيدى على-

الخواص، خزانة المتحف البريطانى بلندن، المخطوط Or. 3198

_____ : مقدمة نافعة لمن يخوض فى العقائد، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط Or. 1704

عاصر البصرى، عزالدين أبو الفضل عاصر بن عاصر البصرى، (ت بعد ٧٠٥ / ١٣٠٥):

ذات الانوار (التائية)، خزانة المتحف البريطانى بلندن، على هانش المخطوط Add. 16832
القزوينى، ابراهيم بن محمد: شرح المعروف الجائع بين العارف والمعرف، خزانة

جامعة كمبردج، المخطوط Browne. Y. 4.

الكاشانى، عبدالرزاق (ت ٧٣٥ / ١٣٣٤): تأويلات القرآن، خزانة جامعة كمبردج،
المخطوط Or. 422

الكركى، على بن عبدالعالي [المحقق الثانى] (ت ٩٤٠ / ١٥٣٤): نفحات اللاهوت

فى لعن الجبت والطاغوت، خزانة دائرة الهند بلندن، المخطوط Loth. 471

الكندى، أبو يوسف يعقوب بن اسحق (ت قريبا من ٢٥٢ / ٨٦٦): رسالة فى ملك

العرب وكميته، خزانة المتحف البريطانى بلندن، المخطوط Add. 7473

_____ : مجموعة (سائل ونصوص صوفية)، خزانة المتحف البريطانى بلندن، ضمن

المخطوط Or. 3684

_____ : مجموع حقيقة حق اليقين فى معرفة سر أسرار مولانا أمير المؤمنين [فى عقيدة

النصيرية]، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط Browne. E. 2 (8)

محمد بن أبى جمهور الاحسائى (ت بعد ٩٠١ / ١٤٤٥): مناظرة، خزانة المتحف

البريطانى بلندن، المخطوط Add. 832

محمد شريف: رسالة خواص الحروف، خزانة المتحف البريطانى بلندن، المخطوط

Add. 16, 839

المناولى، عبدالرؤوف (ت ١٠٣٠ / ١٦٢١): الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية،

خزانة المتحف البريطانى بلندن، المخطوط Add. 23869

ميرزا مخدوم، محمد أو أشرف بن عبدالباقي (ت بين ٩٨٨ و ٩٩٥ / ١٥٨٠ و

١٥٨٧): النواقض لبنيان الروافض، خزانة المتحف البريطانى بلندن، المخطوط Or. 7991

نجم الدين الكبرى، أبو الجناب أحمد بن عمر الخيوقى الخوارزمى (ت ٦١٨ / ١٢٢١):

الطريقة الشطارية [مع الشرح بالفلاسفة لعبدالغفور اللادى]، خزانة دائرة الهند

بلندن، المخطوط Loth. 670.

اليافعى، الشيخ أبو السعادات عبدالله ابن أسعد اليمنى (ت ٧٦٨ / ٧ - ١٣٦٦):

مرآة الجنان، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط (12) Or. 908

٣. فارسي

- أبو الحسن بن ابراهيم الفزويني: فوائد صفوية [يؤرخ الى ١٢١١ / ١٧٩٦]، خزانة كمبردج، المخطوط. Oo. 6. 41.
- أبو طالب الحسنى: ملفوظات صاحب قرآن، المتحف البريطاني، المخطوط Add. 7574
- أبو القاسم ايواغلي: نسخة جامعة مراسلات أولوالالباب، المتحف البريطاني، المخطوط Add. 7688
- الاردستاني، على أكبر حسين: محفل الاوصياء و مجمع الاولياء [النسخة مكتوبة في ١٠٤٣ / ٤ - ١٦٣٣]، خزانة دائرة الهند، المخطوط. Ethe. 645
- اسكندر بك تركمان (الشهير بمنشى)، ت في حدود ١٠٤٣ / ٤ - ١٦٣٣: عالم-آداى عباسى: مجلد (١) خزانة جامعة كمبردج برقم. Oo. 6-17 ونسخة أخرى برقم H. 14 Browne؛ مجلد (٢) خزانة جامعة كمبردج برقم Add. 201 و منه مصور في طهران ١٣١٤ هـ، و مطبوع في ١٣٣٤ هـ.
- الامير غياث الدين، أبو اليقين محمد بن حسين بن محمد الحسينى الاسترابادى، [من رجال القرن التاسع/ الخامس عشر]: استواناهه، دارالكتب الوطنية بباريس، المخطوط Persan 24.
- تادايخ شاه اسماعيل، لمجهول (يحتمل براون وغيره أن يكون من تأليف أمير محمود صاحب تادايخ الصفويين) المخطوط. Add. 200 بجامعة كمبردج.
- التبريزى، محمد رفيع بن شفيح: مطاعن الصوفية [مؤلف في ١٢٢١ / ١٨٠٦]، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط. Browne. D. 16.
- حسين أبدال زاهدى: سلسلة النسب صفوية [آخر تاريخ فيه ١٠٥٩ / ١٦٤٩]، خزانة كمبردج، المخطوط. Browne. H. 12.
- خواجه سيد اسحق (ت بعد ٨٢٨ / ١٤٢٥): وصيت ناهه، خزانة المتحف البريطاني، المخطوط Or. 6380
- زين العابدين شروانى، النعمة اللهى (١١٩٤ - ١٢٥٣ / ١٧٨٠ - ١٨٤٢): دياض-السياحة، خزانة المتحف البريطاني، المخطوط. Or. 4617.
- السمرقندى، عبدالرزاق بن اسحاق: مطلع السعدين [المجلد الاول] (مؤلف فى ١٠٦٥ / ١٦٥٥)، خزانة كمبردج، المخطوط (12) Add. 185
- عبدالغفور اللارى: شرح الطريقة الشطارية [مع المتن العربى لنجم الدين الكبرى ق ٦١٨ / ١٢٢١]، خزانة دائرة الهند، المخطوط. Loth. 670.
- على لاعلى، (ت ٨٢٢ / ٢٠ - ١٤١٩): جاددان ناهه، [لمجهول و يحتمل أنه للاعلى]، خزانة كمبردج. المخطوط Or. 1277
- فضل الله الحروفى، جلال الدين فضل الله بن أبى محمد عبدالرحمن الاسترابادى الحسينى (ق ٨٠٤ / ٢ - ١٤٠١): جاددان ناهه كبير، خزانة كمبردج، المخطوط. Ee.1.27.

- _____ :الديوان، خزانة كمبردج، المخطوط Or. 1276
- _____ :عرش ناهه الهى، خزانة دارالكتب الوطنية بباريس، المخطوط Supple. Persan 107.
- _____ :عرش ناهه، منتخبات من جمع فرشته زاده، خزانة كمبردج، المخطوط Browne. E. 5 (7).
- _____ :عشق ناهه، خزانة كمبردج، المخطوط Browne. E. 4 (9)
- _____ :محبت ناهه، خزانة دارالكتب الوطنية بباريس، المخطوط Persan 107
- _____ :نوناهاه الهى، خزانة كمبردج، ملحق بالمخطوط E. 1.27.
- المجلسى، محمد باقر بن محمد تقى (ت ١١١٠ / ١٧٠٠): عين الحياة، خزانة كمبردج، Or. 1658.
- محسن الفيض الكاشانى، محمد بن مرتضى (ت ١٠٩٠ أو ١٠٩١ / ٨٠ - ١٦٧٩):
ضياء القلب، خزانة المتحف البريطانى بلندن، ضمن المخطوط Add. 16839.
- _____ :كلمات مكنونة من علوم اهل الحكمة، خزانة المتحف البريطانى، Add. 16832،
ومنه مطبوع.
- نوريخش، محمد بن عبدالله (ت ٨٦٩ / ١٤٦٥): رسالة فى علم الفراسة، خزانة
بودليان بأوكسفورد، المخطوط Hyde. 4.
- _____ :غزل، خزانة المتحف البريطانى، المخطوط Add. 16,779
- هاتفى، مولانا عبدالله (ت ١٥٢١/٩٢٧): قيمه وناهه، خزانة كمبردج، المخطوط Or. 205.
- الهمدانى، على (ت ٧٨٦ / ١٣٨٤): ذخيرة الملوك، خزانة المتحف البريطانى،
المخطوط Add. 7618
- الواعظ الكاشفى، كمال الدين حسين بن على البيهقى السبزوارى (ت ١٥٠٤ - ٥/٩١):
فتوت ناهه سلاطانى، خزانة المتحف البريطانى بلندن، المخطوط Add. 22,705

تأملات فلسفی و اجتماعی عمیق
@bar_bal_andisheha

@ketabmand
<https://t.me/Ketabmand>

@Persian_mythology
اساطیر ایران و جهان

ب. نشریات ادواری

۱. مجلات فرنگی

(I) *Al-Andalus*,

الغزالی (الفصل الثالث من كتاب المعارف العقلية والباب الحكمة الالهية) نشر:

Dario Cabanelas (Vol. 21, 1956, pp. 20-58)

(II) *Journal of the Royal Asiatic Society*:

1. Browne, E. G.:

– Further Notes on the Literature of the Hurufis and their Connection with the Bektashi Order of Dervishes, (1907, pp. 533-81).

– Some Notes on the Literature and Doctrines of the Hurufi Sect, (1898, pp. 61-94).

2. Nicholson, R. A.:

– The God of Muhammadan Sufism, (1913, pp. 55-69).

3. Ross, E. D.:

– The Early Years of Shah Ismail, (1986).

(III) *The Moslem World*:

Stead, M.:

– The Ali-Ilahi Sect, (xx, No. 2, April 1932).

(IV) *Viewpoints*:

Tahir, JR. Abe M.:

– The Whirling Dervishes, Mystics in Modern Turkey, (Vol. V, No. 5, May 1965).

۲. مجلات عربی

جريدة البغدادية، «الطرائق الصوفية وعيد البكداشين»، ملحق عدد (٥٩٨)، ٢/٩/١٩٦٥،

مجلة كلية الآداب— جامعة بغداد:

—القيسي، الدكتور أحمد ناجي: «قصة الاستاق»، حزيران ١٩٥٦.

—محمود الامين، الدكتور: «أكيثو أو أعياد رأس السنة البابلية»، ج ٥، سنة ١٩٦٢

مجلة كلية الآداب— الجامعة المصرية:

—أبو العلا عفيفي، الدكتور: «سن أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية»، مايو/

مايس، ١٩٣٣.

—أحمد بن ابراهيم النيسابوري: «استتار الامام»، تحقيق المستشرق ايفانوف، ج ٢

مجلد ٤، ١٩٣٦.

—محمد اليماني: «سيرة الحاجب جعفر»، ج ٢، مجلد ٤، ١٩٣٦.

مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق:

—«القاضي التنوخي (نشوار المحاضرة)» مجلد ٨، ونشر على شكل كراسات مجلد

١٩٣٠/١٠.

مجلة المعهد الفرنسي للدراسات الشرقية، بدمشق: «محمد نوريخس: الرسالة الاعتقادية»:

—عدد سنة ١٩٦١-١٩٦٢، ص ١٤٨-٢٠٣.

٣. مجلات فارسي

مجلة آينده:

احمد كسروي: «عربهای خوزستان»، مجلد ١ / ١٩٢٧.

«نژاد و تبار صفويه»، مجلد ١١ / ١٩٢٧.

مجلة وحيد:

محيط طباطبائي: «صفويه از تخت پوست درويشي تا تخت شهرياري»، سال سوم،

شماره ٣١، ١٩٦٦.

ج. کتابهای چاپی

۱. کتابهای فرنگی

Arberry, A. J.: *Catalogue of the Arabic MSs. in the Library of India Office*, London, 1936.

—————: *Sufism*, London, 1950.

Aubin, Jean: *Materiaux pour la biographie de Shah Ni'matullah Wali Kermani*, Ed. by J. Aubin, Teheran, 1956.

Birge, J. K.: *The Bektashi Order of Dervishes*, London, 1937.

Browne, E. G.: *A Literary History of Persia*, 4 Vol., Cambridge, 1928.

The Encyclopaedia of Islam, 1st. and 2nd. editions

Ethe, H.: *Catalogue of Persian MSs. at the British Museum*, Oxford, 1903.

Flugel, C.: *Die Arabischen, Persischen Und Turkischen Handschriften der Kaiserlich Komglischen Hofbibliothek 3 a Wien*, Wien, 1950.

Gibb, E. J. W.: *A History of Ottoman Poetry*, 6 Vol. (2-6 Vol. Ed. by Browne) London, 1900 - 1907.

Iambicus: *The Life of Phythagoras*, trans. from French by T. Taylor, London, 1926.

Lockhart, L.: *The Fall of the Safawid Dynasty*, Cambridge, 1958.

Massignon, L.: *Quatre Textes inedits, relatif a la biographie d'al Hosayn ibn Mansour al-Hallaj*, Paris, 1914.

وقد أشرنا اليه في الكتاب بعبارة «أربعة نصوص».

—————: *Recueil de textes inedits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929.

وقد أشرنا اليه في الكتاب بعبارة «مجموعة نصوص».

Nicholson, R. A.: *The Idea of Personality in Sufism*, Cambridge, 1923.

Purchas, Samuel: *Purchas, his Pilgrimage*, London, 1926.

Rieu, Charles: *Catalogue of Persian MSs. in the British Museum*, 4 Vols, London, 1876-1895.

Storey, C. A.: *Catalogue of Arabic MSs. in the India Office Library*, Oxford, 1930.

Tawfiq, R.: *Étude sur une religion mystérieuse fondée en l'an 800 de L'Hegire*, (Textes Houroufis), E.G.W. Gibb Memorial Series, ix, pp. i-xx, Lyden, 1909.

Vincent of Beavais: *Speculum Historium*, Book 30, Chapter 139.

Wittek, Paul: *The Rise of the Ottoman Empire*, London, 1938.

وقد أشرنا إليه في الكتاب بعبارة «قيام الدولة العثمانية».

٢. كتابهای ترکی

- اسحق افندی: كاشف الاسرار و دافع الاشرار، ط. اسطنبول، ١٢٩١ / ١٨٧٤.
- اسلام انسكلوبيديسى، ط. اسطنبول، ١٩٤٠.
- الحاج خليفة، مصطفى بن عبدالله، كاتب چلبى (ت ١٠٦٨ / ١٦٥٨): جهان نما، ط. اسطنبول، ١١٧٥ / ٢ - ١٧٦١.
- حميد وهبى: مشاهير اسلام، ط. اسطنبول، ١٣١٠ / ٣ - ١٨٩٢.
- فؤاد كوبرولو: ايلك متصوفلو، ط. اسطنبول، ١٩١٩.
- النسيبى، عمادالدين على (ق ٨٢١ أو ٨٣٧ / ١٤١٨ أو ١٤٣٣): الديوان، ط. اسطنبول، ١٢٩٩ / ١٨٨١.

٣. كتابهای عربى

- التوسى، محمود شكرى (ت ١٣٤٢ / ١٩٢٤): الاسرار الالهية، القاهرة، ١٣٠١ / ١٨٨٤.
- _____: بلوغ الادب فى معرفة احوال العرب، ط. ثالثة، بتحقيق محمد بهجت الاثرى، مصر، بلا تاريخ.
- ابن أبى جمهور الاحسائى، محمد بن أحمد بن ابراهيم (ت بعد ٩٠١ / ١٤٩٦): المجلى، ط. طهران، ١٣٢٤ / ١٩٠٦.

- ابن أبي الحديد، عز الدين أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله المدائني المعتزلي (ت ٦٦٨ / ٧٠ - ١٢٦٩): عيون الأنباء في طبقات الأطباء، القاهرة، ٤ - ١٨٨٢.
- ابن الاثير، عز الدين علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري (ت ٦٣ / ١٢٣٢): الكامل، [١٢ مجلد]، ط. ليدن، ١٨٧٠ م، و ط. مصر، ١٣٠٣ هـ / ١٨٨٥ م، و ط. مصر، ١٣٤٨ هـ / ٣٠ - ١٩٢٩ م.
- _____ : الباب في تهذيب الانساب، القاهرة، ١٣٥٧ / ١٩٣٨.
- ابن اياس، أبو البركات محمد بن أحمد الحنفي (ت ٩٣٠ / ١٥٢٤): بدائع الزهور في وقائع الدهود، القاهرة، ١٣١١ / ٤ - ١٨٩٣.
- ابن بابويه القمي، الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين (ت ٣٨١ / ٩٩١): علل الشرائع، ط. طهران ١٣١١ / ٤ - ١٨٩٣، وإيران ١٣٧٧ / ٨ - ١٩٥٧.
- _____ : كتاب كمال الدين في اثبات النبوة، نشره مولر، هيدلبرج، ١٩٠١.
- _____ : معاني الاخوان طهران، ١٣١٠ / ٣ - ١٨٩٢.
- ابن بطوطة، أبو عبد الله اللواتي الطنجي (ت ٧٧٩ / ١٣٧٧): تحفة النظائر في غرائب الاصدار وعجائب الاسفار، (مجلدان)، القاهرة، ١٩٥٨.
- ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت ٧٢٨ / ١٣٢٨): مجموعة الرسائل والمسائل، تحقيق: محمد رشيد رضا، القاهرة ٤٩ - ١٣٤١ / ٣٠ - ١٩٢٣.
- _____ : منهاج السنة النبوية، ط. بولاق، ١٣٢١ / ٤ - ١٩٠٣، و ط. مصر ١٩٦٢.
- ابن جبيرة، محمد بن أحمد الكناني الاندلسي (ت ٦١٤ / ١٢١٧): الرحلة، تحقيق: الدكتور حسين نصار، القاهرة، ١٩٥٥.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت ٩٥٧ / ١٢٠١): تليس ابليس، القاهرة، ١٣٤٧ / ١٩٢٨.
- _____ : المحسن البصري، ط. السندوي، القاهرة ١٣٥١ / ١٩٣١.
- _____ : صفة الصفة، حيدرآباد، ١٣٥٥ / ٧ - ١٩٣٦.
- ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد الشافعي (ت ٩٧٤ / ١٥٨٠): الاصابه في تمييز الصحابة، القاهرة، ١٣٢٨ / ١٩١٠.
- _____ : الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، تحقيق الكرنكوي، حيدرآباد، ٥٠ - ١٩٢٩ - ٣٢ / ١٣٤٨.
- _____ : لسان الميزان، حيدرآباد، ٣١ - ١٣٢٩ / ١٣ - ١٩١١.
- _____ : الصواعق المحرقة، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، مصر ١٣٥٧ / ١٩٣٨.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن محمد الظاهري (ت ٤٥٦ / ١٠٦٥): الفصل في الملل والاهواء والنحل، ط. مصر ١٣٢١ / ١٩٠٣، و ط. ٤٨ - ١٣٤٧ / ٢٩ - ١٩٢٨.
- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد... الشيباني المروزي (ت ٢٤١ / ٨٥٥): المسند، ط. القاهرة، ١٣١٣ / ٦ - ١٨٩٥، و تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط. القاهرة، ٥٣ - ١٩٤٨.
- ابن خلدون، أبو يزيد عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨ / ٦ - ١٤٠٥): شفاء السائل

لتهذيب المسائل (ينسب اليه)، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، اسطنبول، ١٩٥٧.
 _____: العبر وديوان المهتدا و الخبر، ط. مصر، بلا تاريخ، وط. القاهرة ١٢٨٤/٦٨-

٠١٨٦٧

_____: التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي،

مصر. ١٣٧٠/١٩٥١.

ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد بن محمد بن ابراهيم (ت ٦٨١ / ١٢٨٣): وفيات
 الاعيان، ط. باريس، وط. مصر ١٢٧٥/٥٩-١٨٥٨، وط. مصر ١٩٣٦، وتحقيق
 الدكتور أحمد فريد الرفاعي ط. مصر ١٩٤٨.

ابن دحية، عمر بن الحسين (ت ٦٣٣ / ١٢٣٥): المطرب في اسفاد المغرب، الخرطوم،
 ٠١٩٥٧

ابن زينب، محمد بن ابراهيم الكاتب النعماني، تلميذ الكليني (ت ٣٢٩ / ٩٤١):
 الفية، ط. قم، ١٣٤٧.

ابن الساعي، أبو طالب علي بن أنجب (ت ٦٧٤ / ٦-١٢٧٥): الجامع المختصر
 [وهو منسوب خطأ لابن الساعي]، تحقيق الدكتور مصطفى جواد، مجلد ٩، ط. بغداد

٠١٩٣٤ / ١٣٥٣

ابن سعد، محمد الزهري (ت ٨٤٤/٢٣٠): الطبقات الكبرى، تحقيق: سخاو، ليدن
 ٠١٩٠٤-٢١

ابن شهر آشوب، محمد بن علي المازندراني (ت ٥٨٨ / ١١٩٢): معالم العلماء،
 تحقيق عباس اقبال، طهران ١٣٥٣ / ١٣٩٤.

ابن طاووس، رضي الدين علي (ت ٦٤٤ / ١٢٤٧): الايمان من أخطار الاسفاد و-
 الايمان، النجف. ١٣٧٠ / ١٩٥١.

ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا (ت ٧٠٩ / ١٣٠٩): الفخرى في الآداب
 السلطانية والدول الاسلامية، ط. القاهرة، ١٩٢٣.

ابن طولون، شمس الدين محمد بن علي بن أحمد (ت ٩٥٣ / ١٥٤٦): التاريخ،
 تحقيق ريتشارد هارتمان، برلين ١٩٢٦.

ابن عبد ربه الأندلسي، شهاب الدين أحمد بن محمد المرواني (ت ٣٢٨ / ٩٥٠):
 العقد الفريد، ط. القاهرة. ١٩٤٠-١٩٤٦، وتحقيق أحمد أمين وأحمد الزين والاياري،

ط. مصر ١٩٤٨-١٩٥٣.

ابن العبري، أبو الفرج غريغوريوس بن أهرون الملقب (ت ٦٨٥ / ١٢٨٦): تاريخ
 مختصر الدول، ط. بيروت، ١٨٩٠.

ابن عربشاه، أحمد بن محمد بن عبدالله الدمشقي الرومي (ت ٨٤٥ / ١٤٤٢):
 عجائب المقدور في اخبار تيمود، القاهرة ١٢٨٥/٩-١٨٦٨.

ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي الطائي الأندلسي (ف ٦٣٨ / ١٢٤١):
 التدبيرات الالهية، ط. الهند ١٣١٥/١٨٩٧، وط. ليدن، ١٣٣٦ / ١٩١٨.

_____: ترجمان الاشواق، بيروت، ١٣١٢/٥-١٨٩٤.

_____: التفسير، تحقيق: الغمراوي، القاهرة، مطبعة النعمانية، بلا تاريخ.

- _____ الرسائل [٢٩ رسالة في مجلدين]، تقديم آربري، حيدرآباد ٦٧-١٣٦١ / ٤٨-
١٩٤٢
- _____ عنقاء مغرب، القاهرة، ١٩٥٤.
- _____ الفتوحات المكية [أربعة مجلدات]، ط. مصر ١٢٩٣ / ١٨٧٦.
- _____ فصوص الحكم، [مجلدان]، تحقيق و تعليق: الدكتور أبو العلا عفيفي،
القاهرة، ١٩٥٤.
- _____ محاضرة الأبراد ومسامرة الأخيار، ط. مصر، ١٣٢٤ / ١٩٠٦.
- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي (ت ٥٧١ / ٦ - ١١٧٥):
تهذيب التواريخ، تهذيب و ترتيب الشيخ عبدالقادر بن أحمد بن بدران (ت
١٣٤٦ / ٢٨ - ١٩٢٧)، ط. دمشق، ٤٩-١٣٢٩ / ٣٠ - ١٩١١.
- ابن العماد، أبو الفلاح عبدالحى... الحنبلى (ت ١٠٨٩ / ١٦٧٨): شذرات الذهب
فى أخبار من ذهب، مصر ١٣٥٠ - ٣٣ / ١٩٣١.
- ابن عنبه، جمال الدين أحمد بن علي الحسينى (ت ٨٢٨ / ١٤٢٥): عمدة الطالب
فى أنساب آل طالب، ط. لكنو، ١٨٨٤، و ط. النجف، ١٩٦١.
- ابن الفارض، أبو حفص عمر بن المرشد (ت ٦٣٢ / ١٢٣٥): الديوان، ط. القاهرة،
١٣٧٠ / ١٩٥١.
- ابن فهد الحلبي، أبو العباس أحمد بن محمد الاسدى (ت ٨٤١ / ١٤٣٨): التحصين
فى صفات العادفين، [على هامش مكادام الاخلاق للطبرسى]، ط. طهران، ١٣١٤ /
١٨٩٦-٧.
- _____ عدة الداعي و فجاج الساعى، ط. تبريز ١٢٧٤ / ٨ - ١٨٥٧.
- ابن فهد المكي، محمد (ت ٨٧١ / ١٤٦٧): لحظ الالحاظ، ط. دمشق، ١٣٤٧ /
١٩٢٨-٩
- ابن الفوطى، عبدالرزاق بن أحمد (ت ٧٢٣ / ١٣٢٣): الحوادث الجامعة، تحقيق:
الدكتور مصطفى جواد، ط. بغداد، ٣ / ١٣٥١ - ١٩٣٢.
- _____ تلخيص مجمع الآداب فى معجم الألقاب [ثلاثة أقسام من الجزء الرابع]،
تحقيق: الدكتور مصطفى جواد، دمشق ٥ - ١٩٦٢.
- ابن القارح، أبو الحسن علي بن منصور الحلبي، الملقب دوخلة، (سولود سنة ٣٥١ /
٩٦٢): رسالة... [ضمن مسائل البلغاء، تحقيق: محمد كرد على، ط. مصر ١٩٤٦].
- ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم الدينورى (ت ٢٧٦ / ٨٨٩): عيون الأخبار، ط. مصر،
١٣٤٣ / ١٩٢٥.
- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء اسماعيل... القرشى الدمشقى (ت ١٣٧٣ / ٧٧٤):
الباعث الحثيث، شرح اختصار علوم الحديث، مع شرح: أحمد محمد شاكر، ط. ثانية،
مطبعة محمد علي صبيح بمصر، بلا تاريخ.
- _____ البداية و النهاية، ط. مصر ١٣٥١ - ٥٨ / ٣٢ - ١٩٢٩.
- ابن المطهر الحلبي، الحسن بن يوسف، الملقب بالعلامة الحلبي (ت ٧٢٦ / ١٣٢٦):

كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ط. مطبعة الحكمة، قم، بلا تاريخ.
ابن معصوم، صدر الدين علي بن أحمد المدني الحسيني (ت في حدود ١١٢٠ /
١٧٠٨): الدججات الرفيعة في طبقات الشيعة، تقديم: محمد صادق بحر العلوم،
النجف، ١٣٨٢ / ١٩٦٢.

_____ : سلافة العصر، ط. مصر، ١٣٤٦ / ١٩٢٧.

ابن المعمار، أبو عبدالله محمد بن أبي المكارم الحنبلي (ت ٦٤٢ / ٥ - ١٢٤٤):
كتاب الفتوة، تحقيق: الدكتور مصطفى جواد وزملائه، بغداد، ١٩٦٠.
ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم الخرجي (ت ٧١١ / ١٣١١):
لسان العرب، ط. بيروت، ١٩٥٥.

ابن بيثم البحراني، بيثم بن علي بن بيثم ... (ت ٦٧٩ / ١ - ١٢٨٠): شرح
نهج البلاغة، ط. إيران ١٢٧٦ / ٦٠ - ١٨٥٩.

ابن نباتة المصري، جمال الدين محمد بن محمد (ت ٧٦٨ / ٧ - ١٣٦٦): شرح
العيون، شرح رسالة ابن زيدون، ط. مصر، ١٣٧٧ / ١٩٥٧.

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن اسحق (ت ٣٨٥ / ٩٩٥): الفهرست، ط. ليدزيك،
١٨٧١ - ١٨٧٢، و ط. مصر، ١٣٤٨ / ٣٠ - ١٩٢٩.

ابن نشوان الحميري، أبو سعيد نشوان بن سعيد بن نشوان (ت ٥٧٣ / ٨ - ١١٧٧):
الحدود العين، تحقيق: كمال مصطفى، مصر، ١٣٦٧ / ١٩٤٧.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك الحميري البصري (ت ٢١٣ أو ٢١٨ / ٢٢٨ أو
٨٣٣): السيرة النبوية، تحقيق وستنفيلد، غوتينغن، ٦٠ - ١٨٥٩.

أبو الحسن الأشعري، علي بن اسماعيل (ت ٣٢٤ / ٩٣٤): مقالات الاسلاميين و
اختلاف المصلين، ط. القاهرة ١٣٦٦ / ١٩٥٠.

أبو حنيفة، النعمان بن ثابت (ت ١٥٠ / ٧٦٧): الفقه الاكبر، [ملحق شرح القاريء]،
ط. مصر، ١٣٢٣ / ١٩٥٥.

أبوربان، الدكتور محمد علي: اصول الفلسفة الاشراقية، ط. مصر، ١٩٥٩.

أبو طالب المكي، محمد بن علي (ت ٣٨٠ أو ٣٩٠ / ٩٩٠ أو ١٠٠٠): علم القلوب،
ط. مصر، ١٣٨٤ / ١٩٦٤.

_____ : قوت القلوب، ط. القاهرة، ١٩٣٣.

أبو العلا عفيفي، الدكتور: الملامتية و الصوفية و أهل الفتوة، القاهرة، ١٩٤٥.

أبو الفداء، اسماعيل بن علي بن محمود الشافعي، الملك المؤيد صاحب حماة (ت
٧٣٢ / ١٣٣١): المختصر في تاريخ البشر، ط. اسطنبول ١٣٨٦ / ٧٠ - ١٨٦٩.

أبو الفرج الاصفهاني، علي بن الحسين بن محمد الاسوي المرواني (ت ٣٥٦ / ٩٦٧):
الاغانى، ط. مصر، ١٩٢٨.

_____ : مقاتل الطالبين، تحقيق: السيد أحمد صقر، ط. القاهرة، ١٩٤٩.

أبو نعيم الاصفهاني، أحمد بن عبدالله بن أحمد (ت ٤٣٠ / ١٠٣٩): حلية الاولياء،
ط. القاهرة، ١٣٥١ - ٧ / ١٩٣٢.

الاحسائي، أحمد بن زين الدين الاحسائي (ت ١٢٤١ / ١٨٢٦): شرح الزيادة الجامعة، ط. تبريز، ١٢٧٦ / ٦٠ - ١٨٥٩.

أحمد أمين: ضحى الاسلام [ج١]، ط. أولى، القاهرة، ١٩٣٦، و ط. القاهرة ١٩٥١.

—————: فجر الاسلام، ط. القاهرة، ١٩٤١.

أحمد بن زيني بن أحمد دحلان (ت ١٣٠٤ / ٧ - ١٨٨٦): الفتوحات الاسلامية، ط. مكة، ١٣٠٢ / ٥ - ٨٨٤.

—————: أخبار الحلاج (ق ٣٠٩ / ٩٢١)، نشر بعناية ماسينيون، ط. باريس ١٩٣٦.

الاختل، غياث بن غوث (ت ٩٥ / ١٤ - ٧١٣): الديوان، نشر: الاب أنطوان صالحاني اليسوعي، بيروت ١٨٩١.

اخوان الصفا: الرسائل، [ألقت قريبا من سنة ٣٥٢ / ٩٦٣]، ط. الزركلي، القاهرة، ١٣٤٧ / ١٩٢٨.

الاذني، سليمان: الباكورة السليمانية في كشف أسرار الديانة النصيرية، ط. بيروت، بلا تاريخ.

الازرقى، محمد بن عبدالله بن أحمد (ت بعد ٢٤٤ / ٩ - ٨٥٨): تاريخ مكة، تحقيق: وستنفلد، ط. ليدزيك، ١٨٥٨.

الاسحاقى، محمد عبدالمعطي بن أبي الفتح (ت ١٠٦٠ / ١٦٥٠): أخبار الاول، ط. مصر، ١٢٩٩ / ١٨٨٢.

الاسفراينى، أبوالمظفر شاهفور بن طاهر بن محمد الشافعى (ت ٤٢٧ / ١٠٣٦): التبصير فى الدين، تحقيق: الشيخ محمد زاهد الكوثرى، ط. مصر، ١٩٤٠.

اسماعيل باشا البغدادي (ت ١٣٣٩ / ١٩٢٠): هدية العادفين، الجزء الاول، ط. اسطنبول، ١٩٥١.

اعجاز حسين النيسابورى الكنتورى، السيد: كشف الحجب والاستاد عن أسماء الكتب والاسفار، كلكتة ١٣٣٠ / ١٩١٢.

الاعشى، ميمون بن جندل (ت بعد ٩ / ٧ - ٦٢٨): الديوان، تحقيق: رودولف كبير، دين، ١٩٢٧.

أقا بزرك الطهرانى، محمد محسن (المولود سنة ١٢٩٣ / ١٨٧٦): الذريعة الى تصانيف الشيعة [١٥ جزء حتى الآن]، طبعت النجف وطهران ٨٤ - ١٣٥٥ / ٦٥ - ١٩٣٦.

أمير على، سيد: مختصر تاريخ العرب، ترجمة: رياض رأفت، القاهرة، ١٩٣٨.

الانطاكى، داود بن عمر (ت ١٠٠٩ / ١٦٠٠): تزيين الاسواق بتفصيل أشواق العشاق، ط. مصر، ١٢٩٨ / ١٨٧٥.

بارتولد، و. : تاريخ الحضارة الاسلامية، ترجمة: حمزة طاهر، مصر، ١٩٤٢.

الباقلانى، أبوبكر محمد بن الطيب (ت ٤٠٣ / ٣ - ١٠١٢): اعجاز القرآن، تحقيق: السيد صقر، القاهرة ١٣٧٤ / ١٩٥٤.

- _____ : التمهيد، ط. مصر، ١٩٤٧.
- البحترى، أبو عبادة الوليد بن عبيد الطائي (ت ٢٨٤ / ٨٩٧): ديوان الحماسة، ط. مصر، ١٩٢٧.
- البحرائى، يوسف بن أحمد بن إبراهيم الحائرى، (ت ١١٨٦ / ١٧٧٢): لؤلؤة البحرين، طهران ط. ١٢٦٣ / ٣ - ١٨٥٢.
- البخارى، أبو عبدالله محمد بن اسماعيل (ت ٢٥٦ / ٨٧٠): الصحيح، ط. مصر، ١٩٠٩ / ١٣٢٧.
- البديعى، يوسف (ت ١٠٧٣ / ٣ - ١٦٦٢): الصبح المنبى عن حيثية المتنبى، دمشق ١٩٣١ / ٢ - ١٣٥٠.
- البراقى، حسين (ت ١٣٣٢ / ١٩١٤): تاربخ الكوفة، مع ملاحظات بحرالعلوم، النجف ١٩٣٩ / ١٣٥٨.
- البرسى، الحافظ رضى الدين رجب بن محمد بن رجب (ت بعد ٨١٣ / ١٤١١): مشارق أنوار اليقين فى أسرار أمير المؤمنين، ط. بيروت، ١٣٧٩ / ٦٠ - ١٩٥٩.
- البغدادى، أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر (ت ٤٢٩ / ١٠٣٨): الفرق بين الفرق، ط. القاهرة ١٣٦٧ / ١٩٤٧.
- البقرى، الدكتور عبدالدائم أبو العطا: اعترافات الغزالي، ط. مصر، ١٩٤٣.
- البكرى، توفيق أحمد: مهدى الله، القاهرة، ١٩٤٤.
- البلاذرى، أبو جعفر أحمد بن يحيى البغدادى (ت ٢٧٩ / ٨٩٢): أنساب الاشراف، ط. القدس، ١٩٣٦.
- _____ : فتوح البلدان، ط. مصر، ١٣٥٠ / ٢ - ١٣٩١.
- بهاء الدين العالمى، محمد بن الحسين بن عبدالصمد الحارثى (ت ١٠٣١ / ١٦٢٢): الكشكول، ط. طهران، ١٢٦٦ / ٥٠ - ١٨٤٩.
- _____ : «الوحدة الوجودية»، [ضمن كتاب مجموعة الرسائل]، ط. مطبعة الكردى، مصر، بلا- تاريخ.
- البونى، أحمد بن على (ت ٦٢٢ / ١٢٢٥): شمس المعارف الكبرى، القاهرة، ١٣١٨ - ٩ / ١٩٠٠.
- البيرونى، أبو الريحان محمد بن أحمد (ت ٤٤٠ / ٩ - ١٠٩٨): التآمل الباقية عن القرون الخالية، ط سخاو، لبيزيك، ١٨٧٨.
- _____ : تحقيق ماللهند من مقولة، ط. سخاو، لندن ١٨٨٧.
- _____ : الجماهر، ط. حيدرآباد، ١٣٥٥ / ١٩٣٦.
- التادلى، أبو يعقوب يوسف بن يحيى بن عيسى، ابن الزيات، (ت ٦٢٧ / ٣٠ - ١٣٢٩): التشوف الى رجال التصوف، الرباط ١٩٥٨.
- الترمذى، محمد بن عيسى بن سورة (ت ٢٧٩ / ٨٩٢): الصحيح، ط. القاهرة، ١٢٩٢ / ١٨٧٥. وتحقيق محمد شاکر و عبدالباقي، القاهرة، ١٩٣٧.

التستري، سهل بن عبد الله (ت ٢٨٣/٨٩٦): التفسير، ط. مصر، ١٣٢٦/١٩٠٨.
التنوخى، القاضى أبو على الحسن بن على بن محمد، (ت ٣٩٤/١٠٠٤): الفرج بعد
الشدّة، القاهرة ١٣٧٥/١٩٥٥.

—————: نشواد المحاضرة و أحباد المذكرة، ج ١ و ٨، تحقيق مرغوليوث، القاهرة
١٩٣١، و مجلة المجمع العلمى بدسشق، سج ١٠/١٩٣٠.

ثابت، الدكتور حبيب: عشروت و أدونيس، بيروت، ١٩٤٨.

جابر بن حيان، الصوفى الكوفى (ت ١٥٠/٧٦٧): مختلاد رسائل جابر بن حيان،
تحقيق: پول كراوس، القاهرة، ١٣٥٤-٦/١٩٣٥.
الجاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥/٨٨٩): البيان والتبيين، ط. السندوسى،
القاهرة، ١٩٤٧.

جاسم حسن شبر: تاريخ المشعشبيين و تراجم أعلامهم، النجف، ١٩٦٥.
جرجى زيدان: الامويون والعباسيون، ط. مصر، ١٩٠٢.

—————: تراجم مشاهير الشرق فى القرن التاسع عشر، القاهرة، ١٩٠١.
الجزائرى، نعمة الله الحسينى (ت ١١١٢/١٧٠٠): الانواد النعمانية فى بيان النشأة
الانسانية، ط. ايران، ١٢٨٠-٤/١٨٦٣ و ط. ١٣٧٨/١٩٦٠.
الجنابدى، سلطان محمد بن حيدر محمد (ت فى أواخر القرن التاسع عشر): تفسير المنير،
بيان السعادة فى مقامات العبادة، ط. طهران، ١٣١٤-٧/١٨٩٦.
الجنيد البغدادى، بن محمد الخزاز القواريرى (ت ٢٩٨/١١٠-٩١٠): رسائل الجنيد،
تحرير و تصحيح: على حسن عبدالقادر، رقم (٢٢) من سلسلة «جب» التذكارية،
لندن، ١٩٦٢.

جنيد الشيرازى، معين الدين أبو القاسم بن نجم الدين أبى الفتح محمد العمري (ت
٧٤٠/١٣٣٩-٤): مقالات الجنيد البغدادى، ط. حجر، الهند، بلا تاريخ.

جولدسيهر، اجناس: العقيدة والشريعة فى الاسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى و
عبدالعزيز عبدالحق و على حسن عبدالقادر، ط. أولى، القاهرة، ١٩٤٦.

الجيلى، عبدالقادر بن موسى بن عبد الله (ت ٥٦١/١١٦٦): الفتح الربانى والفيض
الرحمانى، ط. مصر، ١٣٨٠/١٩٦٠.

الجيلى، عبدالكريم بن ابراهيم (ت ٨٠٥/١٤٠٣): الانسان الكامل فى معرفة
الواخر والاوائل، ط. مصر، ١٢٩٣/١٨٦٧.

الحائرى، أبو على محمد بن اسماعيل الرجالى (ت ١٢١٦/١٨٠١): منتهى المقال

- في أحوال الرجال [مؤلف ١٢١٢/٨-١٧٩٧]، ط. حجر، طهران، ٣٠٠-١٢٩٩/٤-١٨٨٣، و ط. النجف، ١٣٥٢/٤-١٩٣٣.
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله، كاتب چلبى (ت ١٠٦٨/١٦٥٨): كشف الظنون عن اسامى الكتب والفنون، ط. القاهرة، ١٢٧٤/٨-١٨٥٧.
- حتى، فيليب: تاريخ العرب، ترجمة: جبور، زريق، بيروت، ١٩٥٠.
- الحر العاملى، محمد بن الحسن (ت ١٠٩٧/١٦٨٦): أمل الآمل فى علماء جبل عامل، ط. طهران، ١٣٢٠/١٩٠٢.
- حسن ابراهيم حسن: الفاطميون فى مصر، القاهرة، ١٩٣٢.
- الحسنى، عبدالرزاق: مختصر تاريخ البلدان العراقية، ط١، بغداد ١٣٤٩/١٩٣٠.
- حسين-أمين، الدكتور: تاريخ العراق فى العصر السلجوقى، بغداد، ١٩٦٥.
- الحلاج، الحسين بن منصور (ت ٣٠٩/٩١٩): الطواسين، تحقيق ماسينيون، باريس، ١٩١١.
- حمزة بن الحسن الاصفهاني (ت بعد ٣٥٠/٩٦١): تاريخ سنى ملوك الارض والانباء، ط. برلين، ١٣٤٠/٢-١٩٢١.

الخاقانى، على: شعراء الحلة، الجزء الثانى، ط. النجف، ١٩٥٢.

_____ : شعراء النذرى، الجزء الاول، النجف، ١٩٥٣.

«خطبة البيان» [منسوبة الى على بن أبى طالب]، تحقيق: الدكتور عبدالرحمن بدوى، [ضمن كتاب الانسان الكامل فى الاسلام]، ط. مصر، ١٩٥٠. و طبعت مؤخرا فى المطبعة الحيدرية فى النجف دون تاريخ.

الخطيب البغدادي، أبو منصور عبدالقاهر بن ظاهر (ت ٤٦٣/١٠٧١): تاريخ بغداد، ط. دمشق، ١٣٤٥/٧-١٩٢٦.

الخصيرى، محمود محمد: محاضرات [على طلبية السنة الثالثة - قسم الفلسفة، بكلية الآداب بجاسعة الاسكندرية]، ١٩٤٩-١٩٥٠.

الخفاجى، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمرا المصرى الشافعى (ت ١٠٦٩/٩-١٦٥٨): ربحانة الالباء، ط. مصر، ١٢٧٣/١٨٥٦.

_____ : شرح دزة النواص فى أوهام الخواص، ط. اسطنبول، ١٢٩٩/١٨٨٢.

_____ : شفاء الغليل فيما فى العربية من الدخيل، تحقيق: محمد عبدالمنعم الخفاجى، ط. مصر، ١٣٧١/١٩٥٢.

الخوانسارى، محمد باقر (ت ١٣١٣/١٨٩٥): روضات الجنات، ط. ايران، ١٣٠٧/٩٠-١٨٨٩.

درينى خشبة: أساطير الحب والجمال عند الاغريق، ط. مصر، مطبعة الرسالة، بلا-تاريخ.

الدورى، الدكتور عبدالعزيز: مقدمة فى تاريخ صدر الاسلام، بغداد، ١٩٤٩.
 دونالدسن، دوايت: عقيدة الشيعة، تعريب ع.م.، مصر، ١٩٤٦.
 دى بور، ت. ج.: تاريخ الفلسفة فى الاسلام، ترجمة: الدكتور محمد عبدالهادى
 أبوريبة، القاهرة، ١٩٥٤.
 الدينورى، أبوحنيفة أحمد بن داود (ت ٨٩٥/٢٨٢): الاخبار الطوال، ط. مصر،
 ١٩١٢/١٣٣٠.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان التركمانى المصرى، (ت ١٣٤٧/٧٤٨):
 تذكرة الحفاظ، ط. حيدرآباد ١٩٠٣-٥/١٩٢٣.
 _____: دول الاسلام، ط. حيدرآباد ١٣٣٧/١٩١٨، وط. ١٣٦٤-١٩٤٥/١٣٦٥-١٩٤٦.
 _____: سير أعلام النبلاء، [ج١-٣]، تحقيق: الدكتور صلاح المنجد، والايبارى،
 وأسعد طلس، ط. مصر، ١٩٥٦-٦٢.

الراغب الاصفهانى، أبوالقاسم حسين بن محمد (ت ١١٦٩-٧/٥٦٥): محاضرات
 الادباء و محاورات الشعراء ط. مصر، ١٩٠٨/١٣٢٦.
 الرضا، الامام على بن موسى بن جعفر بن محمد بن على بن الحسين ابن على بن
 أبى طالب (ت ٨١٢/٢٠٣): الصحيفة، ط. لاهور، ١٣٠٢/٥/١٨٩٤.

الزبيدي، محمدرتضى الواسطى، (ت ١٧٩٠-١/١٢٠٥): تاج العروس، ط. القاهرة،
 ١٨٨٨-٩/١٣٠٦.
 الزركلى، خيرالدين: الاعلام، ط. مصر، ١٩٥٦.
 زين الدين العاملى، الشهيد الثانى (ق ١٥٥٧-٨/٩٦٥): الروضة البهية فى شرح اللمعة
 الدمشقية، تحقيق: الشيخ عبدالله السببى، ط. مصر، ١٩٥٨-٩/١٣٧٨.

سبط ابن الجوزى، أبوالمظفر يوسف بن قزوغلى بن عبدالله البغدادى (ت ٦٥٤/
 ١٢٥٦): تذكرة خواص الامة، ط. النجف، ١٣٨٣/١٩٦٤.
 _____: مرآة الزمان، ط. حيدرآباد، ١٩٥١.

السخاوى، شمس الدين محمد بن عبدالرحمن (ت ١٤٩٦-٧/٩٠٢): تحفة الاحباب و
 بغية الطلاب فى الخطط والمزادات والتراجم والبقاع المباركات، [على هاشم نفع
 الطيب] ط. المطبعة الازهرية المصرية، بمصر، ١٣٠٢-٥/١٨٨٤.

_____: الضوء اللمع فى أعيان القرن التاسع، مصر، ١٣٥٣-٥/١٩٣٤.
 السراج، أبو نصر عبدالله بن على الطوسى (ت ٩٨٨/٣٧٨): اللمع، تحقيق: نيكلسون،
 ليدن، ١٩١٤.

السكرتوارى، علاءالدين على دده البسنوى (ت بعد ١٠٩٥/٩٩٨): محاضرة الاوائل

- ومسامرة الاواخر، ط. بولاق، مصر، ١٣٠٠/٤-١٨٨٣.
- السلمي، أبو عبدالرحمن محمد بن الحسين النيسابوري (ت ٤١٢ / ١٠٣١): طبقات الصوفية، تحقيق: نورالدين شريفة، مصر، ١٩٥٣.
- السمعاني، أبو سعيد عبدالكريم بن أبي بكر التميمي (ت ٥٤٢ / ١١٤٨): الانساب، ط. مصورة، ليدن، ١٩١٢.
- السهروردي، شهابالدين أبو حفص عمر بن محمد (ت ٦٣٢ / ١٢٣٥): عوارف المعارف، ط. مصر، ١٩٣٩.
- السهروردي، شهابالدين يحيى بن حبش (ق ٥٨٧ / ١١٨٩): حكمة الاشراف، [ضمن كتاب مجموعة دهم مصنفات شيخ اشراف]، تحقيق: هنري كوربان، طهران، ١٩٥٢.
- السيوطي، جلالالدين عبدالرحمن بن الناصر الشافعي (ت ٩١١ / ١٥٠٥): الاثقان في علوم القرآن، ط. مصر، ١٣٦٠ / ١٩٤١.
- _____ : تاريخ الخلفاء، ط. دمشق، ١٣٥١ / ٣-١٩٣٢، وط. مصر، ١٩٥٩.
- _____ : الوسائل الى محاضرة الاوائل، تحقيق: اسعد طلس، بغداد، ١٣٦٩ / ١٩٥٠.

- الشبلنجي، مؤمن بن حسن الشافعي المدني: نود الابصار، [فرغ من تأليفه سنة ١٢٩ / ١٨٧٣]، ط. ثامنة، مصر، ١٣٨٠ / ١-١٩٦٠.
- الشريف الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد الحسيني الحنفي (ت ٨١٦ / ١٤١٣): التعريفات، ط. القاهرة، ١٣٥٧ / ١٩٣٨.
- الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى العلوي (ت ٤٠٦ / ١٠١٥): حقائق التأويل في مشابه التنزيل، مع شرح: الشيخ محمد رضا آل كاشف الغطاء، النجف، ١٣٥٥ / ١٩٣٦.

- _____ : الديوان، ط. مطبعة نخبة الاخبار، ١٣٠٦ / ٩-١٨٨٨.
- الشريف المرتضى، علي بن الحسين بن موسى العلوي (ت ٤٣٦ / ١٠٤٤-٥): الامالي [غرد الفوائد ودد القلائد]، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، مصر، ١٩٠٧.
- الشعراني، عبدالوهاب بن أحمد بن علي (ت ٩٧٣ / ١٥٦٥-٦): الطبقات الكبرى، القاهرة، ١٩٢٥.

- _____ : الميزان الكبرى، ط. مصر، ١٩٣٢.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم الأشعري (ت ٥٤٨ / ١١٥٣): الملل و النحل، ط. مصر، ١٩٤٨-١٩٤٩.
- الشيبي، الدكتور كامل مصطفى: الصلة بين التصوف والتشيع، [جزآن]، ط. أولى، بغداد، ١٩٦٣-١٩٦٤.
- الشيرازي، محمد المهدي الحسيني: القول السديد في شرح التجريد، ط. نجف

صدرالدين الحسيني، أبووالحسن علي بن ناصر: أبحاث الدولة السلجوقية، [ينسب إليه]، تحقيق: الدكتور محمد اقبال، لاهور، ١٩٣٣.

طاشكبري زاده، عصام الدين أحمد بن مصطفى (ت ١٠٦٠-١/٩٦٨): الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، [على هامش وفيات الاعيان]، ط. مصر، ١٣١٠/٣-١٨٩٢.

الطباخ، محمد راغب: اعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، ط. حلب، ١٩٢٦. الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن بن الفضل (ت ١١٥٣/٥٤٨): مجمع البيان في تفسير القرآن، ط. طهران، ١٣٠٤-٧/١٨٨٦.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٩٩٢-٣/٣١٠): تاريخ الرسل والملوك، بعناية، دخويه، ط. ليدن، ١٨٧٩-١٩٠١. وط. مصر، ١٣٢٣/١٩٥٧. الطريحي، فخرالدين بن محمد علي التجفي الرماحي (ت ١٦٧٤/١٠٨٥): مجمع البحرين، ط. طهران، ١٢٧٢-٦/١٨٥٥.

طه باقر، الأستاذ: مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، الجزء الاول، ط ٢، بغداد، ١٩٥٥. —————: ملحة كلكامش، بغداد، ١٩٦٢.

طه حسين، الدكتور: علي وبنوه، القاهرة، ١٩٥١.

—————: الفتنة الكبرى، القاهرة، ١٩٥١.

طه عبد الباقي سرور: التصوف الاسلامي والامام الشعرائي، ط ٢، مصر ١٩٥٥. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، شيخ الطائفة (ت ١٠٦٩/٤٩٠): الغيبة، ط. تبريز، ١٣٢٣/١٩٠٥.

—————: الفهرست، ط. كالكتنه، ١٨٥٥.

عارف تاسر: أدب (سائل اسماعيلية، ط. أولى، سورية، ١٩٥٣.

—————: القرامطة، ط. دارالكتاب العربي، بيروت، بلا تاريخ.

عاصر بن عاصر البصري (ت بعد ٧٠٥-٦/١٣٥٠): ذات الانوار (التائية)، تحقيق: الشيخ عبدالقادر المغربي، دمشق ١٣٦٧/١٩٤٨. ونشره: عارف تاسر [ضمن أدب (سائل اسماعيلية)، بيروت، ١٩٥٣.

عباس العزاوي: تاريخ العراق بين احتلالين، ط. بغداد، ١٩٣٥-٥٥.

عبدالواحد وافي، الدكتور: الادب اليوناني القديم، ط. مصر، دارالمعارف، بلا تاريخ.

عريب بن سعد القرطبي، الكاتب [من أبناء القرن الرابع/العاشر]: صلة تاريخ الطبري (يؤرخ الى سنة ٣٦٥-٦/٩٧٥)، تحقيق: دخويه، ليدن، ١٨٩٧.

علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، جمع الشريف الرضي، تحقيق: الشيخ محمد عبده، ط.

مصر، ١٣٥٢/١٩٣٣.

علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، زين العابدين (ت ٧١٣/٩٤): الصحيفة السجادية، ط. [تنسب إليه]، مطبعة شركة النضامن، بلا تاريخ.

الغري، نجم الدين محمد بن بدرالدين محمد (ت ١٠٦٢/١٦٥١): الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، ط. بيروت، ١٩٤٥-١٩٥٩.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد، حجة الاسلام (ت ٥٠٥/١١١١): احياء علوم الدين، ط. مصر، ١٢٨٢/٦-١٨٥٥. و ط. ١٢٩٦/٧-١٨٦٩.

_____ : فرائد اللآلي [ثلاث رسائل هي (١) معراج السالكين، (٢) منتهج العارفين، (٣) روضة الطالبين وعمدة السالكين.]، تحقيق: بخيت، القاهرة، ١٣٤٣/١٩٢٤.

_____ : فضائح الباطنية، تحقيق: الدكتور عبدالرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٦٤.

_____ : المعارف العقلية ولباب الحكمة الالهية، تحقيق: عبدالكريم العثمان، دمشق، ١٣٨٣/١٩٦٣.

_____ : المنقذ من الضلال تحقيق و تقديم: الدكتور جميل صليبا، وكامل عياد، ط. دمشق، ١٩٤٣.

الغزولي، علاء الدين علي بن عبدالوهاب البهائي (ت ١٤١٢/٨١٥): مطالع البدور في منازل السرور، مصر ١٢٩٩-١٣٠٠/٢-١٨٨١.

فخرالدين الرازي، أبو عبدالله محمد بن عمر القرشي الشافعي (ت ٦٠٦/١٢٠٩): اعتقادات المسلمين والمشركين، تحرير: الدكتور علي سامي النشار، مصر، ١٩٣٨.

فلهاوزن، يوليوس: الدولة العربية وسقوطها، ترجمة: الدكتور يوسف العشي، ط. دمشق، ١٩٥٦.

فؤاد السيد: فهرست المخطوطات المصودة في الدائرة الثقافية لجامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٥٤.

الفيروز آبادي، أبوظاهر محمد بن يعقوب الصديقي الشيرازي (ت ٨١٦/١٤١٣): القاموس المحيط، ط. القاهرة، ١٩٣٨.

القاري، الملا علي ... الحنفي (ت ١٠٠١/١٥٩٣): شرح الفقه الاكبر لابي حنيفة، مصر، ١٣٢٣/١٩٠٥.

قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧/٩٤٨): نقد المنشر، ط. مصر، ١٣٥٦/١٩٣٧.

القرماني، أبو العباس أحمد بن يوسف الدمشقي (ت ١٠١٩/١١-١٦١٠): أخبار الدول واثار الاول، ط. بغداد، ١٢٨٢/٦-١٨٦٥.

القشيري، أبو القاسم عبدالكريم بن هوازن (ت ٤٦٥/١٠٦٤): الرسالة القشيرية،

- ط. مصر، ١٣٨٤/٧-١٨٦٦. و ط. القاهرة، ١٣٦٧/١٩٤٨.
- القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف الشيباني (ت ٤٩٦/٦٤٦-١٢٤٨):
أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ط. مصر، ١٣٢٦/١٩٠٨.
- القمي، أبو الحسن علي بن إبراهيم بن هاشم (ت بعد ٣٠٧/٩١٩-٢): التفسير، ط.
إيران، ١٣١١/٤-١٨٩٣.
- القمي، أبو القاسم سعد بن عبد اللطيف الأشعري (ت ٣٠٠/٩١٢): كتاب المقالات
والفرق، ط. طهران، ١٩٦٣.
- القمي، الشيخ عباس محمد رضا: سفينة البحار [فهرست كتاب بحار الانوار]، النجف،
١٣٥٢/٤-١٩٣٣.
- _____ : الكنى واللقاب، ط. النجف، ١٣٧٦/١٩٥٦.
- _____ : مفاتيح الجنان [من جمع القمي]، ط. طهران، ١٣٦٠/١٩٤١، و ط. ١٣٧٧/-
١٩٥٧-٨
- _____ : هدية الاحباب في ذكر من عرف بالكنية واللقاب والانساب، طهران، ١٣٢٩/
١٩١١.
- الكاشاني، كمال الدين أبو الغنائم عبد الرزاق بن جمال الدين السمرقندي (ت ٧٣٥/
١٣٧٥): اصطلاحات الصوفية، تحقيق: الويز سپرنجر، كلكته، ١٩٤٥.
- كاشف الغطاء، الشيخ محمد الحسين: الآيات البيئات في قمع البدع والضلالات،
النجف، ١٣٤٥/٧-١٩٢٦.
- _____ : أصل الشيعة وأصولها، ط. تاسعة، بيروت، ١٩٥٤.
- الكتبي، محمد بن شاكر بن أحمد (ت ٣٦٢-٣/٧٦٤): فوات الوفيات، تحقيق:
محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٩٥٣.
- الكرملي، الأب انتناس ساري: خلاصة تاريخ العراق، البصرة، ١٣٣٧/١٩١٩.
- الكشي، أبو عمرو محمد بن عبد العزيز (سن رجال القرن الرابع/العاشر): معرفة أجداد
الرجال، ط. الهند، ١٣١٧/١٨٩٩-١٩٠٠.
- الكلاباذي، أبو بكر محمد بن اسحق البخاري (ت ٣٨٠/٩٩٠): التعرف لمذهب أهل
التصوف، بعناية: آرثر جون آربري، مصر، ١٣٥٢/١٩٣٣.
- الكليني، محمد بن يعقوب (ت ٣٢٩/٩٣٩): أصول الكافي، ط. طهران، ١٢٧٨/
١٨٦١-٢ و ط. ١٣٨١/٢-١٩٦١.
- الكنجي، الشيخ أبو عبد الله محمد بن يوسف الشافعي (ت ٦٥٨/١٢٦١): البيان في
أخبار صاحب الزمان، ط. تبريز، ١٣٢٤/١٩٠٦.
- الكندي، أبو يوسف يعقوب بن اسحق (ت ٢٥٢/٨٦٦): (سائل الكندي، تحقيق:
الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريذة، مصر، ١٩٥٠.
- كوربان، هنري: «السهروردي الحلبي مؤسس المذهب الأشراقي» [ضمن كتاب شخصيات
قلقة في الاسلام]، ترجمة: الدكتور عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٤٦.

اللخمي، سيد الدين: شرح منازل السائرين، ط. مصر، ١٩٥٤.

ماسينيون، لوى: «الانسان الكامل في الاسلام وأصالته النشورية»، ضمن كتاب الانسان الكامل في الاسلام، ترجمة و جمع و تحقيق: الدكتور عبدالرحمن بدوى، مصر، ١٩٥٠.

_____ : خطط الكوفة، ترجمة و تعليق: تقى بن محمد المصعبى، صيدا، ١٩٣٩.

_____ : «دراسة عن الدنحنى الشخصى للحلاج» [ضمن كتاب شخصيات قلقة فى الاسلام، ترجمة: الدكتور عبدالرحمن بدوى]، القاهرة، ١٩٤٦.

_____ : «سلمان الفارسى والبواكير الروحية للاسلام فى ايران» [ضمن كتاب شخصيات قلقة فى الاسلام].

المامقانى، الحسن بن عبدالله النجفى (ت ١٣٢٢/٦-١٩٠٥): تنقيح المقال، ط. ايران، ١٣٤٩/١-١٩٣٠.

متز، آدم: الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى، ترجمة: الدكتور محمد عبدالهادى أبو ريدة، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٨.

المجريطى، مسلمة بن قاسم الاندلسى (ت ٣٩٥/١٠٠٥): الرسالة الجامعة [تنسب- اليه]، تحقيق: الدكتور جميل صليبا، دمشق، ١٣٦٨/١٩٤٩.

_____ : غاية الحكيم واحق التيجتين بالتقديم، تحقيق: ه. ريتز، لايبزيك، ١٩٣٣.

المجلسى، محمد باقر بن محمد تقى (ت ١١١٠/٩-١٦٩٨): اعتقادات، ط. لاهور، ١٣٠٢/٥-١٨٨٤.

_____ : بحار الانوار، ط. طهران، ١٣٠٢/٥-١٨٨٤.

المحاسبى، الحارث بن أسد العنزى (ت ٢٤٣/٨٦٣): الرعاية لحقوق الله، تحقيق: الدكتور عبدالخليم محمود و طه عبدالباقي سرور، مصر، بلاتاريخ.

المحبي، محمد أمين بن فضل الله الدمشقى (ت ١١١١/١٦٩٩-١٧٠٠): خلاصة الاثر فى أعيان القرن الحادى عشر، مصر، (١٢٨٢/٨-١٨٦٧. ط. دمشق و بيروت، ١٣٥٤-١٣٨٣/٦٣-١٩٣٥.

محسن الامين الحسينى العاسلى: أعيان الشيعة، الطبعة الاولى، دمشق و بيروت، ١٣٥٤-٦٣/١٩٣٥-٨٣.

محفوظ، الدكتور حسين على: سيرة الشيخ أحمد الاحسانى، بغداد، ١٣٦٧/١٩٥٦.

محمد أمين غالب: تاريخ العلويين، اللاذقية، ١٩٢٤.

محمد جابر عبدالعال، الدكتور: حركات الشيعة المتطرفين و أثرهم فى الحياة الاجتماعية والادبية لمدن العراق ابان العصر العباسى الاول، القاهرة، ١٩٥٤.

محمد عبده، الشيخ: شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد محيى الدين عبدالحميد، ط. الاستقامة، القاهرة، بلاتاريخ.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين الشافعي (ت ٣٤٦/٩٥٦): هروج الذهب، مصر، ط. ١٢٨٣/٧-١٨٦٦. و ط. ١٣٤٦/٨-١٩٢٧.

مسلم، أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١/٨٧٥): الصحيح، ط. مصر، ١٣٣٤/١٩١٦، و ط. ١٣٤٩/٣١-١٩٣٠.

مصطفى جواد، الدكتور: «اهتمام نصيرالدين الطوسي باحياء الثقافة الاسلامية أيام المغول» [ضمن يادنامه خواجه نصيرالدين طوسي]، طهران، ١٩٥٧.

مصطفى عبدالرزاق، الشيخ: فيلسوف العرب والمعلم الثاني، القاهرة، ١٩٤٥.

المعري، أبو العلاء أحمد بن عبدالله بن سليمان (ت ٤٤٩/١٠٥٧): رسالة المغفران، تحقيق: الدكتور عائشة عبدالرحمن، ط. أولى، مصر، ١٩٥٠.

المفضل بن أبي الفضائل: النهج السديد فيما بعد تاريخ ابن العميد، تحقيق: بلوشيه، [ضمن مجلة «Patrologia Orientalis»، باريس، ٢٠-١٩١٩].

المفيد، الشيخ أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان البغدادي (ت ٤١٣/١٠٣٢): أوائل المقالات في المذاهب المختارات، تقديم: هبة الدين الشهرستاني، تبريز، ١٣٦٤/١٩٤٥.

_____ : تصحيح الاعتقاد، [مع أوائل المقالات].

المقدسي، الحافظ أبو الفضل محمد بن طاهر (ت ٥٠٧/١١١٣): صفوة التصوف، نشرة: أحمد الشرباصي، مصر، ١٩٥٠.

المقدسي، مطهر بن طاهر (ت بعد ٣٥٠/٩٦١): البدء والتاريخ، ط. فرائسه، ١٨٩٩-١٩١٦.

المقريزي، تقى الدين أحمد بن علي بن عبدالقادر (ت ٨٤٥/١٤٤٢): انعاظ الحنفا في تاريخ الفاطميين الخلفاء، تحقيق: الدكتور جمال الدين الشيبان، مصر، ١٩٤٨.

_____ : امتاع الاسماع، ط. مصر، ١٩٤١.

_____ : الخطط، ط. مصر، ١٣٧٠/٤-١٨٥٣.

_____ : السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: الدكتور مصطفى زيادة، مصر، ١٩٣٤.

المنائوي، عبدالرؤوف (ت ١٠٣٠/١٦٢١): الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، ط. مصر، ج١، ١٩٣٨، و ج٢، ١٩٦٣.

المنقري، نصر بن مزاحم بن سيار الكوفسي (ت ٢١٢/٨٢٧): دقة صفيين، تحقيق: محمد عبدالسلام هارون، مصر، ١٣٦٥/١٩٤٦.

النجاشي، أحمد بن علي بن أحمد (ت ٤٥٠/١٠٥٨): كتاب الرجال، ط. ايران، چاپخانه مصطفوي، بلاتاريخ. و ط. بوسني، ١٣١٧/١٨٩٩.

النسائي، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣/٩١٥): السنن، مع تعاليق السيوطي، القاهرة، ١٩٣٠.

النفري، محمد بن عبدالجبار (ت ٣٥٤/٩٦٥): المواقف والمخاطبات، تحقيق: آرثر جون آربري، لندن، ١٩٣٥.

النويختي، أبو محمد الحسن بن موسى [ت في اواخر القرن الثالث/التاسع]: فرق الشيعة، ط. ريتير، اسطنبول، ١٩٣١. وط. النجف، ١٣٥٥/١٩٣٦.

الهادي كاشف الغطاء: مستدرک نهج البلاغة، ط. مكتبة الاندلس، بيروت، بلا تاريخ.

الواسطي، عبد الرحمن بن عبد المحسن (ت ١٣٧٣/٧٧٤): تزيان المحيين في طبقات خرقه المشايخ العادين، ط. مصر، ١٣٠٣/١٨٨٥.
ولي الدين يكن: المعلوم والمجهول [مذكرات]، مصر، ١٣٢٩/١٩١١.

ياقوت الحموي، أبو عبدالله بن عبدالله الرومي (ت ١٢٢٩/٦٢٦): معجم الادباء تحقيق: أحمد فريد رفاعي، مصر، ١٩٣٨.

معجم البلدان، ط. لبيزك، بعناية وستنفلد، ١٨٦٦. وط. مصر، ١٣٠٦/١٨٨٨-٩. وط. ١٩٠٧.

اليقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن واضح الاخباري (ت ٨٩٧/٢٨٤): البلدان، مع الاعلاق الفيسه، ط. ليدن، ١٨٩٣.

التاريخ، ط. ليدن. ١٨٩٥. وط. النجف ١٣٥٨/١٩٢٩.

مشكلة الناس لزمانهم، ط. بيروت، ١٩٦٢.

اليقوبي، محمد علي: البليات، النجف، ١٩٥١.

اليونيني، قطب الدين أبو الفتح موسى بن محمد بن أحمد البعلبكي الحنبلي (ت ١٣٢٦/٧٢٦): ذيل مرآة الزمان، ط. حيدرآباد ١٣٧٤-١٣٧٥-١٩٥٤.

٤. كتابهاى فارسى

ابن بزاز، توكلى بن اسماعيل بن حاجى الاردبيلى (من رجال القرن الثامن/الرابع عشر): صفوة الصفاء، ط. بوسبي، ١٩١١/١٣٢٩.

ابن بيبى، نصيرالدين يحيى بن محمود الترجمان (ت ١٢٧٣/٦٧٠): التواريخ (الادامرالعلائية فى الامورالعلائية)، تحقيق: عدنان صادق، انقرة، ١٩٥٦.

اسحق، سيد (من أبناء القرن التاسع/الخامس عشر): «محرم نامه و هدايت نامه»، [ومعهما رسائل حروفية أخرى ضمن نصوص حروفية]، نشر: هوارت، ليدن، ١٩٠٩.

اعتصامى: فهرست كتابخانه مجلس، (مجلدان)، ط. طهران ١٣١١/١٨٩٢، وط. شيراز، ١٩٤٢.

أفضل الدين الكاشانى، محمد بن حسن المرقى، بابا افضل (ت ١٣٠٧-٨/٧٠٧):

مصنفات، تصحيح و اهتمام: مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، طهران، ۷-۱۳۳۱/۸-۱۹۵۲.
 افلاکسی، شمس الدین أحمد العارفی (ت ۱۳۶۰/۷۶۱): مناقب العارفين،
 (المجلد الاول)، تحقیق: تحسین یازجی، انقره، ۱۹۵۹.
 اقبال، عباس: خاندان نوبختی، تهران، ۱۳۱۱ ش/۱۹۳۲.
 بلاغی، السید عبدالحجة: أنساب خاندانهای مردم نائین، طهران، ۱۳۶۹/۱۹۴۹.
 . . .

_____ مقالات الحنفاء فی مقامات شمس العرفاء، طهران، ۱۳۶۹/۵۰-۱۹۴۹.
 تنکابنی، محمد بن سلیمان (ت فی حدود ۱۳۲۲/۱۹۰۴): قصص العلماء ط. ایران،
 ۱۹۰۲/۱۳۲۰.
 جامی، نورالدین عبدالرحمن بن احمد (ت ۱۴۹۲-۳/۸۹۸): نفحات الانس، ط.
 توحیدی پور، طهران، ۱۳۳۶-۱۸/۱۹۱۶.
 جلال الدین الرومی، محمد بن حسین الخطیبی البکری البلخی (ت ۱۲۷۳-۴/۶۷۲):
 دیوان شمس تبریزی، تحقیق: جلال همائی و علی دشتی، طهران، ۱۳۳۸ ش/۱۹۵۹.
 حافظ ابرو، نورالدین لطف الله بن عبدالله الهروی (ت ۱۴۳۰-۱/۸۳۴): ذیل
 جامع التواریخ، تحقیق: الدكتور البیانی، طهران، ۱۳۵۳/۱۹۲۹.
 حزین، محمد علی بن ابی طالب بن عبدالله الزاهدی الجیلانی (ت ۱۷۶۷-۸/۱۱۸۱):
 تارخ احوال بتذکره حال، تحقیق: بلفور لندن، ۱۸۳۱.
 حمدالله المستوفی القزوینی (ت ۱۳۴۹-۵۰/۷۵۰): تارخ گزیده، ط. مصوره، لیدن،
 ۱۹۱۰/۱۳۲۸.
 خدابخش، خان صاحب: محبوب الالباب فی تعريف الكتب والکتاب، ط. حیدرآباد،
 ۱۸۹۶-۷/۱۳۱۴.
 خواند امیر، غیاث الدین بن میرخواند محمد بن خاوندشاه بن محمود (ت ۹۴۱/
 ۱۵۳۴): حبیب السیر، طهران، ۱۳۱۵ ش/۱۹۳۶.
 دهخدا، علی اکبر بن خان بابا خان (ت ۱۳۳۴ ش/۱۹۵۵): لغت نامه، موسوعة بدأ
 نشرها سنة ۱۳۲۵ ش/۱۹۴۶، ولما تکمل بعد.
 رضا قلیخان، المتخلص بهدایت، امیر الشعراء (ت حوالي ۱۸۶۳/۱۲۸۰): ریاض
 العارفين، ط. طهران، ۱۳۰۵-۸/۱۸۸۷.
 سجادی جعفر: فرهنگ مصطلحات و عرفاء و صوفیة، طهران، ۱۳۳۹ ش/۱۹۶۰.
 سجنستانی، ابویعقوب (سن أبناء القرن الرابع/العاشر): كشف المحجوب [شرح قصيدة
 ابی الهیثم الجرجانی]، تقدیم: هنری کوربان، طهران، ۱۹۴۹.
 شروانی، الحاج زین العابدین النعمة للهی (ت ۱۸۳۷-۸/۱۲۵۳): بستان
 السياحة، ط. ایران، ۱۳۱۶-۹/۱۸۹۸.
 عبدالرزاق الکرمانی: «تذکره (فی سیره نعمه الله الولی، مکتوبة فی حدود سنة ۹۰۰/
 ۱۴۹۴)»، [ضمن کتاب زندگی شاه نعمه الله ولی کرمانی]، تحقیق: جین اویان،
 طهران، ۱۹۵۶.

عراقي، ه. أ. مجتبي: فهرست كتابخانه مبادكة مددسة فيضية قم، قم ١٣٧٨ / ١٩٥٨-٩.

عطار، فريدالدين محمد بن ابراهيم النيشابوري (ت ٣٠٠/٢٦٧-١٣٢٩): تذكرة الاولياء، طهران، ١٣٢١ ش/١٩٤٢.

غزالي، أبوحاسد محمد بن محمد بن أحمد (ت ١١١١/٥٠٥): كيميای سعادت [خلاصة احياء علوم الدين]، ط. طهران، ١٣١٩/٢-١٩٤١.

غني، قاسم: تاريخ تصوف دد اسلام، ط. ثانياة طهران، ١٣٣٠ ش/١٩٥١.

فاني، مولى محسن الكشميري (ت ١٠٨١ أو ١٠٨٢/١٦٧١ أو ١٦٧٢): دبستان المذاهب [ينسب اليه]، ط. الهند ١٢٢٤/١٨٠٩. و ط. بومبي ١٢٩٢/١٨٧٥.

فلسفي، نصرالله: زندگانی شاه عباس، ط. ثانياة، تهران ١٣٣٤/٧-١٩٥٦.

قاسم الانوار، معين الدين بن المؤيد الموسوي الهروي (ت ٨٣٨/١٤٣٣): كليات، تحقيق: سعيد نفيسي، طهران ١٣٢٧/١٩٤٨.

قمي، محمد علي: فوائد الرضوية في أحوال علماء المذهب الجعفرية، ط. ايران، ١٣٢٧/١٩٠٩.

كسروي، احمد: تاريخ پانصد ساله خوزستان، ط. سوم. طهران، ١٣٣٩ ش/١٩٦٠ م.

_____ : مششعيان، طهران، ١٣٢٤/١٩٤٥.

_____ : نژاد و تبار صفويه، مجلة آينده، مج ٢، ١٣٠٥ ش/١٩٦٢ م.

كمال الدين سعود الخجندی (ت ١٠٣/٨٠٣-١٤٠٠): الديوان، تحقيق: عزيز دولت-آبادي، طهران، ١٣٣٧ ش/١٩٥٨.

سالكولم، سيرجون: تاريخ ايران، ترجمة: ميرزا حيرت، ط. الهند، ١٨٦٧.

مجمل النواديخ والقصص [لمجهول]، تحقيق: بهار، طهران، ١٣١٨/١٩٣٩.

محمد مفيدى اليزدى: «مختارات من كتاب جامع مفيدى، في ترجمة نعمة الله الولي» [تاريخ كتابتها سنة ١٠٨٢/١٦٧١] ضمن كتاب زندگانی شاه نعمة الله ولي کرمانى، تحقيق: جين اويان، طهران، ١٩٥٦.

محسن الفيض الكاشي، محمد بن سرتضي (ت ١٠٩١/١٦٨٠): كلمات مكنونة من علوم أهل الحكمة، طهران، ١٣٨٣/١٩٣٦.

مدرس، محمد علي التبريزي الخياباني: ديحانة الادب في تراجم المعروفين بالكنية والنسب، طهران، ١٣٦٦/١٩٤٧.

معصوم علي، الحاج... النعمة الله الشيرازي (ت ١٣٤٤/١٩٢٦): طرائق الحقائق، ايران، ١٣١٩/٢-١٩٠١.

مهرين، عباس (پروفيسور): تصوف، [فارسي مترجم عن الاردية] ترجمة: مهرداد مهرين، طهران، ١٣٣٣/١٩٥٤.

سيهني، محمد بن منور (ت بعد ٥٩٩/١٢٠٣): أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد، طهران، ١٣٣٢/١٩٥٣.

ناصر خسرو، أبو معين بن حارث القبادياني المروزي اليمكاني (ت ٩٨١-١٠٨٨):

جامع الحكميتين في شرح قصيدة أبي الهيثم السجستاني، تحقيق: هنري كوربان و محمدسين، طهران، ١٩٥٣.

_____ : ديوان، طهران، ٧-١٣٠٤/٩-١٨٨٦.

_____ : سفرنامه، برلين، ٣/١٣٤١-١٩٢٢.

نعمة الله الولي، ابن عبدالله بن محمد (ت ١٤٣١/٨٣٤) : ديوان، طهران، ١٣٣٦/٨-١٩١٧.

نفيسي، سعيد: شاهكارهاي نثر فارسي، تهران، ١٣٣٠ ش/١٩٥١.
نورالله شوشتری المرعشي (ق ١٠١٩/١٦١٠) : مجالس المؤمنين، ط. ايران، ١٣٢٠/١٩٠٢.

نيشابوري، محمد بن سرخ (من أبناء القرن الرابع - الخامس/العاشر- الحادي عشر):
شرح قصيدة فادسي أبو الهيثم أحمد بن حسن جرجاني، تصحيح وتقديم: هنري كوربان و محمد سين، طهران، ١٩٥٥.

نيساري، سليم: تاريخ ادبيات ايران، تهران، ١٣٢٧/١٩٤٨.
هجویری، أبو الحسن علي بن عثمان الجلابی الغزنوی (ت ١٠٧٧/٤٦٦):

كشف المحجوب، تحقيق: والنئين ژوكوفسكي، لينينجراد، ١٩٢٦.
واعظ كاشفي، كمال الدين حسين بن علي البيهقي السبزواري (ت ١٥٠٤-٥/٩١٠):

أسراد قاسمي، ط. بوسبي، ١٣٠٢/٥-١٨٨٤.
_____ : روضة الشهداء، ط. لاهور، ١/١٣٧٧-١/١٨٧٠، و ط. طهران، ١٣٣٤/١٩٥٥.

_____ : لب لباب مثنوي، تحقيق وتقديم: سعيد نفيسي، ط. طهران، ١٣١٩ ش/١٩٤٠.
الواعظي، عبدالرزاق بن عبدالعزيز بن شير ملك: «تذكرة في سيرة نعمة الله الولي»،
[ضمن زندگانی شاه...].

وصاف الحضرة، شهاب الدين عبدالله بن فضل الله الشيرازي (ت ١٣٣٤-٥/٧٣٥):
التاريخ (تجزية الامصار و تجزية الاعصار)، ط. بوسبي، ١٣٤٩/٤-١٩٣٣، و ط.

ايران، ١٣٧٢/١٨٥٥.

فهرست راهنما

100

101

102

103

104

105

106

فهرست راهنما

۳۴۹ ، ۳۵۱ ، ۳۵۳ ، ۳۶۹ ، ۳۹۸
 ابن الفارض، عمر بن علی: ۱۲۶ ، ۱۳۱ -
 ۱۳۲ ، ۲۶۲ ، ۲۶۴
 ابن القوطی، عبدالرزاق بن احمد: ۱۲۷
 ابن بابویه، محمد بن علی: ۵۹ ، ۶۹ ، ۸۷ ،
 ۱۴۹ ، ۲۷۶
 ابن بابویه القمی ← ابن بابویه، محمد بن علی
 ابن بزاز، توکل بن اسماعیل: ۳۷۵
 ابن بطوطه، محمد بن عبدالله: ۱۰۳
 ابن بی بی، یحیی بن محمد: ۳۵۲ ، ۳۵۳
 ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم: ۸۳ ، ۱۰۸ ،
 ۱۲۷ ، ۱۴۲ - ۱۴۳ ، ۱۹۵ ، ۲۹۵
 ابن حجرالهیثمی، احمد بن محمد: ۳۱ ، ۱۲۷
 ابن حنبل، احمد بن محمد: ۲۲۴
 ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد: ۲۹ ، ۳۴۸
 ابن سینا، حسین بن عبدالله: ۱۸۳ ، ۳۳۵
 ابن شهر آشوب، محمد بن علی: ۳۵
 ابن علقمی، ابوطالب مؤیدالدین: ۵۱
 ابن فهدحلی، احمد بن محمد: ۱۶۷ ، ۲۷۲ -
 ۲۷۴ ، ۲۷۶ - ۲۸۸ ، ۲۹۱ - ۲۹۲ ، ۲۹۵ ،
 ۳۱۱ ، ۳۳۲
 ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم: ۳۰۵
 ابن کمونه، سعد بن منصور: ۷۶ - ۷۷ ، ۸۴
 ابن مطهر، فخرالدین ← فخرالدین بن مطهر
 ابن ندیم، محمد بن اسحق: ۱۸۰
 ابواسحاق کازرونی: ۳۹۰

آباقخان: ۸۲
 آل بویه: ۴۱ - ۴۲ ، ۴۹ ، ۱۱۲
 آل جلایر: ۸۴ - ۸۵
 آل طاوس: ۱۰۴ ، ۱۰۶ - ۱۰۷
 آل مزید: ۵۰
 آل مظفر: ۸۵
 آملی، سید حیدر ← سید حیدر آملی
 آیین فتوت: ۶۲
 ابراهیم (ع): ۲۸۰ ، ۳۰۵
 ابراهیم الحراب: ۴۰ ح
 ابراهیم بن ادهم: ۲۲ ، ۱۱۶
 ابراهیم بن سعد علوی: ۶۵ - ۶۶
 ابراهیم بن یوسف مقصاتی: ۱۴۴
 ابراهیم دسوقی ← دسوقی، ابراهیم
 ابن ابی الحدید: ۹۸ ، ۱۰۱ ، ۱۰۹ ، ۱۱۶
 ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین: ۱۶۷ ،
 ۳۲۴ ، ۳۳۱ - ۳۳۵ ، ۳۳۷ - ۳۴۰
 ابن الجوزی، عبدالرحمن بن علی: ۳۵۲
 ابن الصلائی علی: ۵۲
 ابن العربی، محمد بن علی: ۳۲ ، ۸۹ ، ۱۰۸ ،
 ۱۱۰ ، ۱۱۲ ، ۱۱۵ ، ۱۱۹ ، ۱۲۱ -
 ۱۲۳ ، ۱۳۰ - ۱۳۱ ، ۱۴۳ ، ۱۸۴ - ۱۸۵ ،
 ۱۸۷ ، ۲۲۰ - ۲۲۲ ، ۲۶۲ ، ۲۷۶ ،
 ۳۰۱ ، ۳۲۰ ، ۳۳۵ - ۳۳۶ ، ۳۳۸

استرآبادی، محمد امین: ۳۹۸
 استرآبادی، محمد بن علی: ۳۹۸
 اسحق افندی: ۲۱۵، ۲۲۶
 اسدی، محمد بن جعفر: ۵۵
 اسماعیل بن جعفر: ۲۵
 اسماعیل صفوی: ۳۰۸، ۳۶۷، ۳۸۴-۳۹۰
 ۳۹۳-۳۹۲
 اسماعیلیه: ۱۶، ۲۸-۲۹، ۴۰، ۶۲، ۶۶، ۸۰، ۸۷، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۴۱، ۲۲۸
 ۳۶۷
 اشاعره: ۳۳۷
 اصالت حروف: ۲۰۱
 اصولیان: ۵۷، ۴۰۰
 اعتقاد به همانندی خدا و انسان: ۲۷
 افضل الدین کاشی ← بابا افضل کاشانی،
 محمد بن حسین
 افلاطون: ۳۳۵
 افلاک: ۸۹
 افلاکی، محمد: ۳۵۶
 امام اول (ع) ← علی بن ابیطالب، امام اول
 امام جعفر صادق (ع) ← جعفر بن محمد،
 امام ششم
 امام حسن (ع) ← حسن بن علی، امام سوم
 امام حسن عسکری (ع) ← حسن بن علی
 عسکری، امام یازدهم
 امام حسین (ع) ← حسین بن علی، امام سوم
 امام رضا (ع) ← علی بن موسی الرضا، امام
 هشتم
 امام زمان (عج) ← محمد بن حسن، امام
 دوازدهم
 امام سجاد (ع) ← علی بن حسین، امام چهارم
 امام محمد باقر (ع) ← محمد بن علی الباقر،
 امام پنجم
 امام محمد تقی (ع) ← محمد بن علی التقی،
 امام نهم

ابوالحسن خرقانی، علی بن احمد: ۶۱
 ابوالحسن علوی: ۶۵
 ابوالخطاب اسدی: ۲۵-۲۶، ۲۸، ۲۲۳
 ابوالخیر تیناتی: ۶۵
 ابوالعباس بونی ← البونی، احمد بن علی
 ابوبکر بن فلاس: ۵۵
 ابوبکر خوافی: ۱۶۲
 ابوبکر طمستانی: ۶۲
 ابوبکر علی بن محمد خراسانی: ۶۴
 ابوتراب نخشبی: ۶۵
 ابو حمزه خراسانی: ۶۵
 ابوحنیفه: ۳۲، ۲۲۴، ۲۲۸
 ابوذر: ۱۹، ۲۸۰، ۲۸۳
 ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد: ۸۸
 ابوزید خارجی: ۶۶، ۶۹
 ابوسعید خراز: ۶۵
 ابو عبدالله شیعی: ۶۷
 ابوعلی رودباری ← رودباری، ابوعلی
 ابونصور عجلی: ۲۴-۲۵، ۲۸، ۲۲۳
 ابونصر هروی، قاسم بن یوسف: ۳۳۲
 ابونصر فارابی ← فارابی، محمد بن محمد
 ابوهاشم عبدالله: ۲۳، ۳۰، ۳۹
 اجتهاد: ۵۵-۵۶، ۶۰
 احسانی، احمد بن زین الدین: ۳۵، ۹۹، ۲۶۸
 احمد بدوی: ۳۵۷
 احمد بن یحیی بن حکیم: ۶۵ ح
 احمد بن یحیی هروی ← هروی، احمد بن یحیی
 احمد رفاعی ← رفاعی، احمد بن علی
 احمدیه: ۴۰ ح، ۸۳
 اخباریگری: ۵۶، ۳۹۸، ۴۰۰
 اخوان الصفا: ۶۲، ۱۲۲، ۱۸۳، ۲۲۷-۲۲۸
 ارتباط تصوف و فلسفه: ۸۸
 ارسطو: ۳۳۵
 ارسلان بن عبدالله بساسیری ← بساسیری،
 ارسلان بن عبدالله
 ازلیت ارواح امسان: ۳۵

براون: ۱۱۴، ۲۱۵
 بساسیری، ارسلان بن عبدالله: ۴۹-۵۰
 بشر حافی: ۳۳
 بصره: ۳۱۰
 بصری، محمد بن احمد: ۵۵
 بطلال: ۳۴۷
 بطایح (شهر): ۵۲
 بغداد: ۵۲، ۵۹، ۳۱۰
 بکناشیه: ۳۱۷، ۳۵۶، ۳۵۹-۳۶۲
 البونی، احمد بن علی: ۱۸۶، ۲۵۳
 بهاء الدین حیدر بن علی عبیدی آملی ← سید
 حیدر آملی
 بهاء الدین محمد بخارائی: ۳۱۲
 بهاء الدین محمد نقشبند: ۱۲۳، ۲۳۷، ۳۱۲
 بیان بن سمعان عجلی: ۲۴، ۳۰۵، ۳۶۱
 بیان بن سمعان غالی: ۳۰۵، ۳۶۱
 بیضاوی، عبدالله بن عمر: ۳۹۱
 پرفوریوس ← پرفوریوس
 پشمینه پوشان: ۶۴
 پیشه‌وران: ۲۲
 پیغمبر ← محمد بن عبدالله، پیامبر اسلام
 تاج الدین آوجی: ۷۸-۷۹
 تأویل: ۲۷-۲۹
 تائیه (قصیده): ۱۳۰-۱۳۱
 تبرا: ۱۱۷
 تراپیه: ۲۰
 ترکه اصفهانی، صدرالدین: ۹۷، ۱۲۳
 تشیع اسماعیلی: ۲۹
 تشیع غالیانه: ۲۶
 تفضیلیه: ۵۸ ح
 تقیه: ۵۷، ۱۱۷-۱۱۸
 تمدن کوفی: ۲۱

امام موسی کاظم (ع) ← موسی بن جعفر، امام
 هفتم
 امیر تیمور ← تیمور گورکان
 امیر چوپان: ۸۰
 امین، سید محسن: ۲۵۴
 انا الحق: ۸۲
 اندیشه تجسم الهی: ۲۴
 اندیشه رجعت: ۲۲
 انسان کامل: ۹۹، ۱۲۰، ۲۳۳، ۲۶۶
 انصاری، عبدالله بن محمد: ۶۶، ۱۱۹، ۳۳۵-
 ۳۳۶
 اوحد الدین کرمانی، حامد بن ابی الفخر: ۳۷۳
 اویس قرنی: ۲۸۰
 اولجایتو: ۷۸
 اهل حق: ۴۰۱
 اهل ذمه: ۷۷
 ایرانی زدگی: ۲۱
 ایوبیان: ۱۴۰
 باب: ۲۹
 بابا اسحاق کفرسودی ترکمان: ۳۵۱
 بابا افضل کاشانی، محمد بن حسین: ۹۷
 ۱۲۳
 بابا الیاس: ۳۵۱، ۳۵۳-۳۵۵
 بابائیه: ۳۵۲-۳۵۵
 باییه: ۶۰-۶۱، ۴۰۰
 باده الهی: ۳۴
 باقلانی، محمد بن الطیب: ۱۸۲
 بایزید بسطامی: ۱۱۲، ۲۱۹، ۲۳۳، ۳۳۵
 ۳۳۷
 بحرانی، شیخ یوسف: ۲۷۳
 بحرانی، علی بن سلیمان: ۹۵، ۹۷، ۳۳۱
 بدا: ۲۲۶
 بدلیس: ۱۷۵

تناسخ: ۵۵

تواین: ۳۰، ۱۵

توجه مغول به مسیحیان: ۷۵

توجه مغول به یهودیان: ۷۶

توحید صوفیانه: ۶۰

توفیق، رضا: ۲۱۴-۲۱۵، ۲۱۷

تجافت الفلاسفه: ۸۸

تیمورگورکان: ۱۵۸-۱۶۳، ۱۶۵

تیموریان: ۶۳

جابرین حیان: ۳۳

جامه قنوت: ۶۳

جاسی، عبدالرحمن بن احمد: ۳۲۴، ۳۷۳

۳۹۰

جبل عامل: ۱۴۱، ۱۵۱

جزایری، علی بن هلال: ۳۳۱-۳۳۲

جعفر بن محمد، امام ششم: ۱۶-۱۷، ۳۲-۳۲

۳۳، ۵۵، ۶۴، ۲۷۵، ۲۷۷

جعفر بن محمد صوفی: ۶۵ ح

جعفر خلدی: ۶۵

جعفر: ۳۳

جلال الدین روسی ← مولوی، جلال الدین

محمد بن محمد

جمال الدین حسن بن مطهر حلّی ← علامه

حلّی، حسن بن یوسف

جنبش بابائیه ← بابائیه

جنبش تواین ← تواین

جنبش زیدیان ← زیدیان

جنید بغدادی: ۶۰، ۶۲، ۸۸، ۱۲۰، ۳۱۳

جوانمردان ← قتیان

جوینی، عظاملک بن محمد: ۹۵-۹۶

حائری، علی بن خازن: ۲۷۲

حانم اصم: ۳۴۷

حاجی بکتاش: ۳۵۶-۳۵۹

حافظ ابرو، عبدالله بن لطف الله: ۱۰۷

حافظ برسی: ۲۳۸، ۲۴۰-۲۴۱، ۲۵۳-

۲۶۲، ۲۶۴-۲۷۰، ۳۰۲

الحاکم باسرا، ششمین خلیفه فاطمی مصر:

۶۸

حب الهی: ۳۰

حجت: ۲۹

حذیفه بن یمان، ابو عبدالله: ۱۹

الحرالعاسلی، محمد بن الحسن: ۱۲۲، ۱۴۹،

۴۰۰

حروفیه: ۲۵، ۱۲۴، ۱۶۴، ۱۷۳-۱۷۴،

۱۷۶-۱۷۹، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۵،

۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۳-۲۲۳، ۲۲۵-

۲۲۹، ۲۵۸، ۲۸۶، ۳۱۵، ۳۵۹

حسن بصری: ۲۰، ۷۰

حسن بن زید علوی: ۱۸، ۲۹

حسن بن شیخ محمد سکا کینی ← سکا کینی،

حسن بن شیخ محمد

حسن بن عتبه: ۶۵ ح

حسن بن علی، امام دوم: ۲۰

حسن بن علی عسکری، امام یازدهم: ۱۷-

۱۸، ۳۵، ۵۴

حسن بن موسی نوبختی: ۵۵

حسین بن ابی منصور عجلی: ۲۶

حسین بن روح: ۱۹۱

حسین بن علی، امام سوم: ۱۸، ۲۰

حسین کاشفی واعظ ← کاشفی، حسین بن علی

حقیقت: ۶۰

حقیقت محمدیه: ۱۳۰

حکومت اولیا در روی زمین: ۲۶

حلاج، حسین بن منصور: ۳۴، ۶۵، ۶۷،

۶۹، ۱۸۲، ۲۲۰، ۲۳۳، ۲۵۷، ۲۶۲-

۲۶۳، ۳۰۵، ۳۲۷، ۳۳۵، ۳۳۷

دانشمنديه: ۳۴۷-۳۴۸

دانش نهانی: ۲۳

دسوقی، ابراهیم: ۹۶، ۳۵۷

دمشق: ۱۴۱، ۱۵۰، ۱۵۴

دیلمیان: ۱۱۲

ذکر خفی: ۲۳۴

ذمیه: ۵۴

ذوالنون مصری: ۲۷۵

رابعه عدویه: ۳۰

رازی، فخرالدین ← فخررازی، محمدبن عمر

رافضیان: ۶۳

رجعت: ۲۲

(سایل اخوان الصفا: ۶۸، ۸۷-۸۸

رشتی، کاظم بن قاسم: ۲۶۸

رشیدالدین فضل الله: ۷۷-۸۰

رضا توفیق ← قوفیق، رضا

رضی الدین علی بن طاوس: ۱۰۵

رفاعی، احمد بن علی: ۸۱، ۹۶، ۳۰۴، ۳۰۶

۳۵۷

رفاعیه: ۸۱-۸۳، ۳۰۶

رودباری، ابوعلی: ۳۱

روزبهان بقلی، روزبهان بن ابی نصر: ۳۷۳

زاهد گیلانی، ابراهیم بن روشن: ۳۷۱-۳۷۲

۳۷۵، ۳۸۸

زندقه: ۱۴۴، ۱۴۶

زندیقان: ۱۵۰

زنگیان: ۱۸۰

زهد: ۳۰-۳۲، ۶۴

زیدالنار (برادر امام رضا): ۴۰ ح

حلب (شهر): ۵۳، ۸۲، ۱۵۴

حلقه های ذکر: ۶۹

حلول: ۵۶

حلول جزئی: ۸۳

حلول واتحاد: ۱۳۲

حله (شهر): ۴۳، ۵۱-۵۳، ۵۹، ۷۶-

۷۷، ۷۹، ۸۷، ۱۰۳-۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۷

۱۱۱، ۱۴۷، ۲۷۲، ۳۰۴، ۳۱۰

حماسه گیلگمش ← گیلگمش، حماسه

حمزه بن عبدالله علوی: ۶۵-۶۶

حمزه بن محمد بن عبدالله حسینی: ۶۵

خاقانی، بدیل بن علی: ۳۷۳

خدائی اسامان: ۵۶

خدا بنده، سلطان محمد اولجایتو ← اولجایتو،

شاه ایران

خردگرایی: ۳۲

خروج با شمشیر: ۳۱

خشویه: ۲۰، ۳۰۰

خطیبان: ۲۵-۲۶، ۶۰

خلیل بن بدرالدین کردی: ۸۱

خواجه عبدالله انصاری ← انصاری عبدالله-

بن محمد

خواجه محمد بن خواجه محمد سمرقندی ←

سمرقندی، خواجه محمد بن خواجه محمد

خواجه نصیر ← نصیرالدین طوسی، محمد بن

محمد

خوارج: ۳۱۰

خواص: ۶۵

خوانساری، محمد باقر بن زین العابدین: ۲۷۳

خوف: ۳۰

داعی کبیر ← حسن بن زید علوی

- زید بن رفاعه هاشمی: ۶۵
 زید بن علی (برادر امام محمد باقر): ۱۶، ۳۱، ۶۴
 زیدیان: ۱۶، ۳۹-۴۱، ۵۹، ۶۱، ۶۶، ۷۰، ۸۰
 زین الدین صوفی: ۸۲
 زین جعفر بن ابوالمغیث بعلبکی: ۱۴۱
 سامانیان: ۴۱
 سبئیہ: ۲۰
 سخاوی، محمد بن عبدالرحمان: ۲۳۵
 سعدالدین حموی: ۱۲۱-۱۲۲، ۱۹۶، ۱۹۸-۱۹۹، ۲۱۷، ۳۳۵، ۳۵۲
 سفاح: ۳۹
 سفیان ثوری: ۳۱
 سکا کینی، حسن بن محمد: ۱۴۴
 سلجوقیان: ۴۹-۵۰
 سلمان فارسی: ۱۹، ۲۵، ۲۸۰
 سلمی، محمد بن حسین: ۳۳
 سلیمان بن سرد خزاعی: ۱۵
 سماع: ۷۱
 سمرقندی، خواجه محمد بن خواجه محمد: ۳۱۷
 سنائی، مجدود بن آدم: ۳۷۳
 سهروردی، عمر بن محمد: ۳۴۸
 سهروردی، یحیی بن حبش: ۸۸، ۳۳۵
 سهل بن هارون: ۱۸۰
 سهل تستری: ۶۰، ۶۲
 سید حیدر آملی: ۹۷، ۱۱۰-۱۱۲، ۱۱۴-
 ۱۱۵، ۱۱۷-۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۳-
 ۱۲۴، ۱۳۰، ۳۳۴، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۰، ۴۰۰
 سید علی همدانی: ۳۱۲-۳۱۵
 سید کاظم رشتی ← رشتی، کاظم بن قاسم
 سید محمد خراسانی: ۳۴۹
 سید محمد نجفی: ۳۱۱
 شام: ۱۴، ۱۵۳-۱۵۴
 شاه قاسم انوار ← قاسم انوار، علی بن نصیر
 الشبلی، جعفر بن یونس: ۶۵، ۱۱۹، ۲۱۹، ۳۳۶-۳۳۵
 شرف الدین حسن بن عبدالکریم قتال ← قتال،
 حسن بن عبدالکریم
 شرفشاه، فیروز بن محمد: ۳۶۷-۳۶۸
 شریف الرضی، محمد بن الحسین: ۷۰، ۸۷، ۹۸، ۱۱۸
 الشعرائی، عبدالوهاب بن احمد: ۱۲۴
 شقیق بلخی: ۳۴۷
 شلمغانی، محمد بن علی: ۱۹۰-۱۹۱، ۱۹۳، ۲۱۵
 شورش زنگیان ← زنگیان
 شوشتری، نورالله بن شریف الدین: ۳۱۹-
 ۳۲۰، ۳۳۵، ۳۷۳، ۳۹۷
 شهاب الدین سهروردی ← سهروردی، عمر بن
 محمد
 شهاب الدین یحیی بن حبش سهروردی ←
 سهروردی، یحیی بن حبش
 شهید اول، محمد بن مکی: ۱۰۱، ۱۴۵-
 ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۴
 شهید ثانی، زین الدین بن علی: ۳۹۴، ۳۹۷
 شیخ احمد احسائی ← احسائی، احمد بن زین-
 الدین
 شیخ احمد رفاعی ← رفاعی، احمد بن علی
 شیخ بهائی، محمد بن حسین: ۱۰۹، ۳۹۷-
 ۳۹۸
 شیخ حیدر آملی ← سید حیدر آملی
 شیخ زاهد گیلانی ← زاهد گیلانی، ابراهیم بن
 روشن
 شیخ صفی الدین اردبیلی ← صفی الدین

عبدالرزاق کاشانی: ۹۷، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۳،
 ۲۱۹، ۳۲۹، ۳۳۹
 عبدالقادر گیلانی، عبدالقادر بن ابی صالح:
 ۸۵، ۳۵۷، ۳۷۳
 عبدالکریم بن احمد بن طوس: ۱۰۵
 عبدالله افندی جیرانی: ۲۴۰
 عبدالله بن اُبی: ۱۴
 عبدالله بن زبیر: ۱۵، ۴۸
 عبدالله بن معاویه: ۲۵، ۳۹، ۶۴
 عبدالله مبارک، ابو عبدالرحمان عبدالله
 مبارک: ۱۶، ۳۱
 عبدالمجید بن فرشته: ۲۱۳
 عثمان، خلیفه اسلام: ۱۴، ۱۹
 عراقی، ابراهیم بن بزرگمهر: ۳۷۳
 عراقی، فخرالدین ← عراقی، ابراهیم بن بزرگمهر
 عزاداری و یادبود امام حسین (ع): ۴۳،
 ۴۸
 عزیزالدین نسفی ← نسفی، عزیزالدین محمد
 عصمت اسان: ۲۷
 عطار، محمد بن ابراهیم: ۳۱، ۳۷۳
 عطاسلک جوینی ← جوینی، عطاسلک بن
 محمد
 عقاید خردگرایانه: ۳۱
 علاءالدین محمد قوشجی ← قوشجی، علاء-
 الدین محمد
 علامه حلی، حسن بن یوسف: ۷۹، ۱۰۷،
 ۱۰۹-۱۱۱، ۱۱۵، ۱۴۲، ۱۴۳-۱۴۷،
 ۱۴۸، ۲۷۳
 علم اعداد و حروف: ۸۹
 علم النفس: ۹۱
 علم الهدی، علی بن الحسین: ۵۸، ۷۰، ۸۷،
 ۱۴۹، ۲۷۳
 علم کلام: ۹۱
 علوم غریبه: ۳۳

اردبیلی
 شیخ عبدالله یافعی ← یافعی، عبدالله بن اسعد
 شیخ علی عبدالعال کرکی ← محقق کرکی،
 علی بن حسین
 شیخ محمد بن ابوبکر همدانی سکاکنی: ۱۴۱
 شیخ محمد قوجانی: ۳۱۷
 شیخ مفید ← المفید، محمد بن محمد
 شیخیه: ۳۵، ۶۰-۶۱، ۴۰۰
 شیرازی، محمود بن ابراهیم: ۱۴۴
 شیعه کیسانی: ۲۲-۲۳، ۳۹
 شیعیان معتدل: ۵۵

صدرالدین اصفهانی ← ترکه اصفهانی، صدر-
 الدین
 صدرالدین القنوی، محمد بن اسحاق: ۹۳،
 ۱۱۹، ۱۳۰، ۱۸۷، ۱۹۵، ۳۴۹، ۳۵۲
 صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم: ۳۹۵
 صدقه بن منصور، امیر حله: ۸۷
 صفویان: ۶۳
 صفی الدین اردبیلی: ۳۷۰-۳۷۶، ۳۸۸،
 ۴۰۲
 صفی الدین اسحاق اردبیلی ← صفی الدین
 اردبیلی
 صلاح الدین ایوبی: ۱۳۹

طوسی، محمد بن حسن: ۴۹

عالم صغیر: ۱۳۲
 عالم کبیر: ۱۳۲
 عامر بن عامر بصری: ۱۲۶-۱۲۸، ۱۳۰-
 ۱۳۳
 عباسیان: ۳۹، ۶۱

- علوی، محمد بن حسن: ۶۵
 علویان: ۳۹-۴۰، ۴۹، ۸۰
 علی اللهیان: ۲۲۹، ۵۴
 علی بن ابیطالب، امام اول (ع): ۱۹-۲۰، ۲۰، ۲۷، ۳۰، ۹۶-۹۹، ۱۰۱-۱۰۲، ۱۰۹-۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۷-۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۷-۱۲۸، ۱۳۲-۱۳۳، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۵۱-۱۵۲، ۱۷۲، ۱۸۶، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۲۴-۲۲۵، ۲۳۳، ۲۳۵-۲۳۶، ۲۴۱، ۲۵۴-۲۵۵، ۲۶۱-۲۶۵، ۲۷۳، ۲۷۶-۲۷۷، ۲۸۰، ۳۰۲-۳۰۳، ۳۰۹، ۳۱۱-۳۱۳، ۳۱۸، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۲۸-۳۲۹، ۳۳۶-۳۳۸، ۳۴۰، ۳۵۸، ۳۶۱، ۳۸۸، ۳۹۰
 علی بن حسین، امام چهارم: ۱۶، ۲۰، ۳۰، ۶۴
 علی بن سلیمان بحرانی ← بحرانی، علی بن سلیمان
 علی بن موسی الرضا، امام هشتم (ع): ۱۷، ۳۳، ۳۵، ۴۰، ۶۷
 علی بن هلال جزائری ← جزائری، علی بن هلال
 عمار یاسر: ۱۹
 عمر بن عبدالعزیز: ۴۰، ۴۹
 عیسی سسیح (ع): ۱۲۱، ۲۰۴، ۲۰۶-۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۷، ۲۸۰، ۳۳۶، ۳۵۹-۳۶۰
 غازان خان: ۷۷-۷۸
 غالبان: ۲۰، ۲۸، ۵۴، ۶۰، ۱۰۰
 غالبان تندرو: ۵۴
 غالبان شیعه: ۹۴، ۱۴۴
- غالیگری: ۲۰-۲۱، ۲۵-۲۸، ۵۴، ۵۷
 غرایبه: ۵۴
 غزالی، محمد بن محمد: ۱۰۱، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۸۴، ۲۸۲، ۳۳۵، ۳۹۸
 غلات جناحی: ۶۴، ۲۲۴
 غیبت: ۵۹
 غیبت صغری: ۱۸
 غیبت کبری: ۱۸
 فارابی، محمد بن محمد: ۳۳۵
 فاضل هروی، قاسم بن یوسف ← ابونصری هروی، قاسم بن یوسف
 فاطمیان: ۴۰، ۴۳، ۴۹، ۵۳-۵۴، ۶۷-۶۹، ۱۳۹
 قتال، حسن بن عبدالکریم: ۳۳۱
 قنوت: ۶۳، ۶۹، ۷۰، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۷۷
 ۳۸۲
 قنوت بغدادی: ۶۹
 قنوت نبوی: ۶۳
 قتیان: ۶۲
 فخرالدین احمد بن عبدالله بحرینی: ۳۳۱
 فخرالدین بن مطهر: ۱۴۷
 فخرالدین عراقی ← عراقی، ابراهیم بن بزرگمهر
 فخررازی، محمد بن عمر: ۸۸، ۱۲۳، ۳۳۵
 فروریوس: ۳۳۵-۳۳۶
 فرقه اسماعیلی ← اسماعیلیان
 فرقه بکتاشی ← بکتاشیه
 فرقه شیخیه ← شیخیه
 فرقه شمشعی ← شمشعی
 فضائح الباطنیه: ۸۸
 فضل الله استرآبادی: ۱۶۶، ۱۶۹-۱۷۵، ۱۷۷-۱۷۸، ۱۸۷-۱۸۸، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۰۶-۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۴-۲۲۵، ۲۲۷-۲۲۸، ۲۳۰

کر بلا: ۷۷، ۵۳، ۳۱۰
 کرخ (محل‌های در بغداد): ۵۳، ۵۱
 کسروی، احمد: ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۷
 کفعمی، ابراهیم بن علی: ۲۵۳
 کلابادی، ابوبکر بن محمد: ۳۱
 کمیل بن زیاد نخعی: ۱۱۶، ۱۱۸، ۲۳۶
 ۲۷۶
 کندی، محمد بن یوسف: ۱۸۰-۱۸۱
 کواکبی، محمد بن یحیی: ۳۸۵
 کوفه: ۲۱، ۵۹
 کیسانیه ← شیعه کیسانی
 کیمینا: ۸۹
 گیب، هادیلتون الکساندر: ۲۱۴
 گیلگمش، حماسه: ۴۳-۴۴
 لاهیجی، محمد بن یحیی: ۳۱۷
 مالک بن انس: ۳۲
 المنتبی، احمد بن الحسین: ۱۹۱-۱۹۲
 متوکل، خلیفه عباسی: ۱۷، ۴۰، ۶۷
 مجاهده: ۶۸
 مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی: ۳۹۸-۴۰۰
 محقق ثانی ← محقق کرکی، علی بن حسین
 محقق حلی، جعفر بن حسن: ۱۰۴، ۱۱۱
 محقق کرکی، علی بن حسین: ۳۲۳، ۳۳۲-
 ۳۳۳، ۳۹۰، ۳۹۴-۳۹۵
 محمد امین استرابادی ← استرابادی، محمد
 امین
 محمد باقر داماد ← میر داماد، محمد باقر بن
 محمد
 محمد باقر مجلسی ← مجلسی، محمد باقر بن

فضل الله حروفی ← فضل الله استرابادی
 فضولی بغدادی، محمد بن سلیمان: ۳۲۵
 فقر: ۷۱
 فنا: ۳۰
 فیاض بن محسن: ۳۰۸
 فیروز بن محمد بن شرفشاه ← شرفشاه، فیروز
 بن محمد
 فیض بخش، قاسم: ۳۲۳
 فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی: ۳۹۸
 قاسم انوار، علی بن نصیر: ۱۷۶، ۳۷۶
 قاسم بن حمزه: ۶۴
 قاضی بیضاوی ← بیضاوی، عبدالله بن عمر
 قاضی نورالله شوشتری ← شوشتری، نورالله بن
 شرف‌الدین
 قائم باسرا، خلیفه عباسی: ۴۹
 قریطیان: ۶۷-۶۸، ۱۹۲
 قریطیه: ۳۰۵، ۳۱۰
 قشیری، عبدالکریم بن هوازن: ۲۶، ۳۴
 قصیده ثانیه (ابن فارض): ۱۲۶-۱۲۷،
 ۱۲۹
 قطب‌الدین شیرازی، محمود بن سعید: ۱۴۷،
 ۳۳۴، ۳۳۵
 قطعیه: ۲۶ ح
 قلندریه: ۸۲
 قم: ۵۳، ۵۹
 قوشچی، علاء‌الدین محمد: ۹۲
 القونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق ← صدر-
 الدین القونوی، محمد بن اسحاق
 قیامت صغری: ۱۳۱
 قیامت کبری: ۱۳۱
 القیصری، داود بن محمود: ۱۲۱
 کاشفی، حسین بن علی: ۳۲۴-۳۲۸، ۳۳۰

محمد بن یحیی لاهیجی ← لاهیجی، محمد بن یحیی
 محمود بن ابراهیم شیرازی ← شیرازی، محمود بن ابراهیم
 محیی‌الدین بن عربی ← ابن‌العربی
 مختار بن ابوعبیده: ۱۶، ۲۲، ۲۰۰
 مخمسه: ۲۸، ۵۴
 بدائین: ۵۳
 مذدب کشفی: ۹۹
 سراجش: ۵۴
 المستظهر بالله عباسی: ۶۲
 سیح ← عیسی سیح
 سیحیان: ۵۲
 سیحیت: ۲۱۷
 شش‌شعبه: ۱۲۵، ۱۶۷، ۲۶۸، ۲۸۸، ۲۹۱
 ۲۹۳، ۳۰۰-۳۰۱، ۳۰۳، ۳۰۶-
 ۳۰۷، ۳۰۹-۳۱۰، ۳۱۴، ۳۲۰-
 ۳۲۱، ۳۵۳، ۳۷۳، ۳۷۹-۳۸۱، ۳۹۰
 نصر: ۵۴
 نصعب بن زبیر: ۴۸
 معاویة بن ابی سفیان: ۱۴
 معتزله: ۲۸، ۳۱، ۴۰، ۹۸ ح، ۳۳۷-۳۳۸
 معتصم، خلیفه عباسی: ۶۷
 معرفت شناسی: ۹۱
 معروف کرخی: ۱۷، ۳۴-۳۵، ۶۷، ۱۱۶،
 ۳۲۹، ۳۷۵
 مغول: ۵۲
 مغیره بن سعید: ۲۴، ۲۲۳، ۳۰۵
 مفتح ← بصری، محمد بن احمد
 مفوضه: ۲۸، ۵۴، ۵۶
 المفید، محمد بن محمد: ۷۰، ۷۷، ۱۴۹
 ملاحده: ۱۲۲
 ملاحدر ← صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم
 ملامتیان: ۲۲۰

محمد تقی
 محمد بن احمد بصری ← بصری، محمد بن احمد
 محمد بن ادریس: ۱۰۳
 محمد بن جعفر اسدی ← اسدی، محمد بن جعفر
 محمد بن اسماعیل: ۱۶-۱۷، ۲۸
 محمد بن حسن، امام دوازدهم (ع): ۲۲-
 ۲۳، ۳۱، ۳۵، ۵۴، ۵۶، ۵۹، ۱۰۳-
 ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۷، ۱۲۰-۱۲۱،
 ۱۲۳، ۱۴۹، ۲۱۰، ۲۲۴، ۲۳۶-
 ۲۳۷، ۲۶۲، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۸،
 ۳۳۸، ۳۶۱، ۳۶۷، ۳۸۰، ۳۸۸،
 ۳۹۲-۳۹۳
 محمد بن حسن علوی ← علوی، محمد بن حسن
 محمد بن حنفیه: ۱۰۵-۱۰۶، ۲۰، ۲۲-۲۳
 محمد بن سنان: ۱۰۶
 محمد بن عبدالله، پیامبر اسلام: ۱۹، ۲۷، ۲۹،
 ۳۰۲-۳۰۳
 محمد بن علی الباقر، امام پنجم (ع): ۱۶،
 ۳۱، ۳۹، ۶۴
 محمد بن علی تقی، امام نهم (ع): ۱۷
 محمد بن علی بن ابراهیم استرابادی ← استر-
 آبادی، محمد بن علی
 محمد بن علی شلمغانی ← شلمغانی، محمد بن علی
 محمد بن فلاح: ۲۷۴، ۲۸۶-۲۹۲، ۲۹۵
 ۲۹۷-۳۰۰، ۳۰۲-۳۰۴، ۳۰۷-
 ۳۰۸، ۳۱۰
 محمد بن قاسم: ۶۴
 محمد بن مکی جزینی عاسلی (شهید اول) ←
 شهید اول، محمد بن مکی
 محمد بن نصیر نمیری ← نمیری، محمد بن نصیر
 محمد بن یحیی کواکبی ← کواکبی، محمد بن یحیی

سمالیکک: ۱۰۴-۱۴۱، ۱۵۴
 سمطوریه: ج ۲۶
 سوالی: ۲۱
 موسوی تونی، حیدر: ۳۱۱، ۳۱۳
 موسی (ع): ۲۰۵
 موسی بن جعفر، امام هفتم (ع): ۱۷، ۳۳
 ۷۶
 سلوی، جلال‌الدین محمد بن محمد: ۳۴
 ۳۷۳، ۳۵۷، ۳۴۹
 مهدویت: ۲۲، ۵۴، ۵۶، ۵۹، ۸۳
 مهدی (عج) ← محمد بن حسن، امام دوازدهم
 (ع)
 مهدیگری: ۲۲، ۵۵، ۶۹، ۱۳۰، ۲۸۹
 میثم بحرانی، میثم بن علی: ۹۵-۹۹، ۱۰۱-
 ۱۰۲، ۱۰۴-۱۰۹، ۱۱۵-۱۱۷
 ۱۱۹، ۱۲۴، ۱۴۲، ۱۴۸، ۳۳۱، ۳۳۴
 ۳۴۰
 میرداماد، محمد باقر بن محمد: ۳۹۴-۳۹۵
 میرفندرسکی، ابوالقاسم بن میرزا بزرگ: ۳۹۵
 ناصر اطروش: ۴۱، ۷۰، ۱۱۲
 ناصر خسرو: ۶۱
 ناصرالدین الله، خلیفه عباسی: ۵۰-۵۱،
 ۵۳، ۶۲، ۸۰
 ناووسیه: ۵۵
 نایب‌الصدر: ۲۷۰، ۳۳۳، ۳۳۷، ۳۴۰
 نایب خاص: ۸۴
 نبوت: ۸۳
 نجاشی: ۵۸
 نجف: ۴۲-۴۳، ۴۹، ۵۳، ۷۷، ۸۲، ۳۱۰
 نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر: ۸۱، ۳۲۹
 ۳۴۹
 نجیب‌الدین بزغش شیرازی: ۳۷۰-۳۷۱
 نسفی، عزیزالدین بن محمد: ۱۲۲

نسیمی، عمادالدین: ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۵
 نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد: ۸۲، ۸۷-
 ۸۸، ۹۰-۹۳، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۱۵
 ۲۳۴، ۳۳۵، ۳۶۱
 نصیرالدین کاشی: ۹۷، ۱۲۳
 نصیریه: ۱۷، ۲۷، ۵۴، ۸۴، ۱۰۶، ۱۲۲
 ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۳۳-۱۳۴، ۱۴۰-
 ۱۴۱، ۱۵۱-۱۵۲، ۲۲۵-۲۲۶
 ۳۰۰، ۳۰۳، ۳۶۱، ۲۲۹
 نعمت‌الله ولی، نعمت‌الله بن عبدالله: ۲۳۱-
 ۲۳۴، ۲۳۶-۲۳۸، ۳۱۲-۳۱۳
 نعمة‌الهیة: ۳۱۳، ۳۹۵
 نعیمی ← فضل‌الله حروفی
 نفس ناطقه: ۹۹
 نقشبندیه: ۱۲۳، ۲۳۷-۲۳۸، ۳۲۴
 نمیری، محمد بن نصیر: ۱۷، ۳۵
 نوافلاطونیان: ۲۱۵
 نوح: ۲۰۴
 نوربخش: محمد بن عبدالله: ۲۹۱، ۳۱۱-
 ۳۱۷، ۳۱۹-۳۲۱، ۳۲۳، ۳۷۵
 نوربخشیه: ۳۱۵-۳۱۷، ۳۲۱، ۳۲۳
 ۳۷۳، ۳۹۵، ۳۹۸
 واعظ کاشفی ← کاشفی، حسین بن علی
 وحدت وجود: ۸۳، ۸۹، ۱۰۶، ۱۰۹-
 ۱۱۰، ۱۱۴-۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۳-
 ۱۲۴، ۱۲۹، ۱۳۱-۱۳۲، ۱۴۲-
 ۱۴۳، ۲۳۳، ۲۲۱، ۱۹۵
 وصی: ۲۹
 ولایت: ۸۳
 ولایت شخصی: ۸۴
 ولایت نوعی: ۸۴
 هروی، احمد بن یحیی: ۳۹۲
 هشام بن حکم: ۲۶

یحییٰ بن زید: ۳۹، ۴۷
یحییٰ بن عبداللہ: ۶۴، ۶۴ ح
یمن: ۵۹
یوسف: ۲۰۴ — ۲۰۵

ہلاکو: ۸۱
ہوارت، کلمان: ۲۱۴

یافعی، عبداللہ بن اسعد: ۲۳۲ — ۲۳۵، ۳۱۳



تشیع و تصوف

تا آغاز سده دوازدهم هجری



دکتر کامل مصطفی الشیبی

ترجمه علیرضا ذکاوتی قراغزلو



٧ - ٢١١٨٧ - ١



بها: ٤٥٠٠٠ ریال

ISBN:978-964-00-0109-7



9 789640 001097