تشيع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري‏

نويسنده: شيبى، كامل مصطفى‏

زبان: فارسى‏

تعداد جلد: 1

ناشر: اميركبير

مكان چاپ: تهران‏

سال چاپ: 1387 ه. ش‏

نوبت چاپ: پنجم‏

ص:3

[سخن ناشر]

بسمه تعالى‏

كتابى كه در پيش‏رو داريد نتيجه تحقيقات عميق مؤلف آن در موضوع مهم تشيع و تصوف و بررسى ارتباط اين دو با يكديگر است. استفاده از منابع متعدد و سعى در بررسى همه‏جانبه موضوع از شرايط هرتحقيق تاريخى است. استخراج اطلاعات لازم و مفيد از منابع گوناگون از امتيازات اين اثر محسوب مى‏شود؛ لكن عدم دسترسى مؤلف به برخى منابع و آشنا نبودن وى با بعضى از مسائل فكرى و تاريخى شيعه موجب شده است تا در برخى از مسائل ضعف‏هايى ديده شود، از جمله در ناديده گرفتن نقش عظيم سياسى- اجتماعى ائمه اطهار عليهم السّلام، عدم بحث دقيق درمورد ابن تيميه، مبالغه در شباهتهاى تشيع و تصوّف و نسبت دادن برخى انحرافات متصوفه به تشيع، انتساب برخى افكار پوچ و نادرست مثل تجسم الهى به شيعه و ...

با اينهمه ناشر اميدوار است كه اين كتاب براى محققان و دانشمندان- كه طبعا اهل نقد و نظر هم هستند- مفيد به فايده و براى دانش‏پژوهان معرف مجموعه‏اى از منابع و مآخذ مربوط به موضوع تحقيقى تفكربرانگيز باشد.

ناشر

ص:5

فهرست‏

مقدمه مترجم 9

فصل اول: تشيع از آغاز تا غيبت مهدى (عج) 11

1. نگاهى به تاريخ 13

2. انديشه‏هاى شيعى 19

3. نقش امامان در انديشه شيعى 30

فصل دوم: تشيع از غيبت مهدى (عج) تا سقوط بغداد 37

1. جنبه تاريخى 39

2. جنبه فكرى 54

3. پيوندهاى صوفيگرى و شيعيگرى 64

فصل سوم: تشيع در عصر ايلخانان 73

1. جنبه سياسى 75

2. جنبه فكرى 87

الف. كمال الدين ميثم بن على بن ميثم بحرانى 95

ب. شيعيان حله 103

1. مقدمه 103

2. خاندان طاووس 104

3. حسن بن يوسف بن مطهر حلى 107

ص:6

ج. بهاء الدين حيدر بن على عبيدى آملى 112

د. عامر بن عامر بصرى 126

فصل چهارم: تشيع در سوريه و مصر 137

1. زمينه تاريخى و فكرى 139

2. نزديك شدن تصوف و تشيع 143

3. محمد بن مكى جزينى عاملى (شهيد اول) 147

فصل پنجم: تشيع در دوران تيموريان 155

الف. زمينه تاريخى و فكرى 157

ب. جنبه فكرى 166

1. فضل اللّه استرآبادى و فرقه حروفى 169

اول. تاريخ نهضت حروفيان 169

دوم. تاريخ‏بازى با حروف و ارقام 179

سوم. تاريخ دعاوى پيغمبرى و مهدويت 188

چهارم. عقايد حروفيه 199

پنجم. منابع حروفيگرى 214

ششم. حروفيگرى و صوفيگرى 218

هفتم. حروفيگرى و تشيع 223

2. شاه نعمت اللّه ولى و طريقه او 231

3. حافظ برسى 239

4. احمد بن فهد حلى 272

5. محمد بن فلاح و مشعشعيگرى 286

6. محمد بن عبد اللّه نوربخش 311

7. كمال الدين حسين بن على كاشفى واعظ 324

8. ابن ابى جمهور احسائى 331

فصل ششم: تشيع در آسياى صغير به روزگار سلجوقيان و عثمانيان 341

1. مقدمه تاريخى 343

ص:7

2. جنبه فرهنگى و اجتماعى 347

3. جنبش بابائيه 351

4. بكتاشيه 356

فصل هفتم: تشيع در ايران تا پايان دوره صفوى 365

1. جنبه تاريخى 367

2. جنبه فكرى 388

منابع و مآخذ 403

فهرست راهنما 433

ص:9

مقدمه مترجم‏

تصوف و تشيع با تاريخ اجتماعى ايران بعد از اسلام ارتباط ناگسستنى دارد و براى شناخت فرهنگ گذشته و سرگذشت زندگى معنوى نسلهاى ايرانى طى چهارده قرن اخير، مطالعه عمقى و تحليلى تشيع و تصوف در درجه اول اهميت است. درست به دليل همين اهميت، گردآورى و استنتاج و تحليل مواد اين موضوع از ميان هزاران كتاب و رساله و مقاله كارى است عظيم و بسيار دشوار.

مؤلف كتاب حاضر با پشتكار و دقت‏نظر و بيغرضى قابل تحسينى، پس از استخراج هزاران يادداشت و پيداكردن نكات بسيار جالب و ارزنده و روشنگر، به تحليل ارتباط متقابل تصوف و تشيع در زمينه تاريخى آن تا آغاز سده دوازدهم هجرى پرداخته و تا آنجا كه براى مترجم قابل تشخيص است، از پيشداوريها و نسنجيده- گوئيها- كه در اكثر اين‏گونه كتب تحقيقى به آن برمى‏خوريم- در امان مانده و در مجموع، تصوير روشن و نزديك به واقعى از تطورات تاريخى تشيع و تصوف به دست داده است. تكيه مؤلف بر واقعيتها و استنادش به اصل متون است و در موارد اختلاف روايات، شقوق مختلف را حلاجى كرده و يكى را اختيار نموده؛ مزيت اين كار در آن است كه خواننده بفرض با نتيجه‏گيرى مؤلف موافق نباشد، درهرحال مواد لازم را در اختيار دارد. اگر توجه كنيم كه بيشتر مآخذ مورد مراجعه مؤلف نسخ خطى و چاپى كمياب در كتابخانه‏هاى شرق و غرب بوده- كه بدشوارى در دسترس يك خواننده معمولى است- ارزش اين كتاب را بيشتر درخواهيم يافت. در چند مورد كه مؤلف به علت عدم اطلاع يا دسترسى به مراجع لازم، موضوع مهمى را كه مرتبط با متن كتاب است ناگفته گذارده بود، مترجم با اشاره‏اى مختصر و دادن منابع، اين نقيصه را جبران نمود؛ كه از آنجمله موضوع دولت شيعى- صوفى سربدارى است كه در سده هشتم در خراسان برپا شد و همانندهايى در كرمان و مازندران داشت. مورد ديگر، غفلت مؤلف از اشاره به نحله نقطويه است كه دنباله حروفيگرى و داراى عناصر صوفيانه- شيعيانه بوده‏

ص:10

و تأثيرات عميقى در نحله‏هاى بعدى داشته است.

از امتيازات اين كتاب حواشى مفصل و پرمايه آن است كه خواننده را در متن موضوع و اصل جريان بحث مى‏گذارد و ابهامات محتمل متن را روشن مى‏سازد، مترجم كوشيده با افزودن توضيحات لازم، كتاب را ازين نظر باز هم غنى‏تر سازد بطوريكه ترجمه حاضر نسبت به متن اصلى حاوى مطالب بيشترى است.

لازم به يادآورى است كه همه نكات توضيحى و اضافى مشخص شده و رعايت امانت و صداقت در برگرداندن اصل به فارسى به عمل آمده است.

مؤلف، كتاب ديگرى دارد به نام الصلة بين التصوف و التشيع‏[[1]](#footnote-1)، كه در آن ارتباط نظرى اين دو نگرش را به تفصيل توضيح داده و در كتاب حاضر نتايج عملى آن ارتباطات را ضمن جريانات تاريخى بررسى كرده است. در هردو كتاب، خصوصا كتاب حاضر احاطه و تسلط يك شرقى آشنا به نفس موضوع، با روش علمى يك محقق خالى الذهن غربى به‏هم آميخته و خصوصيت كم‏نظيرى بدان بخشيده است.

از همه خوانندگان آگاه و نكته‏ياب انتظار دارد با اظهار نظرات تصحيحى يا توضيحى بر مترجم منت گذارند و مسلما رهنمايى دانشوران بصير چاپهاى آينده كتاب را كمال و جمال بيشترى خواهد بخشيد.

2/ 5/ 55- عليرضا ذكاوتى قراگزلو، همدان.

ص:11

فصل اول تشيع از آغاز تا غيبت مهدى (ع)

ص:13

1. نگاهى به تاريخ‏

اسلام، ذاتا يك جنبش اصلاح دينى بود با تمايلى در جهت سادگى دين اوليه پدران، دين ابراهيم‏[[2]](#footnote-2)؛ و مجهز به ابزارى غيبى بود از جانب خداوند كه عنايتش را به بشر از طريق انسانى كه بدو وحى مى‏شود، آشكار مى‏كند. بدين- گونه محمد (ص) بعنوان فرستاده خدا و مسيح موعود انسانى كه پيغمبران ديگر آمدنش را بشارت داده‏اند[[3]](#footnote-3)، به اين مهم برخاست و پالايش دينهاى آسمانى را از زياده‏روى و باطنگرايى و گزافه كه با گذشت زمان بدانها پيوسته بود، مژده داد و به توجه بسوى خداى يگانه دعوت فرمود، آيين تازه‏اش برگزيده آيينها و چكيده همه كوششهاى پيامبران براى تحقق نظامى بود كه از نيرويى برتر يارى مى‏گرفت‏[[4]](#footnote-4).

اسلام نيز چون ديگر اديانى كه قرآن، آنها را به رسميت مى‏شناسد، در روش اجتماعى خود، بر طرفدارى از بيچيزان تأكيد كرد و دعوت خود را در قالبى ريخت و جنبشى را شكل داد تا داد بيچيزان از توانگران بستاند. از اينجاست كه قرآن تصريح مى‏كند كه گروه نيرومند مكى از پيوستن مردم به دعوت نوين جلوگيرى مى‏كردند: «هرگاه به آنان گفته شود كه همچون [توده‏] مردم ايمان آوريد، گويند آيا همچون بيخردان ايمان بياوريم؟»[[5]](#footnote-5) و در سوره ديگر تصريح كرده «اراده كرديم كه بر فرودستان روى زمين منت نهيم و ايشان را پيشوايان و وارثان گردانيم»[[6]](#footnote-6). علاوه‏بر اين همه، اسلام نخستين، از ايستادگى يهود در

ص:14

برابر انتشار دين نو، برآشفته بود و آنان را به خروج از دينشان و گزافه‏بافى و رودر- رويى عامدانه با اسلام متهم مى‏كرد[[7]](#footnote-7)، از جمله دستاويزهاى يهوديان، براى خوددارى از درآمدن به دين جديد، اين بود كه اين دين به فقر دعوت مى‏كند و با آن همراه است و از اينجاست كه اين آيه در قرآن آمده است: «همانا خداوند، سخن آن كسان را كه گفتند خداى فقير است و ما توانگر، شنيد ...»[[8]](#footnote-8). پس طبيعى بود كه فقيران و فرودستان مكه، دور محمد (ص) را بگيرند و همراه او در يك صف رودر روى گروه نيرومند مكى كه رهبر آنان، پيشوايان قريش، يعنى تجار بزرگ مكه بودند، بايستند. تنها پس از آنكه دعوت پيروز شد و توانست حجازيان را منكوب كند، گروه نيرومند مكى و پيشوايان اوس و خزرج به دين جديد درآمدند؛ اينان همان كسانى بودند كه اسلام شالوده خود را بر ستيز با آنان نهاده بود. اسلام نيز چون هرجنبش موفق سياسى و اجتماعى ديگر، بحكم عوامل طبقاتى و مرامى و فكرى و غيره، گروندگان خود را بسوى گروه‏بنديها و جبهه‏بنديهايى مى‏راند كه در دايره اين جنبش عمل مى‏كردند؛ در اين صورت طبيعى بود كه آن فقيران و فرودستان كه از پيشگامان اسلام بودند، در اين ميان جانبى را بگيرند؛ و منطقى بود دور مردى گرد آيند كه در سايه اسلام پرورده شده و از سرچشمه آن سيراب گرديده و بدون هيچ پيوستگى يا وابستگى به نظام پيشين، در آن بار آمده باشد، و اين مرد على (ع) بود. اين گروه، در برابر حزب اشرافى كهن از سنخ ابو سفيان و عبد اللّه بن أبى و طبقه متوسط قديمى كه نماينده آن ابو بكر و عمر و ابو عبيده [جراح‏] و ماننده‏هاى آنان بودند، قرار مى‏گرفت.

پس از رحلت پيغمبر، نخستين‏بار اين گروه‏بنديها بدين‏صورت شكل گرفت كه ابو بكر بمقابله با على (ع) بيعت گرفت و ابو سفيان درصدد برآمد كه يكى از اين دو گروه را بوسيله ديگرى بكوبد. چون عثمان به حكومت رسيد و رفته‏رفته روشن شد كه او نماينده جبهه امويان است كه سران قريش و دشمنان اسلام نخستين بودند، بجز شام كه مركز معاويه پسر ابو سفيان بود، مسلمانان از هرسو سر به شورش برداشتند. با كشته شدن عثمان، بر هركس كه جانشين او مى‏شد لازم بود كه اسلام را به حالت نخستين خود برگرداند و رياست معاويه بر حزب اموى،

ص:15

به گروه‏بنديهاى اسلامى در دو حزب و پيدايش گروه سومى بين آن‏دو، انجاميد.

لفظ «شيعه» به روزگار على (ع) پديد آمد كه در كنار عناوينى چون «صحابه»، «انصار» و «مهاجرين» بر همه اعضاى قوم، بيكسان اطلاق مى‏شد و بهمين معناى كلى در سند حكميت صفين‏[[9]](#footnote-9) و نيز در روزگار امام حسن (ع)[[10]](#footnote-10) بدون آنكه ويژه پيروان على (ع) [يعنى معتقدان به خلافت بلافصل آن حضرت‏] باشد، بكار برده مى‏شد. پس از شهادت امام حسين (ع)، اين تعبير معنى اصطلاحى خود را يافت كه عبارت است از: انتساب به حزب دوستداران على (ع) و فرزندانش و دشمنى با امويان. از همين‏جا، واژه «شيعه» بر طرفداران علويان، از جمله توابين‏[[11]](#footnote-11) كه بعنوان انتقام حسين (ع) از سال 61/ 680 خود را براى شورش عليه امويان آماده مى‏كردند، اطلاق گرديد، و سردارشان، سليمان بن صرد خزاعى، شيخ شيعه ناميده شد[[12]](#footnote-12) و از آن پس دلالت اين اصطلاح بر همين معنا، ادامه يافت‏[[13]](#footnote-13).

از اينجا آشكار مى‏شود كه جنبش شيعى بمعناى خاص خود، جدا از رهبرى علوى كه در آن ايام در مدينه به دست محمد بن حنفيه بود، همزمان، در كوفه و بصره و مدائن پديد آمد[[14]](#footnote-14). هنگامى كه معاويه پسر يزيد بن معاويه (متوفى بسال 65/ 685) پس از خود كار خلافت را به شورا واگذاشت، نخست از سويى عبد اللّه بن زبير (مقتول بسال 73) و مروان بن حكم (متوفى بسال 65) از امويان، سپس از سويى ديگر عبد الملك بن مروان (متوفى بسال 86) درمورد آن به رقابت برخاستند، ولى محمد بن حنفيه براى پرهيز از فرجام پدر و دو برادرش، آن كار را

ص:16

رها كرد[[15]](#footnote-15)، و به آن گروه از شيعه كه مختار بن ابو عبيده (مقتول بسال 67/ 686) موفق شده بود از شور و تعصبشان بهره‏بردارى كند، درموردپافشارى بر خونخواهى امام حسين (ع) و دعوت به نام محمد بن حنفيه، ميدان داد[[16]](#footnote-16). از عواملى كه نيروى عبد الملك را مى‏افزود، دورى شيعيان از رهبران علوى‏شان- بر اثر زياده‏روى كوفيان در اعتقاد به مقام والاى امامان تا حد خدايى- بود؛ همچنانكه محمد بن حنفيه‏[[17]](#footnote-17) و على بن حسين (ع)[[18]](#footnote-18) نيز متوجه اين نكته شدند. چون جنبشهاى نهانى عليه امويان در پايان سده اول تندى گرفت، از علويان، ابو هاشم عبد اللّه بن محمد بن حنفيه (متوفى بسال 97) همراه عباسيان در آن شركت جست و درپى‏ريزى شالوده معنوى آن سهيم شد تا آنجا كه عباسيان پيروزى يافتند[[19]](#footnote-19). بسال 121/ 739 جنبش زيديان به پيشوايى زيد بن على بن حسين (ع) آغاز شد كه هدف آن برگرداندن فرمانروايى به علويان بر پايه‏هاى معتدل اسلامى بود و بهمين حالت تا روزگاران بعد باقى ماند. اما برادرش محمد بن على بن حسين باقر (ع)[[20]](#footnote-20) و فرزند وى جعفر بن محمد صادق (ع)، روش على بن حسين (ع) را در بركنارى از سياست پيروى نمودند و در مبارزه خلافت شركت نكردند و به علم و زهد كه روحيه غالب زمان بود، روى آوردند، تا آنجا كه امام صادق (ع)، استاد نسل معاصر خويش شمرده شد[[21]](#footnote-21). اما فرقه‏هاى شيعى در مطالبه خلافت براى علويان، سخت مى‏كوشيدند. قرن دوم با روحيه بحث و نظر، لبريز از فلسفه‏هاى گوناگون آغاز شد و فرقه‏هاى تندرو، پى‏درپى در كوفه و مدائن پديد آمدند. زيديان شورشهاى خود را در سرتاسر ممالك اسلامى ادامه دادند و فرقه اسماعيلى بر پايه‏اى غلوآميز بوسيله مبارك، مولاى اسماعيل بن جعفر (متوفى بسال 133) بنياد نهاده شد. اين فرقه در شمال آفريقا شالوده محكمى يافت و بعدا به مصر منتقل شد. اسماعيليان به امامت محمد بن‏

ص:17

اسماعيل (متوفى بسال 198/ 813 در بلاد روم) دعوت مى‏كردند.

اما رشته اصلى امامان شيعه از نسل امام صادق، زير فشار عباسيان، در مدينه ماندند. موسى بن جعفر (ع) در زندان هارون الرشيد در بغداد بسال 183/ 799 وفات يافت؛ پسرش على بن موسى الرضا (ع) (رحلت بسال 203/ 818) جانشين او شد كه مأمون وليعهدش گردانيد و دخترش را بدو داد. گفته‏اند كه معروف كرخى به دست او توبه كرده و دربانش بوده. امام محمد تقى (ع) (195- 220/ 810- 835)، فرزند خردسال امام رضا (ع)، جانشينش گرديد[[22]](#footnote-22) و اندك زمانى پس از آنكه معتصم احضارش كرد، در جوانى وفات يافت و در پيرامون او انديشه‏هاى اسطوره‏اى پديد آمد[[23]](#footnote-23). با شروع فرمانروايى متوكل (خلافت از 232 تا 247) اوضاع تغيير كرد و شيعه بسختى مورد آزار قرار گرفتند و قبر امام حسين (ع) بسال 236/ 850 تخريب گرديد[[24]](#footnote-24)؛ طبيعى بود كه على بن محمد هادى پيشواى شيعيان ميانه‏رو (214- 254) زندانى گردد. متوكل كمى پس از به دست گرفتن حكومت بسال 233 او را از مدينه احضار[[25]](#footnote-25) و در سامرا زندانى كرد تا درگذشت‏[[26]](#footnote-26). هم در زمان امام هادى، محمد بن نصير نميرى برآمد و مذهب نصيرى را كه عبارت بود از غلو در حق امامان و اعتقاد به خدايى آنان و نيز سهل‏انگارى در رعايت واجبات دينى، پايه‏گذارى كرد كه تأثير مهم آن فرقه در تحول شيعيگرى، در فصلهاى آينده باز نموده خواهد شد[[27]](#footnote-27). جانشين امام هادى (ع)، فرزندش امام حسن عسكرى (ع) بود كه بسال 232/ 846، در سامرا، زاده شد و در همانجا به اقامت اجبارى زيست تا بسال 260/ 874 رحلت كرد.

امام عسكرى معاصر حوادث و آشوبهايى در دولت عباسى بود كه با قتل متوكل شروع شد. از آن پس خلفاى عباسى، پى‏درپى، خلع يا كشته مى‏شدند و امرا در ولايات اعلام استقلال مى‏كردند- مانند ابن طولون بسال 254/ 868- و

ص:18

شورشهاى سرتاسرى، دولت را مستأصل كرده بود كه از مهم‏ترين آنها شورش زنگيان بسال 256/ 869، و قيام علويان در مصر و كوفه و تصرف ناحيه گرگان به دست حسن بن زيد و جز اينها بود[[28]](#footnote-28). رحلت امام عسكرى (ع) در حاليكه بظاهر «فرزند شناخته شده‏اى نداشت»[[29]](#footnote-29) يك فضاى خالى در ميان شيعيان، براى پيدايش فرقه‏هاى مختلف به وجود آورد، همان وضعى كه قبلا [پس از شهادت امام حسين (ع)] در كوفه پيش‏آمده بود، تا آنجا كه دوازده اماميان، در مورد مهدى (ع) به چهارده فرقه‏[[30]](#footnote-30) تقسيم شدند[[31]](#footnote-31) كه ديرپاترين آنها معتقد به اين بود كه پسر امام عسكرى (ع)، مهدى (ع) و وجودش ضرورى و حتمى است، چه «زمين خالى از حجت نمى‏تواند باشد»[[32]](#footnote-32). پس از آن شيعه معتقد شدند كه مهدى (ع) دو غيبت كبرى و صغرى داشته‏[[33]](#footnote-33)، كه در دوران غيبت صغرى، از طريق چهار سفير [نايب خاص‏] شيعيان را امامت مى‏كرده. با فوت آخرين سفير به سال 329 دوره غيبت كبرى اعلام شد كه تاكنون نيز ادامه دارد.

ص:19

2. انديشه‏هاى شيعى‏

تشيع بعنوان يكى از مذاهب معنوى اسلام، نخستين‏بار در گروهى از مسلمانان پيشگام‏[[34]](#footnote-34) نمودار شد كه از خويشتن نگهبانان جانبازى براى اسلام برگماشته بودند. يكى از ايشان ابو ذر است كه در وصف پاكى روان او گفته‏اند كه پيش از اسلام آوردن، يكتاپرست بود[[35]](#footnote-35). و ديگرى سلمان است كه پيغمبر و على (ع) او را از خاندان خود مى‏شمردند[[36]](#footnote-36) و درباره او آورده‏اند كه در جستجوى محمد و اسلام از دينى به دينى درمى‏آمد تا مسلمان شد[[37]](#footnote-37) و از او تصوير كهن سالخوردى فرورفته در دانش باطنى‏[[38]](#footnote-38) پرداخته‏اند كه دوران فترت از حواريان مسيح‏[[39]](#footnote-39) تا محمد (ص) را پر كرد تا گواهى بر راستى دين نوين باشد.

و نيز از آنجمله عمار بن ياسر بوده است كه هم در آغاز اسلام و هم به روزگار عثمان شكنجه ديد[[40]](#footnote-40) و در صفين كشته شد و پيشگويى پيغمبر در حق او راست درآمد كه «گروه ستمگر ترا خواهند كشت»[[41]](#footnote-41). و باز از ايشان بود حذيفة بن يمان، رازدار پيغمبر[[42]](#footnote-42) و منافق‏شناس در ميان مسلمانان‏[[43]](#footnote-43) و آگاه از فتنه‏ها؛ و سرور ايشان على (ع) بود، مسلمان نمونه و پرورده پيغمبر و زاهدترين ياران وى‏[[44]](#footnote-44)؛ آنكه زهدش را بدينگونه توجيه مى‏نمود «تا توانگر، آن را سرمشق قرار

ص:20

دهد و فقير از فقر خود سرشكسته نباشد»[[45]](#footnote-45). زهد او مظهر همه آن ارزشهاى معنوى بود كه اسلام نخستين مى‏خواست به وسيله آن بر گروه نيرومند مكى غلبه كند؛ سخنان زاهدانه وى به گفته‏هاى عده بسيار زيادى از صوفيان و زاهدان آميخته كه در اينجا مجال ذكر آن نيست‏[[46]](#footnote-46). و بدليل همين منزلت على (ع) در زهد بوده كه شخصيت حسن بصرى و عمر بن عبد العزيز بر الگوى شخصيت او تصوير شده‏[[47]](#footnote-47)؛ و به‏همين لحاظ، على (ع) مرجع معرفت صوفيانه و پيرى كه همه طريقه‏ها در او به‏هم مى‏رسند، گرديده است. اهميت شخصيت او در جهان اسلامى به آنجا رسيد كه نه تنها على و فرزندانش را در دعوتها و تبليغات سياسى امام و پيشوا [ى راستين‏] مى‏شمردند بلكه اين جنبه به تصوف نيز انتقال يافت و بويژه از آغاز سده ششم، علويان، پير صوفيان نيز شدند. و همچنانكه در كنار شخصيت تاريخى على (ع) يك شخصيت اسطوره‏اى شيعى از او به وجود آمد، تصوف نيز به رنگ و نقش خاص خود پرده تصويرى از او ساخت كه هنوز در كتابهاى صوفيان منعكس است.

شهادت على (ع) و احساس خلاء كوفيان از فقدان او و تجاوزهاى امويان بر ايشان و به‏دنبال آن، چشم‏پوشى امام حسن (ع) از خلافت بنفع معاويه و پس از آن شهادت امام حسين (ع) و تن زدن محمد بن حنفيه از مبارزه سياسى و خالى ماندن مركز رياست از امامى كه بشخصه به رهبرى پردازد، باعث شد افكار غلوآميزى بروز نمايد. از اينجا شيعه را نامهاى گوناگون پديد آمد، همچون سبئيه در نسبت به يمن [سبأ]، و ترابيه در نسبت به ابو تراب‏[[48]](#footnote-48)، و خشبيه‏[[49]](#footnote-49)؛ و غاليگرى در كوفه و ديگر مراكز شيعه آشكارا شدت گرفت. و چون على بن حسين (ع) از غاليان كوفه بيزارى جست‏[[50]](#footnote-50)، غاليان مستقيما فعاليت سياسى خود را بنام غاليگرى و بعنوان حزبى سياسى، بى‏اعتنا به ميل يا اكراه امامان،

ص:21

ادامه دادند. از اين مرحله به بعد، غاليگرى پخته شد و تكامل يافت و جنبشى جداگانه با فلسفه‏اى خاص گرديد. پيش از آنكه در باب غاليگرى سخن آغاز كنيم بد نيست درباره عناصرى كه اين فرقه را در كوفه به وجود آوردند، كلمه‏اى چند گفته شود.

اكثريت كوفه‏نشينان، اعرابى بودند با سطح تمدنى برتر از ديگر عربها[[51]](#footnote-51)، و يك اقليت ايرانى نيز كه در جنگ قادسيه به لشگر عرب پيوستند، با آنان در كوفه مى‏زيست‏[[52]](#footnote-52). بخلاف تمدن تقليدى بصره‏[[53]](#footnote-53)، تمدن كوفى، اصيل و جذب شده بود و احساس‏[[54]](#footnote-54) و تعقل‏[[55]](#footnote-55) و ابتكار ويژه‏[[56]](#footnote-56) عنصر يمنى را منعكس مى‏كرد. بعنوان مصداق، قبايل يمنى الاصل‏[[57]](#footnote-57) عبد القيس، عجل، بنى اسد و ربيعه را مى‏يابيم كه مذهب غلو داشتند، قبيله بجيله‏[[58]](#footnote-58) و نهد[[59]](#footnote-59) نيز همين اعتقاد مى‏ورزيدند. آن ايرانيان نيز كه به غلو گرويدند موالى اين قبايل يا موالى ديگر اعراب آميخته بدينان بودند. بر اين اعراب، عيب ايرانى‏زدگى‏[[60]](#footnote-60) گرفته مى‏شد و همين گواهى مى‏دهد كه به دليل سطح بالاى تمدن، احساس قبيله‏اى در اينان ضعيف بود. گذشته از اين، پيشوايان غلات بيشتر پيشه‏ورانى بودند عارى از احساس برترى‏جويى عربى، كه مى‏خواستند از راه برترى فكرى و اقتصادى، منزلت اجتماعى خود را بالا ببرند و از اينجاست كه يكى را علاف‏[[61]](#footnote-61) مى‏يابيم و ديگرى را جادوگر[[62]](#footnote-62) و سومى را جامه‏فروش‏[[63]](#footnote-63) و چهارمى را بافنده‏[[64]](#footnote-64) و

ص:22

پنجمى را گندم‏فروش‏[[65]](#footnote-65) و به‏همين ترتيب. در كتاب الصلة بين التصوف و التشيع بيان كرده‏ايم كه صوفيان از طبقه پيشه‏وران برخاسته‏اند و از اينجا مى‏توان دليل آورد كه غاليان و صوفيان از يك نقطه منشعب شده‏اند و خاستگاهشان يكى است. از قبايل پيشگفته، بنى عجل چنان به معنويت و درونگرايى شهره بودند كه ابراهيم بن ادهم، زاهد مشهور را بدانان منسوب داشته‏اند[[66]](#footnote-66). اين حالت درمورد غاليان قم و استخر و مداين نيز صادق است: اينان از قبايل يمنى بودند كه از كوفه بدين شهرها كوچيده بودند[[67]](#footnote-67).

به نظر مى‏آيد نخستين انديشه تازه در تشيع، مهديگرى بود. مختار اين عنوان را به محمد بن حنفيه داد[[68]](#footnote-68) و او را به دليل همانندى نام و كنيه صورت [و ظهور] جديدى از محمد (ص) فرانمود[[69]](#footnote-69). كيسانيه‏[[70]](#footnote-70)، بازماندگان ياران مختار، پس از مرگ محمد بن حنفيه معتقد به رجعت او شدند. گولدزيهر، اين انديشه را به رجعت ايليا[[71]](#footnote-71) نسبت داده و ماسينيون آن را به ريشه ايرانى‏[[72]](#footnote-72) پيوند داده است. با اين حال، قابل ملاحظه اينكه عمر پس از رحلت پيغمبر، قول به رجعت و مهدويت او را اظهار كرد و هرگاه خواسته باشيم هرچيز را به اصل مشخصى برگردانيم، چنين به ذهن القاء مى‏شود كه انديشه رجعت يك انديشه عمومى بشرى و يا متأثر از اعتقادات يهودى بوده: به اين نشانه كه عمر رحلت پيغمبر را به غيبت چهل‏شبه موسى، مانند كرد[[73]](#footnote-73). ديرى نگذشت كه انديشه مهدى به خصلت كلى تشيع تبديل شد: هر امام شيعى در زندگى يا مرگ از نظر يكى از فرقه‏هاى شيعى، مهدى تلقى گرديد و درمورد مرگ امام مى‏گفتند كه‏

ص:23

دوباره باز خواهد گشت‏[[74]](#footnote-74). چون سده سوم در رسيد و غيبت مهدى دوازده اماميان اعلام گرديد، در انديشه مهدويت عنصر جديدى وارد شد و آن ارتباط ظهور مهدى بود با نزول مسيح از آسمان‏[[75]](#footnote-75). اعتقاد اخير اصلا اسلامى و مستقل از موضوع مهدى بود[[76]](#footnote-76) و به دليل آنكه مادر مهدى از نسل حواريان و وعده ظهور وى در آخر الزمان بود، به انديشه مهديگرى ربط داده شد. چون محمد بن حنفيه درگذشت و اراده شيعه در برابر نيروى عبد الملك و سختگيرى حجاج، سستى گرفت، ابو هاشم عبد اللّه، فرزند محمد بن حنفيه، همچون پيشوايى معنوى كه بر دانش نهانى بعنوان جوهر امامت‏[[77]](#footnote-77) تكيه مى‏كرد، ظهور نمود.

او مى‏گفت: «هرآشكارى را نهانى و هرتنى را جانى و هرتنزيلى را تأويلى و هر نمودى را حقيقتى هست»[[78]](#footnote-78). ابو هاشم، اين انديشه شناخته شده اسلامى را كه اسلام به هرصد سال نو مى‏شود، باين صورت عنوان كرد «صد سال بر هيچ نبوتى نمى‏گذرد مگر آنكه دوره احكامش سپرى مى‏گردد»[[79]](#footnote-79) و نيز او اولين كسى است كه جامه راز بر ارقام و اعداد معين پوشانيد؛ از جمله درمورد رقم «دوازده»، ابو هاشم با جانشين خود محمد بن على بن عبد اللّه بن عباس شرط كرد كه مبلغان او براى قيام عليه امويان به اين تعداد باشد تا دعوتش مقرون موفقيت شود[[80]](#footnote-80). و ظاهرا همو بود كه اين اصل كيسانى را كه «دين عبارت است از اطاعت شخص معين [امام‏]»[[81]](#footnote-81) بنياد نهاد كه بعدا داخل تصوف شد و

ص:24

ذو النون آن را بدين‏گونه تعبير كرد: «آنكه پيرش را فرمانبردارتر از پروردگارش نباشد، همانا مريد [راستين‏] نيست»[[82]](#footnote-82). با مرگ ابو هاشم به سال 97/ 715 براى شيعه كوفه ميدانى باز شد كه اين اصول تازه را تكامل بخشند و بر اين اساس بيان بن سمعان عجلى گفت كه راز امامت، يعنى دانش نهانى خدايى كه از راه نوعى تناسخ به او رسيده است‏[[83]](#footnote-83)، و مدعى شد مقصود از كلمه بيان در آيه‏ «هذا بَيانٌ لِلنَّاسِ وَ هُدىً» خود اوست‏[[84]](#footnote-84)، و او قابل آن گرديده كه بر بخشى از آيين محمد (ص) قلم بكشد[[85]](#footnote-85)، و نيز انديشه تجسم الهى را آورد و خدا را بصورت انسانى كه همه اعضايش بجز صورت از ميان رفته‏[[86]](#footnote-86)، تصوير نمود، و اين همه بعدها با جزئى رنگ‏آميزى و دگرگونى به صوفيان رسيد[[87]](#footnote-87). سپس نوبت به مغيرة بن سعيد بجلى، همتاى بيان، رسيد. او اسرار عدد «هفت» را آشكار كرد و تعداد ياران خود را كه وصفا[[88]](#footnote-88) مى‏ناميد و با آنان خروج كرد، هفت قرار داد.

عقيده داشت كه راز آفرينش در شناخت اسم اعظم خدا، نهفته است‏[[89]](#footnote-89)، و كلمه امانت را كه در قرآن آمده، بمعنى امامت شيعى تفسير كرد[[90]](#footnote-90) و نيز مغيره نخستين كسى بود كه مقام على را تا حد پيغمبران بالا برد و او را برتر از آدم و همرديف محمد (ص) شمرد[[91]](#footnote-91) و از همه مهم‏تر اينكه او بنيادگذار انديشه تجسم خدا بصورت حروف الفباء و اعداد بود[[92]](#footnote-92). پس از او ابو منصور عجلى (متوفى بسال 121/ 739) پيدا شد كه همه امامان را به مرتبه خدايى بالا

ص:25

برد و خود را پيغمبر دانست‏[[93]](#footnote-93). و نخستين كسى بود كه ادعا كرد به آسمان برشده و خدايش دست بر سر بسوده و فرموده «پسرم! از سوى من به مردم تبليغ كن»[[94]](#footnote-94). آورده‏اند كه او مى‏گفت «اگر بخواهم قوم عاد و ثمود و نسلهاى بين اين دو را زنده كنم، مى‏توانم»[[95]](#footnote-95). اعتقاد داشت كه مسيح نخستين آفريده خدا بوده‏[[96]](#footnote-96)، چون كلمه خداست- از اين لحاظ وى پيشرو حروفيان است كه بعدها پديد آمدند- و على (ع) را دومين آفريده مى‏دانست‏[[97]](#footnote-97).

پس از ابو منصور، جنبش غاليگرى به رهبرى عبد اللّه بن معاويه (كه بسال 130/ 748 در زندان ابو مسلم خراسانى به قتل رسيد) به مداين و استخر انتقال يافت و راه براى اعتقاد يافتن صوفيان به انديشه انتقال نور الهى از طريق پيغمبران و امامان به پيشوايان ايشان، باز شد[[98]](#footnote-98). ابو الخطاب اسدى (مقتول بسال 138/ 755) در ميدان غاليگرى ركورد تازه‏اى به دست آورد.

آورده‏اند كه وى استاد اسماعيل بن جعفر و پيشواى او بوده‏[[99]](#footnote-99). ماسينيون گفته است كه ابو الخطاب به ابو اسماعيل نيز ملقب شد زيرا پدر معنوى اسماعيل به‏شمار مى‏رفت‏[[100]](#footnote-100)، به مفاد اينكه «تنها آن فرزندخواندگى معتبر است كه معنوى و با گزينش الهى باشد»[[101]](#footnote-101). افزون بر اين، برخى از خطابيان معتقد بودند «روح جعفر بن محمد (ع) (صادق) در ابو الخطاب قرار گرفت و پس از غيبت [يعنى مرگ‏] ابو الخطاب به محمد بن اسماعيل بن جعفر، انتقال يافت»[[102]](#footnote-102)، ديرى نگذشت كه اين انديشه، [يعنى به اعتبار پيوستگى معنوى، جزء خاندان پيغمبر به‏شمار آمدن‏] همچون بازگشت به تصوير جديدى از سلمان، و بشكل فرزندخواندگى معنوى و انتقال مقام شيخى از يك صوفى به صوفى ديگر، وارد تصوف گرديد. علاوه‏

ص:26

بر اين، ابو الخطاب يارانش را پيغمبر مى‏شمرد[[103]](#footnote-103) و اينان بر خدايى خود از آيه قرآن، دستاويز برمى‏ساختند كه‏ «هُوَ الَّذِي فِي السَّماءِ إِلهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلهٌ»[[104]](#footnote-104) [آيه را بدانسان معنى مى‏كردند كه گويا خداى آسمان غير از خداى زمين است و خود را خداى زمين مى‏پنداشتند.]- و اين آغاز پيدايش [عقيده‏] حكومت اوليا در روى زمين است- در اينجا قابل يادآورى است كه پيروان ابو الخطاب «تردستى و طلسمات و اخترشناسى و كيمياگرى مى‏آموختند»[[105]](#footnote-105)، و درباره آنان گفتند «هرگروهى را از راه آنچه مناسب مى‏نمود، مى‏فريفتند و در برخورد با عوام، اظهار زهد مى‏كردند»[[106]](#footnote-106). خطابيان، ازين نيز پيشتر رفتند و معتقد شدند كه «به هرمؤمنى وحى مى‏شود»[[107]](#footnote-107). گسترش اين عقايد كه از تشيع غاليانه، سرچشمه مى‏گرفت و پيشوايى معنوى رهبران غالى، قشيرى را بر آن داشت كه بگويد «هرفرد پرهيزگارى»[[108]](#footnote-108) از خاندان پيغمبر است.

همه اين انديشه‏ها- كه ارتباط آن با تصوف شرح داده خواهد شد- از جنبش غاليگرى پديد آمد. اين جنبش كه از كوفه برخاسته بود با كشته شدن حسين بن ابى منصور عجلى، بروزگار مهدى عباسى، پايان گرفت‏[[109]](#footnote-109) و ليكن بعدها، در مجموع، جزء ميراث كلى تشيع گرديد. بطورى كه نسل بعدى [صاحبنظران‏] شيعه، كه نماينده [اعتقادات‏] عامه شيعه بودند[[110]](#footnote-110)، راهى براى رهايى از عقايد غاليان نيافتند و كوشيدند آن را در قالبى معتدل، پيراسته از افسانه و گزافه بريزند. نمونه اينان، هشام بن حكم (متوفى 199/ 815) قطعى مذهب‏[[111]](#footnote-111) است‏[[112]](#footnote-112)، كه خود را از هرسو در تنگناى عقيده به تجسم الهى محصور

ص:27

يافت و خود نيز همان مطلب را، ليكن در معنايى مجازى و همچون وسيله‏اى براى توضيح و تفصيل بيشتر، اظهار داشت‏[[113]](#footnote-113). هشام، انديشه‏اى ديگر نيز در تشيع آورد كه از مهمترين پايه‏هاى شيعيگرى گرديد و آن، موضوع عصمت امامان بود، باين شرح كه پيغمبر بواسطه وحى و امام بدليل عصمت از خطا در امان است‏[[114]](#footnote-114). اساس اين انديشه عبارت است از فرود آوردن امامان از اوج خدايى و قرار دادن ايشان در مقام انسان كامل؛ يعنى تعديل و تخفيفى در غاليگرى. اينگونه چاره‏گرى در برابر غاليان، در آن ايام، نهايت خردمندى و زيركى آن دانشمند را مى‏رساند. در اينجا بايد گفت كه به عقيده دونالدسن، نظريه عصمت يك انديشه اصيل شيعى است‏[[115]](#footnote-115) و هيچگونه ريشه اسرائيلى، ايرانى يا مسيحى نداشته، اما باوجود ارزش و حرمت نظر وى، بد نيست گفته شود كه حجاج، صد سال پيش از هشام، عبد الملك بن مروان را به صفت عصمت ستوده بود[[116]](#footnote-116). انديشه عصمت نيز از تشيع وارد تصوف شده كه شرح آن را در كتاب الصلة بين التصوف و التشيع [نوشته مؤلف كتاب‏] مى‏توان ديد[[117]](#footnote-117).

افزون بر اين، ميان شيعه قرن دوم اين حديث نقل مى‏شد كه «خدا، انسان را به صورت خود يا به صورت رحمن آفريد»[[118]](#footnote-118)، و از اين‏جا مى‏توان مبدأ زمانى اعتقاد به همانندى خدا و انسان را تعيين كرد كه بعدها از پايه‏هاى مهم صوفيگرى شد. پس از اين همه، نصيريان پديد آمدند و بر فهرست افكار مزبور، اين انديشه را افزودند كه تنزيل، خاص پيغمبر و تأويل، ويژه على بوده و نسبت على (ع) و محمد (ص) چون «نسبت دو پرتو است كه يكى پيشتر تافته و يكى پس از او»[[119]](#footnote-119).

ص:28

افكار مفوضه و مخمسه و مانند آن نيز در همان ايام به وجود آمد كه زير عنوان پيوند تشيع و تصوف نمى‏آيد [و از شرح آن مى‏گذريم‏]. همچنين بد نيست اشاره شود كه در اواسط سده دوم هجرى گروهى از شيعيان ميانه‏رو پديد آمدند كه توانستند از زير بار ميراث غاليگرى رها شوند و تحت‏تأثير معتزله، تشيع را از اعتقاد به تجسم الهى، غلو در حق امامان و عقيده به [تحريف و] نقص در قرآن بپيرايند[[120]](#footnote-120).

اين همه، پيش از آنكه ميراث شيعه گردآورى و كاوش و غربال شود- آنچنانكه در فصلهاى آينده خواهيم ديد- پديد آمده بود.

پيش از آنكه وارد بخش آينده شويم، براى تكميل و استوار شدن پايه مطلب، لازم است ذكرى از اسماعيليان و تازه‏هايى كه در تشيع آوردند و در تصوف بازتاب داشت، به ميان آيد.

عقيده اسماعيليان از جنبشهاى پيشين غاليانه بويژه از نهضت ابو الخطاب ريشه گرفت كه معتقد بود محمد بن اسماعيل «به رسالت مبعوث شده و آيينى آورده كه شريعت محمد (ص) را منسوخ مى‏كند»[[121]](#footnote-121) و نيز بر انديشه ابو منصور عجلى، خصوصا درمورد تأويل و تنزيل و اعداد، تكيه داشت. اسماعيليان شماره داعيان خود را در مقام حجت به زمان غيبت، «دوازده» قرار دادند كه از آورده‏هاى ابو هاشم بود؛ و عدد «هفت» كه ابو منصور عجلى رنگى از اسرار بدان زده بود، تعداد دور امامان اسماعيلى در زمان ظهور گرديد. آنگاه اعتقاد به [تقدس‏] عدد هفت را با تعداد آسمانها و زمينها و سياره‏ها ربط دادند[[122]](#footnote-122) و نيز اين خصوصيت هفتگانگى به اعضاى درونى و بيرونى پيكر انسانى تطبيق داده شد[[123]](#footnote-123). تعداد حجتهاى دوازده‏گانه را هم به پديده‏هاى طبيعى مانند دوازده ماه و دوازده ساعت روز و دوازده جزيره زمين و مانند آن ارتباط دادند[[124]](#footnote-124)، و اين همه براى آن بود كه به اين عقيده نوين، جامه علمى پوشانده شود- مذهبى با طرفه‏ترين و مستحكم‏ترين سازمان دينى در دايره اسلام كه فكر بشرى به آن‏

ص:29

مى‏رسد. به لحاظ همين اصرار در رنگ علمى دادن به مذهب اسماعيلى بود كه عقايد به تناسب همه سطوح فكرى جامعه تنظيم مى‏گرديد و به واجبات شرعى تأويلهايى بسته مى‏شد كه به نسبت پيشروى مريد در درك جنبه علمى رازهاى دينى، تغيير مى‏يافت و هراندازه افق فكرى شخص گرونده بالاتر مى‏رفت، همراه آن، معانى نيز دقيق‏تر مى‏گرديد. اين ترتيب تصاعدى به بيان عقيده منحصر نمى‏شد بلكه در هرسطح، گروهى از اسماعيليان تعيين شده بودند كه مريد را كمك كنند تا فلسفه دينى را به درستى دريابد. بدين‏گونه در ميان اسماعيليان، مأذون، داعى، باب، حجت، امام، وصى و نبى وجود داشت‏[[125]](#footnote-125). عين اين سلسله مراتب معرفت و صاحبان معرفت، بعدها تصوف را فراگرفت كه به نظر مى‏آيد جز از منشأ اسماعيلى نمى‏تواند باشد. بايد افزود كه ابن خلدون نيز، متوجه ارتباط و تشابه تصوف با تشيع اسماعيلى شده و صراحتا بدان اشاره كرده است‏[[126]](#footnote-126).

ص:30

3. نقش امامان در انديشه شيعى‏

تحقيق در انديشه‏هاى شيعيانه‏اى كه امامان بر مذهب افزودند، كار مشكلى است زيرا چنانكه پيداست آنان ظاهرا نقش فعالى درپى‏ريزى تشيع نداشتند جز آنكه نمونه برترى براى پيروان خود باشند و [در ظاهر] فرقى با ديگر مسلمانان نداشتند و فقط از راه اجتهادى كه در باب مسائل عمومى اسلامى، در قرن دوم، مى‏ورزيدند، مشخص مى‏شدند. آنان مى‏كوشيدند موقع و نظرگاه خود را در قبال مفاهيم و تفسيرهاى نوينى كه شرايط در برابر آنان قرار مى‏داد، معين كنند. پس از كوششهاى پيشوايان شيعه، از على بن ابيطالب (ع) تا ابو هاشم، در اين راه نوبت على بن حسين (ع) زين العابدين (رحلت بسال 94/ 713) فرا مى‏رسد. شدت مصيبتى كه با شهادت پدر و خويشان و نزديكانش به او و همه مسلمانان رسيد، باعث شد كه [عزلت اختيار كند و] بعنوان مظهر بارزى از زهد، از بنيانگذاران تصوف به‏شمار آيد[[127]](#footnote-127). به على بن حسين (ع) عباراتى نسبت داده شده كه به روشنى و قوت، انواع عبادت را تعريف مى‏كند و شبيه عبارتى است منسوب به رابعه عدويه در حب الهى‏[[128]](#footnote-128)، و از آن نوعى فنا مى‏تراود[[129]](#footnote-129). آن امام از پيشروان توكل صوفيانه به‏شمار رفته‏[[130]](#footnote-130) و شعرى از او در موضوع خوف و توبه‏[[131]](#footnote-131) و همچنين شعرى در باب معرفت نهانى نقل شده است‏[[132]](#footnote-132). علاوه‏براين همه، مجموعه‏اى از دعاها و مناجاتها بدو منسوب داشته‏اند؛ هرچند سبك آن، بدليل‏

ص:31

صنايع بديعى، رنگ زمانهاى بعد را دارد[[133]](#footnote-133).

فرزندش محمد (ع) در علم شهرت يافت، تا آنجا كه بنا به پيشگويى پيغمبر از ولادتش، باقر [العلوم‏] لقب داده شد[[134]](#footnote-134). اما دانش وى صرف جنگ رقابتى ميان فرقه‏هاى شيعه گرديد، او برادرش زيد (مقتول بسال 122/ 739) را ملامت مى‏كرد كه از واصل بن عطا، استاد معتزليان تقليد مى‏كند[[135]](#footnote-135). حمله‏اش بر غاليان عراق‏[[136]](#footnote-136)، او را در مقام مسلمانى قرار مى‏دهد كه علاقه شديدى به بركنارى دين از اظهارنظرهاى شخصى داشته. بااين‏حال، امام باقر در زهد همانند پدر بود، چنانكه از قول او آورده‏اند: اشك، راه نجات از آتش دوزخ است‏[[137]](#footnote-137)، و كلابادى‏[[138]](#footnote-138) و ابو نعيم‏[[139]](#footnote-139)- به نقل از سفيان ثورى، و ابو على رودبارى‏[[140]](#footnote-140) و عبد اللّه بن مبارك‏[[141]](#footnote-141)- و همچنين عطار[[142]](#footnote-142) و ابن حجر هيتمى‏[[143]](#footnote-143) او را از زاهدان و بنيانگذاران تصوف به‏شمار آورده‏اند.

اما زيد، برادر امام باقر (ع)، نخستين پيشواى شيعه پس از امام حسين (ع) بود كه پرچم مقاومت برافراشت و سكوت بر سلطه امويان را نفى كرد و نمونه و الهام‏بخش ديگر قيام‏كنندگان شد. طرفداران زيد و فرزندانش، شورشگران خستگى‏ناپذير عليه ستم گرديدند و خود را به دليل خروج با شمشير، مهدى ناميدند[[144]](#footnote-144). اينان، در كنار شمشير عقايد آزادمنشانه و خردگرايانه داشتند،

ص:31

چنانكه در اصول، معتزلى و در فروع، حنفى‏[[145]](#footnote-145) بودند و اين هردو روش برپايه خرد [و استدلال‏] است. بهمين لحاظ [همچون معتزله‏] به امكان امامت شخص فروتر با حضور و وجود شخص برتر قائل شدند[[146]](#footnote-146) و از اين راه مسأله خلافت ابو بكر را حل كردند. به اين بيان كه در عين برترى على (ع) بر او، مسلمانان مصلحت در آن ديدند كه كار خلافت را به او بسپارند[[147]](#footnote-147)، اين انديشه به دست ابن العربى وارد تصوف شد[[148]](#footnote-148). به علت خردگرايى زيديان، تأثير آنان بر تصوف محدود بود؛ هرچند شخص زيد به زهد و عبادت شهرت داشت‏[[149]](#footnote-149).

امام جعفر (ع) فرزند امام باقر (ع) جانشين وى شد كه بعلت مسالمت‏جويى و پرداختنش فقط به علم و نيز پيشگويى خلافت منصور، از سوى او صادق‏[[150]](#footnote-150) لقب يافت. شهرستانى به مقام امام صادق در علم اشاره كرده‏[[151]](#footnote-151) و دونالدسن محضر او را همانند مكتب سقراط دانسته‏[[152]](#footnote-152) و سيد امير على، مكتب وى را دنباله مكتب جدش على (ع) به‏شمار آورده‏[[153]](#footnote-153) است. آورده‏اند كه مالك و ابو حنيفه از شاگردان وى بوده‏اند[[154]](#footnote-154). و ليكن دانش وى نيز در ميان سخنانى كه از قول او جعل كردند، گم شد تا بدان‏حد كه بخارى از نقل احاديث وى خوددارى كرده‏[[155]](#footnote-155). از ميراث علم او جز اندكى بجا نمانده؛ همچون‏

ص:33

رسائلى كه جابر بن حيان در كيميا و اكسير و علوم غريبه از وى روايت مى‏كند[[156]](#footnote-156) و جفر «در باب آنچه بر عموم خاندان پيغمبر بويژه چند تن از آنان واقع خواهد شد»[[157]](#footnote-157)، و نيز از آنجمله سخنانى است كه سلمى از او در معنى صوفى، آورده است‏[[158]](#footnote-158). علاوه‏براين، امام صادق (ع) نيز با جنبش زهد پيوند داشته و آورده‏اند كه پشمينه نيز پوشيده و روايت شده كه سفيان ثورى‏[[159]](#footnote-159) و داود طائى‏[[160]](#footnote-160) و شقيق بلخى‏[[161]](#footnote-161) با وى تماس داشته‏اند، و كلابادى او را از جمله پايه‏گذاران تصوف شمرده است‏[[162]](#footnote-162).

اما، اولاد امام صادق (ع) به علت قرار داشتن زير فشار سياسى، فرصت ابراز شخصيتى نيافتند؛ باستثناى امام رضا (ع) كه ولايتعهدى مأمون به او كمك كرد تا دانش و فضيلت خود را بشناساند و بنماياند. موسى بن جعفر (ع) بواسطه خشم فروخوردن و زهد به كاظم‏[[163]](#footnote-163) و عبد صالح‏[[164]](#footnote-164) ملقب شد، آورده‏اند كه وى استاد شقيق بلخى (متوفى بسال 194/ 809) بوده‏[[165]](#footnote-165) و نيز بشر حافى به دست او توبه كرده‏[[166]](#footnote-166)، اما درباره دو مطلب اخير بايد گفت كه چون مدت اقامت امام كاظم (ع) در بغداد همه در زندان هارون سپرى شده، تحقيقا قابل پذيرش نيست.

امام رضا (ع) (رحلت بسال 203/ 818) بعلت ولايتعهدى مأمون، مورد توجه همه گروههاى مسلمان، قرار گرفت- هرچند به نقل شيعه اين منصب را به اكراه پذيرفته بود- او پانزده‏هزار پرسش علمى را پاسخ گفت‏[[167]](#footnote-167). همچنانكه‏

ص:34

به على بن حسين (ع)، صحيفه سجاديه منسوب است به امام رضا نيز صحيفة الرضا را نسبت داده‏اند كه مجموعه‏اى است از احاديث نبوى در موضوعات پراكنده و قشيرى، صاحب رساله معروف نيز در سلسله سند آن قرار دارد[[168]](#footnote-168). از جمله روايات اين صحيفه حديثى است با نشانه‏هاى آشكارى از تصوف؛ و آن اين است: «خداى تبارك و تعالى را شرابى است خاص دوستان، كه چون نوشند مست شوند و چون مست شوند به طرب درآيند و چون به طرب درآيند سرخوش گردند و چون سرخوش گردند بگدازند و چون بگدازند پاك شوند و چون پاك شوند، به دوست رسند و چون رسيدند پيوسته شوند و چون پيوستند ميان ايشان و دوست فرقى نماند.»[[169]](#footnote-169) عبارتى قريب به‏همين مضمون از حلاج نيز نقل شده‏[[170]](#footnote-170)، و از جلال الدين رومى، معنى عبارتى شبيه آن پرسيده شده و او شراب را در اينجا به باده الهى تفسير كرده است‏[[171]](#footnote-171). و نيز به امام رضا (ع) كتاب فقهى منسوب است كه نايب الصدر از آن، يك فقره صوفيانه نقل مى‏كند: «موقع نيت نماز، ياد پيغمبر كن و يكى از امامان را درنظر آور»[[172]](#footnote-172). علاوه‏براين همه، آورده‏اند كه زاهد مشهور، معروف كرخى، به دست امام رضا (ع) اسلام آورده‏[[173]](#footnote-173) و دربان‏[[174]](#footnote-174) و از موالى‏[[175]](#footnote-175) او بوده- ظاهرا هنگام اقامت كوتاه امام در بغداد وقتى كه به بلخ‏[[176]](#footnote-176) نزد مأمون مى‏رفت- و معروف كه قبلا وعظ

ص:35

[[177]](#footnote-177)

**15599 تشيع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري ؛ ص35**

ابن سماك‏[[178]](#footnote-178) را شنيده بود، به تشويق امام، زاهد گرديده و نيز گفته‏اند كه بر آستانه امام مرگش در رسيده است‏[[179]](#footnote-179). بعدها كه سلسله‏هاى خرقه تصوف پديد آمد، همه از طريق معروف كرخى به امام رضا (ع) اتصال يافت. اين جايگاه امام رضاست در تصوف؛ و در فصلهاى آينده، افزون بر آن خواهيم آورد.

فرزند امام رضا (ع)، امام جواد (ع) در جوانى رحلت كرد و فرصت نيافت كه در اين باب [يعنى در رابطه تصوف با تشيع‏] چيز چشمگيرى ايجاد كند. امام هادى (ع)، جانشين او، كه به حال تبعيد در سامراء مى‏زيست، نقش بارزى در تشيع نيافت جز آنكه مثال والايى بود براى محمد بن نصير كه در پيرامون شخصيت او، مذهب نصيريان را به‏هم بافت. نيز زيارت جامعه‏[[180]](#footnote-180) را به امام هادى (ع) نسبت داده‏اند[[181]](#footnote-181) كه شيخ احمد احسايى (متوفى 1246/ 1830) شرحى فلسفى- صوفيانه بر آن نگاشته، شيخ احمد، خود بنيانگذار فرقه شيخيه از شيعه دوازده‏امامى است؛ بر پايه تصوفى فلسفى‏مآب.

موقعيت امام عسكرى (ع) نيز همانند پدرش امام هادى (ع) بود، او نيز در سامراء درگذشت و فرصت نيافت تأثير آشكارى در جهان تشيع بگذارد، جز آنكه تفسير كوتاهى از قرآن بدو نسبت داده‏اند؛ كه ابن شهرآشوب (متوفى 588/ 1192) از آن نام برده، اين تفسير به‏گونه‏اى غلوآميز و زياده‏روانه، پيرامون موضوع واحدى دور مى‏زند و آن تأكيد بر ازليت ارواح امامان مى‏باشد- ما در كتاب الصله بين التصوف و التشيع در مقايسه كتب تفسير صوفيان و شيعيان، قسمتهايى از آن را نقل كرده‏ايم‏[[182]](#footnote-182).

با رحلت امام عسكرى (ع) بسال 260/ 874 و اعتقاد شيعه به غيبت فرزندش محمد مهدى (عج)، صفحه امامت در [كتاب‏] تشيع ورق خورد و عصر جديدى آغاز گرديد و بار پيشوايى بر دوش فقيهان و متكلمان و ديگر رهبران شيعه نهاده شد كه در فصلهاى آينده به آن خواهيم پرداخت.

ص:37

فصل دوم تشيع از غيبت مهدى (عج) تا سقوط بغداد

ص:39

1. جنبه تاريخى‏

از روزگار ابو هاشم و عبد اللّه بن معاويه، علويان و عباسيان در كار كوشش براى به دست آوردن حكومت، جبهه واحدى بودند، از جمله نشانه‏هاى اين اتحاد آن است كه ابو مسلم خراسانى براى يحيى بن زيد (مقتول به سال 126) هفت روز عزادارى بپا كرد[[183]](#footnote-183). ابن خلدون، عباسيان را شيعه كيسانى‏[[184]](#footnote-184) دانسته و آورده است كه سفاح و منصور هردو پيش از برافتادن امويان، همراه ديگر هاشميان، با محمد بن على بن حسن بن على (ع) بيعت كردند[[185]](#footnote-185). در زمان منصور، آنگاه كه محمد بن عبد اللّه بن حسن (ع) همراه برادرش ابراهيم به سال 145 قيام كرد و برادر ديگرش ادريس به تونس گريخت و دولتى تأسيس كرد، ميان دو گروه علوى و عباسى اختلاف آغاز شد[[186]](#footnote-186). قيامهاى زيديان در سرتاسر ممالك اسلامى ادامه داشت تا آنكه در يمن مستقر شدند. دشمنى دو گروه شدت گرفت تا آنجا كه عبيد اللّه مهدى موفق شد حكومتى در مراكش تأسيس كند و دولت خود را به مصر منتقل نمايد و بر شام مسلط گردد و دولت عباسى را تهديد نمايد،

ص:40

بدين‏گونه اسماعيليان، دولت فاطمى را پديد آوردند. [پس از حكومت يافتن زيديان و اسماعيليان‏] شيعيان امامى- سلف دوازده اماميان- باقى ماندند.

مأمون كوشيده بود با وليعهدى امام رضا (ع) و اعتراف به برترى على (ع) بر ديگر ياران پيغمبر- كه اين خود پايه حكومت عباسى بود- آنان را به سوى خود بكشد و به وسيله ايشان زيديان را بكوبد. مأمون با كنترل اين شاخه از شيعيان، مى‏خواست آنان كمتر فرصت بيابند تا قيام كنند و بر ويرانه‏هاى دولت عباسى حكومتى تأسيس نمايند[[187]](#footnote-187)؛ و همانا اين شاخه از فرزندان على (ع) خود از آنهاى ديگر صلحجوتر و سلامت طلب‏تر و به حكومت كم‏علاقه‏تر بودند.

به همان ترتيب كه جنبش سياسى شيعه به سه شاخه شد، عقايد ايشان نيز به سه شكل ظاهر گرديد: زيديان در مسائل شرعى از فتواهاى ديگران- نه پيشوايان شيعه- استفاده مى‏كردند و در اصول بر عقيده معتزليان بودند؛ فاطميان در مذهب مشرب فلسفى داشتند، ليكن علويان امامى در نتيجه پنهانكارى ناشى از ناتوانى و كناره‏گيرى كه آنان را از بدعتگريهاى ديگر گروههاى شيعه مصون مى‏داشت، بر همان سنت نخستين تشيع باقى ماندند. چون موضوع عقايد درميان است. لازم است كه شيعيگرى را در طول تاريخ تا سقوط بغداد دنبال كنيم. در اين مرحله است كه كفه تصوف از فقه سنگين‏تر مى‏شود و شرايطى مساعد براى نمايش پيوندهاى استوار تصوف و تشيع فراهم مى‏گردد.

شيعه پس از مأمون دورانهاى پرفرازونشيب از سرگذراند. متوكل آنان را تعقيب و بازداشت مى‏كرد و براى نخستين‏بار يك شيعه را به جرم دشنام به ابو بكر و عمر و عايشه به قتل رساند؛ و آن عيسى بن جعفر يا احمد بن محمد، حاكم خان عاصم بود كه هزار تازيانه‏اش زدند و در آفتاب بداشتندش تا

ص:41

مرد و جسدش را در دجله انداختند[[188]](#footnote-188). به سال 244 يعقوب بن اسحاق سكيت مؤلف اصلاح المنطق نيز به دليل تشيع كشته شد[[189]](#footnote-189). ليكن شيعه از وجود خلفاى همعقيده خويش نيز بى‏نصيب نماندند، مثلا معتضد تصميم داشت بخشنامه‏اى متضمن «ستايش على (ع) و نكوهش معاويه» منتشر كند ولى چون قيامهاى زيديان ممالك اسلامى را فراگرفته بود و آن منشور باعث تشويق مردم در يارى آنان مى‏شد[[190]](#footnote-190)، از آن كار خوددارى كرد. لرزش پايه‏هاى حكومت عباسى ادامه داشت، بحدى كه هرج‏ومرج عموميت يافت و قدرت به دست استيلاجويان افتاد. آل بويه به سال 334 وارد بغداد شدند و سررشته كارها را به دست گرفتند[[191]](#footnote-191) و با حكومت آنان، بخت شيعه بار ديگر بلندى گرفت.

قابل ملاحظه اينكه، فرمانروايان آل بويه برخلاف تصور، نخست زيدى بودند نه دوازده‏امامى، چون آنان و ديگر ديلميان پس از مجاهدات طولانى به دست ناصر اطروش زيدى‏[[192]](#footnote-192) در سال 301 مسلمان شده بودند[[193]](#footnote-193)؛ و زيديان از سال 250 تا 345[[194]](#footnote-194)- كه سامانيان بر قلمرو آنان دست يافتند- بر طبرستان حكومت مى‏كردند[[195]](#footnote-195). آل بويه پس از تسلط بر بغداد، به منظور استقلال از زيديان و تكيه بر فرقه ديگرى از شيعه- كه رسما امامى نداشته باشد كه به حكومت او دعوت شود- از زيديگرى به مذهب دوازده‏امامى گرائيدند و هم بدين‏جهت است كه مى‏بينيم از الغاء خلافت عباسى و اعلام خلافت علوى، خوددارى نمودند[[196]](#footnote-196).

ص:42

نجف به‏عنوان يكى از مهم‏ترين مراكز شيعى، به معنى مطلق، در روزگار آل بويه بنيانگذارى شد و جاى كوفه را گرفت. عضد الدوله (مرگ به سال 392)

ص:43

آن شهر را در كنار مرقد على (ع)[[197]](#footnote-197)- باوجود اختلاف در حقيقت اين مطلب- برآورد و عمارت كرد. نجف- كه منطقه حله را نيز دربرمى‏گرفت- يك امارت و ولايت كاملا شيعه‏نشين شد[[198]](#footnote-198). و پس از آن بود كه به سال 495 حله بنا شد كه بويژه در عصر مغول يكى از مراكز اصلى شيعه گرديد[[199]](#footnote-199).

آل بويه با گرويدن به مذهب دوازده‏امامى در درجه اول مى‏خواستند از وابستگى به زيديان برهند و نيز حمايت عراقيان را در جانبدارى از خود و تثبيت قدرت به دست آورند. به‏همين لحاظ جانب تشيع دوازده‏امامى را گرفتند و آن را به رنگ تندى آراستند. نه تنها سنن شيعيانه را زنده كردند بلكه در اين راه تا آنحد پيش رفتند كه چنان مراسم نوينى براى مجالس عزادارى و يادبود امام حسين (ع) ابداع كردند كه نه فاطميان پيشتر به آن پى‏برده بودند و نه زيديان سابقه آن را داشتند.

دسته‏جات عزادارى در شكل جديد[[200]](#footnote-200) خود، نخستين‏بار به سال 352 به وجود آمد، اين خود همانندهايى در تاريخ كهن بويژه در عراق داشت، و بعدها تغييراتى به آن راه يافت و همچنانكه خواهيم ديد به روزگار صفويان، خصلتى نمايشى به خود گرفت. با اين حال، آئين‏هاى عزادارى حسينى كه به روزگار آل بويه پيدا شد، سابقه‏اى در تاريخ اسلام داشت، چنانكه در آغاز اين فصل اشاره شد، ابو مسلم خراسانى نيز به آن پرداخته بود. به نظر مى‏آيد كه عزادارى گروهى، بيشتر يك سنت فراموش‏شده محلى عراقى و در انتظار شرايط مناسب براى از سر گرفتن زندگى بوده، تا يك رسم اصيل عربى.

نخستين اشارتى كه در تاريخ به عزادارى گروهى و منظم شده، در حماسه گيلگمش آمده است كه تاريخ آن به هزاره سوم پيش از ميلاد مى‏رسد[[201]](#footnote-201).

آنجا كه گيلگمش در پاسخ عيشتار كه خواستار بود زنش شود مى‏گويد: «به خاطر

ص:44

تموز؛ دوستى كه عاشق تو بود، ساليان سال به گريه گذرانيده‏ام»[[202]](#footnote-202). به گفته مترجم حماسه گيلگمش به عربى: «اين اشاره‏اى است به يك سنت كهن سوگ و گريه بر تموز، خداى سرسبزى و بهار، كه معتقد بودند هرپاييز به جهان زيرين مى‏رود و با طليعه بهار بازمى‏گردد»[[203]](#footnote-203). به‏طورى كه نوشته‏اند، «شعراى بابل تموز را به صورت چوپان جوانى تصور مى‏كردند كه در آغاز شباب بمرد و عيشتاروت از هفت در خانه مردگان مى‏گذرد و در دوزخ [- جهان زيرين‏] به ديدارش مى‏رود و زندگى را بدو باز مى‏گرداند. شاعران بابل در روز دوم از ماه چهارم سال بابلى- كه برابر است با روز اول تموز طبق تقويم امروز- به ياد- بود مرگش قصيده‏ها مى‏سرودند، و نام ماه تموز از آنجاست»[[204]](#footnote-204). اين مراسم در عراق تطور يافت و سوگوارى بابليان براى خداى مردوخ در روز هفتم نيسان جاى آن را گرفت، و اين در 12 روز اول نيسان بود كه آيينهاى آغاز سال را برگزار مى‏كردند. اين آيين به صورت درام حزن‏انگيزى مجسم مى‏شد «كه خداى مردوخ مى‏ميرد و به آسمان برمى‏شود، و مردم ولوله‏كنان و نوحه‏خوانان به جستجوى او مى‏پردازند»[[205]](#footnote-205). گفته‏اند كه اين آيينها به قبايل هند و اروپايى نيز راه يافت‏[[206]](#footnote-206)، كه البته اين اشاره احتياج به توضيح بيشترى دارد. به نظر مى‏آيد سنت مزبور در سرتاسر دنياى قديم منتشر شده و به مكان و قبيله معينى اختصاص نداشته و از جمله درميان اسراييليان نيز نفوذ كرده بوده است. در كتاب حزقيال به تعريض آمده است: «در دهنه دروازه خانه خداوند كه به‏طرف شمال بود، آنجا بعضى زنان نشسته براى تموز مى‏گريستند»[[207]](#footnote-207). تموز در مصر فراعنه نام اوزيريس به خود گرفت‏[[208]](#footnote-208)، و در يونان ادونيس‏[[209]](#footnote-209) ناميده شد،

ص:45

كه اين هردو از كلمه ادون يا ادوناى فينيقى- به معنى آقا و سرور[[210]](#footnote-210)- گرفته شده بود. در لبنان، همه‏ساله زنان بر مرگ ادونيس مى‏گريستند و موى خود را پريشان مى‏كردند[[211]](#footnote-211). و نيز بر مذبح‏ها بخور مى‏سوزانيدند و در معابد، تنديس‏هاى ادونيس را دفن مى‏كردند و معتقد بودند كه روز پنجم ازگور برمى‏خيزد[[212]](#footnote-212)، و اين همه تفاصيلى است كه يادآور مسيحيت است. در تأكيد اين ارتباط، قابل يادآورى است كه آورده‏اند قديسى به نام ادونيس در بيت لحم غايب شد و نمازگزاران به سالروز مرگش در محل تولد مسيح، نوحه‏گرى مى‏كردند[[213]](#footnote-213). به‏طورى كه آدام‏متز اشاره كرده بيشتر چيزهائى كه براى برانگيختن احساسات در جمعه آلام مسيحيان گفته مى‏شد، به عاشورا نيز راه يافته‏[[214]](#footnote-214)، و به نقل از قمى روايتى آورده‏[[215]](#footnote-215) كه: «هرگاه آسمان را به رنگ خون تازه سرخگون بينى و آفتاب را بر ديوار همچون پرده‏هاى زعفرانى، بدان كه سيد الشهداء به شهادت رسيده است»[[216]](#footnote-216)؛ اما مورد مشابه اين را در روايات مسيحى ذكر نكرده است. نظير اين روايت در سير اعلام النبلاء ذهبى (3/ 210- 211) و تاريخ خطيب بغدادى (متوفى 463) و تاريخ ابن عساكر (متوفى 571) و تذكرة الخواص سبط ابن الجوزى (متوفى 654) و تاريخ الخلفاى سيوطى (متوفى 911)، به نقل از ابن سيرين (متوفى 110) و هلال بن ذكوان و سدى (متوفى 128) آمده است‏[[217]](#footnote-217). همچنين در نسخ خطى طبقات ابن سعد نيز روايت مزبور موجود است، ولى چاپهايى كه نزد ما هست، از آن روايت و نيز ترجمه احوال مستقلى از حسن (ع) و حسين (ع) خالى است بيشك چاپهاى مذكور از اين لحاظ ناقص است و بجاست كه نقص اين كتاب پراهميت تاريخى در اين قسمت جبران شود.

ص:46

خود همين موضوع يعنى ارتباط عزادارى عاشورا با جمعه آلام مسيحيان به اسطوره ادونيس برمى‏گردد كه در سوگ او، علاوه بر مردم، طبيعت نيز اندوهگين مى‏شود، همچنانكه درباره امام حسين آورده‏اند: «دد و دام صحرا و ماهيان دريا و مرغان هوا و خورشيد و ماه و ستاره و زمين و مسلمانان جن و انس و همه فرشتگان زير و بالا و ملائكه موكل بر بهشت و دوزخ و حاملان عرش الهى بر او مى‏گريند و از آسمان خون و خاكستر مى‏بارد»[[218]](#footnote-218). اين رسم كهن كه به شرق و غرب راه يافت، نزد حرنانيه عراق معروف به صابئه باقى بود[[219]](#footnote-219).

از جمله، يكى از مراسم دينى ايشان عيد بوقات يعنى «زنان گريان» نام داشت‏[[220]](#footnote-220).

ابن النديم در شرح آن گفته است: «در اين مراسم، زنان بر خداى تاوز مى‏گريند[[221]](#footnote-221) و از آنجا كه مى‏پندارند استخوانهاى او سائيده و به باد داده شد، «در آن ايام، گندم ساييده به كار نمى‏برند و گندم خيسيده و خرما و مويز و غيره مى‏خورند»[[222]](#footnote-222).

آخرين گروهى كه آثارى از اين رسم نزد آنان مى‏يابيم، خرميان هستند كه درباره ايشان گفته‏اند: «در جاهليت، پيغمبرى به نام شروين داشتند كه از پيامبران ديگر برترش مى‏دانستند و چون بر مرده‏اى نوحه‏گرى مى‏كردند، نام شروين را به زبان مى‏آوردند و بدين بهانه بر او نيز مى‏گريستند»[[223]](#footnote-223). و در منابع ديگر آمده كه اين شروين، به عقيده خرميان پدرش زنگى و مادرش شاهزاده‏اى ايرانى بوده است‏[[224]](#footnote-224).[[225]](#footnote-225)

ص:47

بجاست كه در اينجا آن سابقه اسلامى را كه ابو مسلم آن را مقرر كرد به ياد آوريم: چنانكه قبلا اشاره شد وى براى يحيى بن زيد، هفت روز تمام اعلام عزادارى نمود. قابل يادآورى است كه پيغمبر براى برانداختن سنن جاهلى، هم از زمان جنگ احد و شهادت عمويش حمزه‏[[226]](#footnote-226)، نوحه‏گرى و گريبان دريدن‏[[227]](#footnote-227) را منع كرده بود. ذهبى به نقل از سفيان ثورى گويد: نخستين عزا كه براى امام حسين برپا شد از كارهاى يزيد بن معاويه بود! بدين شرح كه پس از شهادت امام و وارد شدن زنان خاندان حسين (ع) بر يزيد به حال اسارت، يزيد «به زنان خود دستور داد كه به ديدن اسراء بروند و به امر او، زنان آل سفيان سه روز براى حسين عزادارى كردند»[[228]](#footnote-228). اگر اين حكايت راست باشد، اين عزادارى نوع مخصوص، نخستين مراسمى است كه در ماتم امام حسين برپا شده و بايد در اين واقعه مرثيه‏اى نيز به مناسبت سروده شده باشد[[229]](#footnote-229) در حاليكه ابو الفرج اصفهانى مى‏گويد «شاعران از ترس بنى‏اميه جرأت اين كار را نداشتند» (مقاتل الطالبيين 122).

بايد دانست تنها قصيده‏اى كه در اين موضوع به رشته نظم كشيده شد، همزمان‏

ص:48

با محاصره مكه به وسيله لشگر امويان بود كه مردم مى‏ترسيدند سرانجام عبد اللّه زبير نيز چون حسين بن على (ع) شود (به حاشيه 34 مراجعه كنيد). آنچه مطلب را كاملتر مى‏كند اينكه مؤلفان، اشعارى در مرثيه امام حسين را به پريان نسبت داده‏اند كه به نوبه خود عامل ترس را آشكارا نشان مى‏دهد و بالتبع، آن خبر مربوط به عزادارى امام حسين وسيله امويان را رد مى‏كند[[230]](#footnote-230).

اگر اين بررسى كه در طول تاريخ دنبال كرديم درست باشد، بر محقق رواست كه ميان عناصر عزادارى به يادبود شهادت امام حسين و مراسم كهن كه در تمام دنياى قديم بويژه عراق وجود داشته رابطه‏اى- و لو فرضى- برقرار كند.

اين مراسم كهن با آماده شدن شرايط، خصوصا به علت احساس عظمت مصيبت كه همواره در خاطر مسلمانان زنده مى‏بود، تجديد حيات يافت. از نشانه‏هاى عمق اين احساس نسبت به امام حسين (ع)، آن است كه اهل سنت نتوانستند به‏عنوان معارضه و رقابت با عزادارى حسين (ع) و زيارت قبرش، در سال 389 در مجلس ماتمى كه به يادبود مصعب بن زبير برپا شده بود، شركت كنند و به زيارت قبر مصعب بروند[[231]](#footnote-231). و از آن شگفت‏تر، فراموش شدن يادبود شهادت حمزة بن عبد المطلب است كه امويان در احد شهيد و مثله‏اش كردند.[[232]](#footnote-232) عامل سياسى و جهتگيرى دعوت شيعى به سوى فرزندان على (ع) و فداكاريهاى مكرر و شهادتهاى فاجعه‏آميزشان، تبليغات را روى ايشان متمركز كرد و ديگران را تحت الشعاع قرار داد.

ص:49

آل بويه به نوع ديگرى از تظاهر تند شيعيانه نيز ميدان دادند كه پس از آنهمه كينه فروخورده و انباشته ناشى از اختناق مداوم، دلها را خنك مى‏كرد.

از آن هنگام كه متوكل لطماتى به شيعه وارد آورد و به مرقد امام حسين (ع) تجاوز نموده آن را ويران ساخت و حكم كرد شخم كردند و تخم افشاندند و مردم را از زيارت او بازداشت، و نيز آن سب همگانى بر على (ع) كه امويان پنجاه سال تمام، در زمان معاويه و يزيد و معاويه دوم و مروان حكم و عبد الملك مروان و وليد و سليمان بن عبد الملك، مردم را بدان مجبور مى‏كردند- و عمر بن عبد العزيز به سال 99 آن حكم را برداشت‏[[233]](#footnote-233)- بسى نگذشته بود؛ بدينگونه آن فشارهاى بزرگ در زمان آل بويه منفذ مناسبى يافت و همچون آتشفشانى از خشم منفجر شد. كه شكل لعنت بر دشمنان تاريخى شيعه- حتى به صورت نوشته‏هايى بر ديوارها[[234]](#footnote-234)- به خود گرفت. اين انفجار عاطفى به بازتابى از جانب سنيان انجاميد: هنگامى كه سياست معاويه از نو در سال 422 احيا شد[[235]](#footnote-235)، گور علويان و آل بويه و عباسيان طرفدار ايشان را آتش زدند[[236]](#footnote-236). و اين تندى احساسات ويرانگر از هر دو طرف ادامه يافت و امكان داد كه تسلط آل بويه تا مدتى بر بعضى نواحى برقرار بماند. چون كار مشكل شد خليفه قائم بامر اللّه عباسى وزير خود ارسلان بن عبد اللّه بساسيرى‏[[237]](#footnote-237) را به يارى سلجوقيان فرستاد تا آل بويه را از عراق برانند؛ زيرا از سقوط دولت عباسى به دست دشمن بسيار جدى و هم‏مرزش، دولت فاطمى، بيم داشت. با ورود لشگر سلجوقى به بغداد در سال 447[[238]](#footnote-238) كار به نفع خليفه پايان يافت و اوضاع به ضرر شيعه باژگونه شد. آغاز فاجعه، كشته شدن رئيس شيعه بود، سپس خانه متكلم شيعى شيخ طوسى نيز به غارت رفت و گنجينه كتبش را به آتش كشيدند و او خود به نجف گريخت‏[[239]](#footnote-239). اگر صلحجويى و

ص:50

خوشرفتارى شيعيان با لشگر سلجوقى در ورود آنان به بغداد نبود، بعيد نبود مصيبتهاى بزرگترى رخ دهد[[240]](#footnote-240). عكس العمل اين وقايع و فشار بر شيعه، قيام بساسيرى (مقتول 451) همپيمان و داماد آل مزيد[[241]](#footnote-241) از شيعيان حله در سال 450 بود[[242]](#footnote-242) كه آن نيز به شكست انجاميد و عواقب آن در تمام دوران سلجوقى زيان فراوان براى شيعه به‏بار آورد؛ براى نمونه در سال 456 بر منبرهاى خراسان شيعه را لعنت مى‏كردند[[243]](#footnote-243). كار از اين حد نيز درگذشت و به افراط انجاميد و به سال 489، باز هم مرقد امام حسين مورد تعرض واقع شد[[244]](#footnote-244).

موقعى كه عباسيان از زير تسلط سلجوقيان بيرون آمدند، چرخ سياست دوباره به سود شيعه چرخيد تا آنجا كه بعضى احتمال داده‏اند كه خليفه ناصر (خلافت از 575 تا 622) شيعه بوده است‏[[245]](#footnote-245). شيعه به روزگار او آنقدر آزادى بيان يافتند كه شاعران شيعى «در نكوهش صحابه و دوستداران ايشان شعر مى‏ساختند»[[246]](#footnote-246). يكى از اين شعرا گرفتار خشم سنيان شد و به سال 573 «او را كشتند و در آب انداختند و جسدش را به رو در بازارها به خاك كشيدند»[[247]](#footnote-247). شيعى ديگرى در سال 583 كشته شد كه ابن كثير سال مرگش را مساوى با «خوار شدن شيعيان» مى‏شمارد[[248]](#footnote-248). و از اينجا معلوم شود كه [پيش از آن‏] بر رويهم آزادى شيعه محترم بوده است. آنچه مطلب را كاملتر مى- كند اينكه ناصر وزيرى علوى برگزيد، هرچند كمى بعد، از بيم آنكه مبادا ادعاى خلافت كند، توقيفش كرد[[249]](#footnote-249). پس از مرگ ناصر، ناتوانى در پيكر دولت عباسى راه يافت، تا آنجا كه مغولان در يك حمله مقدماتى به سال 634 اربل‏

ص:51

را محاصره و فتح كردند، اما بازگشتند[[250]](#footnote-250)؛ به سال 643 بازآمدند ولى شكست خوردند[[251]](#footnote-251)، تا پس از دوازده سال بازگشتند و دولت فرتوت عباسى را از بين برده، از بن برافكندند.

داستان فتح بغداد، گرچه نتيجه ايلغار عمومى مغول و برانداختن همه حكومتها از تركستان تا عراق بود، و ليكن به دليل عناد ديرين سنى و شيعه، گناهش به گردن شيعه افتاد. زيرا مى‏گفتند ابن علقمى وزير شيعى مستعصم (مقتول به سال 656) با مغولان مكاتبه داشته و آنان را به يارى شيعيان و رهانيدن ايشان از چنگ سنيان فراخوانده است‏[[252]](#footnote-252). خصوصا كه پسر خليفه شخصا حمله‏اى را رهبرى كرد كه ضمن آن محله شيعى‏نشين كرخ به سال 664 غارت شد و نزديكان وزير مورد تعرض قرار گرفتند[[253]](#footnote-253). پيش از آن نيز، به سال 588، مردم حله به دليل مشابهى‏[[254]](#footnote-254)- يعنى نامه نوشتن به سلطان محمد خوارزمشاه و تشويق او به محاصره بغداد[[255]](#footnote-255)- مورد اتهام قرار گرفته، چهارهزار نفرشان كشته و بقيه از شهر اخراج شده بودند[[256]](#footnote-256).

به‏هرحال، ابن اثير كه معاصر آغاز حمله مغول بوده و ربع قرن پيش از فتح بغداد درگذشته، گناه (دعوت مغولان) را به گردن ناصر الدين اللّه عباسى مى‏اندازد[[257]](#footnote-257)، و ابو الفدا قضيه را بدينگونه توجيه مى‏كند: «از دشمنى كه ميان ناصر و خوارزمشاه وجود داشت، ناصر مى‏خواست كه خوارزمشاه گرفتار آنان باشد و قصد عراق نكند»[[258]](#footnote-258). دو مورخ بغدادى، ابن الطقطقى‏[[259]](#footnote-259) و ابن الفوطى‏[[260]](#footnote-260) نيز شيعه را ازين ننگ برى دانسته‏اند و وزير را بيگناه شمرده،

ص:52

سرزنش را متوجه خليفه و اطرافيانش كرده‏اند. بر اين جمله بايد افزود كه مغولان در هجوم به بغداد، شيعى و سنى را به يكسان كشتند و فقط مسيحيان و بعضى بازرگانان و نيز اخلاصمندان نشاندار و خدمتگزار خود را امان دادند[[261]](#footnote-261). ابن- خلدون معتقد است كه مكاتبه به دست ابن الصلاياى علوى انجام گرفت‏[[262]](#footnote-262)، و هنگامى كه نزد هلاكو آمد تا حال خود را بيان كند، به دستور او كشته شد[[263]](#footnote-263)؛ نيز در اين هنگامه نقيب علويان، شرف الدين ابن طاوس حلى نيز به قتل رسيد[[264]](#footnote-264).

اگر هم درواقع از پيش توافق شده بود كه شيعيان در اين ميان بيگزند بمانند، سوختنشان در آتش مشترك، تهمت منسوبه را رد مى‏كند[[265]](#footnote-265). به علاوه، گرچه جمعى از اهل حله، خون خود را با مال خريدند و ليكن بيشترشان- همچون مردم ديگر شهرها- به بطايح گريختند[[266]](#footnote-266).

مقصود از تفصيلات فوق اين است كه هجوم مغول، حلقه جديدى بر زنجير طولانى منازعات محلى شيعه و سنى افزود و حكومتها در مراحل مختلف انتقال، براى تضمين سلطه و بقاى خود گاهى جانب اين و گاه جانب آن را مى‏گرفتند،

ص:53

و درواقع نيمى از مردم را به وسيله نيم ديگر مى‏كوبيدند[[267]](#footnote-267). با اينهمه، استيلاى مغول آغاز پيوند مستقيم بين تصوف و تشيع بود- تصوف كه مغول تشويقش مى‏كرد و تشيع كه پس از رهائى از شرايط دشوار گذشته نفس راحت مى‏كشيد- و ما بعدا به شرح اين ارتباط خواهيم پرداخت.

در پايان اين را هم بگوئيم كه در قسمتهاى مختلفى از ممالك اسلامى، تشيع پا گرفته بود. علاوه بر نجف و كربلا و قم و مدائن و كرخ بغداد و تمام عراق‏[[268]](#footnote-268) و مصر و شام (به روزگار فاطميان) و بخشهائى از طبرستان، حلب نيز آشكارا شيعه‏نشين بود، و حتى پس از آنكه صلاح الدين ايوبى بر آن دست يافت، باز مردم آن در تشيع باقى ماندند[[269]](#footnote-269). همچنين ابن كثير مى‏نويسد: حاكم خوزستان كه حله نيز در اقطاعش بود، گرايش غلوآميزى به تشيع داشت‏[[270]](#footnote-270)، و نيز حاكم مازندران كه به ديدن ناصر آمد، امامى مذهب بود[[271]](#footnote-271). بد نيست بدانيم، كه هريك از اين مراكز در آينده به نوبه خود، نقشى در پيدايش فرق شيعى نزديك به تصوف داشتند و شرح آن را در فصلهاى آينده خواهيم ديد.

براى آنكه كتاب از حد مناسب خود خارج نشود، در بيان اين چهارچوب سياسى، جانب اجمال را تا حد ممكن رعايت كرديم و تفصيل آن را در جاى خود خواهيم يافت.

ص:54

2. جنبه فكرى‏

با غيبت مهدى (عج) مسابقه فرقه‏پردازى و مذهب‏سازى متشيعه پايان گرفت، خصوصا كه از امام عسكرى (ع) بجز مهدى (عج) فرزندى نمانده بود؛ بنابراين شيعيان به گردآورى مواريث مذهبى خود كه بالاخره بر پايه دوازده‏امامى تثبيت شده بود، پرداختند. رشته امامت در ميان فاطميان نيز پس از برپا شدن دولت ايشان در مراكش و سپس در مصر قطع گرديد.

تثبيت و ريختن تشيع در يك قالب معين، دشواريهاى زيادى دارد؛ زيرا شيعيگرى، مجموعه‏اى از عقايد ناهمگن است كه شايد در هيچ مذهب ديگرى بدين‏گونه گرد نيامده‏اند. مى‏توان گفت كه قدر جامع همه فرق شيعه، اعتقاد به برترى على (ع) و وجود معنويت خاصى در ائمه و نيز مسئله مهدويت است.

صرف‏نظر از اين موارد مشترك، شيعيگرى [از لحاظ جمع عقايد متناقض‏] حقيقتا، چيز منحصربه‏فردى است: [مثلا] ياران ابو الخطاب‏[[272]](#footnote-272) و همچنين نصيريان- كه غالى بودند- همواره شيعه به حساب آمده‏اند؛ مفوضه، مخمسه، ذميه، غرابيه و بعدها على اللهيان را نيز به شيعه منسوب داشته‏اند. در برابر اين غاليان، شيعيان قم قرار داشتند كه در گريز و بيزارى از غاليگرى مبالغه تمام مى‏ورزيدند و تعصب آنان در اين‏باره بدانجا رسيد كه حتى نفى سهو و اشتباه از پيغمبر را غلو مى‏دانستند[[273]](#footnote-273)، و از سال 255 ببعد، بسيارى از هم‏مذهبان خود را به سبب غلو از شهر بيرون كردند[[274]](#footnote-274). بين آنان و اينان [يعنى غاليان تندرو

ص:55

و شيعيان معتدل‏] گروههايى جا داشتند كه دعوت‏هاى مهديگرى برمى‏ساختند، اينان نيز شيعه شناخته مى‏شدند. از جمله ناووسيه‏[[275]](#footnote-275) كه جعفر صادق (ع) را مهدى موعود مى‏پنداشتند و واقفه‏[[276]](#footnote-276) كه درباره موسى بن جعفر (ع) همين عقيده را داشتند. ميان اينان، اشخاص تناسخى همچون ابو بكر بن فلاس‏[[277]](#footnote-277) و معتقدان به جبر و تشبيه، همچون محمد بن جعفر اسدى (متوفى 312) و محمد بن احمد بصرى ملقب به مفجع‏[[278]](#footnote-278) و همچنين فلسفى مشربانى مانند حسن بن موسى نوبختى وجود داشت‏[[279]](#footnote-279).

در فقه نيز شيعه چندين دسته بودند: گروهى تقليدى مذهب‏[[280]](#footnote-280) كه قياس را بيرون از حد فقيه مى‏دانستند و در رد آن كتابها[[281]](#footnote-281) نوشتند- گرچه برخى از آنان چون محمد بن كاتب اسكافى‏[[282]](#footnote-282) و جز او[[283]](#footnote-283) خود عمل به قياس مى‏كردند. در مذهب تقليدى، فرض بر اين بود كه احاديث بسيار مروى از ائمه، كافى است و نبايد به اجتهاد پناه برد[[284]](#footnote-284). ابو الحسن اشعرى مى‏نويسد كه شيعه همگى «در رد اجتهاد و رأى درمورد احكام شرعى» همعقيده‏اند[[285]](#footnote-285)، البته پاره‏اى نيز، هم از آغاز عمل به اجتهاد مى‏كردند[[286]](#footnote-286) كه بعدها اين گرايش،

ص:56

تفوق يافت تا آنكه اخباريان در قرن يازدهم از نو عليه اجتهاد قيام كردند.

وسعت اختلاف به حدى بود كه حتى در اذان تنها نيز شيعيان همراى نبودند، مثلا مفوضه، اشهد ان عليا ولى اللّه را در آن مى‏افزودند[[287]](#footnote-287). اين اختلاف رأى به قرآن نيز كشيده شد و بعضى از شيعه معتقد شدند كه از آن كم شده است‏[[288]](#footnote-288)، و ايرادگيرى و رد و بحث، پيوسته ميان آنان برپا بود[[289]](#footnote-289)، جمعى از متكلمان بزرگ شيعه، شيوه و اصول معتزله را اتخاذ كردند با آنكه ميان روش عقلگرايانه و استدلالى اينان با اساس معنوى تشيع كه ذاتا مبتنى بر تسليم و اطاعت محض از امام بود،[[290]](#footnote-290)، مباينت آشكارى وجود داشت؛ چنانكه ابو الحسن اشعرى، دسته‏اى از متكلمان شيعه را صريحا «معتقدان به مذهب معتزلى و امامت» ناميده است‏[[291]](#footnote-291). پس از تثبيت تشيع بر اعتقاد به مهدويت محمد بن حسن (ع)، امام دوازدهم، كتاب الكافى فى اصول الدين، پيش از آغاز غيبت كبرى- يعنى سال 329 كه همان سال وفات مؤلف باشد- به وجود آمد.

شيعه برخلاف اهل سنت فقط به ضبط احاديث صحيح اكتفا نكردند، بلكه اين شيوه را برگزيدند كه هرروايتى را شنيده بودند- به استثناى آنچه در موضوع حلول و يا خدايى امامان بود- گرد آورند. و از همين جاست كه در كافى 5072 حديث صحيح در برابر 9480 روايت ضعيف مى‏يابيم‏[[292]](#footnote-292)؛ سه كتاب اصلى ديگر شيعه نيز همين حال را دارد[[293]](#footnote-293). ملاحظه مى‏شود شيخ طوسى (متوفى 465)

ص:57

در فهرست خود كه شامل ترجمه احوال بسيارى از مصنفان شيعه است، از آوردن صفاتى مانند غاليگرى، دروغپردازى و انتساب به فرقه‏هاى مردود- از نظرگاه ميانه‏رو[[294]](#footnote-294)- درمورد بعضى از آنان، جانبدارانه، خوددارى كرده است؛ با آنكه اطلاع داشته و باوجود تذكر اين نكته كه «درمورد هريك آنچه از باب تصديق يا تكذيب گفته‏اند و اينكه آيا روايتش قابل اعتناست يا نه»[[295]](#footnote-295) مى‏آورد.

شيعه با آنكه خود را در اين ميدان وسيع اختلاف و تضاد عقايد مى‏يافتند، نخواستند براى محدودكردن اختلافات و از بين بردن سبب آن [يعنى رد بسيارى از روايات‏] اقدام كنند؛ بلكه اين تناقضات را به تقيه نسبت مى‏دادند و از امامان روايتى مى‏آوردند كه «ما خود ميان شيعه خلاف انداخته‏ايم، اين باعث حفظ ما و ايشان مى‏شود»[[296]](#footnote-296). خود شيخ طوسى اقرار مى‏كند «بسيارى از مصنفان شيعه و صاحبان اصول [مجموعه‏هاى روايات كه اصحاب ائمه مى‏نوشتند و بعدها در كتب اربعه گردآورى و تدوين شد] پيروى از مذاهب باطل مى‏نمودند» ولى اين اعتراف نيز نظر او را عوض نكرده بلكه به عكس اين نتيجه را داده كه در همانجا مى‏گويد «كتابهايشان قابل‏اعتماد است»[[297]](#footnote-297). آنچه كار را

ص:58

خرابتر مى‏كند اينكه طوسى، شخصا متهم به «اشتباهكارى و خيالبافى و عمل به قياس»[[298]](#footnote-298) و نيز گويا نخست قائل به وعيد[[299]](#footnote-299) بوده است‏[[300]](#footnote-300). اين همه تناقض شديد و ضعف تأليف و انسجام و نبودن مراتب درجه‏بندى در انديشه‏هاى شيعه، باعث شد كه دشمنان شيعه، يكقلم به همه آنها، بگويند «شما سنت كهن و مؤلف قديمى نداشته‏ايد»[[301]](#footnote-301). اين اتهام نجاشى را بر آن داشت كه رجال خود را بنويسد و به سيد مرتضى پيشكش نمايد[[302]](#footnote-302)، و ليكن تنها يك كتاب، مانند نوشته نجاشى، از عهده غلبه بر آن مشكل برنمى‏آمده است.

آنچه اين تفاوت را وسيعتر مى‏كرد اين بود كه شيعه از يك جهت معين در فقه پيروى نمى‏كردند؛ زيرا «در همه شهرها و گوشه و كنار دنيا»[[303]](#footnote-303) پراكنده‏

ص:59

بودند. هرچند در كوفه و بغداد و قم‏[[304]](#footnote-304)- و بعدها در حله- مركزيتى داشتند و ليكن در مصر زمان اسماعيليان و نيز بخشهاى ديگر ممالك اسلامى كه زيديان ساكن بودند- همچون طالقان و شمال آفريقا و قسمتهايى از يمن- نيز شيعيانى وجود داشت. اما شيعه دوازده‏امامى- كه در اينجا مورد توجه ماست- تنها قدر جامعى كه داشتند، انتظار ظهور مهدى (عج) بود كه در اشتياق تحقق آن مى‏سوختند. (گرچه حتى در زمان ابن بابويه قمى‏[[305]](#footnote-305) [يعنى كمتر از نيم‏قرن پس از غيبت كبرى‏] نيز بسيارى دچار سرگشتگى و ترديد شده بودند)، بااينحال پيش از آنكه يك سده بگذرد، [صاحبنظران‏] شيعه توانستند قضيه غيبت را، در مذهب خود، در جايگاهى قرار دهند كه با رد آن، اساس تشيع باطل مى‏شود[[306]](#footnote-306).

اين تصوير طرح گونه شيعيگرى در قرن چهارم و پنجم، به‏خوبى، آن جريانهاى فكرى گوناگونى را كه در آن پديد آمد و اثر مهمى در وجود و تثبيت آن داشت، نشان مى‏دهد، اين اختلاف افق وسيع در شيعيگرى به لحاظ خصلت، خاستگاه و مسير آن، باعث پيوستن آن كسانى به تشيع مى‏شد كه هدفشان تحقق- بخشيدن مقاصد و نشر انديشه‏هاى خويش از راه اين مذهب بود، و همچنين [تظاهر به تشيع‏] گروه آزادمنشان لاقيد را جرأت مى‏داد كه به هرراه خوش مى‏داشتند بروند. تكيه عقايد شيعه در مرحله پيدايش، به اخبار و گفتار امامان- با همه تناقضات همان احاديث- و بيزارى از استدلال عقلى [مستقل از مذهب‏]، باعث شد هركس براى اثبات نظرگاه خود به نوعى استنباط شخصى بر پايه جدل و منطق بگرايد[[307]](#footnote-307)، خصوصا در موضوع مهدويت كه احاديث و آيات پيرامون آن قابل تأويل بود. شيعه، اجتهاد را از معتزليان همعصر و نيز متكلمان پيشين خود كه با آن آشنا بودند، گرفت. و بدينگونه اجتهاد، همچون وسيله‏اى جهت اثبات و رسوخ مذهب، پديد آمد[[308]](#footnote-308). ولى چون طى قرون‏

ص:60

بعد، كاربرد اين شيوه به افراط كشيد، فقيهان مبرز تصميم گرفتند به اخبار ضبط شده در چهار كتاب اصلى برگردند- تا يكبار ديگر انجام به آغاز بازگردد. البته اين راه‏حل درخور طبيعت تشيع نبود و به عكس العمل سخت‏ترى از جانب طرفداران اجتهاد منجر شد كه در جنبش متأخر شيخيگرى، منعكس است؛ اينان در پرداختن به مسائل معنوى و مذهبى به روش صوفى‏مآبانه و كشف و اشراق استناد مى‏جستند. با بيان، شاخه از شيخيه، با دنبال‏كردن مسير اين خواب و خيالها به نتايج بدعتگرانه‏اى رسيدند. اينان صفات مهدى (عج) شيعيان و درعين‏حال خصوصيات قطب صوفيان حلولى را در سران خود جمع مى‏دانستند و اواخر از تشيع و حتى اسلام نيز بيرون رفتند و به شكل نحله بهايى، از راه پيوند انديشه مسيح موعود و قائم منتظر، عنصر الهى و انسانى را يكجا گرد آوردند، و اين بازگشتى بود به عقايد خطابيان و غاليان ديگر كه قبلا بيان كرديم. هرچه هست، تصوف و تشيع باوجود فاصله شديد پيروان آنها، به‏هم رسيدند؛ زيرا كه در تصوف از مريد نمى‏خواستند كه مذهب معينى را اختيار كند، بلكه مى‏خواستند كه بر شيوه صوفيان مجاهدت نمايد و سخن از طريقت و حقيقت گويد و به توحيد صوفيانه‏[[309]](#footnote-309) كه جنيد قبلا پيريزى كرده بود، معتقد باشد. صوفيه در نشستهاى خود مى‏گفتند «صوفيان به خير باشند تا باهم بيگانگى نمايند، اگر يگانگى كنند، هلاك شوند»[[310]](#footnote-310). سهل تسترى (متوفى به سال 283) طبيعت تصوف را مطابق تصويرى كه از تشيع عرضه شد، بيان مى‏كند او در پاسخ كسى كه پرسيد «با كدام طائفه صحبت بدارم؟» پاسخ داد «برتست كه با صوفيان بنشينى، ايشان چيزى را انكار نكنند و هركارى را نزد ايشان تأويلى باشد و به همه حال ترا معذور دارند»[[311]](#footnote-311)- هرچند برابر نهادن تشيع و تصوف،

ص:61

قياس مع الفارق است. موضوع ديگرى كه لازم است در اينجا روشن شود اين است كه شيعه دوازده‏امامى، به‏عكس زيديان، پس از غيبت امام معتقد شدند «شمشير بركشيدن حرام است، حتى اگر كشته شوى، تا امام ظهور كند و امر به جهاد نمايد»[[312]](#footnote-312)، اين حكم گرچه نفى مطلق جهاد نبود و ليكن با اين اصل صوفيه قابل مقايسه است كه صريحا اعلام كردند «فرمانروايان، هرچند ستمگر باشند، خروج مسلحانه بر آنان جايز نيست»[[313]](#footnote-313). اصحاب حديث‏[[314]](#footnote-314) نيز درست از همين موضع، دولتهاى ستمكار و سررشته‏داران استيلاگر را تأييد مى‏كردند. شيعيان دوازده امامى، آنقدر از اتهام به خروج مسلحانه انديشناك بودند كه شيخيان در قرن سيزدهم از خود، تهمت جهاد عليه دولت قاجار را كه با بيان بدان دعوت مى‏كردند، نفى نمودند[[315]](#footnote-315). بدين‏گونه، براى آنكه پيوستگى تصوف و تشيع كامل شود، فقط فرصت مناسبى لازم بود. و ليكن حكومت عباسى و صوفى مسلكان وابسته به آن، حتى الامكان، از اين پيوند جلوگيرى مى‏كردند؛ زيرا وجود دولت فاطمى در همسايگى عباسيان در مصر و شام، و نيز دست‏اندازيهاى [تبليغاتى‏] فاطميان به ايران‏[[316]](#footnote-316) سلطه عباسى را تهديد مى‏كرد. از داعيان فاطمى يكى ناصرخسرو (درگذشته پس از سال 453) بود كه از شيوه اسماعيلى به موازات تصوف، بدان حد استفاده مى‏كرد كه از صوفيان و فقيهان شيعى‏[[317]](#footnote-317) به حساب آمده، همچنانكه وى را از شاگردان ابو الحسن خرقانى (متوفى 425) شمرده‏اند[[318]](#footnote-318). حكومت عباسى و فقيهان و صوفيان طرفدار آن از امكان جوش‏

ص:62

خوردن تشيع و تصوف غافل نبودند؛ و هم از آغاز كوشيدند تا پيوندهاى استوارى ميان تصوف و تسنن برقرار كنند. سهل تسترى و جنيد بغدادى (متوفى 298) و ابو بكر طمستانى (متوفى 340) و نصرآبادى (متوفى 367) در اين كار دست داشتند[[319]](#footnote-319). پس از آنها، قشيرى (متوفى 465) رساله‏اش را به سال 430 در تأييد ارتباط تصوف با تسنن نگاشت و بعدا غزالى (متوفى 505) كتاب خود، احياء علوم الدين را [بر همين اساس‏] نوشت؛ قابل يادآورى است كه غزالى از دشمنان سرسخت تشيع، خصوصا اسماعيليگرى بود و كتاب فضائح الباطنيه كه به دستور مستظهر باللّه عباسى نوشت، گواه آن مى‏باشد[[320]](#footnote-320). همين حالت ادامه داشت تا دولت عباسى، كه همچون مانعى بر سر راه اتصال تصوف و تشيع ايستاده بود، از ميان رفت و با آمدن مغولان- كه نخست همپيمان اسماعيليان بودند و شيعيان امامى آنان را منجى خود از ستم سنيان مى‏پنداشتند- شرايط تغيير كرد، ميدان باز شد و موانع از ميان برخاست. در فصل آينده بيان خواهيم كرد كه چگونه به تشويق مغولان، كفه تصوف سنگين‏تر شد، بحدى كه بعضى از شيعيان ناچار شدند، قسمتى از عقايد فرعى خود را در سمت نزديكى به تصوف، تغيير جهت دهند؛ حال آنكه در آغاز پيدايش تصوف، عكس اين امر رخ داده بود. بد نيست به عامل ديگرى اشاره كنيم كه اين نزديك شدن را براى شيعه آسانتر كرد و آن آيين فتوت بود كه ايرانيان، آن را به‏عنوان يك گرايش عملى و نمونه عالى اخلاق صوفيانه وارد عالم اسلام كردند و به صورت فداكارى و جانفشانى متجلى مى‏شد. اين آيين، پس از يك رشته تحولات، به سال 578 شكل نهائى خود را يافت‏[[321]](#footnote-321)؛ در آن سال دولت عباسى، سازمانهاى جوانمردان را به خود جلب كرد و به وسيله اداره‏اى به رياست شخص خليفه، ناصر لدين اللّه‏[[322]](#footnote-322)، آنان را زير نظر گرفت؛ منشورى بدين مضمون صادر شد[[323]](#footnote-323) كه على بن ابيطالب (ع) نمونه برتر جوانمردى و پير همه جوانمردان است‏[[324]](#footnote-324). جوانمردان، مقررات و مراسم خاص داشتند و در اجتماعات خود به مناسبتهاى ويژه، لباس مخصوص مى‏پوشيدند.

ص:63

پس از ناصر، مستظهر عباسى (خلافت از 623 تا 640) نيز جامه فتوت پوشيد[[325]](#footnote-325).

براى آنكه به اهميت منشأ علوى در فتوت [بغدادى‏] پى ببريم، بد نيست تذكر دهيم كه [در برابر آن‏] يك سازمان فتوت نيز در شام به وجود آمد كه مقصد اعضاء آن «كشتن رافضيان، هرجا كه يافت شوند» بود و اين را فتوت نبوى ناميدند[[326]](#footnote-326). از آثار پيوند فتوت با نام على بن ابيطالب (ع) و ريشه‏كردن آن در تصوف عملى، آن بود كه دولت صفوى- كه جانشين تيموريان شد- توانست به آسانى اين تمايل را برانگيزد و به سهولت تشيع را اعلان نمايد و همچنانكه بشرح‏تر خواهيم گفت، اين نخستين فعاليت واقعى و مؤثر تصوف در راه تبليغ تشيع بود.

ص:64

3. پيوندهاى صوفيگرى و شيعيگرى‏

قبلا ديديم كه شيعه در گرايش به زهد- زهدى كه از اسلام آغازين برخاسته بود- پيشقدم بودند و در تكوين زهد، به اشكال گوناگون، كه بالاخره منجر به تصوف شد، شركت داشتند، چنانكه على بن حسين (ع) و امام باقر و امام صادق (ع) از پيشروان زهد به‏شمار آمدند و زيد بن على و ديگر شورشگران زيدى پس از وى، به پشمينه‏پوشى شهرت يافتند. همچنين در كتاب الصلة بين التصوف و التشيع، به تفصيل آورده‏ايم كه محمد بن جعفر صادق (ع) با دويست نفر از پيروان خود با لباس پشمين نماز مى‏خواند[[327]](#footnote-327)، و نيز شورشگران علوى، مانند يحيى بن عبد اللّه كه به روزگار هارون قيام كرد[[328]](#footnote-328)، محمد بن قاسم كه در سال 219 خروج نمود، ابو بكر على بن محمد خراسانى و ابراهيم بن محمد بن يحيى كه به سال 256 در مصر شوريدند و ابو محمد قاسم بن حمزه- از اولاد عباس بن على بن ابيطالب (ع)-، همه صوفى لقب يافتند[[329]](#footnote-329). حتى درمورد عبد اللّه بن معاويه، رهبر غلات جناحى، گفته شده كه «پشمينه مى‏پوشيد»[[330]](#footnote-330).

وقتى نهضت تصوف، به وضوح تبلور يافت و معلوم شد كه مقصد آن تشكيل جامعه‏اى نوين و نظامى با خصلت ويژه خود و شيوه جداگانه‏اى از زندگى است؛ كه در مجموع، از جهت رهبرى معنوى با روش صاحبان مذاهب فقهى و عقلى، و از لحاظ حكومت ظاهرى با داعيه‏داران اشرافى مسلك و استيلاجو، رقابت دارد، شيعيان كه پيرو امامان بودند، نمى‏توانستند به مكتبهاى تصوف درآيند و مريد مشايخ صوفى باشند. بنابراين لقب صوفى را كه بر عده كمى از

ص:65

راويان شيعه اطلاق شده، بهتر است به معنى مبالغه در زهد يا هرمعناى ديگرى، حمل كنيم نه معنى اصطلاحى كلمه‏[[331]](#footnote-331). البته مؤلفان كتب تصوف، نام بعضى علويان را كه واقعا صوفى بوده‏اند، ياد كرده‏اند: گذشته از عبد اللّه نواده ابراهيم بن عبد اللّه بن حسن، شورشگر زيدى، كه شعرانى‏[[332]](#footnote-332) از وى نام برده، [مؤلفان‏] صوفيه، نامهاى زير را نيز آورده‏اند: ابو الحسن علوى به‏عنوان يكى از مريدان خواص‏[[333]](#footnote-333) (متوفى 291)؛ ابو حمزه خراسانى (متوفى 290) دوست و همنشين ابو تراب نخشبى؛[[334]](#footnote-334) محمد بن حسن علوى كه به روايت هجويرى، حلاج در كوفه به منزل او وارد شد[[335]](#footnote-335) (كه شايد اين شخص با ابو الحسن علوى پيشگفته يكى باشد.)؛ حمزة بن عبد اللّه علوى‏[[336]](#footnote-336) مريد ابو الخير تيناتى (متوفى 349) و حمزه بن محمد بن عبد اللّه حسينى‏[[337]](#footnote-337) كه از جعفر خلدى (متوفى 349) روايت مى‏كرد (چه‏بسا اين دو علوى نيز يكى باشند)؛ و ابراهيم بن سعد علوى- كه او را «سيد زاهد» مى‏خواندند و ابو سعيد خراز با وى صحبت داشته و از او روايت كرده‏[[338]](#footnote-338). و نيز آورده‏اند كه زيد بن رفاعه هاشمى كه ظاهرا در تأليف رسائل اخوان الصفا[[339]](#footnote-339) شركت داشته، با شبلى (متوفى 334) مى‏نشسته و از او مى‏آموخته‏[[340]](#footnote-340). همچنين محمد بن ابو اسماعيل على علوى (متوفى به سال 395)

ص:66

را به تصوف منسوب داشته‏اند؛ او به شام مسافرت كرد و «با صوفيان نشست و بزرگ آنان شد»[[341]](#footnote-341). بااينحال اگر مقايسه به عمل آيد، عده علويان پيوسته به تصوف، نسبت به شورشگران و فقيهان و امامان علوى بسيار كم است. به عقيده هروى [خواجه عبد اللّه انصارى‏] (متوفى 481) (متوفى به سال 481) بين 1200 صوفى كه او مى‏شناخته، صوفى صاحبكرامت علوى، فقط دو تن بوده‏اند: ابراهيم بن سعد و حمزه علوى‏[[342]](#footnote-342). و بر سبيل استنكار نقل مى‏كند كه ابو زيد، از مشايخ معاصر هروى در مرو، به مريد علويش مى‏گفت «تا از اين علويگرى خويش، يعنى تجبر و ترفع نفس خويش، به كل بيرون نيائى، از اين كار [يعنى تصوف‏] بويى- نيابى»[[343]](#footnote-343)، اين گفته، متقابلا عاملى را كه از پيوستن شيعه به تصوف مانع مى‏شد، به دقت باز مى‏نمايد. زيرا تشيع به‏طور كلى يك گرايش مثبت و فعال بود، خواه به صورت قيامهاى مسلحانه زيديان كه به حق مى‏توان بر ايشان عنوان خوارج شيعه را اطلاق كرد، خواه به صورت تبليغات نهانى اسماعيليان و يا دستكم آمادگى براى قيام از طرف اماميان، ولى تصوف مبتنى بود بر تسليم به ناتوانى و بيچارگى و روگردانيدن از ماديات و اعراض از جاهجويى و بلندپروازى و بزرگى‏طلبى؛ و در حقيقت نهضتى بود كه ايده‏هاى منفى را مورد توجه قرار مى‏داد، عصبيت و تبار را به حساب نمى‏آورد و ملاك خود را بر دور افكندن اينگونه چيزها نهاده بود؛ به اميد آنكه عظمت معنوى و روحى را پايه اعتبار و افتخار و عصبيت قرار دهد. و لذا صوفيان از علويان دورى مى‏جستند و نمى‏خوا-

ص:67

[[344]](#footnote-344)

**15599 تشيع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري ؛ ص67**

ستند آنان را به جنبش خود بپيوندند[[345]](#footnote-345)، بدين‏گونه هردو مشرب، جدا و بيگانه از هم بر استقلال خود باقى بودند. تا آنكه تشيع به منظور استفاده از موقعيت تصوف، براى دست يافتن به مقاصد خود، به سوى آن خزيدن گرفت و در زهدگرائى و پشمينه‏پوشى همگام صوفيان شد. تصوف نيز از لحاظ اساس و ريشه و مقامات معنوى و خصوصيات پيشوايان و رابطه شيخ و مريد و غيره، پا بپاى تشيع پيش مى‏رفت،- كه در كتاب الصله بين التصوف و التشيع به تفصيل آورده‏ايم- و از اينجاست كه مى‏بينيم با آنكه ائمه، شيعيان را از پيروى صوفيان برحذر مى‏داشتند، ولى به لحاظ تقيه يا جلب قلوب مردم از راه صوفيگرى تظاهر به تصوف را براى ايشان جايز مى‏دانستند[[346]](#footnote-346). در اين مورد، بهترين نمونه ابو عبد اللّه شيعى است (مقتول به سال 297) كه دولت فاطميان را زمينه‏چينى و پايه‏گذارى كرد؛ او سخت اظهار زهد مى‏نمود[[347]](#footnote-347)، و حتى خود فاطميان او را صوفى مى‏شمردند[[348]](#footnote-348). لازم به يادآورى است كه چون معروف كرخى به امام رضا (ع) پيوست- اگر اصل واقعه درست باشد- نزديك بود كه تصوف و تشيع يكى شود، اما سختگيريهاى متوكل، در اذهان صوفيان- كه خود نيز اشخاصى ناتوان و كمدل بودند- انعكاس [شديدى‏] يافت و متصوفه پيرو امام رضا را در دوران ولايتعهدى مأمون- كه بعدا نيز در حمايت معتصم و واثق باقى بودند- هراسناك كرد [و مانع وحدت تصوف و تشيع شد]. دور نيست دلايل و شواهدى بيابيم كه ثابت كند، حلاج نيز يك داعى اسماعيلى يا قرمطى‏[[349]](#footnote-349) و به‏هرحال‏

ص:68

شيعى، بوده‏[[350]](#footnote-350)؛ كه تمام توانايى صوفيانه و نفوذ معنوى خود را براى تأثير در روحيه مردم و دعوت به يارى فاطميان يا قرمطيان، به كار مى‏گرفته است‏[[351]](#footnote-351).

قابل ملاحظه است كه بيزارى جستن صوفيان معاصر حلاج از وى، كه ظاهرا به دليل هويداكردن اسرار الهى بوده، ممكن است درواقع بيشتر براساس بدنامى او به‏عنوان يك دعوتگر سياسى بوده باشد؛ نه يك صوفى كه با دعوى قرب و ولايت از افق معهود فراتر رفته و از كنايت به اشارت رسيده است. براى صوفيان كاملا امكان داشت كه حركت او را به سرمستى و بيخويشى و بلندپروازى صوفيانه حمل كنند و مشكل او را حل نمايند [يعنى از اعدام نجاتش دهند]، ولى اين كار را نكردند و همين نشانه آن است كه عامل سياسى در اين موضوع، اهميت زيادى داشته است.

موردى مشابه مورد بالا، و شايد هم نمونه‏اى از تأثير تصوف در تشيع، آن است كه مصنفان اسماعيلى رسايل اخوان الصفا، در سرآغاز رسائلشان‏[[352]](#footnote-352)، خود را «صوفى» ناميدند- زيرا مردم به تصوف اعتماد داشتند- و نيز انجمن فرهنگى خود را «اخوان الصفا» نام نهادند؛ «صفا» واژه‏اى بود كه صوفيان دوستتر داشتند كلمه تصوف‏[[353]](#footnote-353) را مشتق از آن بدانند. اخوان الصفا، در موضوع مجاهده نيز از صوفيان تأثير پذيرفتند. و آن را درنظر خود تنها راه ترقى مرحله به مرحله تا مقام حجت دانستند، كه اين نقطه اوج معرفت و صفاى باطنى بود كه مريد اسماعيلى مى‏توانست بدان برسد[[354]](#footnote-354). جالبترين و واضح‏ترين تأثيرى كه تصوف، به معنى اخص خود، در اسماعيليگرى بجا گذاشته، پيدايش حاكم بامر اللّه (مقتول 411) درميان فاطميان است كه نه تنها به دليل پشمينه‏پوشى‏[[355]](#footnote-355)

ص:69

نمونه يك صوفى تمام عيار بود، بلكه دعوى خدايى كه به وى نسبت داده‏اند، بار ديگر تصوير حلاج را پس از يك قرن احياء مى‏كند. نام حاكم، يادآور ابو يزيد خارجى است كه در هيأت مردى با مشگى كوچك ظهور كرد و مردم به لحاظ زهد و صوفيگريش دور او جمع شدند، مشگ كوچكش كه از شعارهاى مخصوص صوفيان [جهانگرد] بود، در نظر مردم، جلوه‏اى از زهد و تصوف مى‏نمود. او دعوى مهديگرى نيز داشت و نزديك بود، [قيام او] دولت فاطميان را براندازد؛ كه اين [داستان‏] نيز نشانه‏اى از نفوذ وسيع تصوف در جهان اسلام و گرمى بازار آن در اذهان مسلمانان است‏[[356]](#footnote-356).

با بررسى پيگير نشانه‏هاى صوفيانه در تشيع، معلومات ساده و پراكنده‏اى به دست مى‏آيد كه نخست، اندك است و هرچه با تاريخ جلو مى‏آييم، به موازات گرمى بازار تصوف و از ميان رفتن فشارهايى كه بر شيعه وارد مى‏شد، عمق و وسعت بيشترى مى‏يابد.

ابن بابويه قمى از حلقه‏هاى ذكر سخن گفته و به مفاد حديثى كه آورده، آن مجالس را همچون باغهاى بهشت شمرده است‏[[357]](#footnote-357). همو به موضوع فتوت پرداخته و ميان فتوت بغدادى- كه مرد رندى و خباثت مى‏نامد- با نوع مطلوب آن، فرق گذاشته؛ و كلا جوانمردى را به مصداق عبارت مشهور:

لا سيف الا ذو الفقار و لا فتى الا على به على (ع) منسوب داشته است‏[[358]](#footnote-358).

ابن بابويه قمى در اين مورد، شرح مفصلى راجع به لباسى كه جوانمردان در مراسم سنتى خود مى‏پوشيدند، آورده و براى هرتكه، يك معنى دينى نزديك به مذاق تصوف، به دست داده است؛ [در جاى ديگر] پس از آنكه به حقيقت ازلى محمدى مى‏پردازد- كه نورى بود در پيوسته از آدم تا عبد المطلب- آنگاه براى پيغمبر هفت كرامت برمى‏شمارد: «خداى، پيامبر را پيراهن رضا به تن كرد و به رداى هيبتش بياراست و تاج هدايتش بر سر نهاد و ازار معرفتش پوشانيد و به كمربند محبت، ازارش بر كمر استوار كرد؛ عصاى منزلت به دست او داد و و گفت عملت با خداترسى باشد، آنگاه فرمود: اكنون به سوى مردم برو و بگو

ص:70

«لا اله الا اللّه، محمد رسول اللّه»[[359]](#footnote-359). كه اين همه- به استثناى تاج و عصا- از اصطلاحات فتوت است؛ گرچه تاج نيز به تصوف برمى‏گردد و از لوازم آن بوده است. علاوه‏براين، شيخ مفيد را نيز از مشايخ صوفيه دانسته‏اند[[360]](#footnote-360)، اگر اين امر را ناممكن بدانيم، بارى شريف رضى (متوفى 406) شخصا، پدرش، حسين بن موسى موسوى (متوفى به سال 400) را به صفت پشمينه پوشيدن و لذت بردن از آن، مى‏ستايد و اين يك سنت كهن زيدى بوده- كه ناصر اطروش، جد مادرى شريف رضى از آنان است- شريف رضى در وصف پدرش گفته است:

لذت پشمينه‏پوشى نداند، جز آن‏كس كه عمامه‏اى از موى سپيدش بر سر است‏[[361]](#footnote-361).

و نيز گفته:

پيش از اين، به جنگ با مدعيان، برابر مى‏ايستاد

و كنون، در محراب با دشمن روبرو مى‏شود[[362]](#footnote-362).

از جالبترين نكات گفتنى اينكه، شريف رضى، تعبير «عنقاء مغرب» را در ديوان خود هنگام ستايش امامان علوى به كار برده‏[[363]](#footnote-363) و اين عبارتى است كه وارد تصوف شد و در آن با اصطلاحات «مهدى» و «خاتم الاولياء» مرادف گرديد.

همچنين سيد مرتضى (متوفى 436) در معرفى حسن بصرى به‏عنوان يكى از سران معتزله‏[[364]](#footnote-364)، سعى بليغ كرده؛ به علاوه به جنبه زاهدانه شخصيت وى پرداخته و ميان او على بن ابيطالب (ع) مقايسه نموده و كوشيده است روشن‏

ص:71

كند گفتارهاى زهدآميز آن‏دو كاملا مطابق است‏[[365]](#footnote-365). همو، به‏همين ترتيب معانى كلمه فقر را آورده و طبق مذاق صوفيان فلسفه آن را تشريح كرده است‏[[366]](#footnote-366). از اين قبيل است حديثى كه از على آورده: «هركه دوستدار ما اهل بيت است، بايد پيراهنى از فقر آماده كند»[[367]](#footnote-367) [يعنى خود را براى فقر آماده كند] و نيز شرح آيه ميثاق‏[[368]](#footnote-368). و نيز توصيفى از شيعه نموده كه عين آن را ابو نعيم اصفهانى در حلية الاولياء، همچون سندى بر اينكه شيعيان همان صوفيان راستين‏اند، نقل مى‏كند[[369]](#footnote-369).

طبرسى (ابو على، حسن بن حسن بن فضل، وفات در مشهد به سال 548) به موضوع غنا[[370]](#footnote-370) و حلال بودن آن‏كه خلاف عقيده [مشهور] شيعه است‏[[371]](#footnote-371)، پرداخته؛ اين گرايش او را بدين‏سان توجيه كرده‏اند كه او نخست سنى بوده و از مآخذ سنى، بسيار روايت آورده‏[[372]](#footnote-372). بطور كلى، گرايش [بعضى‏] فقيهان شيعه به جايز بودن سماع و نيكو شمردن غنا، به تأثر آنان از صوفيه، خصوصا غزالى، نسبت داده شده است‏[[373]](#footnote-373).

با تمام اينها، آنچه گذشت دليل قاطعى به دست نمى‏دهد كه شيعيگرى از صوفيگرى تأثير پذيرفته باشد، بلكه چه‏بسا، اين همه، تا آن زمان، درآمدهاى غيرعمدى بوده است؛ زيرا اوضاع و احوال حكم مى‏كرد كه جهان صوفى و شيعى جدا باشد. با اين حال، اينها را مى‏توان پيش‏درآمدها و طليعه‏هايى از آينده- كه ارتباط تصوف و تشيع شكل جدى‏ترى به خود گرفت- به حساب آورد.

وابستگى اين دو آنگاه انجام پذيرفت كه پس از سقوط بغداد، منزلت تصوف نزد حكمرانان و جامعه بالا رفت [و درنتيجه شيعه نيز به سوى آن كشيده شدند]. اين مطلب در فصل آينده روشن‏تر بيان خواهد شد.

ص:73

فصل سوم تشيع در عصر ايلخانان‏

ص:75

1. جنبه سياسى‏

در نتيجه فتح بغداد [به دست مغول‏] تحولى در سياست رخ داد، زيرا رژيم جديد، مردم را به پيروى از دين بخصوصى وادار نمى‏كرد، و همه كوششش بر آن بود كه از او، اطاعت كوركورانه كنند و در رابطه ميان گروه مسلط و مردم، آرامش كامل برقرار باشد. با شركت آن دسته از كارمندان سابق دولت عباسى كه مغولان احساس كردند صفت مزبور[[374]](#footnote-374) [يعنى عدم تعصب در مسلمانى و اطاعت بلاشرط] را دارند، سازمان ادارى جديد شكل گرفت. مسيحيان در بغداد[[375]](#footnote-375) و هم در شام‏[[376]](#footnote-376) مورد توجه مخصوص اشغالگران بودند؛ تا آنجا كه همسر هلاكو (مرگ به سال 666) به آيين مسيح درآمد[[377]](#footnote-377). يكى از كاخهاى حكومتى سابق در بغداد در اختيار مسيحيان قرار گرفت كه در آن به تمشيت امور دينى و ادارى خود بپردازند، و دو بناى ديگر به آن افزوده شد كه يكى دير مخصوص زنان [راهبه‏ها] گرديد[[378]](#footnote-378). احساس امنيت و اطمينان مسيحيان، بدان حد رسيد كه ما رمليخا، رييس آنان، فتواى قتل يك مسيحى را كه مسلمان شده بود، صادر كرد و او را در دجله انداختند[[379]](#footnote-379). و اين بازتاب زجرهائى بود كه مسيحيان در نظام سابق و پيش از آن، طى قرنها، كشيده بودند[[380]](#footnote-380).

به‏همين ترتيب، مغولان به يهود نيز، به منظور استفاده از استعداد و

ص:76

خوشخدمتى قشر ادارى آنها، تكيه كردند؛ و از اين لحاظ، مخصوصا، بسيار شيفته شخصيت سعد الدوله- كه قبلا دلال بازار موصل بود[[381]](#footnote-381)- گرديدند و او را كه طبيب ماهرى بود و زبان مغولى نيكو مى‏دانست، با پسرش‏[[382]](#footnote-382) به بغداد احضار كردند[[383]](#footnote-383). گذشته از اين به سال 687 «گروهى از يهوديان تفليس را به بغداد آوردند و به سرپرستى ارثيه مسلمانان [بيوارث‏] گماشتند»[[384]](#footnote-384). اما سعد الدوله در اواخر سال 686 به عراق بازگشت تا املاك ادعايى خود را باز- گرداند، و در همين سال او و برادرانش به كار گماشته شدند[[385]](#footnote-385). مقام سعد الدوله و جسارتش به جائى رسيد كه [با وصف يهودى بودن‏] در سال 688 به زيارت مرقد موسى بن جعفر (ع) رفت‏[[386]](#footnote-386) و داخل ضريح شد و به متوليان علوى، صد دينار هديه داد[[387]](#footnote-387). و ليكن اين همه بيش‏از دو سال نپاييد؛ مردم عليه سعد الدوله و برادرانش قيام كردند و شورش منجر به كشته شدن او گرديد و درنتيجه يهوديان در ديگر نقاط عراق‏[[388]](#footnote-388) نيز مورد آزار قرار گرفتند. قضيه اتهام ابن كمونه، ملقب به عز الدوله، يهودى ديگر، كه قبلا به سال 683 كتابى در رد اديان نوشته بود، نيز بر اضطراب افزود[[389]](#footnote-389). [يهوديان‏] براى حفظ جان ابن- كمونه [از گزند سنيان‏] او را در جعبه‏اى كه روى آن پوست كشيده‏[[390]](#footnote-390) شده بود، گذاشتند و به حله [كه مركز شيعه بود] بردند كه در همان صندوق مرد.

ارتباط و دوستى يهود، دشمنان سنتى اسلام، با شيعه- كه اينان نيز در حكومت سابق ستم ديده بودند- از جنبه سياسى قابل درك است: بيا سوته‏دلان گرد هم‏

ص:77

آئيم. [با روآمدن مسيحيان و يهوديان‏] بر جرأت شيعه نيز افزوده مى‏شد[[391]](#footnote-391).

با مسلمان شدن غازان‏[[392]](#footnote-392) (متوفى 694)، رفتار با اهل ذمه، به وضع سابق يعنى دوران حكومت عباسى برگشت‏[[393]](#footnote-393)، ولى پس از آنكه وى رشيد الدين فضل اللّه را- كه داراى استعداد سعد الدوله و دانش ابن كمونه‏[[394]](#footnote-394) بود، و گفته مى‏شد سابقا يهودى‏[[395]](#footnote-395) بوده- به وزارت برگزيد، يهوديان، در مقياس وسيع، به كار گمارده شدند[[396]](#footnote-396)، و بزرگ نقيبان (نقيب النقباء) شيعه كه در برابر يهود ايستادگى مى‏كرد و يكى از معابد آنها را به مجلس وعظ مسلمانان تبديل كرده بود، ظاهرا به‏همين سبب به قتل رسيد[[397]](#footnote-397). به‏هرحال، هدف مغولان از اين آسانگيرى نسبت به اقليت‏هاى سابق روشن بود، چون مطمئن بودند فرودستان به منظور كسب حمايت قدرت مسلط و اشتراك منافع با آن، صادقانه خدمت خواهند كرد. در عصر حاضر نيز نمونه‏هاى شناخته‏شده‏اى از اين سياست بويژه در همه نقاط مشرق‏زمين مى‏بينيم.

نكته قابل ذكر اينكه، نخستين‏بار غازان بود كه علويان و به‏طور كلى شيعه را مورد توجه قرار داد. از جمله به سال 693 يك حكمران علوى و يك حكمران بكرى براى عراق تعيين كرد[[398]](#footnote-398)؛ و به سال 696 كه از عراق ديدن كرد، مخصوصا به حله رفت و قبور امامان شيعه را در كربلا و نجف طواف نمود؛ و به سال 698 فرمان داد نهرى در قسمت بالاى حله كندند كه نهر غازانى ناميده شد[[399]](#footnote-399). در سال 702 يك علوى شيعى، چون پس از گزاردن نماز جمعه به همراه سنيان، نماز ظهر را اعاده كرده بود [چون بعضى از شيعه، نماز جمعه را در غيبت امام جايز نمى‏دانند، خصوصا كه پيشنماز سنى بوده‏] به قتل رسيد[[400]](#footnote-400).

ص:78

اين حادثه اميران مغولى متمايل به تشيع- همچون طرمازبن بايجوبخش- را بر آن داشت كه فعاليت خود را بيشتر كنند و سلطان را واداشتند در شهرهاى بزرگ مانند اصفهان و كاشان و سيواس و تبريز و كوفه، موقوفات و خالصه‏جاتى وقف كند كه حاصل آن به علويان داده شود[[401]](#footnote-401). ليكن غازان با اين همه نيكيها كه در حق شيعه كرد، در قبول تشيع از حد اشاره پيشتر نرفت‏[[402]](#footnote-402)؛ و اين نيز سياستى بود به منظور جلب مودت مردم و جلوگيرى از شورش ملت به رهبرى علويان؛ ملتى كه آگاهى يافته بودند به اينكه بايد حكومتى خودى داشته باشند.

گويا همين تمايل غازان به شيعيگرى- كه به صورت كمكهاى مزبور نمودار مى‏شد- باعث گرديد كه ملك ناصر به سال 703 مردى اسماعيلى به نام على بن عبد العزيز سكرى (متوفى به سال 713) را به‏عنوان سفير صلح از مصر نزد او فرستاد[[403]](#footnote-403). خدابنده در اوضاع و احوالى به حكومت رسيد كه دربار غرق در منازعات مذهبى و سياسى و رقابتهاى وزرا بود، رشيد الدين به منظور از بين بردن نفوذ فقيهان حنفى بر سلطان، نظام الدين بن عبد الملك شافعى را براى تصدى قضاوت به او توصيه كرد و او كه يك فقيه متكلم بود با حنفيان مباحثه و بر آنان غلبه نمود[[404]](#footnote-404). اين پيروزى، زمينه مناسبى شد براى تشيع، و سعد الدين وزير ديگر خدابنده تصميم گرفت، هم از آن راه، رشيد الدين را بكوبد [بدين منظور تاج الدين آوجى را در برابر نظام الدين، علم كرد]. در نتيجه غلبه تاج الدين‏[[405]](#footnote-405) بر نظام- الدين در محاجه، تشيع در تمام مملكت خدابنده مذهب رسمى اعلام شد[[406]](#footnote-406) و اين كار در سال 709 به انجام رسيد[[407]](#footnote-407). سيد تاج الدين كه از متنفذان سياسى و

ص:79

درعين‏حال يك روحانى متعصب در تشيع بود در حمله به مذاهب ديگر پافشارى مى‏كرد، تا آنجا كه حتى امراى مغول را به پذيرش تشيع مجبور مى‏نمود و با اين كار خشم آنان را برانگيخت‏[[408]](#footnote-408). تاج الدين، گذشته از اين، يك مكان مقدس يهودى را در عراق گرفت و به مسجد و مجلس وعظ خود تبديل نمود[[409]](#footnote-409).

درنتيجه، كينه رشيد الدين- كه معروف بود با يهوديان رابطه‏[[410]](#footnote-410) دارد- برانگيخته شد. در اين ميان اختلاف دو وزير نيز بالا گرفت و بالاخره سعد الدين در سال 711 به قتل رسيد[[411]](#footnote-411). آنگاه رشيد الدين با دقت زياد، نقشه‏اى كشيد و تاج الدين و دو پسرش را به دست خود علويان به قتل رسانيد؛ او قاتلان را تطميع كرده بود كه منصبهاى تاج الدين را به آنها خواهد داد[[412]](#footnote-412): مانند سمت نقيب النقبائى و حكومت نجف، كه نقيب در تصرف اموال بسيار آنجا- كه از طرف مردم فرستاده مى‏شد[[413]](#footnote-413)- اختيار كامل داشت. شادى سنيان از كشته شدن تاج الدين به حدى بود كه گوشتش را خوردند[[414]](#footnote-414). براى زدودن رنگ تعصب مذهبى از اين واقعه، فقيه شيعيان، جمال الدين حسن بن مطهر حلى (متوفى 726)، به‏عنوان روشن‏كردن تشيع و كمك به ترويج آن، به دربار فراخوانده شد. او اين دعوت را پذيرفت و دو كتاب نهج الحق و كشف الصدق و منهاج الكرامه فى اثبات الامامه را به نام سلطان نوشت و مجددا به حله بازگشت‏[[415]](#footnote-415).

ص:80

خدابنده به سال 716 مرد و پسر 13 ساله‏اش ابو سعيد[[416]](#footnote-416)، جانشين او شد؛ امير چوپان نويان (مقتول به سال 728) بر او تسلط يافت و خود را قيم پادشاه خردسال ناميد[[417]](#footnote-417). امير چوپان سنى متعصبى بود و مى‏خواست با دولت ناصر[[418]](#footnote-418)- كه آن را دولت اسلامى مى‏ناميد[[419]](#footnote-419)- صلح برقرار كند. در برابر شيعه ايستادگى مى‏كرد و تند و تيزى يهوديان را با كشتن رشيد الدين درهم شكست‏[[420]](#footnote-420). و ليكن تشيع جان تازه‏اى گرفته بود و جنبش نهانى اسماعيليان نيز داشت از نو زنده مى‏شد، تا آنجا كه مى‏گفتند مقصود ملك ناصر از صلح آن است كه «فدائيان را براى فتنه‏انگيزى، گسيل دارد»[[421]](#footnote-421). به‏همين لحاظ براى جلب حمايت جامعه اسلامى، امير چوپان شروع به اصلاحاتى در شام‏[[422]](#footnote-422) و مكه‏[[423]](#footnote-423) نمود. با اين همه نتوانست زيديان را- نظر به اهميت آنان- از مسجد الحرام بيرون كند و مانع از آن شود كه در مكه جماعتى و امامى داشته باشند[[424]](#footnote-424)؛ او اين اصلاحات عمومى را به‏جاى سياست گرم گرفتن با علويان، به منظور احتراز از مخالفت آنان [كه قبلا شيوه مرسوم بود] به كار مى‏برد.

درنتيجه اين حوادث، شيعه دريافتند كه [انتظار] تأييد رسمى تشيع [از طرف حكومت‏] بيفايده است و خود شروع كردند به اينكه رأسا به كارهاى خود بپردازند. پس به تدريس و تأليف پرداختند و براى رونق بخشيدن مذهب خويش درنظر مردم و ترويج آن، به مقياس وسيع، كتاب و رساله تصنيف كردند.

اين بررسى جنبه [تاريخى و] سياسى موضوع بود به صورتى بسيار مختصر.

ص:81

پيش از آنكه بررسى جنبه فكرى را آغاز كنيم، لازم است از تحولات روابط مغولان با تصوف نيز، سخن گفته شود. در آغاز هجوم مغولان به شرق، صوفيان جانب حكومتهاى محلى خود را گرفتند. از اينجاست كه مى‏بينيم نجم الدين كبرى در سال 618 و عطار در سال 627 به دست مغولان كشته شدند[[425]](#footnote-425)؛ همچنانكه مغولان حرم امام رضا (ع) در طوس را نيز به سال 617 ويران ساختند. ولى به زودى هردو طرف ملاحظه كردند كه به يكديگر محتاجند: مغولان احساس كردند در عرصه سياست به همپيمانانى نياز دارند كه مردم را بيحس و سرگرم كنند و به تسليم و رضا وادارند، صوفيان هم كه پيوسته به حمايت حكومتهاى مختلف محتاج بودند. اين پيوند آگاهانه به سال 643 آغاز شد؛ آنگاه كه خليل بن بدر الدين كردى- كه او را از ياران شيخ احمد رفاعى دانسته‏اند- به مغولان پناهنده شد و «گروه بسيارى از مغولان همراه او خروج كردند» وى در حدود همدان قيام كرد و به قتل رسيد و سر بريده‏اش را به دروازه خانقين آويختند[[426]](#footnote-426). و نيز آورده‏اند كه دو صوفى رفاعى ايرانى، همراه شاگردان خود، جلو هلاكو را گرفتند و پندش دادند و از او درخواست كردند كه از آزار مسلمانان باز ايستد و خود مسلمان شود «و هردو زهر نوشيدند و داخل آتش انبوه شدند و آن آتش فرو نشست»[[427]](#footnote-427) و گفته‏اند اين حالت در هلاكو، چندان اثر كرد كه اسلام آورد[[428]](#footnote-428). اما مى‏دانيم كه هلاكو بيش‏از آنكه متمايل به تصوف باشد، به فلسفه و علوم عملى گرايش داشت‏[[429]](#footnote-429). و شايد همين گرايش [به علوم مثبته‏]، او را به كشتار جمعى از

ص:82

قلندريه سوريه به سال 658 واداشت، چون نصير الدين طوسى گفته بود «اينها آشغالهاى دنيا و زيادى هستند»[[430]](#footnote-430)، گرچه وقتى همو حلب را به سال 658 گشود فقط كسانى از سر بريدن رستند كه به چند خانه معين پناه برده بودند كه از آنجمله خانقاه زين الدين صوفى بود[[431]](#footnote-431). به‏هرحال، عليرغم مورد هلاكو، حقيقت آن است كه مغولان به صوفيان خصوصا كرامات ظاهرى ايشان، گرايش داشتند و اين موضوع را در فصلهاى آينده خواهيم ديد. ملاحظه مى‏كنيم كه پس از مرگ هلاكو، صاحبديوان مغولى بغداد، دستور داد «رباطى براى سكونت زائران»[[432]](#footnote-432) در نجف و رباط ديگرى در آرامگاه سلمان، با موقوفات بسيار، بنا كنند[[433]](#footnote-433)؛ و اين نشانه آن است كه رژيم مغول نيز همچون رژيمهاى پيشين به همكارى متقابل با متصوفه توجه داشت. گفته‏اند كه حتى نصير الدين طوسى، حلاج را معذور مى‏داشت و «انا الحق» زدن او را بدين معنى حمل مى‏كرد كه «بادم زدن از منيت، عيب دوگانه‏پرستى را برداشت»[[434]](#footnote-434). قابل ملاحظه است كه اباقا خان (مقتول به سال 688) به دست مردى كه دعوى تصوف داشت و كرامات مى‏نمود و سلطنت او را پيشگويى كرد، اسلام آورد، و اين به سال 682 بود. اباقا خان پس از آنكه مسلمان شد خود را احمد ناميد- ظاهرا براى انتساب به شيخ احمد، مؤسس طريقه رفاعيه- و آن مرد [متصوف‏] را از طرف خود براى درخواست پيمان صلح با منصور قلاون به مصر گسيل داشت‏[[435]](#footnote-435).

مثال بموردتر، درباره پيوند مستحكم اين دو و تأثر مغولان از صوفيان آن است كه آورده‏اند يكى از فرمانروايان مغول در قسمتهاى شمالى به سال 685 به تصوف گرائيد و «زهد و گرايش به صالحان، از خود نشان داد» و به نفع برادرزاده‏اش از حكومت صرف‏نظر نمود[[436]](#footnote-436).

ص:83

هرچه هست، رفاعيان از اوان ديدار احتمالى‏شان با هلاكو، مورد توجه مغول واقع شدند، چون با آن تردستيها كه نشان مى‏دادند و در آتش رفتنها و مارخوردنها، جنگجويان [ساده‏دل‏] دوستدار كارهايى را كه از شمشير ساخته نيست، مى‏فريفتند. از اينجاست كه مى‏بينيم يكى از مشايخ رفاعى به نام صالح- بن عبد اللّه بطائحى، هنگام ورود مغول به دمشق، مورد تكريم قرار گرفت، به حدى كه فرمانده مغول در خانه او فرود آمد[[437]](#footnote-437). اين شيخ صالح، ضمن مناظره‏اى با ابن تيميه در موضوع طريقه رفاعيه، از حقيقت مهمى با صراحت كامل پرده برداشته است: «كالاى ما را متشرعان خريدار نيستند و جز نزد مغولان، رواجى ندارد»[[438]](#footnote-438)؛ و خود ابن تيميه، حقيقت ديگرى را روشن مى‏سازد آنجا كه مى‏گويد:

ظهور احمديان [يعنى صوفيه رفاعى‏] و تضعيف مستقيم نيروى بازدارنده دينى وابسته به شرع، و هراسانيدن مردم و واداشتن آنان به سستى و تنبلى و تسليم‏طلبى از سوى ايشان، «بزرگترين عامل غلبه مغولان بوده است»[[439]](#footnote-439). ابن تيميه ما را از حقيقت ديگرى آگاه مى‏كند و آن اينكه با تسلط مغولان بر مواضع قدرت در ممالك اسلامى، صوفيان موقعيت جالب توجهى به دست آوردند و امكان يافتند عقايد خود را تكامل بخشيده، آن را گامى ديگر در راه پخته‏تر شدن پيش ببرند و انديشه اتحاد مطلق، يعنى وحدت وجود[[440]](#footnote-440) را جانشين حلول جزيى نمايند، و اين دليل آشكار ديگرى است در تأييد پيوستگى مغولان با تصوف، كه مقصود ماست.

اين حالت، منحصر به صوفيان نبود، بلكه ديگر داعيه‏داران مذهبى نيز توانستند در ايجاد فرقه‏ها و دعوى مهدويت و نبوت و ولايت، هنرنمايى خود را به ظهور برسانند. به دليل وجود اين زمينه مناسب بود كه به سال 666 مردى در عراق پيدا شد كه ادعا مى‏كرد شعرش بر قرآن برترى دارد[[441]](#footnote-441)، به تأليف‏

ص:84

ابن كمونه [در رد اديان‏] نيز قبلا اشاره كرديم. نصيريان با اعلام ظهور مهدى در سال 717[[442]](#footnote-442)، تكان بزرگى در ممالك اسلامى ايجاد كردند. اين اضطراب فكرى و جستجوى راه‏حلهاى مذهبى براى آن، بدانجا كشيد كه يكى از اميران مغول به سال 722 در بلاد روم- كه از طرف ابو سعيد بر آن حكم مى‏راند- ادعاى مهدويت كرد[[443]](#footnote-443). درميان شيعه حله نيز همچنانكه اشاره خواهد شد، كسانى بودند كه با تكيه بر ولايت شخصى [در مقابل ولايت نوعى‏] دعوى نيابت مهدى داشتند [يعنى خود را نايب خاص امام مى‏پنداشتند]؛ ولايت شيعى از سنخ ولايت صوفيانه بود كه مدعيان مزبور، هسته آن را پرورش داده به بار نشاندند.

پيدايش فرقه‏هاى شيعى، پس از آن نيز در اوضاع و احوال مشابه، تكرار شد. و بدينگونه آسانگيرى مغولان باعث شد كه اشخاصى از نوع بنيانگذاران نخستين غاليگرى، به خيال آن بيفتند كه باز هم مذهبسازى كنند.

حال بر همين منوال مى‏گذشت تا آنكه كتاب دولت ايلخانيان با مرگ ابو سعيد ورق خورد و دوران بدترى آغاز شد كه به علت نبودن وارثى براى امپراطورى، كار به هرج‏ومرج اقتصادى، سياسى، فكرى و اخلاقى بيسابقه‏اى كشيد.

تحولات بعدى به اين صورت بود:

شيخ حسن، پسر عمه ابو سعيد، بر عراق و ابراهيم شاه، فرزند سنتينه، بر موصل و دياربكر، و ارتنا، بر ناحيه روم و امير حسن كوچك، فرزند تمرتاش بن چوپان، بر تبريز و طغاتيمور، بر خراسان و حسين بن غياث الدين، بر هرات با جزيى از خراسان و محمد بن مظفر، بر يزد و كرمان و سلطان ابو اسحاق، بر شيراز و اصفهان و فارس و ... دست يافتند[[444]](#footnote-444). ما در اين ميان فقط به شرح دولت جلايرى مى‏پردازيم كه امير حسن آن را تأسيس كرد و توانست اوضاع اقتصادى را در عراق بهبود بخشد و بغداد را احياء كند؛ تا آنجا كه مردم او را به مناسبت شايستگى و عدالتش، شيخ حسن، ناميدند[[445]](#footnote-445).

شيخ حسن به سال 750 مرد و پسرش اويس جانشين او شد كه بر عراق و

ص:85

آذربايجان حكومت مى‏كرد؛ گفته‏اند كه او دوستدار نيكى و عدل بود و به عالمان [دينى‏] اعتقاد مى‏ورزيد. آخر سر دچار وسواسى شد كه به تصوف گراييد و به عبادت پناه برد و هم در حيات خويش، به نفع پسر از حكومت كناره گرفت‏[[446]](#footnote-446). با روى كار آمدن پسر سى و چندساله‏اش، حسن (مرگ به سال 776) جنگ ميان برادران كم‏سن‏وسال [و بى‏تجربه‏] آغاز شد و اختلال امور سياسى دولت در پايان بدانجا كشيد كه مردم به وسيله نامه از تيمور خواستند كه عراق را فتح كند و اين دولت كوچك لرزان را براندازد[[447]](#footnote-447).

ظاهرا شيعه در روزگار حكومت مرجان بر عراق- از طرف اويس- به منزلت رشك‏آورى دست يافتند؛ چنانكه به مناسبتهاى مذهبى، مراسم خاص خود را آشكارا برپا مى‏كردند و حتى توانستند يك قاضى حنبلى از مخالفان خود را به ضرب تازيانه، به كشتن دهند[[448]](#footnote-448). پس از آنكه مرجان اعلام استقلال كرد و شكست خورد و معلوم شد كه در كارهايش، تحت‏تأثير وزير شيعى مذهبش، امير احمد، بوده است، اويس اين شخص را به دست خود كشت. شادمانى سنيان، بويژه حنبليان مجاور قبر عبد القادر گيلانى، از كشته شدن وزير به حدى رسيد كه جسدش را آتش زدند (سال 767)[[449]](#footnote-449). اين واقعه، يادآور داستان تاج الدين آوجى است- همانكه خدابنده را به مذهب شيعه گرواند- كه سنيان گوشتش را خوردند.

در پايان اين فصل، براى حفظ تسلسل تاريخى، بد نيست كه چند سطرى درباره دولت آل مظفر، كه سرانجامى چون دولت جلايرى داشت، بياوريم.

مشهورترين پادشاه آل مظفر، شاه شجاع نواده مظفر يزدى است- مظفر در زمان ابو سعيد، مأمور يزد و كرمان بود[[450]](#footnote-450)- شاه شجاع به دنبال توطئه‏اى كه او و چهار برادرش عليه پدر چيده بودند، در سال 760 به حكومت رسيد[[451]](#footnote-451).

ص:86

پس از اين موفقيت، برادران را يكى پس از ديگرى از ميان برداشت. درباره او گفته‏اند كه علاوه بر صفات لازم جهت پادشاهى، بر ادب فارسى و عربى نيز مسلط بوده. وى به سال 787 مرد و زين العابدين، پسرش، جاى او را گرفت كه همراه برادرانش در حمله تيمور بر قلمرو آنان قربانى شد[[452]](#footnote-452). حال ديگر دولتهاى كوچك، كه طوفان بنيانكن تيمورى آنان را چون برگ خزان فرو ريخت، هم بدينسان بود. اينگونه دولتها كه نمى‏توانستند در برابر تهديد خطرها جز به محافظت خود بينديشند، بالطبع عامل ثبات فرهنگى و مذهبى و فكرى نيز نبودند و همچنانكه انتظار مى‏رود، روحيه‏اى غرق در اضطراب و انديشه‏هاى غريب و تكروانه، محيط آنها را فراگرفته بود.

ص:87

2. جنبه فكرى‏

چنانكه گذشت، استيلاى مغولان بر عراق مجال نفس كشيدنى به شيعيان داد و شرايطى فراهم آورد كه با آزادى و آرامش به امور مذهبى خود بپردازند و موج تازه‏اى از فقيهان و متكلمان، حوزه‏هاى شيعى را فراگرفت. از نكات قابل توجه اينكه، رهبران انديشه شيعى، نخست تحت‏تأثير نصير الدين طوسى، به فلسفه بيش‏از فقه پرداختند و بعدا به تبعيت از روحيه عمومى و غالب زمان، تصوف، بر [حل مسأله‏] ولايت همت گماشتند. قابل ملاحظه اينكه در اين مرحله، بيشتر مشتغلان به علوم مذهبى، عرب بودند. حال آنكه در دوره ماقبل آن، در كنار عالمان مبرزى همچون شريف رضى و سيد مرتضى، از نژاد عرب، رجال ايرانى همچون ابن بابويه قمى و شيخ مفيد و طوسى و طبرسى و غيره ظهور كردند. درمورد دانشمندان سنى نيز حال بر همين منوال بوده و ايرانى بودن ابن فورك و اسفراينى و امام الحرمين جوينى و فخر رازى- اين همه فقط از اشعريان- بر هيچكس پوشيده نيست‏[[453]](#footnote-453). عامل مهمى كه از فتح بغداد به بعد به تشيع رنگ عربى مى‏دهد، آن است كه مركزيت شيعه به حله انتقال يافت و [فرهنگ‏] تشيع از آنجا برمى‏آمد. مى‏دانيم كه حله اصولا براى اين پديد آمده بود كه مركز تجمع شيعه باشد، زيرا صدقة بن منصور به سال 495 آن را براى پايتختى دولت كوچك شيعيش بنا كرد[[454]](#footnote-454).

از نكات مهم آنكه مسلمانان، تحت‏تأثير اسماعيليگرى و داعيان اسماعيلى، در سرتاسر ممالك اسلامى، به فلسفه و ترويج آن پرداختند؛ ظهور رسائل اخوان‏

ص:88

الصفا در بصره و رسالة الجامعه در اندلس و تأسيس دولت اسماعيلى در مصر و سوريه و دولت حمدانى اسماعيلى مذهب در موصل و دعوت پيگير اسماعيليان در ايران، انگيزه اين توجه بود و آتش اشتياق به فلسفه را در ذهن مسلمانان تيزتر مى‏كرد.

خدمتگران دستگاه عباسى، در برابر، عكس العمل شديدى نشان دادند؛ مثلا غزالى، تهافت الفلاسفه و فضائح الباطنيه را نوشت؛ با آنكه خود وى از فلسفه تأثير پذيرفته بود و حتى در فلسفه گريزترين كتابش، المنقذ من الضلال، نيز به فلسفه بازگشته است‏[[455]](#footnote-455)، [و در حقيقت آن خود، يك كتاب فلسفى است.] هنوز يك قرن نگذشته، به فخر رازى، به‏عنوان يكى از پيشوايان بزرگ [تسنن‏] اسلامى برمى‏خوريم كه بى‏گفتگو، فقط يك فلسفه‏باف است. بد نيست يادآورى كنيم كه نصير الدين طوسى نيز- به‏عنوان يك نفر اسماعيلى، يا كلا فلسفى مشرب- از همين موج برخاسته. بايد بر اين جمله افزود كه تصوف نيز از ديرباز به فلسفه‏بافى درآميخته بود: به نظر دكتر على عبد القادر[[456]](#footnote-456)، جنيد بغدادى متأثر از نو افلاطونيان بوده است و حتى وى را با فلوطين مقايسه مى‏كند.

به علاوه، غزالى قرنها پيش گفته است كه دسته‏اى از صوفيان تحت‏تأثير فلسفه بوده‏اند و آنان را «صوفيان فلسفه‏باف» ناميده‏[[457]](#footnote-457). اين نظريه غزالى با استدلال بيرونى (درگذشته به سال 441) تأييد مى‏شود كه كلمه صوفى را با واژه يونانى سوفيا[[458]](#footnote-458)- كه از لحاظ لفظ و معنا با فلسفه ارتباط دارد- مقايسه كرده است.

علاوه بر اينها، موضوع ديگرى كه دلالت آشكار بر اين معنا [يعنى ارتباط فلسفه و تصوف‏] دارد، آن است كه درميان منتسبان به تصوف مردى چون سهروردى مقتول [شيخ اشراق‏] را مى‏يابيم كه بيش‏از آنكه نماينده تصوف باشد، مظهر

ص:89

فلسفه است‏[[459]](#footnote-459)؛ و او را بدانجهت كه فيلسوف بودند كشتند نه به دليل صوفيگرى يا اعتقاد به حلول و مانند آن. آنگاه به ابن عربى و نظريه نوينش در وحدت وجود مى‏رسيم كه اساس آن بر مجاهده و سلوك نيست؛ و پيش از آنكه مشربى صوفيانه باشد و به ذكر و مجاهده و جنبه‏هاى عملى تصوف بپردازد، نظريه‏اى فلسفى در مبحث وجود است. شك نيست كه ابن عربى، اين فلسفه خود را از رسائل اخوان الصفا كه مالامال از فلسفه‏بافى است، اقتباس كرده‏[[460]](#footnote-460).

و از اينجاست كه مى‏بينيم [مانند اخوان الصفا] به بحث در انواع نفوس و افلاك و كيميا و طلسمات و حتى اعداد و حروف و حكمت آنها، مى‏پردازد[[461]](#footnote-461).

پس از تسلط مغولان بر ممالك اسلامى، چون تعصب خاصى نداشتند، از فلسفه آن جنبه عملى كه خواجه نصير و شاگردانش در خدمت آنها به كار مى‏گرفتند، نظر آنها را جلب كرد؛ و از تصوف، اولا آن جنبه مبهوت‏كننده و كارهاى محير العقول كه رفاعيان بدان وسيله توجه مغولان را برانگيختند؛ و ثانيا روحيه سستى و بيحالى كه تصوف ميان مردم ترويج مى‏كرد.

بدين‏گونه، مقام فلسفه، از لحاظ كاربردهاى عملى‏[[462]](#footnote-462) و منزلت تصوف از جهت كرامات، درنظر مسلمانان، بالا رفت؛ خصوصا كه دولت نيز براى اين دو ارزش قائل بود و تشويق مى‏كرد. درنتيجه نهضتى در تصوف آغاز شد و شروع به جذب فلسفه، خصوصا[[463]](#footnote-463) موضوع طلسمات و علم اعداد و حروف نمود؛ تا آنجا كه هنوز

ص:90

يك قرن و نيم نگذشته- چنانكه خواهيم ديد- به مذهبى برمى‏خوريم كه بتمامى براساس حروف و ارقام پايه‏گذارى شده است.

اما درمورد تشيع بايد گفت كه بر همان حالت پيشين، باقى بود يعنى همان احساس استقلال و بيگانگى از تصوف- كه شيعيان آن را وابسته به دولت عباسى مى‏دانستند. پيوند تصوف با تشيع، يكباره انجام نشد، بلكه در دو مرحله تحقق پذيرفت؛ بدين شرح:

تشيع، ابتدا به دست پيشروان معنوى خود از فلسفه تأثير پذيرفت و از حوزه علم كلام صرف بيرون رفت و آخر با تصوف پيوستگى يافت [يعنى تشيع براى رسيدن به تصوف از برزخ فلسفه گذشت‏]. اين گرايش، درميان شيعه حله- كه ظهور عادى مهدويت و بنيانگذارى فرقه‏ها هيچگاه در آنجا قطع نشده بود- و به دست يك علوى آملى كه بدان شهر آمده و سكنى گزيده بود، آغاز شد.

براى توضيح اين ابهام، يادآورى مى‏كنيم كه شيعه پيش از آن به فلسفه شهرت نداشتند؛ زيرا كه از اين راه به تهمت اسماعيليگرى، آلوده مى‏شدند. لذا به كلام و فقه بس كرده و مى‏كوشيدند حتى الامكان از فلسفه كناره جويند. اما پس از فتوحات مغولى، كه مشاهده شد هلاكو «به دانشمندان و فضلا، نيكى و محبت مى‏كند»[[464]](#footnote-464) و خواجه نصير را از حبس آخرين امراى اسماعيلى بيرون آورد و به وزارت برگزيد، شيعه در راه كسب اين نوع از معرفت به تكاپو افتادند.

گرايش مودت‏آميز خواجه نصير با شيعيان دوجانبه بود؛ همچنانكه شيعيان در توجه به مباحث عقلى به [پيروى از] او نظر داشتند، او نيز همين عنايت شخصى و دوستانه را به آنان نشان مى‏داد. نوشته‏اند كه يك‏بار به همراهى هلاكو و يك بار ديگر در مسافرتش به عراق «كه طى آن كتابهاى زيادى در بغداد- در باب رصد- گرد آورد»[[465]](#footnote-465) و بار سوم به سال 672- سال مرگش‏[[466]](#footnote-466)- با شيعيان ملاقات كرد.

ص:91

ايراد تفصيل در جنبه فلسفى با طبيعت اين كتاب سازگار نيست، لذا بيان همه تطورات و كنش‏ها و واكنشها امكان ندارد؛ ليكن اشاره‏اى به علم كلام، به روشن شدن اوضاع فكرى در قرن هفتم و هشتم هجرى كمك مى‏كند.

علم كلام اعم از سنى يا شيعى- البته به استثناى علم العقايد سنتى- از طريق خواجه نصير، تحت‏تأثير گرايشهاى فلسفى قرار گرفته است. منزلت خواجه نصير و اهتمام او در فلسفه به حدى بود كه ابن قيم (متوفى 751) او را همرديف ابن سينا شمرده‏[[467]](#footnote-467) و طاش كپرى‏زاده (متوفى 962) او را منقح فلسفه دانسته‏[[468]](#footnote-468) و تاريخ احياء تحقيق فلسفى را «از زمان نصير الدين و ماننده‏هاى او»[[469]](#footnote-469) رقم زده‏اند. نماينده روح فلسفى خواجه نصير، كتاب كوچكى است كه پس از مرگ وى شهرت عمومى يافت،[[470]](#footnote-470) و تجريد الكلام يا تجريد الاعتقاد نام دارد[[471]](#footnote-471). در اين كتاب براى اولين‏بار در اسلام، فلسفه به‏طور كامل با علم كلام درآميخته، چنانكه گوئى يكى شده است. بطورى كه «اگر كتب كلام را، آنگاه كه اين علم تكميل گرديد و از لحاظ موضوع و فصل‏بندى و اصطلاحات شكل نهائى به خود گرفت، درنظر بگيريم، مى‏بينيم كه علاوه بر پرداختن به مسائل مبتنى بر نقليات و علوم دينى، شامل حل قسمت مهمى از مسائل فلسفى در متافيزيك و علم النفس، بويژه معرفت‏شناسى، و نيز اخلاق و حتى بسيارى مسائل علم طبيعت و بالاخره سياست است. و اگر درميان مؤلفان گذشته كاوش‏

ص:92

كنيم، پيش از نصير الدين كسى را نمى‏يابيم كه به اين صورت تأليفى به وجود آورده باشد.»[[472]](#footnote-472) اهميت اين كتاب در حدى است كه به نقل مؤلف الذريعه (3/ 353)، علاء الدين محمد قوشجى (متوفى 879)- يكى از شارحان تجريد الكلام- در وصف آن گفته «گنجينه شگفتى‏ها، سرشار از تازه‏ها، كم‏حجم، موجز، مقبول از نظر پيشوايان بزرگ، كه هيچيك از دانشمندان به تأليف همانند آن موفق نشده‏اند». و به گفته يكى از محققان «اين كتاب، كوششى بوده است براى منظم‏كردن علم كلام و اكتفا به مسائل اساسى و كنار گذاشتن يا كمتر پرداختن به مسائلى كه رابطه معقولى با مقصد ذاتى اين علم ندارد»[[473]](#footnote-473). و به گفته علامه حلى، «طوسى در اين كتاب، الفاظ را بغايت كوتاه آورده و در ايراد معانى راه بلند پيموده، تا آنجا كه محصلان و طالبان از دريافت معانى و فهم مقاصد آن، عاجزند»[[474]](#footnote-474). مختصرنويسيش، «به معماگوئى كشيده، به‏طوريكه هركلمه‏اش بر مسأله‏اى دلالت مى‏كند و يك جمله كوتاه جاى يك فصل را گرفته»[[475]](#footnote-475)؛ همين ابهام، مصنفان علم كلام را به تفصيل ايجازهاى او واداشت، «بدين لحاظ، شارحان و حاشيه‏نويسان آن كتاب، از زمان تأليف تا همين اواخر، بسيار بوده‏اند»[[476]](#footnote-476).

ص:93

خواجه نصير، علاوه بر آنچه در توجيه «انا الحق» حلاج گفته- كه نقل شد- كلماتى نيز در تصوف فلسفى دارد كه در باب آن سخن دراز نمى‏كنيم. فقط اشاره مى‏كنيم كه خوانسارى به نقل از مآخذى كه نام برده، در وصف خواجه نصير مى‏گويد «او جامع مسلك استدلال و مشرب عرفان است»[[477]](#footnote-477) و تصريح مى‏كند كه وى با صدر الدين قونوى (متوفى 672) در موضوع تصوف و مقامات عارفان و وحدت وجود، مكاتباتى داشته است‏[[478]](#footnote-478). نايب الصدر، بر اينجمله تكه‏هائى را مى‏افزايد كه از كتاب اوصاف الاشراف خواجه نصير آورده كه در آن‏

ص:94

به حلول و اتحاد پرداخته، و از غاليان شيعه و نيز حلاج و بايزيد بسطامى نام برده و در حاشيه ادعاى آن‏دو- «انا الحق» و «سبحانى، ما اعظم شأنى»- گفته است: «اين دو، هيچ‏يك دعوى خدايى نداشتند بلكه با نفى وجود خود مى‏خواستند وجود آن ديگر را كه [حق‏] مطلق باشد، ثابت كنند»[[479]](#footnote-479).

اكنون ناچاريم از اين حاشيه رفتن، بازآئيم و به اصل موضوع بپردازيم و شخصيتهاى شيعى متأثر از تصوف، در اين فاصله زمانى را، معرفى كنيم.

ص:95

[شخصيتهاى شيعى متأثر از تصوف‏]

الف. كمال الدين ميثم بن على بن ميثم بحرانى‏

(متوفى 679)

ميثم بحرانى، از لحاظ اقتباس مسائل فلسفى و بعدا تأثرپذيرى از تصوف تحت‏تأثير اوضاع و احوال جديد، نمونه متكلمان شيعه در اين مرحله به‏شمار مى‏آيد. در عرصه فلسفه، شخصيت او درميان متكلمان از همه برجسته‏تر بود، تا آنجا كه وى را به‏عنوان «فيلسوف محقق و حكيم مدقق»[[480]](#footnote-480) ستوده و گفته‏اند كه نصير الدين طوسى «بر استادى او در حكمت و كلام، گواهى داده است»[[481]](#footnote-481) و به نقل شيعه، امير صدر الدين شيرازى «در شرح تجريد بر سخنان او خصوصا در مبحث جواهر و اعراض، تكيه كرده است»[[482]](#footnote-482) و نيز آورده‏اند كه او به نام استاد خود، على بن سليمان بحرانى، بر كتاب اشارات [بوعلى‏] «براساس قواعد حكما و متألهان» شرح نوشته‏[[483]](#footnote-483). اين از جنبه فلسفى. اما راجع به تصوف: گفته‏اند كه از عوامل ارتباط ميثم با عطا ملك جوينى، شرح نهج البلاغه بود كه براى او نوشت و «بر تسلط او در همه علوم اسلامى و فنون ادبى و فلسفى و اسرار عرفانى، گواهى مى‏دهد»[[484]](#footnote-484). و نيز به وى عنوان «عالم ربانى»[[485]](#footnote-485) داده‏اند؛ همان صفت كه قبلا از طرف صوفيان بر حلاج اطلاق شده بود و يادآور تقسيم سه‏گانه‏

ص:96

اهل علم، طبق روايت منقول از على (ع) است.[[486]](#footnote-486) قاضى نور اللّه گفته «شرح نهج- البلاغه ميثم، مشتمل است بر حكمت و كلام و تصوف»[[487]](#footnote-487). توجه كردنى است كه اطلاق واژه‏هاى صوفى و تصوف و عرفان بر يك شيعى فقيه و متكلم، آن هم در حوزه عالمان شيعه- كه فقط متأثر از مواريث تشيع بوده و از دايره تأثير اهل ذوق بيرون بودند- امرى تازه و بى‏سابقه است؛ و ميثم را به‏عنوان مظهر درآميختگى تصوف و تشيع يا دستكم نزديكى آن‏دو، مى‏نماياند. بد نيست به ياد آوريم، اين عطا ملك كه ميثم شرح نهج البلاغه را بدو تقديم داشته همان است كه دو خانقاه براى صوفيان يكى در نجف و يكى در مزار سلمان ساخت.

تشيع داراى آن نيروى سرشار حياتى و ورزيدگى و توانايى شكل‏گيريهاى گوناگون بوده كه با همه تأثيرپذيريهاى وسيع، هيچگاه از مسير اصول اساسى خود بيرون نرفته است. كار ميثم اين بود كه مضامين نقل شده از على بن ابيطالب (ع) را در يك قالب صوفيانه ريخت؛ در همان زمان صوفيان نيز پيرامون شخصيت على بن ابيطالب، به‏عنوان ولى اولياء به بحث پرداختند؛ همچنانكه از اشعار متصوفه ايران، مانند عطار و جلال الدين، پيداست. ظهور صوفيان بزرگ علوى‏[[488]](#footnote-488) همچون احمد رفاعى و ابراهيم دسوقى و احمد بدوى و غيره، نيز درست همزمان با اين جهتگيرى تازه [در تصوف و تشيع‏] بود؛ كه اين همه منجر به پيدايش شخصيت جديد صوفيانه‏اى براى على بن ابيطالب (ع) در كنار دو شخصيت تاريخى و شيعيانه امام گرديد، كه منطقا دو تصوير صوفيانه و شيعيانه او خيلى نزديك به‏هم بود.

اين نزديكى شخصيت صوفيانه و شيعيانه على (ع)، به اضافه اصول مشابه ديگر بين تصوف و تشيع، شيعيان را نيز برانگيخت كه به دنبال صوفيان، به سهم خود در راه يگانگى دو مشرب بكوشند؛ و ميثم بحرانى پيشقدم شد كه نخستين سنگ اين بنا را بگذارد و به منظور بيرون كشيدن معانى عرفانى- فلسفى از نهج البلاغه، مطابق روحيه قرن هفتم و هشتم هجرى، رنگى صوفيانه به سخنان‏

ص:97

على (ع) داد.[[489]](#footnote-489)

گفتنى است كه سيد حيدر آملى (متوفى بعد از 794) كه در كتاب جامع- الاسرار در راه يكى‏كردن تصوف و تشيع قدم برداشت، به سخنان ميثم بحرانى در شرح نهج البلاغه استناد كرد[[490]](#footnote-490) و ميثم را در عداد كسانى قرار داد كه از فلسفه وارد تصوف شده‏اند؛ كه اين نظر ما را تأييد مى‏كند. آملى پس از برشمردن نام عده‏اى از معاصران خود: همچون نصير الدين كاشى، افضل الدين كاشى، صدر الدين اصفهانى- مشهور به تركه- و عبد الرزاق كاشانى، كه از فلسفه به تصوف روى آوردند، به ميثم رسيده و در وصف وى گفته: «او در شرح كبير و صغير نهج البلاغه، جانب عارفان موحد را بر عالمان و فلسفه‏بافان، ترجيح نهاده و علوم و خرقه عرفا را به امير المؤمنين اسناد داده و نيز در كتاب مناهج العارفين فى شرح كلام امير المؤمنين ..... ثابت كرده كه حقيقت شك‏ناپذير همان شيوه موحدان اهل اللّه است كه صوفى ناميده مى‏شوند»[[491]](#footnote-491). آملى از اين نيز فراتر رفته و گفته ميثم [در اين شيوه و عقيده‏] از استادش، على بن سليمان بحرانى پيروى كرده‏[[492]](#footnote-492)؛ [به نظر ما] اگر مقصود آن باشد كه على بن سليمان در اين باب نظرى داشته، بعيد نيست، ولى در اين‏كه قطعا چنين سخنانى گفته باشد ترديد هست.

شرح نهج البلاغه بحرانى، اثر پرحجمى است شامل تقريبا 640 صفحه كه هرصفحه 39 سطر و هرسطر حدود 20 كلمه دارد. ميثم كتاب خود را با سرآغازى صوفيانه شروع كرده و گفته: خدا از مردم پيمان گرفت و فرمان داد كه او را بشناسند و اشتياق چيزى را كه «چشمى نديده و گوشى نشنيده و به خاطر كسى نرسيده،» در آنان برانگيخت‏[[493]](#footnote-493). و سخن خود را در مورد نهج البلاغه چنين‏

ص:98

آغاز كرده: «در اين سخنان، اثرى از كلام الهى هست»،[[494]](#footnote-494) و هم از آغاز، برعهده گرفته كه شرحش بر پايه «حقايق» و «سرشار از مباحث يقينى» باشد[[495]](#footnote-495)، به علاوه با اين نظر موافق است كه «على (ع)، شيخ صوفيان و ولى ايشان است»[[496]](#footnote-496) و روايت ابو نعيم را شاهد آورده كه پيغمبر على را به صفت «يعسوب المؤمنين»[[497]](#footnote-497) ستوده. بايد دانست كه ميثم در همه اين موارد، به اين ابى الحديد، شارح قبلى نهج البلاغه، استناد كرده است‏[[498]](#footnote-498).

وى، سخنانى را كه صوفيان به على (ع) منسوب داشته‏اند و موافق مشرب ايشان است به على (ع) نسبت داده، مانند: «اگر پرده برداشته شود، يقين من از آنچه هست، افزونتر نخواهد شد[[499]](#footnote-499).» و نيز «خدايا ترا از بيم عذاب يا شوق ثواب، نپرستيدم، بلكه ترا شايسته پرستش يافتم و پرستش كردم‏[[500]](#footnote-500).

بدين لحاظ، على (ع) درنظر ميثم، جامع كاملترين مرتبه تحقق آن استعدادهاى‏

ص:99

معنوى است كه «كمال‏جويى جان انسانى»[[501]](#footnote-501) ناميده، و گوئى خواسته على (ع) را به صفت «انسان كامل»- به معنى صوفيانه آن- بستايد؛ و اين- اصطلاحى بود كه در آن ايام هنوز پرورده و پخته نشده بود. و نيز على (ع) را «از خواص و اصلان»[[502]](#footnote-502) دانسته، كه «از خويشتن خويش غايب شد و حضرت حق را، همچنانكه هست، مشاهده كرد»[[503]](#footnote-503).

ميثم در شرح خطبه اول پرگويى كرده؛ همچنانكه بعدها شيخ احمد احسائى، مذهب كشفى خود را بر شرح فقط يك زيارتنامه منسوب به امام دهم بنا نهاد. وى بر اين خطبه، اصطلاحات فلسفى بسيار مانند «چهار عنصر و افلاك»[[504]](#footnote-504) بار كرده و اين انديشه را كه آدم همان نفس ناطقه است‏[[505]](#footnote-505) از آن بيرون كشيده است. از نشانه‏هاى آشكار تصوف در كتاب ميثم، موضوع ذكر است كه در نظر وى همان تلاوت قرآن است. خواننده قرآن مى‏تواند در اثناء مرور بر آن «در كلمات تأمل كند و انديشه‏اش به گوينده آن كلمات و صفات او، وقوف يابد و در مشاهده وى مستغرق گردد»[[506]](#footnote-506). و در اين مورد از سخنان امام صادق، شاهد آورده «خدا در كلماتش بر مخلوقات تجلى مى‏كند و ليكن، آنها نمى‏بينند»[[507]](#footnote-507) و نيز حج را، به شيوه صوفيان، كارى نمادى مى‏داند كه معناى ديگرى در وراء آن هست: «مقصود آن نيست كه [فقط] به تن خود، طواف خانه كنى، بلكه بايد در دل، ياد صاحبخانه را بگردانى ... زيرا بر هركس كه در رحمت گشوده شد، جهان مادى و محسوس براى او پله و نردبام عالم- معناست»[[508]](#footnote-508). و نيز ذكر پشمينه‏پوشى على (ع) را آورده و آن را رد نكرده است‏[[509]](#footnote-509). و پيشگوئى آمدن مغولان و قيافه و لباس آنان و حتى رفتارشان در جنگ را، و اينكه «سوار بر اسب مى‏آيند»[[510]](#footnote-510) كه به امام (ع) منسوب‏

ص:100

داشته‏اند، روايت نموده؛ به عقيده ميثم اين قوه [پيشگوئى‏] در نتيجه الهام از طريق استاد مرشد [يعنى پيغمبر] به روح قدسى على (ع) افاضه شده بوده است‏[[511]](#footnote-511). اين نظريه ميثم با آن عقيده صوفيانه قابل مقايسه است كه مى‏گويد:

«انبياء را معجزه‏ها و اوليا را كرامت‏هاست»[[512]](#footnote-512)؛ بدين‏گونه حتى درنظر متكلمى شيعى [همچون ميثم‏]، اسلام به كلى تبديل به تصوف مى‏شود. همچنين او، تقسيم سه‏گانه على (ع) را درمورد اهل دانش آورده و در معنى «عالم ربانى» گفته است: «آنكه علم ربوبيت را بداند و عارف به خداى تعالى شود.»[[513]](#footnote-513) و نيز با اين حديث موافق است كه وقتى على (ع) براى يكى از اصحابش، اهل يقين را توصيف فرمود، آن مرد چنان متأثر شد كه بيهوش افتاد و مرد؛ به همان شكل كه در حلقه‏هاى ذكر صوفيانه پيش مى‏آيد[[514]](#footnote-514).

قابل تذكر است كه ميثم در شيعيگرى نيز راه اعتدال پيموده و زياد وارد مابه الاختلاف با سنيان و لعن آنان نشده، حتى در شرح خطبه شقشقيه منسوب به على (ع) كه در آن بر ابو بكر تعريض رفته، ميثم كوشيده آن را به صورت بسيار ملايمى درآورد[[515]](#footnote-515). از جالب‏ترين نكات قابل يادآورى [در اينمورد]، موضوع تبرا است، كه نزد شيعيان به معنى بيزارى از دشمنان على (ع) است و ميثم آن را با آسانگيرى صوفيانه چنين معنا كرده: «مقصود از تبرا آن است كه انسان از نيرو و تدبير خود بيزارى جويد و در خود به ديده رضايت و تبرئه ننگرد»[[516]](#footnote-516).

ص:101

در پايان، جا دارد بگوئيم او اولين شيعى است كه على‏رغم عيبجوييهاى غزالى از شيعيان، به كلام وى استشهاد كرده و مثلا عين تعريف او را در باب توبه آورده است «توبه، سه جزء دارد: شعور [به زشتى عمل‏]، حالت [ندامت‏] و ترك [آن كار زشت‏]»[[517]](#footnote-517). در اينجا به روشنى مى‏بينيم كه يك شيعه، هرگاه بخواهد، بخوبى مى‏تواند از چيزهاى زايد و بى‏اهميت و ناپسند خوددارى كند؛ زيرا دشنام و لعن و غيره از كارهايى بوده كه شيعه در اوضاع و احوال خاص، وقتى اصل وجودش در خطر بوده و بنا به مقتضيات سياسى از كين لبريز شده و ديگ خشمش به جوش آمده، به آن مى‏پرداخته است؛ كه نمونه‏هاى آن را خواهيم آورد.

تذكر اين نكته لازم است كه ميثم به شرح ابن ابى الحديد بر نهج البلاغه، اشاره كرده و گفته، آن شرح و شرح پيش از آن، وافى به مقصود نبود[[518]](#footnote-518). اگر درنظر بياوريم كه ابن ابى الحديد، از دشمنان سرسخت فلسفه و فيلسوفان بوده و و ايشان را در قصيده بلندى هجو كرده- از جمله ارسطو و افلاطون و ابن سينا را مورد تعريض قرار داده- و حكيم را به پروانه‏اى تشبيه كرده كه «به شعله نزديك مى‏شود و خود را مى‏سوزاند و اگر راهى بيابد مى‏گريزد»[[519]](#footnote-519)، درمى‏يابيم كه غرض اصلى ميثم از نوشتن شرح تازه‏اى بر نهج البلاغه، اندك مدتى پس از ابن ابى الحديد، استفاده از شرايطى بوده كه امكان پرداختن به فلسفه را با كمال آرامى و آزادى، فراهم كرده بود؛ به اين نشانه كه ميثم در مقدمه كتاب، همه نظريات ابن ابى الحديد را پذيرفته؛ خصوصا رأى او را در اين باب كه على (ع) پيشرو همه علوم، بويژه برترين دانشها يعنى علم الهى است‏[[520]](#footnote-520). پس‏

ص:102

نوشتن شرح جديدى بر نهج البلاغه، براى افزودن عنصر فلسفى- صوفيانه به كلام على (ع) و ارتباط دادن آن با آموزشهاى نوين عصر بوده است.

پس از اين همه، بايد بگوييم كه ميثم اهل حله نبود، بلكه در بحرين زيست و درگذشت؛ ليكن به مناسبت اوضاع و احوال تازه‏اى كه در عراق پديد آمده بود، به حله دعوتش كردند و ثمره اين بازديد شرح نهج البلاغه‏[[521]](#footnote-521) اوست كه لب آن را بيان كرديم. نشانه احترام شيعه نسبت به او، آن است كه وى را با سيد على بن طاوس حلى و نصير الدين طوسى» شاگرد يك استاد دانسته‏اند[[522]](#footnote-522) و بدين‏گونه سران تشيع را در وحدت يكپارچه و منشأ واحدى گرد آورده‏اند؛ و بالاتر از آن، خواجه نصير را در فقه‏[[523]](#footnote-523) و حديث‏[[524]](#footnote-524) شاگرد ميثم و در عوض، ميثم را در حكمت و كلام‏[[525]](#footnote-525) شاگرد خواجه نصير شمرده‏اند.

در تأييد اين مطلب آورده‏اند كه كمال الدين ابو جعفر احمد بن على بن سعيد بن سعادة، رسالة العلم را به خواهش ميثم بحرانى نوشت و خواجه نصير، بعدا شرحى بر آن نگاشت‏[[526]](#footnote-526).

ص:103

ب. شيعيان حله‏

1. مقدمه‏

چنانكه ديديم، حله يكى از مراكز خاص تشيع بود كه شيعيان در آنجا در آرامش و آزادى مذهبى مى‏زيستند و در ستايش شهر خود، احاديثى از امامان روايت مى‏كردند[[527]](#footnote-527) و آينده آن را برطبق پيشگويى ائمه، غرق در بشارتها و قرين خوبى و خوشى مى‏دانستند[[528]](#footnote-528). در فرصتهاى صلح و امنيت و آزادى، طبيعت شيعيگرى كه از ثبات گريزان بود در آن شهر مجال بروز يافت و مى‏بينيم كه فقهيان حله حتى پيش از استيلاى مغول [كه تا حدى آزادى مذهبى بارآورد] داراى سليقه‏ها و عقيده‏هاى متفاوت بودند. از جمله درباره محمد بن ادريس (متوفى 578) استاد فقهاى حله، آورده‏اند كه «تمام اخبار اهل بيت را كنار گذاشت». [يعنى معتقد به اصالت آنها نبود.][[529]](#footnote-529)

درنتيجه آزادى كاملى كه شيعيان حله از آن بهره‏مند بودند، توانستند در ارتباط با آخرين اعتقاد خود پيرامون مهدى (عج)، مجامع مذهبى ايجاد كنند، و به‏طورى كه نقل شده، از اواخر قرن ششم، مراسم مربوط به نزديكى ظهور مهدى (عج) در سامرأ را برپا مى‏كردند[[530]](#footnote-530). در قرن هشتم، ابن بطوطه، حكايت مى‏كند كه محلى را در حله ديده كه آن را زيارتگاه صاحب الزمان مى‏ناميدند و انتظار ظهورش را از آنجا، داشتند[[531]](#footnote-531). سرشار شدن فضاى مذهبى از اينگونه انديشه‏ها،

ص:104

و هيجان و انتظار مردم در باب آن، بدانجا كشيد كه بعضى دعوى نيابت [خاص‏] صاحب الزمان را عنوان كردند، همچون ابو صالح حلى كه به سال 683 اين ادعا را نمود[[532]](#footnote-532) و مردى به نام شامى نيز از آن جمله‏[[533]](#footnote-533) بود.

اما درمورد آموزش و پرورش مذهبى، مردم حله به علت در امان ماندن از كشتار مغولان، از بهبود اوضاع اقتصادى خود در راه رشد فرهنگ و ترقى دادن آن سود بردند. آنها كالاهاى خوراكى به بغداد حمل مى‏كردند «و از وجه آن، كتابهاى نفيسى مى‏خريدند»[[534]](#footnote-534). به سبب همين تحرك فرهنگى سرشار از آزادى بود كه خواجه نصير، از حله ديدن كرد و در مجالس درس آنجا حاضر شد و به ملاقات شيخ حله، ابو القاسم جعفر بن حسن حلى رفت‏[[535]](#footnote-535).

2. خاندان طاوس‏[[536]](#footnote-536)

پس از مشخص شدن وضعيت جديد ادارى عراق، در زمان مغولان، يك خاندان جديد شيعى [يعنى آل طاوس‏]، به‏عنوان نمايندگان صاحبجاه تشيع، مجال شهرت يافتند. با آنكه شرف الدين، محمد طاوس، در مقام نقيب علويان، به روزگار عباسيان همراه ديگران در بغداد كشته شد[[537]](#footnote-537)، مردم حله، به دست مرد ديگرى از همين خاندان به نام مجد الدين محمد[[538]](#footnote-538) از مغولان امان يافتند.

در همان زمان كه ميثم بحرانى، شرح نهج البلاغه خود را مى‏نوشت و سعى مى‏كرد كه به سنيان و خلفا طعنى نزند، مؤلفى با نام مستعار عبد اللّه بن اسماعيل كتابى نوشت و در آن به استناد آيات قرآن به اهل سنت تاخت‏[[539]](#footnote-539). اين كتاب را به مردى از آل طاوس، به نام جمال الدين احمد بن موسى (متوفى به سال 673)

ص:105

نسبت داده‏اند؛ كه البته اين انتساب با مشى سياسى شيعه در آن روزگار نمى‏سازد و بجاست كه صحت اين خبر را با ترديد زياد تلقى كنيم.

نكته مهم ديگر اينكه نقيب علويان در زمان هلاكو نيز از خاندان طاوس بود؛ چنانكه نخست رضى الدين على بن طاوس (متوفى 672) و سپس غياث الدين عبد الكريم بن احمد بن طاوس (متوفى 693) به اين مقام منصوب شدند[[540]](#footnote-540).

مهم‏ترين شخصيت آل طاوس، از لحاظ موضوع بحث ما، رضى الدين على بن طاوس است كه به سبب پارسائى و پرهيز از فتوا، در فقه چيزى ننوشت و ليكن كتابهاى بسيارى در ادعيه تأليف كرد[[541]](#footnote-541). و به‏طورى كه خود مى‏گويد «با افاضه خداى عالميان، آن دعاها را انشاء كرده است»[[542]](#footnote-542). او مدعى بود كه با مهدى (عج) دوازده اما ميان ملاقات مى‏كند[[543]](#footnote-543) و ظاهرا، انشاء بسيارى از زيارتنامه‏هاى خاص اماكن مقدس شيعى و اجتهادات غريبش را بايد بر اين اساس توجيه كرد[[544]](#footnote-544). گويى او در خويش قدرت درآميختن با ائمه و پيوستن كلام خود به كلام ايشان را سراغ داشت. آنقدر به كشف و كرامت خود ايمان داشت كه رأى [صحيح‏] شيخ مفيد را درمورد حذف نام محمد بن سنان از رديف شيعيان معتدل رد كرد[[545]](#footnote-545)، او در اين مورد به همان اصلى استناد جست كه بعدا سيد حيدر آملى به كار گرفت: تقيه شيعيان و اسرار صوفيان، دو لفظ است به يك معنى. از رضى الدين نقل كرده‏اند كه مى‏گفت «ائمه، از روى كمال خصوصيت، غاليان را به اسرار نهفته از اغيار، آگاه مى‏كردند و به‏گونه‏اى با آنان سخن مى‏گفتند كه بيشتر شيعيان، طاقت آن را نداشتند[[546]](#footnote-546). و اين است دليلى كه پايين آوردن مقام غلات را در نزد شيعه ايجاب مى‏كرد. [يعنى براى حفظ اسرار و حاملان آن، تعمدا مقام غاليان از آنچه بود پايين‏تر وانمود مى‏شد.] ظاهرا

ص:106

برپايه همين نحوه استدلال است كه نصيريه، محمد بن سنان را بزرگ مى‏شمارند و اخبارى را كه وى از ابو الخطاب روايت كرده، نقل مى‏كنند[[547]](#footnote-547).

در تأييد مطالب گذشته، بايد افزود كه رضى الدين به اعتراف موافق و مخالف، عابد و زاهدى مستجاب الدعوه بوده‏[[548]](#footnote-548) و به‏همين سبب، صوفى مسلكان شيعى متأخر وى را به همراه خواجه نصير، در سلك وابستگان تصوف شمرده‏اند و اين دو را كه قائل به حلول و اتحاد و وحدت وجود[[549]](#footnote-549) و يا وابسته به طريقه معينى نبودند- تا جهتگيريشان مشخص و انتسابشان به فرقه ديگرى غير از شيعه محرز باشد- [از نظرگاه تصوف‏] دو صوفى قابل‏قبول شناخته‏اند[[550]](#footnote-550).

درمورد آل طاوس، اين نكته را نيز بايد افزود كه همگى در زندگى و مرگ اولياء صاحب كرامت شمرده شده‏اند؛ قبر سيد احمد بن طاوس زيارتگاه مشهورى گرديده بود «و سنى و شيعه، از قسم دروغ خوردن بدان، هراسان بودند[[551]](#footnote-551).» و اين نشانه‏اى است از منزلت معنوى علويان در آن دوران و آمادگى روحى مسلمانان، خاصه شيعيان، براى بالا بردن مقام اشخاص از حضيض خاك به اوج افلاك. و بدين‏سان، در روزگارى كه علو روحى بسيار پرارج مى‏نمود اظهار كرامات از جانب آل طاوس و پذيرش آن از ناحيه مردم، امكان‏پذير گرديد. از آن جمله آورده‏اند كه عبد الكريم بن احمد بن طاوس «به سن چهارسالگى، در چهل روز از معلم بى‏نياز شد و توانست بنويسد»[[552]](#footnote-552) و «در يازده سالگى قرآن را در مدت كوتاهى از بر كرد»[[553]](#footnote-553) و اين يادآور اوصاف امامان شيعى و نيز اولياء بزرگ صوفى است‏[[554]](#footnote-554). در حله آنقدر گرايش به عوالم روحانى، شديد بود كه‏

ص:107

تصوف و تشيع در آنجا به‏هم آميخته شد و عبد الكريم برآمدى است از درآميختن تبار علوى با زهد صوفيانه؛ خصوصا كه او نزد پدر و عمويش و خواجه نصير و علامه حلى، علم آموخته‏[[555]](#footnote-555) بود كه بر رويهم همان كيفيت [يعنى آميزه تصوف و تشيع‏] را منعكس مى‏كنند.

3. حسن بن يوسف بن مطهر حلى‏

(648- 727)

اگر اشراف و سادات حله را پشت‏سر بگذاريم و به فقيهان روى آوريم به برجسته‏ترين فقيه حله- يا به‏طور مطلق، برجسته‏ترين فقها- مى‏رسيم و وى ابن مطهر حلى است كه در حوزه‏هاى شيعى، به علامه حلى شهرت دارد. كرامات آل طاوس به اين نيز نسبت داده شده و آورده‏اند كه با مهدى (عج) ملاقات كرد و آنحضرت، يكشبه، كتاب حجيمى را براى او نسخه‏بردارى فرمود[[556]](#footnote-556). خاندان وى همه عالمان دين بودند و گفته‏اند كه او نزد نصير الدين طوسى و ميثم بحرانى و بسيارى از «علماى شيعه و سنى» درس خوانده‏[[557]](#footnote-557) و تأليفات بسيارش، همه ابواب معرفت، از جمله فلسفه و منطق را شامل مى‏شود[[558]](#footnote-558). امتياز علامه حلى نزد شيعه، آن است كه در مجلس خدابنده با عالمان سنى، مناظره و آنان را مغلوب كرد و مذهب شيعه را رواج داد و دو كتاب منهاج الكرامه و كشف الحق را بدين منظور نوشت‏[[559]](#footnote-559). نام او در تاريخ حافظ ابرو، آمده و اين مورخ وصف مجالس و مباحثات وى را با نظام الدين عبد الملك شافعى آورده و اشاره كرده است كه در بحث مطلقا به راه تعصب نمى‏رفت و گذشته از اين خدابنده را پس از

ص:108

تشيع به دوست داشتن همه اصحاب پيغمبر، مى‏خواند[[560]](#footnote-560). شگفت اينكه شيعه پس از آمدن مغول، پرچم عدم تعصب برافراشتند و ادامه اين حالت در علامه حلى به اوج خود رسيد. يكى از دلايل بروز اين همه آسانگيرى از اين متكلم شيعى آن است كه تعصب‏ورزى گذشتگان فقط به پيچيده‏تر شدن مشكلات، انجاميده و باعث شده بود نيكبختى و صلح به تيره‏بختى و جنگ تبديل گردد، و همين سبب شد كه علامه به صفت حكمت و نصيحت نيك‏انديشانه آراسته شود و صفات عالى رياست معنوى را با سعه صدر درآميزد. در برابر اين عدم تعصب بزرگمنشانه از جانب علامه حلى، ابن تيميه (متوفى 728) [سنى‏] قرار داشت كه براى مخالفت با علامه، دائم مترصد فرصت مى‏بود و در رديه‏اى كه بر كتاب منهاج الكرامه حلى نوشت «در بسيارى از موارد به ستم داورى كرد و احاديث واقعى- و شايد ضعيف- را كه وى نقل كرده بود، به كلى ساختگى خواند»[[561]](#footnote-561) و اين مخالف‏خوانى را بدانجا رسانيد كه ابن مطهر [يعنى علامه حلى‏] را، ابن منجس ناميد[[562]](#footnote-562).

ابن مطهر، كه علاوه بر ديگر كمالات، ذوق شاعرى نيز داشت درباره تعصب ابن تيميه اين دو بيت لطيف را سرود:

اگر تو آنچه همگان دانند مى‏دانستى، هرآينه دوستدار همه مردمان مى‏شدى؛

ليكن در جهل ماندى و گفتى كه هركسى سليقه‏اى برخلاف دلخواه تو داشته باشد، دانشمند نيست‏[[563]](#footnote-563). اين لحن و انديشه، يادآور روحيه تسامحى است كه در صوفيان سراغ داريم؛ مانند اين شعر ابن عربى:

ص:109

به آيين دوستى گرويده‏ام و به هر سو موكب عشق رو نهد روى مى‏نهم، محبت دين و ايمان من است در اينجا لازم است اشاره شود كه عده‏اى از متصوفه با شيعيان مى‏زيستند و قبلا گفتيم كه رباط صوفيانه‏اى در نجف وجود داشت؛ در اين مورد، علامه نقل مى‏كند «گروهى از صوفيان در كربلا حلقه ذكر دارند»[[564]](#footnote-564). علامه حلى در كتاب كشف الحق، ضمن بحث از مسائل تشيع، به موضوع علم مى‏رسد و به شيوه ابن ابى الحديد و ميثم بحرانى، على (ع) را پيشرو همه اقسام معرفت مى‏شمارد.

همچنين ضمن بحث از تصوف مى‏گويد «همه صوفيان و مرشدان راستين خرقه خود را به آنحضرت مى‏رسانند[[565]](#footnote-565)» به علاوه به فتوت نيز اشاره كرده و على (ع) را مرجع فتوت دانسته است‏[[566]](#footnote-566). در حمله به تصوف نيز از زاويه حلول و اتحاد و سقوط تكليف و رقص و غنا[[567]](#footnote-567) بدان تاخته كه حتى تحسين‏كنندگان تصوف رايج، همچون ابن تيميه‏[[568]](#footnote-568) نيز از اين نقطه‏نظرها بدان حمله كرده‏اند. با اين حال علامه به ابن عربى و دارودسته‏اش و عقيده وحدت وجودش، ايراد نگرفته است.

البته اين بدان معنا نيست كه وى معتقد به وحدت وجود بوده، ليكن نشان مى‏دهد كه همچون شيخ بهايى- كه بعدا از او سخن خواهيم گفت- مردى بوده است با فرهنگ وسيع؛ و معتقد به اينكه مسائل فرهنگى و فلسفى با روح انسان تماس دارد و سطح معنويت آن را بالا مى‏برد و تنها از كاربرد عملى بدعت‏آميز آن بايد اجتناب نمود. [يعنى انسان انديشه خود را نبايد در محدوده مسلميات محدود كند، هرچند از لحاظ عملى، خواه‏ناخواه، مقيد به قيودى بايد باشد.] همچنين در موضوع عشق الهى، اشعارى به علامه منسوب است كه از آن بوى تصوف برمى‏خيزد- گرچه به معيار ادبى شعر درجه اول به‏شمار نمى‏آيد- از جمله اين شعر:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| گرچه در هرقضيه‏اى دو شاهد كافى است، |  | و ليكن من در عشق، چهار گواه دارم: |
|  |  |  |

ص:110

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| گرفتگى دلم، لرزش دنده‏هايم، |  | تغيير رنگم و بند آمدن زبانم‏[[569]](#footnote-569). |
|  |  |  |

اين شعر [از يك فقيه‏] نمونه ديگرى است كه ابن عربى را فرا ياد مى‏آورد و به‏طور كلى در وراى آن نوعى تسامح صوفيانه و روحيه‏اى متمايل به تصوف، پنهان است. اين سرآغازها، تأثير مهمى در سيد حيدر آملى بجا نهاد كه اندكى بعد، درصدد برآمد وحدت وجوديان و شيعيان را در يك فرقه گردآورد. با اين مقدمات و نظر به تشابه روحى حيدر آملى با علامه حلى، عجب نيست كه كشكول آملى را به علامه منسوب داشته‏اند[[570]](#footnote-570). [اما درمورد ابن عربى و پيروانش‏] بد نيست تأكيد شود كه علاوه بر گرايشهاى شيعيانه و اعتقاد به برترى على (ع) كه از ابن عربى سراغ داريم- كه در كتاب الصلة بين التصوف و التشيح بدانها اشاره كرده‏ايم‏[[571]](#footnote-571)- يك قاضى از پيروان ابن عربى در شام بود كه على را بر عثمان برترى مى‏نهاد- با آنكه خود از نسل عثمان بود[[572]](#footnote-572)- و سنيان، اين اعتقاد وى را چنين توجيه مى‏كردند كه «از باب همرايى با مرشدش ابن عربى است‏[[573]](#footnote-573)»، و وى را «شيعه» ناميدند[[574]](#footnote-574) نمونه ديگرى از تقارن نام ابن عربى با تشيع آن است كه آورده‏اند همين مريد ابن عربى از طرف مغولان قاضى دمشق بود و پس از رفتن ايشان، [سنيان‏] او را به مصر تبعيد كردند[[575]](#footnote-575) [و اين همه نشانه گرايش متقابل صوفيان به تشيع است‏]. معلوم مى‏شود آن سبب اصلى كه بعدها ابن تيميه را واداشت ابن عربى و پيروانش را بكوبد، همين بوده است.

ص:111

به هرصورت، علامه حلى به سال 726 وفات يافت و فرزندش، محمد- معروف به محقق حلى- (682- 771) كه ضمنا شاگرد پدر و در مسافرت به حضور خدابنده همراه او بود، در رياست علمى جانشين وى گرديد. در تيزهوشى او نيز مبالغه شده، تا آنجا كه گفته‏اند در ده‏سالگى به درجه اجتهاد رسيد[[576]](#footnote-576)؛ و اين امر، با اعتقاد به ولايت فقيهان و سران شيعه در حله بدان ايام، سازگار است‏[[577]](#footnote-577).

در اينجا مجال شرح و تفصيل جهات مختلف شخصيت محقق حلى نيست؛ همين‏قدر بايد گفت كه مقدر بود وى از استادان مردى باشد كه آغازگر راستين پيوند تصوف و تشيع و يا درواقع مظهر تأثير اولى بر دومى است. اين مرد سيد حيدر آملى بود كه كوشيد تشيع را به تصوف نزديك كند- و نه بعكس- و شخصيت وى در بخش بعدى مورد بحث ماست.

ص:112

ج. بهاء الدين حيدر بن على عبيدى آملى‏

(متوفى پس از سال 794)[[578]](#footnote-578)

نخستين چيزى‏كه درمورد سيد حيدر جلب‏نظر مى‏كند، آن است كه او علويى بود از آمل، بزرگترين شهر طبرستان:[[579]](#footnote-579) نام آمل يادآور ناصر اطروش (مقتول به سال 304) است كه سيزده سال با مجاهدات توانفرسا، تشيع را در آنجا ترويج نمود و سپس در آن شهر حكومتى تأسيس كرد[[580]](#footnote-580)، نتيجه اين مجاهدات، مسلمان شدن ديلميان بود كه دولت آل بويه از ميان آنان ظهور كرد. درمورد آملى، آنچه ذهن را به خود مى‏كشد نخست آن است كه اولا ميان تصوف و تشيع جمع كرد و در ثانى خود را به سلسله‏اى منتسب كرد كه به بايزيد بسطامى مى‏رسد[[581]](#footnote-581).

او شرح خرقه خود را در آغاز نص النصوص،[[582]](#footnote-582) كه شرح فصوص الحكم (اين عربى) است و در 782 تأليف كرده‏[[583]](#footnote-583) آورده است. ابن ابى جمهور احسايى (متوفى بعد از 901) آنجا كه از سيد حيدر آملى به‏عنوان «سيد علامه متأخر و

ص:113

داراى قوه كشف راستين»[[584]](#footnote-584) نام مى‏برد، در حقيقت اشاره به آن دارد كه وى تصوف و تشيع را جمع كرده است. گفته‏اند كه سيد حيدر شاگرد فخر الدين محمد بن مطهر حلى بوده است‏[[585]](#footnote-585). چندين رساله در علوم شيعى به نام سيد حيدر آمده:

از جمله رساله الاركان‏[[586]](#footnote-586) (فى فروع شرايع اهل الايمان)[[587]](#footnote-587) كه شامل پنج ركن نماز و روزه و زكات و حج و جهاد است‏[[588]](#footnote-588) و نيز رساله رافعة الخلاف، كه به اشاره استادش، محمد بن مطهر نوشته و موضوع آن اين است: «خوددارى على (ع) از مخالفت با خليفه، از روى ناتوانى نبود؛[[589]](#footnote-589) نام اين رساله، نشان مى‏دهد كه انديشه عدم تعصب تا اواخر قرن هشتم موجود بود و افزارى گرديده بود در دست شيعه، دستكم براى جلب صوفيه به سوى خود. لازم به اشاره است كه آملى، در حالى‏كه مرد كامل و پخته‏اى بود به عراق رونهاد و در آنجا ساكن شد[[590]](#footnote-590) تا با سران تشيع تماس بگيرد و تصميم راسخ خود را داير بر جمع ميان تشيع و تصوف زير پرچم فرقه واحدى تحقق بخشد. البته چنانكه گفته‏اند، با مخالفت شديد مدرسان كتب شيعه روبرو شد و اين طبيعى بود و تنها پاسخش اين بود: «من چيزى مى‏دانم كه شما نمى‏دانيد؛ و بالاتر از هردانايى، داناترى هست»[[591]](#footnote-591).

مهم‏ترين اثر آملى، كتاب جامع الاسرار و منبع الانوار است در اين موضوع كه مشرب صوفيان با مذهب دوازده اماميان موافق است؛ تأليف اين كتاب، پس از يك رشته رسالات كه بنا به درخواست شيعيان عراق در آنجا نوشت، بود كه از آن جمله است: منتخب التأويل، رسالة الاركان، رسالة الامامه رسالة التنزيه،[[592]](#footnote-592) و نيز رسالة الوجود و تلخيص آن، نقد النقود فى معرفة الوجود

ص:114

[[593]](#footnote-593). از دلايلى كه ثابت مى‏كند، آملى جامع الاسرار را در عراق نوشته، آن است كه در آخر كتاب آورده كه براى هرمردمى به زبان خودشان بايد نوشت؛ و نيز به ضعف انشاء عربى خويش اقرار كرده است‏[[594]](#footnote-594). و نيز مى‏گويد، چند رساله فارسى به درخواست فارسيزبانان نوشته كه از جمله جامع الحقايق و رسالة التنزيه و امثله التوحيد را نام مى‏برد[[595]](#footnote-595). آملى، در جامع الاسرار، از كتاب ديگرش در شرح فصوص الحكم و نيز رسالة الوجود و نقد النقود و رافعة الخلاف، ذكرى به ميان نياورده، و بنابراين معلوم مى‏شود همه اينها پس از جامع الاسرار نوشته شده‏[[596]](#footnote-596) به علاوه در دبستان المذاهب (ص 841 و 494) از رسالة المعراج او ياد شده؛ و مركز تحقيقات شرقى فرانسه در دمشق، رسالة اعتقاديه او را ضمن مجله خود منتشر كرده: (شماره سال 1961- 2 ص 184- 203).

هرچه هست، به نظر مى‏آيد كه آملى مدت بيست سال، فقيه و متكلم شيعى متعصبى بوده، و با نوشتن جامع الاسرار متصوف گرديده و تعصب‏انديشى را كنار گذاشته و به تسامح گراييده است‏[[597]](#footnote-597). در سن كهولت، در مقام رهبر شيعيگرى و صوفيگرى، «جامع تشيع و حقايق عرفانى» شده‏[[598]](#footnote-598)، و براساس عقايد اجدادش، امامان علوى، كه [به اعتقاد او] زعامت صوفيه و شيعه را به يكسان داشتند[[599]](#footnote-599)، شيعيگرى و عرفان را باهم آميخته است. او از تشيع، مذهب اثنا عشرى؛ و از تصوف، عقيده وحدت وجوديان را برگزيده و اينان را «ارباب توحيد»[[600]](#footnote-600) ناميده است؛ تا از آن‏دو، يك فرقه تركيبى بسازد. و اين،

ص:115

انعكاس خوددارى فقيهان شيعه از حمله به معتقدان وحدت وجود است- وحدت وجود به‏عنوان يك نظريه فلسفى نه محصول كشف و كرامت‏[[601]](#footnote-601). در تأييد نكته اخير بايد گفت كه آملى نيز چون علامه حلى، به «مباحيان و حلوليان و اتحاديان و معطله و امثال اينان» مى‏تازد و ايشان را از تصوف [راستين‏] بيرون مى‏اندازد[[602]](#footnote-602)، او به دشمنى و انكار متقابل صوفيان و شيعيان‏[[603]](#footnote-603) توجه داشته و در كتابش، به منظور تقريب ايندو و نزديك شدن به هدف خود، قسمتى را بدين موضوع اختصاص داده؛ در اين مورد به آراى [موافق‏] شيعيان در باب صوفيه و نظرات [مساعد] صوفيان درباره شيعه، استناد جسته و گفته: «در حقيقت صوفى و شيعه از همديگر بى‏نياز نيستند، هرچند رفيق خود را نشناخته باشند»[[604]](#footnote-604). لذا براى بيان پيوستگى صوفيه به على بن ابيطالب (ع)، گفته‏هاى ميثم بحرانى را از شرح نهج البلاغه و اقوال، علامه حلى را از منهاج الكرامه برگزيده و همچنين از سخنان، خواجه نصير، مستخرج از شرح تجريد، كمك گرفته‏[[605]](#footnote-605) است؛ و از صوفيان، غزالى و ابن عربى را اختيار كرده كه گفته‏اند «دانشهاى خدايى و حقايق الهى، از ازل تا ابد، درميان اولياء ويژه على بوده، لا غير»[[606]](#footnote-606).

براساس همين ارتباط موجود ميان تصوف و تشيع- هرچند صوفى و شيعه متوجه آن نباشند- اين صوفى متشيع، يا بهتر بگوئيم، شيعى متصوف به مثابه پيشواى هردو گروه، كار خود را ازين نكته شروع مى‏كند كه بنابر تقسيم سه‏گانه مردم از نظر على (ع)، صوفيان مقام اول، شيعيان مرتبه دوم و ديگران رتبه سوم را دارند[[607]](#footnote-607) و به استناد گفته امامان قضيه ما دشوار و دشوارياب‏

ص:116

است؛ هيچ‏كس جز فرشته مقرب يا مؤمنى كه خدا دلش را به رنجهاى ايمان آزموده باشد [مؤمن ممتحن‏] طاقت آن را ندارد»،[[608]](#footnote-608) شيعه همان مؤمن عادى محسوب مى‏شود و صوفى، مؤمن ممتحن‏[[609]](#footnote-609)؛ بدين شرح: «اماميان بر دو گروهند، عده‏اى بر دانسته‏هاى ظاهرى خود كه عبارت از شريعت و اسلام و ايمان باشد، عمل مى‏كنند، و عده دوم بر معرفت نهانى خويش كه عبارت از طريقت و حقيقت و ايقان باشد، عمل مى‏نمايند، ... و شيعه و صوفى تعبيرى از اين دو گروه است و دو لغت است براى يك معنا؛ كه حقيقت آن، شيعه محمدى (ص) است»[[610]](#footnote-610).

دليل آملى، بر اينكه صوفيان همان شيعيان خاص مى‏باشند، آن است كه به اسرار الهى اختصاص يافته‏اند[[611]](#footnote-611)؛ همچنانكه شيعه نيز با امامان تماس داشته و از ايشان [معرفت‏] فراگرفته‏اند[[612]](#footnote-612). براى اثبات اين عقيده، آملى فهرستى از پيشروان تصوف كه دانش خود را از ائمه فراگرفته‏اند مى‏آورد: حسن بصرى همچون كميل بن زياد، شاگرد على (ع) بود[[613]](#footnote-613) و ابراهيم بن ادهم از على بن حسين (ع)[[614]](#footnote-614) و بايزيد بسطامى از امام صادق (ع)[[615]](#footnote-615) و شقيق بلخى از، موسى بن جعفر (ع)[[616]](#footnote-616) و معروف كرخى از على بن موسى الرضا (ع)[[617]](#footnote-617) آموزش يافت؛ و همه اينان، تعاليمى را كه از امامان فراگرفته بودند به مريدان خود سپردند در اينجا بايد تذكر دهيم كه از ارتباطات مشخص و زنجيروار فوق، در هيچ‏يك از كتب صوفيه و شيعه پيشين ذكرى نشده بود- به استثناى ارتباط مشكوك معروف كرخى با امام رضا (ع). چيزى‏كه هست فقط ابن ابى الحديد مى‏گويد: بيشتر صوفيانى كه به‏عنوان پير طريقت، شناخته مى‏شوند خرقه خود را به على (ع) انتساب داده‏اند[[618]](#footnote-618)؛ و ميثم بحرانى نيز به‏طور كلى سخن گفته و از صوفى معينى نام نبرده است‏[[619]](#footnote-619). آملى به اين حد نيز اكتفا نكرده و دورتر رفته، و خود

ص:117

ائمه را از جمله صوفيان شمرده و ايشان را داراى معرفت كشفى و خرقه صوفيانه، به حساب آورده، و اين صفت را شامل يك‏يك آنان تا مهدى (عج)[[620]](#footnote-620) دانسته و بدينگونه حجت حاضر شيعيان، درعين‏حال قطب صوفيه نيز هست، «زيرا همچنانكه درنظر صوفيان، دنيا نمى‏تواند خالى از قطب باشد، نزد شيعيان نيز روزگار بدون معصوم نيست، .. و قطب و معصوم يا قطب و امام، دو لفظند كه بر شخص واحد اطلاق مى‏شوند»[[621]](#footnote-621). نصى كه آملى براى تأييد اين مطلب آورده، كلامى است از على بن ابيطالب (ع) كه در كتب شيعيان و صوفيان وارد شده: «آرى بخدا چنين است، زمين از كسى كه براى خدا قيام نمايد خالى نيست، تا آيات خدا تباه نشود و حجتش باطل نگردد. اينان از لحاظ شماره اندك و از نظر ارزش نزد خداى، بزرگند»[[622]](#footnote-622).

آملى به تبعيت از ميثم بحرانى، عقايد درجه دوم شيعه را بدان‏گونه كه درمورد «تبرا» ديديم چنان تأويل كرده كه رنگ صوفيانه به خود گرفته و به‏همين ترتيب آملى تقيه را از معنى اصطلاحى شيعيانه‏اش بيرون برده و جامه صوفيانه بدان پوشانده؛ پس از نقل نصوص ويژه شيعه در باب تقيه و وجوب آن تا ظهور مهدى (عج)[[623]](#footnote-623) مى‏گويد: مقصود از تقيه «خوددارى از فاش‏كردن اسرار الهى است»[[624]](#footnote-624) و اين معنى را با آوردن نصى از على (ع) تأييد مى‏كند كه فرموده «بخدا اگر مى‏خواستم خبر دهم كه هريك از شما، از كجا برآمده و به كجا مى‏رود و مقامش چيست، مى‏توانستم؛ و ليكن از آن مى‏ترسم كه منكر

ص:118

پيغامبر شويد»،[[625]](#footnote-625) و نيز سلمان را نمونه مى‏آورد كه درباره او گفته‏اند «سلمان از ما اهل بيت است» و باز گفته‏اند «اگر ابو ذر بداند در دل سلمان چيست، تكفيرش مى‏كند يا مى‏كشدش» و اين دلالت مى‏كند بر عظمت رازهايى كه نزد على (ع) و سلمان به وديعت نهاده شده بود و مبالغه‏اى است در كتمان اسرار خداى تعالى‏[[626]](#footnote-626). آملى در برابر كسانى كه اين توجيه او را نمى‏پذيرند روايت شيعيانه ديگرى از پيغمبر آورده كه فرمود: «استر ذهبك و ذهابك و مذهبك‏[[627]](#footnote-627)»[[628]](#footnote-628) و اين راز «از ديرباز، نزد اهلش پنهان، به وديعت بوده و از نااهل دريغ داشته‏اند»[[629]](#footnote-629). آملى با اين تأويلها در حقيقت يك انديشه اساسى ساختمان سياسى و روانى تشيع را كه مقصود از آن حفظ جان شيعه بوده، در راه استحكام بخشيدن به پيوند تشيع و تصوف، فدا كرده است.

آملى، به قربانى‏كردن معناى تقيه بس نكرده، بلكه علاوه بر آن به روايتى از على (ع) كه به سبب رنگ‏نمايان صوفيانه‏اش، شريف رضى در نهج البلاغه نياورده است، و فقط متصوفه به صورت محاوره على (ع) با كميل، نقلش كرده‏اند و عبد الرزاق كاشانى آن را شرح نموده‏[[630]](#footnote-630)، با علم به اينكه در نهج البلاغه ذكر نشده‏[[631]](#footnote-631) استناد كرده است. پس از نقل اين روايت، آملى، سخن را بدانجا مى‏كشاند كه كميل، مقصود على (ع) را از آن معانى عميق نفهميده، «چون كميل در پايين‏ترين درجه تقليد بوده؛ كه بزرگترين حجاب است»؛[[632]](#footnote-632) با آنكه آملى توجه داشته كه شيعه و صوفيه، هردو، كميل را از شاگردان ويژه و مريدان نزديك على (ع) مى‏شمارند[[633]](#footnote-633). و پس از اين همه، باز به مسأله وجوب نهانداشتن‏

ص:119

اسرار از عوام و نادانان برمى‏گردد و از نوتقيه را تأويل مى‏كند[[634]](#footnote-634).

آملى از ميراث تصوف و سازگار كردنش با تشيع نيز غافل نبوده، و از جمله به مسأله توحيد صوفيانه پرداخته و مفصلا بحث نموده آن را دو قسم دانسته است: توحيد ظاهرى انبياء و توحيد باطنى اوليا[[635]](#footnote-635). در اين مورد از سخنان صوفيه شاهد آورده و عباراتى از شبلى‏[[636]](#footnote-636) و ابو عبد اللّه انصارى و غزالى و ميثم بحرانى و محيى الدين ابن عربى و صدر الدين قونوى و عبد الرزاق كاشانى‏[[637]](#footnote-637) نقل كرده و در استشهاد به گفته آخرى، عبارت «ليس فى الوجود سوى اللّه»[[638]](#footnote-638)[[639]](#footnote-639) را نيز از قلم نينداخته و به موضوع وحدت وجود رسيده و بر آن «توحيد وجودى» اطلاق نموده است. در اين مورد، مثال شمعى در ميان آينه‏ها[[640]](#footnote-640)، و دريا و آب‏[[641]](#footnote-641) و آيه نور[[642]](#footnote-642) را ياد كرده؛ و نيز به تقليد از اخوان الصفا و قبل از ايشان، كندى، وحدت وجود را بر اين اصل رياضى پايه‏گذارى كرده كه اصل اعداد يك است و اعداد از تكرار واحد و افزايش آن، به وجود مى‏آيند[[643]](#footnote-643)؛ به‏همين ترتيب عقل اول به مثابه وجود اول است كه از خدا صادر شده؛ و به اين بيت تمثل جسته:

وحدت واحد، كثرت نامتناهى را كاملا دربر گرفته است‏[[644]](#footnote-644).

و بدين نتيجه رسيده كه هستى موجودات، امرى اعتبارى است نه عينى و خارجى، زيرا «تنها موجودى كه حقيقتا در خارج موجود است، همان هستى [مطلق‏]

ص:120

است كه حق مى‏ناميم»[[645]](#footnote-645).

سپس، به حقيقت محمديه پرداخته و محمد (ص) و خاندان او را «از يك نفس و حقيقت واحد»[[646]](#footnote-646) دانسته، زيرا «ايشان، برترين و كاملترين عالميانند» و على (ع) را نفس محمد (ص) و قائم مقام وى انگاشته‏[[647]](#footnote-647)، و يك حديث منسوب به پيغمبر را آورده كه «من و على (ع) از يك نوريم. خدا على (ع) را همراه ديگر پيامبران در باطن و با من در ظاهر فرستاد»[[648]](#footnote-648) و بر اين روايت، نص ديگرى افزوده كه گمان مى‏رود به قياس يك حديث مشهور نبوى‏[[649]](#footnote-649)، از خود برساخته باشد؛ و آن نقل قولى است كه به على (ع) نسبت مى‏دهد: «آدم هنوز آفريده نشده بود كه من ولى بودم»[[650]](#footnote-650)، بدينگونه على (ع) و محمد (ص) در حقيقت يكى مى‏شوند[[651]](#footnote-651). آنگاه به مسئله انسان كامل مى‏پردازد و از تمهيد قبلى به آنجا مى‏رسد كه على (ع) شخصا در خطبه شقشقيه،[[652]](#footnote-652) تصريح به مضامينى كرده كه دلالت بر انسان كامل بودنش [به تعبير آملى‏] دارد، مانند: «منم آيت خداى جبار و منم حقيقت اسرار، من روى خدا و پهلوى خدايم، منم آشكار و منم نهان و منم آغاز و منم پايان»[[653]](#footnote-653) و اين همه را مى‏گويد تا سخن را به مهدى اثناعشرى، كه وى را ختم الاوليأ مى‏داند، بكشاند[[654]](#footnote-654) و با استناد به يك عبارت از جنيد كه‏

ص:121

«پايان نهايتها، همانا بازگشت به بدايتهاست»[[655]](#footnote-655)، نتيجه مى‏گيرد كه اسلام با محمد (ص) نخستين آغاز يافت و به محمد (ص) آخرين، كامل مى‏شود[[656]](#footnote-656). به‏همين دليل باقيصرى [شارح ابن عربى‏] در اطلاق مهدويت بر عيسى (ع) مناقشه كرده و او را به سخن استادش، عبد الرزاق كاشانى حواله مى‏دهد كه گفته: «خاتم الاولياء، همان مهدى (عج) است، نه غير او؛ زيرا مهدى (عج) نمودار باطن نبى است»[[657]](#footnote-657). و پس از بحث مشبعى راجع به مهدى و وصف او به نقل از كتب شيعه و سنى و صوفيه؛[[658]](#footnote-658) با ابن عربى‏[[659]](#footnote-659) درمورد ادعاى خاتميت مقيده (براى خودش) و خاتميت مطلقه (براى عيسى)، مخالفت كرده،[[660]](#footnote-660) و بالاخره، با سعد الدين حموى و پيروانش، از جمله عبد الرزاق كاشانى، همرأى شده كه ختم الاوليا بطور مطلق، على (ع) است و خاتم الاوصياء بطور مقيد، مهدى (عج)[[661]](#footnote-661).

محتواى جامع الاسرار محدود به اقتباس از تصوف و تشيع نيست، بلكه اين كتاب دنياى كاملى است كه فرهنگ مسلط عصر آملى را باز مى‏نماياند:

آموزش آزادانه‏اى كه فشار حكومت تهديدش نمى‏كرد و از جنبه علمى و فلسفى و تصوف، محدود نبود. آملى جهت پيداكردن مستندى براى دوازده بودن تعداد

ص:122

امامان، از سويى و دولت اوليأ[[662]](#footnote-662) از سوى ديگر، به نظرات اخوان الصفا و كلا اسماعيليه، روى آورده و از ايشان موضوعات دوگانگى عالم و دوازده برج و چهار عناصر و مواليد سه‏گانه [نبات، حيوان، انسان‏] و غيره را اقتباس كرده است‏[[663]](#footnote-663).

با اين حال در پايان، اسماعيليان را ملاحده ناميده «زيرا ولى را از نبى برتر مى‏دانند»[[664]](#footnote-664) و باطن را بر ظاهر يعنى على (ع) را بر محمد (ص)، ترجيح مى‏نهند؛ درمورد نصيريه نيز كه عينا همين عقيده را دارند، نظرش همان است‏[[665]](#footnote-665).

باز سراغ تصوف رفته و در جستجوى مستندى براى دوازده بودن عدد ائمه، در آثار ابن عربى و سعد الدين حموى و عز الدين نسفى موادى يافته كه بدين منظور كمك مى‏كند[[666]](#footnote-666). و نيز كوشيده، در نظريه دولت معنوى اوليا دليلى براى تشيع بيابد ولى نتوانسته، و در پايان سخن گفته «اين جواب قانع‏كننده نيست»[[667]](#footnote-667).

بد نيست اين را نيز بگوئيم كه او كتابش را در دوازده فصل تنظيم كرده؛ براساس سه اصل، هريك شامل چهار قاعده‏[[668]](#footnote-668)- به قياس مواليد سه‏گانه و عناصر چهارگانه- كه حاصلضرب آن دوازده مى‏شود؛ به‏طورى كه خواهيم ديد، بعدها شيخ حر عاملى، نيز در رد صوفيه از همين تقسيم پيروى كرد[[669]](#footnote-669).

پس از اين همه، آيا آملى شيعى بوده يا صوفى يا فيلسوف؟ ظاهر اين است كه او فردى شيعى بود كه مى‏خواست تصوف را به تشيع بپيوندد و از

ص:123

فرصت آزادى مذهبى و بيتوجهى حكومتها [بدين مسائل‏]، استفاده مى‏كرد؛ چرا كه در آن زمان حكمرانان، استيلاگرانى بودند كه جز به نگهدارى خود در برابر حملات ديگران نمى‏انديشيدند و مجال كنترل و مراقبت نداشتند. بر اين جمله بايد افزود كه در زمان آملى، تصوف پر از علويان و او خود نيز يكى از ايشان بود، و صوفيان كم‏كم به‏طرف اتصال با تشيع رانده مى‏شدند؛ بدين جهت است كه حركت آملى را همزمان با اين گرايشها مى‏يابيم. اين شيوه گستاخانه، در يكى‏كردن تصوف و تشيع، ناگزير بازتابى از سوى سنيان برمى‏انگيخت و از اينجاست كه، طريقه (سنى) نقشبندى پديد آمد كه بهاء الدين نقشبند (متوفى 792) آن را بنياد نهاد و سلسله خرقه خود را به ابو بكر، جد بنيانگذار طريقه، مى‏پيوست؛ و در فصل آينده از آن سخن خواهيم گفت.

اما آملى، يك فقيه شيعى به معنى عادى كلمه نيز نبوده بلكه چنين، مى‏نمايد كه عليه فقه قيام كرده؛ تا آنجا كه راى ابن عربى را دائر بر اينكه مهدى (عج) با «قياس» فقيهان به جنگ بر خواهد خاست و خود مجتهدى خواهد بود به معنى شيعى كلمه [يعنى به قياس توسل نخواهد جست‏]، بدين صورت تغيير داده كه ظهور مهدى (عج) مقارن است با برافتادن اجتهاد و استنباط و استخراج فروع از اصول‏[[670]](#footnote-670) كه اين همه از خصوصيات فقه شيعى است. و در وصف جامعه زمان مهدى (عج) مى‏گويد: «از اين همه كه مردم روزگار ما امروز بدان مشغولند، خالى خواهد بود»[[671]](#footnote-671) و توضيح مى‏دهد «در آن زمان، به اقسام علوم حكمت، توجه مى‏شود ...»[[672]](#footnote-672). آملى دريافته بود كه روزگار او، عصر تحول فلسفه به تصوف است، چرا كه با فلسفه وحدت وجود، اين دو مشرب به‏هم نزديك شده بودند و آورده است كه فخر رازى از آنهمه زحمات بيهوده در عرصه استدلال پشيمان بود و ابن عربى در نامه‏اى او را درمورد تحصيل علوم رسمى، ملامت كرد. و نيز از جمعى معاصران خود، مانند: نصير الدين كاشى و بابا افضل كاشى (متوفى 707) و صدر الدين اصفهانى معروف به تركه، و عبد الرزاق كاشانى، ياد كرده كه اضطراب روانى‏شان، نتيجه نوميدى از فلسفه بوده و از خلجانات روحى آنان، بدين نحو

ص:124

تعبير مى‏كند «شكر خدا را كه ما را از قيل و قال علوم رسمى رهانيد ...»[[673]](#footnote-673) و ميثم بحرانى را در نقطه مقابل اينان قرار مى‏دهد و مى‏ستايد «او، جانب عارفان موحد را گرفت و جانب همه علما و فلسفه‏بافان، را رها كرد»[[674]](#footnote-674).

گذشته ازين، در آثار آملى مواد فراوانى مى‏يابيم، كه با اصول مورد استناد حروفيه، كه كمى بعد از او پيدا شدند متناسب است. به علاوه آملى، درمورد جمع ميان فقه و اعتقاد به وحدت وجود پيشرو شعرانى (متوفى 973) است؛ شعرانى مى‏كوشيد مذاهب فقهى را يكى كند، چون همه طرز فكرها را در جهت حقيقت مى‏انگاشت: «همچون شعاعها كه همه از محيط دايره متوجه نقطه مركزى هستند».[[675]](#footnote-675)

در حقيقت، سيد حيدر آملى، نمونه‏اى از بنيانگذاران فرقه‏هاى شيعى است، و چه‏بسا، مشكل و هدف وى، اين بوده است كه به‏عنوان يك امام علوى حكومتى ايجاد كند؛ و چون ظاهرا اوضاع و احوال، مساعدتش نكرد، او نيز خواست خود را درميان نياورده. اما صوفيان علوى، كمى پس از او بدين كار برخاستند.[[676]](#footnote-676)

پيش از آنكه آملى را وداع كنيم، بد نيست اشاره شود كه روش وى در آميختن شيعيگرى و صوفيگرى، ممكن است مجموعا از نصيريه گرفته شده باشد؛ كه خود را «مؤمن ممتحن»[[677]](#footnote-677) و «اهل توحيد»[[678]](#footnote-678) و دوازده اماميان معتدل را «شيعه ظاهرى»[[679]](#footnote-679) مى‏ناميدند، و خطبة البيان را كه آملى بدان استشهاد كرده، جزء روايات دينى خود مى‏آوردند، و عقايد مشابه ديگر. گرچه اينها همه در كتب اربعه هست و ميان نصيريه و شيعيان معتدل مشترك است‏[[680]](#footnote-680)،

ص:125

ولى معتدلان بدين روايات چندان اهميت نمى‏دهند؛ به خلاف نصيريان كه آن را از اصول معتقدات خود قرار داده‏اند. به‏هرحال اين گرايش غاليانه، كمى بعد، در فرقه مشعشعى بروز كرد كه فرقه‏هاى غالى قديم را فراياد مى‏آورد.

ص:126

د. عامر بن عامر بصرى‏

ناچار از اشاره به شخصيت عراقى ديگرى هستيم كه جامع تصوف و تشيع بوده و اثرى به وجود آورده كه به‏عنوان پاسخى به خواستهاى زمان و استفاده از شرايط، حاوى هردو جنبه است. مقصود ما عز الدين ابو الفضل عامر بن عامر بصرى است كه قصيده‏اى به نام ذات الانوار در جواب تائيه ابن فارض، به رشته نظم كشيده است. سه نسخه از اين قصيده در دست داريم به اين شرح: نسخه خطى موزه بريتانيا كه در حاشيه نسخه خطى شماره‏16832 -ddA به تاريخ 1074 ه.

نوشته شده، نسخه چاپى ويراسته شيخ عبد القادر مغربى- دمشق 1367- براساس نسخه خطى به تاريخ 782- و يك نسخه كهنه‏تر از آندو كه در وين تحت شماره 481 موجود است، و تاريخ كتابت آن 725 مى‏باشد. يك نسخه چهارم چاپى هم در دست داريم؛ ويراسته استاد عارف تامر، جزء كتابش:

اربع رسائل اسماعيليه، كه تلفيقى است از پانزده نسخه كه صحيح‏ترين آنها- درنظر مصحح- به سال 1213 نوشته شده. اين نسخه آخرى، چنانكه خواهيم گفت- بسيار ناقص و تحريف شده است.

پيش از آنكه به شرح‏حال عامر بصرى و خصوصيات اثر وى بپردازيم، نظر به اهميت بسيار تأثير موقعيت زمانى، و نيز دامنه وسيع اختلاف درمورد تاريخ نظم «تائيه»، لازم است آن را مشخص كنيم.

در نسخه چاپ مغربى، طى دو بيت 501 و 502، شماره ابيات قصيده و تاريخ نظم آن آمده:

اگر ابيات آن را بشمارى، نه كوتاه است و نه چندان بلند كه روايتگر را ملول كند، شماره آن همچند ث و ه مى‏باشد و سرودن آن در، سيواس به تاريخ ذال هجرى پايان يافته‏[[681]](#footnote-681).

ص:127

از اينجا معلوم مى‏شود كه نظم آن در سال 731 (ذ+ 1+ ل) پايان، يافته، ولى اين با واقعيات بسيارى متناقض است:

اول آنكه، ابن تيميه متوفى به سال 728- يعنى سه سال پيش از تاريخ مزبور- از آن ياد مى‏كند و به عامر بصرى نسبت مى‏دهد.[[682]](#footnote-682)

دوم آنكه، ابن فوطى متوفى به سال 723 مى‏گويد، عامر از گروندگان به على بن فخر اردستانى‏[[683]](#footnote-683) بوده كه به سال 696 دعوى كرد كه مسيح است و عامر در آن موقع بايد مرد بالغى بوده باشد. و اگر به ياد آوريم كه شاعر، هنگام سرودن قصيده‏اش پير نبوده و سپيدى مويش نتيجه پيشامدها بوده، نه گذشت ساليان‏[[684]](#footnote-684)؛ هرگاه تاريخ نظم قصيده را 731 بدانيم- يعنى 35 سال پس از ظهور اردستانى- با روح جوانى كه در قصيده منعكس است متناقض مى‏نمايد و در صحت آن تاريخ، ايجاد شك مى‏كند. به علاوه نسخه وين- كه عكس آن در دست ماست- در حاشيه ورقه 11 الف، صراحت دارد كه كاتب نسخه را با اصل آن، مورخ 715 مقابله كرده؛ و اين مطلب اگر صحيح باشد- كه ظاهرا چاره‏اى از پذيرفتنش نداريم- دليل جدل‏ناپذيرى است بر اشتباه بودن تاريخ 731.

تنها احتمال ممكن، خواندن «ذال» به شكل ديگرى است كه با ذهن و منطق سازگارتر است؛ و آن «ذاد» است كه برابر 705 مى‏شود. (ذ+ ا+ د) به اين نحو، موضوع گرويدن عامر به اردستانى در سال 696 و همچنين مطلبى كه ابن فوطى متوفى 723 درباره او آورده و او را به‏عنوان «يكى از حكماى زمان»[[685]](#footnote-685) ستوده كه «رسالاتى در حكمت و غيره دارد»[[686]](#footnote-686)، راست درمى‏آيد. اشكالى كه باقى مى‏ماند، آن است كه ابن حجر (متوفى 828) تصريح كرده «كتابى از او كه به سال 731 تأليف شده بود»[[687]](#footnote-687) ديده است؛ مى‏توان اين را ناظر به اثر ديگرى از عامر دانست و يا به همان خطائى نسبت داد كه اختلاف در ديگر مراجع پيشگفته را ايجاد كرده است.

ص:128

تعداد ابيات قصيده، مشكل ديگرى برمى‏انگيزد. خود گوينده، آن را معادل ث و ه يعنى 505 معين نموده، در حالى كه در نسخه طبع مغربى 506 بيت و در چاپ تامر 489 بيت و در نسخه خطى موزه بريتانيا 507 بيت است و كاتب نسخه وين تصريح كرده «قصيده داراى 553 بيت در توحيد است»[[688]](#footnote-688) ولى يك شمارش سرانگشتى نشان مى‏دهد كه نسخه وين شامل 506 بيت مى‏باشد. مغربى متوجه نكته گرديده و چنين نظر داده كه بيت شماره 506 «پس از اتمام قصيده، افزوده شده»[[689]](#footnote-689). نگاهى به نسخه موزه بريتانيا، ما را متوجه مطلب ناتمامى مى‏كند كه قسمت اول آن در نسخه چاپى و همچنين نسخه وين،[[690]](#footnote-690) آمده و دنباله‏اش بريده مانده:

تن تو مانند شهرى است و عقل سلطان او؛ كه با قوا بر اعضاء حكم مى‏راند.

از همين‏رو پيغمبر فرمود «كه من شهر علمم»،- اين سخن را به زيركى درياب.[[691]](#footnote-691)

اما بيتى كه براى تكميل معنى ضرور است، در نسخه خطى بريتانيا آمده:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| و على در اوست؛ پس او را درست بشناس، |  | اين سخنى است كه آشكارا برخلافت دلالت مى‏كند[[692]](#footnote-692). |
|  |  |  |

حذف اين بيت به ميل ناسخان قابل توجيه است، زيرا متضمن نام على (ع) و برحق بودن خلافت اوست. با اين بيت، تعداد ابيات قصيده 507 مى‏شود و توجيه مقصود شاعر از شماره حقيقى ابيات به اين صورت امكان‏پذير است كه ثا و ها بخوانيم نه ث و ه كه وزن بيت نيز درست شود. گذشته از اين، صحت رقم 507 دليل ديگرى نيز دارد كه در جاى خود خواهد آمد.

به نكته ديگرى مى‏رسيم و آن اينكه، قصيده به سيزده بند تقسيم شده كه بند آخر مستقل از بقيه و حتى داراى نام جداگانه‏اى است، چون در باب احوال شاعر

ص:129

است و جزء متن قصيده به حساب نمى‏آيد؛ همچنانكه عبد القادر مغربى نيز اشاره، كرده‏[[693]](#footnote-693) و در نسخه موزه بريتانيا نام آن قسمت به تصريح «پرتوى بر زندگى گوينده» نهاده شده‏[[694]](#footnote-694). درست آن است كه قصيده به 12 قسمت تقسيم مى‏شود كه در نسخه وين و نسخه تامر به هرقسمت، عنوان «اشاره» اطلاق شده و در چاپ مغربى و نسخه خطى موزه بريتانيا هرقسمت با كلمه «نور» مشخص گرديده، اين اختلاف تأثيرى در اصل مطلب ندارد زيرا همگى، آن را «قصيده» عامر يا- «تائيه» عامر ناميده‏اند، همچنانكه نسخه وين نيز چنين است، جز آنكه در نسخه موزه بريتانيا، نام آن «ذات الانوار» آمده كه اشاره به بندهاى مختلف آن است.

خلاصه اينكه تاريخ نظم قصيده سال 705 و تعداد ابيات آن 507 و تعداد بندهاى آن- انوار يا اشارات- 12 مى‏شود، و چنانكه در جاى خود خواهد آمد، همه اين ارقام از يك لحاظ به‏هم مربوطند و يك معنى دارند.

در پايان اين مقدمات، يادآورى مى‏كنيم كه تامر، عامر بصرى را اسماعيلى دانسته‏[[695]](#footnote-695) ولى نتوانسته دليلى براى آن مطلب بياورد و به‏طوريكه خود نوشته، درميان اسماعيليان سوريه كسى را نيافته كه راجع به تاريخ زندگى عامر، اطلاعى داشته باشد[[696]](#footnote-696). البته اگر بخواهيم اسماعيلى بودن او را بپذيريم، چند بيت قصيده به وضوح از آن حكايت مى‏كند، و ليكن اين ابيات، پس از حذف ابيات ديگرى- كه دال بر تصوف بويژه متمايل به وحدت وجود بوده- بر آن افزوده شده و از جمله اين ابيات حذف شده، بيت شماره 42 است:

يگانگى او در زير چندگانگى، نهان شده، همچنانكه من واحدم ولى كثرتم در وراء وحدتم نهفته.

و بيت شماره 67:

لزوما، ممكنات زاده وهم، در جنب او ناپديد مى‏شود و يگانگيش، ضرورتا، چندگانگيها را دربر مى‏گيرد و بيت شماره 72:

پس من دو حال دارم: يكى حالت تعين، و ديگر، حالت فناى من در احديت تو.

ص:130

اما ابياتى كه افزوده شده، بسيار است، از جمله قطعه‏اى شامل چهار بيت پس از بيت 98 در «نور» چهارم كه از اول ص 111 كتاب اربع رسائل اسماعيليه آغاز مى‏شود و چند مورد ديگر[[697]](#footnote-697).

پس از اينهمه، به شخص عامر برمى‏گرديم. بايد يادآورى كنيم كه او مردى از علويان بصره بوده، چنانكه گويد: «ذو الفقار با برندگيش به من ارث رسيده»[[698]](#footnote-698) و «من از تبار برگزيده مردم هستم»[[699]](#footnote-699) و «ما قبله شرقيان و غربيانيم»[[700]](#footnote-700) و به‏طوريكه در قصيده‏اش آورده، در غوير، محلى نزديك سماوه و كنار فرات‏[[701]](#footnote-701) ساكن بوده و سفر ماجراجويانه‏اى به سيواس‏[[702]](#footnote-702) كرده است. سيواس مركز صوفيان وحدت وجودى بود؛ ابن عربى، فتوحات مكيه را آنجا نوشت و هم در آن شهر با مادر صدر الدين قونوى ازدواج نمود[[703]](#footnote-703). در آنجا بود كه عامر درصدد برآمد جامعه صوفيان را زير رياست خود درآورد- همچون سيد حيدر آملى كه با مقصد مشابهى از ايران به عراق آمد- مخصوصا كه منطقه سيواس، مستعد پذيرش اينگونه افكار بود؛ قبلا گفتيم كه تمرتاش بن نويان چوپان به سال 724 در زمان حكومتش از طرف ابو سعيد در آن شهر، دعوى مهديگرى نمود[[704]](#footnote-704) و به‏طوريكه خواهيم ديد، نصيريان به سال 717 زير پرچم مهدى خود در دهات سوريه قيام كردند؛ وجود اين زمينه‏ها، كار را آسان و هدف را روشن مى‏ساخت.

به هرصورت، نخست بايد به اثر عامر پرداخته، آن را تحليل نمائيم و به دنبال آن، پس از بيان ماهيت جنبش وى، آن را به موضوع مورد بحث خود [يعنى رابطه تشيع با تصوف‏] پيوند دهيم.

نخستين موضوع قابل اشاره درمورد «تائيه» عامر آنكه وى اين قصيده را در

ص:131

جواب «تائيه» ابن فارض «كه مضمون توحيد در آن بسيار بسيار تكرار شده،»[[705]](#footnote-705) پرداخته؛ به منظور «توضيح بيشتر معنى اشارات آن برادر گرامى و افزون چيزهايى كه او در باب معرفت روح و نفس و مبدأ و معاد، فراموش كرده و ياد نكرده است»[[706]](#footnote-706). و نيز «مطالب مربوط به شناخت دورها و كورها»[[707]](#footnote-707) و اين همه پاسخى بوده است به خواست صوفيان در آنجا[[708]](#footnote-708). «اشارات» يا «انوار» دوازده‏گانه تائيه، مربوط به مضامين جديدى است كه از طريق عقيده وحدت وجود، از منابع فلسفى و اسماعيلى وارد تصوف شده بود و از اينجاست كه مى‏بينيم، عامر به موضوعات تازه‏اى در تصوف پرداخته، ازين قبيل: «در شناخت روحى كه از تصرفات مواد عنصرى متشكله آن، زاده مى‏شود»[[709]](#footnote-709)، در اين باب چنين نظر مى‏دهد كه «بين روح و قالب آن عشقى هست كه آندو را يكى مى‏كند، و در شناخت نفس ناطقه كه همان انسان است»[[710]](#footnote-710) و «درباره هيولا و فلك و عناصر و اصل عقول و افلاك».[[711]](#footnote-711) و ازين مضامين جديد در تصوف، عامر به موضوع «مبدأ و معاد و بازگشت موجودات عينا و ذكر قيامت صغرى و كبرى»[[712]](#footnote-712) مى‏رسد. و اينهمه، شاعر را واميدارد كه بند ششم تا يازدهم را به اينها و مطالب ديگر همچون علامات و نزديكى قيامت و صفات مهدى، اختصاص دهد؛ او از مهدى تصوير صوفيانه‏اى در اين دو بيت داده است:

پيش از اين، در صورت عيسى و شكل احمد بر ما ظاهر شده بودى؛ و بدون شك وقت آن رسيده كه هم‏اكنون در هيأت آدمى، آشكارا به ما رخ بنمايى‏[[713]](#footnote-713).

و اين همان انديشه ابن عربى است كه عيسى را پايان‏بخش دوره نخستين انبياء مى‏دانست و محمد را آغازگر دوره دوم؛ كه به ظهور مهدى (عج)، جامع و مظهر آندو، منتهى مى‏شود. عامر جنبه وحدت وجود تصوف را نيز فراموش نكرده و قصيده را چنين مى‏آغازد:

دوست، بر من از هرروى، تجلى كرد و در هرشكل و معنايى او را

ص:132

[[714]](#footnote-714)

مشاهده كردم،

و از سر لطف با من رازگشاييها كرد؛ خطابى برتر و بزرگتر از فهم اغيار.

از من پرسيد كه من كيم؟ پاسخ دادم: اى نداكننده! تو، منى؛ تو حقيقت منى.

گفت آرى چنين است، و ليكن هرگاه، تعين موجودات را درنظر آورى‏[[715]](#footnote-715) ...؟

ذاتم را از طريق يگانگى، نه حلول، به ذاتش پيوستم‏

چرا كه من همه‏چيز را و خود را بدو نسبت مى‏دهم‏[[716]](#footnote-716).

اين عبارات، به روشنى، اشاره به انديشه وحدت وجود، دارد كه نزد صوفيان، جايگزين عقيده حلول و اتحاد شده و مشكلات درونى و بيرونى ايشان را حل مى‏كرد [يعنى هم مشكلاتى كه از لحاظ عقلى در حلول و اتحاد، وجود داشت و هم تباين آشكار آندو با شرع، با اعتقاد به وحدت وجود حل مى‏شد]. ضمنا عقيده وحدت وجود با تصور عالم كبير و عالم صغير كه يك اعتقاد كهن اسماعيلى بوده، ارتباط دارد.

در قصيده عامر، افكار و اعتقادات شيعيانه نيز تصوير شده؛ كافى است اشاره كنيم به آنچه قبلا آورديم- كه على (ع) در علم پيغمبر است و خليفه اوست،[[717]](#footnote-717)- و آن واگردان شيعيانه بيت ابن فارض است كه گفته:

على (ع)، به وسيله آن علم كه از راه وصيت بدو رسيد، هرمشكلى را روشن فرمود[[718]](#footnote-718).

عامر كه «تائيه» ابن فارض را جواب مى‏گفته و بر آن مضامين جديد مى‏افزوده، خواسته بگويد كه خلافت الهى، كلا مخصوص على (ع) است؛ نه تنها علم كه ابن فارض بدان اشاره كرده. در تكميل اين مطلب، عامر اين اعتقاد شيعيانه را كه على (ع)، ساقى كوثر است در ضمن اين بيت آورده:

ص:133

من همان كوثر گوارايم كه با زلال دانش، بشر نادان عطشان را سيراب مى‏سازد[[719]](#footnote-719).

عامر در اينجا، آب كوثر را به معنى علم آورده كه از باب تأويل است، ولى به‏هرحال، اشارتى به اصل روايت شيعى دارد. علاوه‏براين، عامر، به اعتقاد شيعه خصوصا نصيريه، درباره برگشتن آفتاب به خاطر على (ع)، ايمان داشته و از شمشير على (ع)، ذو الفقار نيز، ياد[[720]](#footnote-720) كرده و نيز صراحتا به رافضيگرى، اقرار نموده:

اگر عامه، حقوق واجب على را بر خويش، انكار كردند؛ رد اين انكار ايشان، فريضه و آيين من است‏[[721]](#footnote-721).

اما راجع به اينكه عامر پيرو چه مذهبى بوده، ميتوان از معنى بيتى در «نور» هفتم- تحت عنوان «معانى رمزهاى باريك قرآن و روشن‏كردن مفاهيم آن»- مشخص كرد، كه گفته است:

اسباط [- بازماندگان‏] پيغمبر نيز همچون خلفاى عيسى، پنج به علاوه هفت نفر، از فرزندان فاطمه بودند.[[722]](#footnote-722)

واضح است كه او با تصريح به 12 سبط، دوازده امامى بوده؛ و چون 12 حجت نگفته، قطعا اسماعيلى نبوده است. ساختمان قصيده و تقسيمان آن نيز، دوازده‏امامى بودن او را تأييد مى‏كند؛ زيرا قصيده از 12 «اشاره» يا «نور» تشكيل شده و مجموع ابيات آن 507 است كه جمع ارقام آن نيز 12 مى‏شود، بعلاوه سال نظم آن يعنى 705 نيز دلالت بر همين معنا دارد. ملاحظه دقيق قصيده، نشان مى‏دهد كه «نور» يازدهم آن مربوط به قيامت كبرى است [و طبعا مطلب تمام شده‏]، ولى شاعر به آن بس نكرده و با «نور» دوازدهم درباره «آداب و اخلاق و تشويق به كمالات انسانى»[[723]](#footnote-723) آن را تكميل نموده [يعنى 12 قسمت كامل‏]. و به‏همين سبب، بخش سيزدهم را «لمعه» ناميده تا به مقصد

ص:134

اصلى از ساختمان كلى قصيده [در 12 قسمت‏] خللى وارد نشود.

حال ببينيم آيا عامر شيعه اثناعشرى معتدل بوده يا نصيرى؟

ظاهر آن است كه به دليل اظهار نظرش راجع به حلال بودن شراب، نصيرى بوده؛ همچنانكه، نصيريان نيز شراب را در كتب خود، حلال شمرده‏اند[[724]](#footnote-724). او از اين معنى، چنين تعبير كرده:

پيوسته، به جد، شراب‏باره مباش، كه باده عقلت را از پا در مى‏افكند.

و ليكن به اعتدال بنوش تا از آن لطائف ذوقى برگيرى، و اگر ذاتا با ذوقى از آن بپرهيز[[725]](#footnote-725).

در پايان اين فصل بايد گفت كه عامر، نمونه ديگرى از غاليان پيشين، كه دعوى مهدويت و بابيت مى‏كردند بود و در آن دوران دشوار فترت كه هرج‏و مرج غلبه و پريشان‏انديشى در مذهب و فلسفه عموميت داشت، مى‏خواست بخت خود را بيازمايد. ابن خلدون، اشاره مى‏كند كه گروهى از مدعيان مهدويت، به‏همين مقصود، از كربلا به مغرب آمدند[[726]](#footnote-726)؛ در چنين زمانى بعيد نيست كه عامر بصرى نيز براى خطركردن به سيواس، نزديكى مغرب، آمده باشد. او در اشاره به روزگار خود، آن را «زمان فترت»[[727]](#footnote-727) ناميده كه شاهد بر مطلب بالا و در طريق هدفى است كه بدين‏گونه تعبير كرده:

آنكه، امروز، ندانسته من كيم،

اگر از ياران و پيروان من باشد، فردا، مقام مرا خواهد شناخت.[[728]](#footnote-728)

و به ظهور خود به‏عنوان يك صوفى كه شايسته و آماده تبديل به قطب يا مهدى است، در اين بيت اشاره كرده:

اكنون، چنانكه مى‏بينى، باطنم در زير ظاهر، پنهان است؛

ص:135

آنگاه كه خرقه بدل كنم، نهانم آشكار خواهد شد[[729]](#footnote-729).

ظاهرا، عامر بالاخره در دعوت خود شكست خورد و از صوفيان سيواس، آن ديد كه «بنى فاطمه، از دست انكار امويان»[[730]](#footnote-730)، عدم موفقيتش او را بر آن داشت كه صوفيان را به باد نكوهش بگيرد و آنان را به نادانى و فرومايگى و عقب‏ماندگى متهم نمايد درواقع اين همه زمينه مساعدى بود كه وى نتوانست از آنها استفاده كند[[731]](#footnote-731).

هرچه هست، حركت عامر بصرى و قصيده او، يك حلقه استوار در زنجيره جنبشهاى صوفى- شيعى مطرح شده در اين كتاب است كه نشان مى‏دهد دو طرز- فكر شيعيانه و صوفيانه، در دوران پس از فتح بغداد به دست مغول، كاملا باهم جوش خورده بود.

ص:137

فصل چهارم تشيع در سوريه و مصر

ص:139

1. زمينه تاريخى و فكرى‏

تصوير آن روزگار و جريانات فكرى مؤثر در روابط تصوف و تشيع، بدون توجه به مصر و شام كامل نمى‏گردد؛ در اين ناحيه دولتى برپا بود كه مغول نتوانست آن را براندازد و چنانكه گفتيم، دولت اسلامى خوانده مى‏شد. پس از يك دوره طولانى شيعيگرى در اين دو مملكت، دولت فاطمى به سال 567 سقوط كرد و يك دولت سنى جاى آن را گرفت. اين يك سنت سياسى سابقه‏دار است كه هردولت با اتخاذ عقيده‏اى مخالف دولت قبلى دوست و دشمن خود را به آسانى بازمى‏شناسد. دو سال پيش از آنكه دولت فاطمى آخرين نفسهايش را بكشد، صلاح الدين ايوبى انقراض آن را تسريع كرد و به سال 565، رسميت تشيع را كه عنوان مذهب دولتى داشت ملغى كرد و مراسم شيعيانه را برانداخت‏[[732]](#footnote-732).

در حلب، تا روى كار آمدن نور الدين زنگى به سال 541، تشيع مذهب رسمى بود، نور الدين مذهب حنفى اختيار كرد و «مشايخ و صوفيان را احترام نمود»[[733]](#footnote-733) و مقدم داشت. هنگامى كه صلاح الدين ايوبى به سال 572 با شيعيان حلب وارد جنگ شد، آنان كوشيدند كه او را وادارند رسميت تشيع را بازگرداند ولى در اين مقصود موفق نشدند و تصميم گرفتند به وسيله فداييان اسماعيلى، او را به قتل رسانند. اين كار نيز به شكست انجاميد[[734]](#footnote-734) و شيعيان مجبور شدند يا به لحاظ حفظ جان و عقيده خود، تقيه بورزند و يا به جاهاى ديگرى مهاجرت كنند تا بتوانند آزادانه به مذهب خود عمل كنند.

البته تبديل مذهب [رسمى‏] به دستور دولت، به تغيير عقايد مردم خصوصا عامه مردم منجر نشد و تشيع همچنان به صورت مذهب اصلى توده مردم باقى ماند.

ص:140

ابن جبير (540- 614) در سفرنامه‏اش آورده كه در شام، شيعه فزونتر از سنى است‏[[735]](#footnote-735) و نيز ياقوت حموى (متوفى 626) كه به سال 613[[736]](#footnote-736) با يك شيعه عراقى مناظره مى‏كرد، نزديك بود به جرم زباندرازى در حق على بن ابيطالب (ع)، به دست شيعيان كشته شود. [ياقوت، مذهب خوارج داشت.] و هم ياقوت نوشته كه شهر حمص، پر از نصيريان است و اشاره كرده «اينان، در اصل از شيعه اماميه‏اند كه صحابه را دشنام مى‏دهند»[[737]](#footnote-737).

پس از آنكه مماليك، به سال 648 زمام امور را از چنگ ايوبيان بيرون كشيدند[[738]](#footnote-738) و مغول [در 656] بغداد را فتح كرد- كه در آن‏ميان شيعه متهم به همدستى با مغولان شد- مماليك به رهبرى امير قطز، جلو پيشرفت مغولان را گرفتند و بالاخره يك خلافت اسمى عباسى به سال 659 برپا كردند[[739]](#footnote-739) و دولت مماليك وارث دولت عباسيان گرديد و در مقابل مغولان قرار گرفت كه عينا همان برنامه تشويق مسيحيان و مقدم داشتن شيعيان و صوفيان را كه در بغداد عملى شده بود، در شام نيز اجرا مى‏كردند. و از اينجاست كه مى‏بينيم مهاجرت مغولان از دمشق، همزمان شد با كشته شدن يك شيعى كه گفته مى‏شد «از اموال مردمان به مغول رشوت مى‏داده»[[740]](#footnote-740) و نيز يك قاضى وحدت وجودى- كه از طرف مغولان سمت قضاوت داشت- و به اقتضاى پيروى از ابن عربى تشيع مى‏ورزيد، به مصر تبعيد گرديد[[741]](#footnote-741).

در حقيقت، تشيع در شام و مصر ميان دشمنان تنها مانده بود، نه رهبرى منظمى داشت و نه دولتى كه حمايتش كند و نه حتى دولت كوچكى- همچون حله در عراق- كه دست‏كم جان پناهندگان را حفظ كند؛ درنتيجه، شيعيان سوريه يا غالى تندرو شدند يا محافظه‏كار سخت. به‏همين لحاظ انواع غاليگرى‏

ص:141

كه همانند آن در عراق نبوده، در شام مى‏يابيم: همچون، نصيريه ساكن حمص‏[[742]](#footnote-742) و كوهستانها[[743]](#footnote-743) و اسماعيليان كه حلب و نواحى آن- مانند سرمين‏[[744]](#footnote-744) و فوعه‏[[745]](#footnote-745)- را پر كرده و عرصه را بر صوفيان و فقيهان تنگ كرده بودند[[746]](#footnote-746). اما در دمشق و جز آن، شيعيان معتدل مى‏زيستند كه توانسته بودند احترام و دوستى عامه را جلب كنند مانند شيخ محمد بن ابو بكر همدانى سكاكينى‏[[747]](#footnote-747) (متوفى 721) و زين جعفر بن ابو المغيث بعلبكى (متوفى 736)[[748]](#footnote-748). عموم شيعيان امامى در اثر فشار و قهر مجبور شدند به روستاهاى كوهستانى پناه برند و از اوايل قرن هشتم در جبل عامل‏[[749]](#footnote-749) روستاهايى مانند جبع و ميس بنا كردند- كه نام هيچيك در معجم البلدان ياقوت نيامده- و بعلاوه در روستاهاى قديمى ديگر مانند كرك سكنا گزيدند[[750]](#footnote-750). همه اين آباديها در مناطق محفوظ و مستحكمى قرار داشت كه حوادث جنگى داغى ميان صلاح الدين و صليبان در آنجا جريان يافته بود[[751]](#footnote-751). اين محيط تازه، پناهگاه امنى گرديد براى شيعيان، و در آنجا به انتظار روشن شدن اوضاع، به تحقيق و تأليف نشستند و به‏طورى كه خواهيم ديد، مقدر بود فقيهان برخاسته از اين آباديها در بزرگترين حادثه تاريخ تشيع يعنى تشكيل دولت صفوى، مشاركت داشته باشند.

به‏طور كلى، بر جامعه قلمرو مماليك آزادى مذهبى و فكرى غلبه داشت؛ اين خصلت عمومى قرن هفتم و هشتم، از يك‏سو نتيجه سقوط دولت عباسى بود- كه به‏عنوان حق الهى بر مسلمانان حكومت مى‏كرد- و از سوى ديگر نتيجه سرگرم بودن حكومت به رد حملات مغول و نيز تمايل همگانى امراء به تصوف، كه فى‏نفسه نمودارى بود از آسانگيرى در مذهب و واجبات دينى. به هرصورت،

ص:142

سرآغاز قرن هشتم هجرى را مى‏توان آن مرحله خاص زمانى دانست كه در اثناء آن، جنبشهاى مختلف در عالم اسلام باهم جمع آمدند: تشيع جامه اعتدال پوشيده- اين ميانه‏روى از ميثم بحرانى آغاز شد و ادامه يافت و در علامه حلى به اوج خود رسيد- و تصوف با انديشه وحدت وجود، كه يك انقلاب فكرى در فلسفه و تصوف شمرده مى‏شد، جامعه اسلامى را فراگرفته، نفوذ و قدرتى يافته بود. در كنار اينان، ابن تيميه و نهضت او قرار مى‏گرفت كه به تصفيه اسلام از بدعتگريهاى فقيهان سنى، فرامى‏خواند. علاوه‏براين همه، مردان آزاد فكرى هم بودند كه اصل مسائل اسلامى را به چون‏وچرا مى‏كشيدند و دولت از رسيدگى بدين موضوع يا غافل بود و يا محتاطانه تغافل مى‏ورزيد؛ البته هرگاه نبوت يا ديگر اصول اسلامى مورد تعرض قرار مى‏گرفت، شمشير شرع از نيام بركشيده مى‏شد و همچنان‏كه بسيار پيش‏آمد، متفكران گستاخ كشته مى‏شدند[[752]](#footnote-752).

ص:143

2. نزديك شدن تصوف و تشيع‏

درمورد موضوع پيوند تصوف و تشيع در مصر و سوريه بايد گفت كه ظهور ابن تيميه، كه دشمن سرسخت صوفيان و فقيهان بود، باعث نزديكى اين دو گروه شد و هريك را درنظر ديگرى قابل تحمل نمود. از اينجاست كه در كنار حمله‏[[753]](#footnote-753) و دشنام‏[[754]](#footnote-754) ابن تيميه بر علامه حلى در مواضع بسيار مى‏بينيم فقيهى از حنبليان كه ابن تيميه را ملاقات كرده [از باب معارضه‏] خود را «اشعرى حنبلى رافضى»[[755]](#footnote-755) توصيف مى‏كند. همين فقيه در مقايسه ابو بكر با على مى‏گفت:

چه بسيار تفاوت است بين آن‏كس كه در خلافتش شك هست، و آن‏كس كه گروهى خدايش مى‏دانند[[756]](#footnote-756).

و نيز درباره قاضى جمال الدين، محمد بن مكرم انصارى (متوفى 711) گفته‏اند كه «درمورد او احتمال تشيع مى‏رفت»[[757]](#footnote-757).

هرگاه ارتباط برقرار شده ميان شيعيگرى و معتقدان وحدت وجود را- كه ابن عربى منادى آن بود- به خاطر آوريم؛ همين خود آمادگى كامل صوفيان پيرو اين انديشه را براى پذيرش تشيع يا تأثر از آن و يا [دست‏كم‏] نزديكى اين دو را در شرايط مساعد، نشان مى‏دهد و عجب نيست در همان زمان كه ابن تيميه را به اسكندريه- مركز نيرومند پيروان ابن عربى- تبعيد مى‏كنند. به اين اميد كه به دست يكى از متعصبان آن شهر كشته شود[[758]](#footnote-758)، صوفيان و شيعيان در

ص:144

كنارهم روزگار مى‏گذرانند.

پس از مرگ ابن تيميه حكومت، بركشيدن و حمايت اهل حكمت‏[[759]](#footnote-759) را آغاز كرد؛ و كار به آنجا رسيد كه پيروان متنفذ ابن فارض در حكومت، مخالفان خود را تازيانه مى‏زدند[[760]](#footnote-760) و حتى پيروان عادى ابن فارض توانستند «به دليل دوستى سلطان» احكام اعدامى را كه فقيهان عليه آنان صادر كرده بودند، معوق بدارند[[761]](#footnote-761)؛ و اين همراه بود با پيدايش جنبشها و دعويهاى ديگرى در زمينه زندقه و دعوى اتحاد با خدا[[762]](#footnote-762). اين سياست حكومت به غاليان شيعه نيز جرأت داد كه عقايد خود را آشكارا اظهار كنند. درنتيجه بعضى به قتل رسيدند، از جمله حسن بن شيخ محمد سكاكينى و ابراهيم بن يوسف مقصاتى به سال 744[[763]](#footnote-763) و على ابن ابو الفضل به سال 755[[764]](#footnote-764) و محمود بن ابراهيم شيرازى به سال 766[[765]](#footnote-765).

شگفت اينكه دو تن اخير اهل سوريه نبودند و از حله به اين قصد آمده بودند كه در مسجد جامع اموى، رودرروى نمازگزاران، خلفا را دشنام دهند[[766]](#footnote-766).

در چنين اوضاع و احوال طرفه‏اى، اشخاص بافرهنگ دمشق، از هرمذهب و عقيده‏اى، احساس كردند كه خطر مبهمى تهديدشان مى‏كند، لذا انجمنى شبه‏سياسى تشكيل دادند كه اختلاف عقيده مذهبى بين اعضاء آن از ميان‏

ص:145

برخاسته و حتى در آن صوفى و شيعى باهم درآميخته بود[[767]](#footnote-767). اين جمعيت هدف خود را جلوگيرى از جور و ظلم و ستم مالياتى و غصب اموال و غيره از طرف حكام، قرار داده بود و از همين‏جاست كه صداى ابن خلدون را به شكايت اين گروه مطرود بلند مى‏بينيم و مثالهايى از حكومت امويان آورده تا ثابت كند كه مال‏اندوزى از راه ستم، حق حكومتهاست‏[[768]](#footnote-768). نزديك بود در نتيجه اين جنبش نوين، به سال 787 در دمشق شورش وسيعى برپا شود[[769]](#footnote-769) و اين پس از انقلابات و شورشهايى بود كه در مصر و شام رخ داد و به فرمانروايى دسته جديدى از مملوكان چركسى انجاميد[[770]](#footnote-770) كه نخستين ايشان، برقوق (حكومت از 779- 801) به سال 784 خود را سلطان اعلام كرد و «الظاهر» لقب‏[[771]](#footnote-771) داد، به دنبال اين جنبش، نايب دمشق، بيدمر خوارزمى، بازداشت شد و ديگر خبرى از او بازنيامد[[772]](#footnote-772). اهميت اين حادثه [يعنى تشكيل دولت مماليك چركسى مصر] وقتى جلوه مى‏كند كه مى‏بينيم يكى از بزرگترين مردان شيعه در تمام تاريخ تشيع، يعنى محمد بن مكى جزينى عاملى [شهيد اول‏] به سال‏

ص:146

786 قربانى فقهاى همپيمان با حكومت گرديد[[773]](#footnote-773)؛ اينان در خدمتگزارى به منافع حكومت تا آنجا پيش رفته بودند كه هم از ايام برقوق، «علاوه بر وظيفه قضاوت و اجراى امور دينى، نايب براى ولايات مى‏فرستادند»[[774]](#footnote-774). قضاتى كه از ميان اين فقيهان، برخاسته بودند، در دست حكومت ابزارى شدند كه خواستهاى آن را تأييد و اجرا مى‏كردند، و بزودى خواهيم ديد كه قتل محمد بن مكى به دلايلى سياسى بود و ارتباطى به كفر و زندقه و غيره نداشت.

ص:147

3. محمد بن مكى جزينى عاملى (شهيد اول)

مقتول به سال 786[[775]](#footnote-775)

محمد بن مكى- كه شيعه او را شهيد اول لقب داده‏اند- از اهالى جزين يكى از دهات جبل‏عامل بود[[776]](#footnote-776) كه پنج تن از بزرگترين فقهاى شيعه را بيرون داده‏[[777]](#footnote-777)، و از مناطقى بود كه شيعه دور از خطرات اظهار تشيع در جامعه سنى شام، آنجا مى‏زيستند. شهيد در آن جامعه بافرهنگ، نزد استادانى از مذاهب و نحله‏هاى مختلف درس خواند[[778]](#footnote-778) كه از آن جمله قطب الدين شيرازى است‏[[779]](#footnote-779) و گفته‏اند او هزار فقيه را شاگردى كرد[[780]](#footnote-780). و نيز آورده‏اند كه او براى آنكه نزد علامه حلى (متوفى 726) درس بخواند، وارد عراق شد و ليكن بيش از دو روز در حله نماند و به شهرهاى شيعه‏نشين ديگر سفر كرد وقتى مراجعت نمود دريافت كه علامه درگذشته است‏[[781]](#footnote-781). البته اين مطلب مورد ترديد است زيرا به اين حساب بايد محمد بن مكى، هنگام شهادت، دست‏كم 80 ساله بوده باشد، در حالى كه هيچ‏يك از مؤلفان بدين نكته جالب‏نظر اشاره نكرده است.

و نيز گفته‏اند كه شهيد اول، از فخر الدين مطهر و ديگر فقيهان شيعه‏[[782]](#footnote-782) علم آموخت و پس از مرگ استاد خود، «بزرگترين فقيه زمان»[[783]](#footnote-783) گرديد.

هرچه هست، شهيد در شام، تظاهر به شافعيگرى مى‏نمود[[784]](#footnote-784) و دامنه‏

ص:148

فرهنگش به حدى وسيع بود كه در دمشق، حلقه درس داشت و «مرجع مذاهب پنجگانه فقهى» گرديد[[785]](#footnote-785). و همين، حسادت فقهاى رقيب را برانگيخت‏[[786]](#footnote-786).

رشته‏هايى كه شهيد اول، مورد تحقيق قرار داد، آنقدر متنوع بود كه حتى شامل علم سحر نيز مى‏شد[[787]](#footnote-787)؛ چنانكه گفته‏اند، وى جادوى يك مدعى پيغمبرى را در جبل عامل، باطل كرد[[788]](#footnote-788). با اين درجه وسعت اطلاع، ناچار وى با تصوف نيز- كه در قرن هشتم، كلى‏ترين زمينه معرفت در سراسر شرق بود- علما و عملا آشنا بوده است. مى‏توان با جستجو، تأثيرات صوفيانه در آثار محمد بن مكى، موادى گردآورد كه جزء موضوع اين رساله قرار گيرد. از آن جمله ابيات صوفيانه‏اى است منسوب به وى، كه در آن به صوفى‏نمايان خشك‏مقدس صاحب سبحه و خرقه و عصا مى‏تازد؛ اين پديده را مى‏توان به گرايشى ارتباط داد كه از ميثم بحرانى و علامه حلى آغاز شد و به شكلى كه ديديم آملى آن را تكامل بخشيد (روضات الجنات ص 621).

از اشعار محمد بن مكى:

[حقيقت‏] فقر، رازى است كه نفس تو حجاب آن است؛ حجاب را بردار و تيرگى و تباهى را برطرف كن.

از صحبت مردم دورى گزين و نفس خود را دمى بيارام از خودآرايى بگذر و اشك حسرت فرو ريز[[789]](#footnote-789).

نايب الصدر، به نقل از كتاب دروس الشيعه شهيد- كه براى فرزندانش نوشته- آورده كه وى طالبان علم را به فقيه و صوفى تقسيم كرده و در وصف صوفى گفته: «سرگرم عبادات خدا و دوريگزين از دنيا»[[790]](#footnote-790)، و براى صوفيان مورد نظر خود آداب و مراسمى تعيين كرده و گفته «اولين شرط [صوفى راستين‏] براى تحقق مقاصد متناسب با فضيلت، صفت فقر و عدالت است و از آن مهمتر اينكه‏

ص:149

از تشيع حقيقى بيرون نرود».[[791]](#footnote-791) و نيز مطالب ديگرى از شهيد آورده و در موضوع تشويق و تحريض به تصوف، مشروط بر آنكه گرويدن به پير طريقت باعث ترك‏كردن مذهب [تشيع‏] نباشد؛ بدين تقرير «خانقاه‏نشينى و خرقه‏پوشى از دست شيخ معينى و داشتن جامه مخصوص، روا نيست».[[792]](#footnote-792) حر عاملى، ابيات صوفيانه بسيار لطيفى از وى نقل كرده كه او را در رديف حلاج- كه همسرنوشت او بود- قرار مى‏دهد، از آنجمله است:

دوستانت، در شبان تاريك، با شبخيزى و ناله‏وزارى از تو بهره‏ورند، و تنها مرا از در راندى؛ [چرا؟] براى گناهان بزرگى كه از من سرزده است؟

آيا ايشان را بيگناه ديدى كه بر آنان رحمت آوردى؟

يا ايشان نيز گنهكار بودند و آمرزيدى و تنها بر من نبخشودى؟[[793]](#footnote-793)

بدون شك، همه اينها، شكل معينى از تصوف را كه شهيد اول در نظر داشته، مشخص نمى‏سازد ولى تأثير تصوف را در او كه فقيهى از رتبه ابن بابويه و شيخ مفيد و سيد مرتضى‏[[794]](#footnote-794) بود، نشان مى‏دهد.

مطالب فوق مربوط به جهات صوفيانه شهيد بود، در عرصه تشيع نيز مى‏توان بر موارد ديگرى انگشت گذاشت كه تأثر آراء فقهى وى را از تصوف منعكس مى‏كند. گذشته از چند تن در حله و غيره كه قبلا اشاره كرديم، به گفته بعضى منابع شهيد نخستين كسى بود كه دعوى نيابت مهدى (عج) كرد و گفت كه بدون حضور شخص وى نماز جمعه منعقد نمى‏شود. [توضيح اينكه‏] وى نيابت را به خاصه و عادى تقسيم كرده و به فقيه عادى [يعنى نايب عادى امام‏] اجازه امامت نماز جمعه را نداده. (باتوجه به عدم امكان اقتدا به مهدى (عج) در زمان غيبت)[[795]](#footnote-795) و نيز، تنها به نايب خاص- كه مقصود خود اوست- وظيفه جمع‏آورى خمس و زكات را تفويض كرده است.[[796]](#footnote-796) و بدين‏گونه شهيد، زعيم وا-

ص:150

قعى شيعه گرديد كه در ميان ايشان، قائم‏مقام امام است و زمينه را براى ظهور او آماده مى‏سازد. از آگاهيهاى پراكنده، معلوم مى‏شود كه شهيد در راه اجراى اين امر، ضرورى ديد كه كار را از شهرهاى مجاور منطقه كوهستانى خود بياغازد و دور از چشم حكومت دمشق، در آن نواحى شروع به فعاليت كرد[[797]](#footnote-797) و از جانب خود، نايبهايى بر مناطق طرابلس و غيره، تعيين نمود[[798]](#footnote-798). ولى حوادثى پيش‏آمد كه منجر به خيانت يارانش گرديد، نخست مردى به نام تقى الدين جبلى، عليه او سخن‏چينى كرد و سپس يكى ديگر به نام يوسف بن يحيى، صورت مجلسى شامل دستورات شهيد به وى فراهم نمود و موضوع را نخست در صيدا و بيروت و آنگاه در دمشق‏[[799]](#footnote-799) به داورى نهاد[[800]](#footnote-800). اين صورت مجلس با امضاى هفتاد تن از اتباع ظاهرا مرتد شهيد و همچنين امضاى هزار فقيه سنى، تأييد شده بود؛ درنتيجه شهيد را [مرتد شناختند و] يكسال زندانى كردند. زيرا در آن شهرها، رسم براين بود كه طبق مذهب شافعى، مرتدان و زنديقان را مهلت توبه مى‏دادند[[801]](#footnote-801).

در محاكمه‏اى كه به دنبال آمد، ائتلاف غيرعادى و عجيبى براى هلاك شهيد مشاهده شد كه يادآور داستان حلاج است و نشان مى‏دهد كه در آن روزگار قضات از چه راههايى به مقام و احترام مى‏رسيدند. گفته‏اند وقتى قاضى مالكى- كه برطبق مذهب وى، توبه مرتد مقبول نبود- به قتل شهيد رأى داد[[802]](#footnote-802)، قاضى شافعى، آن رأى را نقض نمود و ليكن رأى قاضى مالكى به علت انبوهى مخالفان شهيد، غلبه كرد[[803]](#footnote-803). درنتيجه حكم دادند كه كشته و به دار آويخته و سنگسار و سوخته شود.[[804]](#footnote-804) همراه شهيد اول، رفيقش به نام عرفه نيز

ص:151

در طرابلس اعدام شد[[805]](#footnote-805).

درباره [ماهيت‏] اتهام وى، مراجع شيعى ساكتند و فقط نوشته‏اند به دليل «گفته‏هاى زشت و عقايد ناپسند»[[806]](#footnote-806) و بدگوئى [عليه خلفا] طبق معتقدات شيعه بوده؛ ولى اين سبب اصلى را نشان نمى‏دهد، هرچند ممكن است جزئى از آن باشد. اما منابع سنى از جمله ابن العماد، مى‏نويسند «عليه او شهادت دادند كه از دين بيرون رفته، مذهب نصيرى اختيار كرده و شراب ناب را حلال مى‏داند»[[807]](#footnote-807). اثبات انتساب او به نصيريه، به گواهى رساله اللمعة الدمشقية او[[808]](#footnote-808) كه گفته مى‏شود در مدت زندان نوشته و خلاصه‏اى از فقه معمولى شيعه است، و نيز مصنفات ديگر او كه به وضوح داراى همان خصوصيت است مطلقا ممكن نيست‏[[809]](#footnote-809) مردى مانند محمد بن مكى كه در آباديهاى [شيعه‏نشين‏] جبل عامل مى‏زيست و درصدد تشكل شيعه در يك دولت بود، ناچار مى‏بايستى به شيوه شيعيان احساساتى در شرايط تيره و دشوار، دشنام [بر خلفا] را مجاز بدارد و بدين نحو به نصيريه، كه به قول خود سنيان، وجه مشخص ايشان از دوازده- اماميان معتدل همين بود، نزديك شود. سنيان، دوازده‏اماميان را رافضى مى- ناميدند چون على (ع) را بر ابو بكر برترى مى‏نهند[[810]](#footnote-810) و مقصودشان از «شيعه»

ص:152

كسى بود كه متمايل به على (ع) و پيرو وى باشد بدون آنكه او را از رقيبانش [يعنى سه خليفه اول‏] بالاتر بداند؛ هرچند از معاويه و يزيد بدگويى نمايد[[811]](#footnote-811).

[مقصود اين است كه اصطلاح رافضى و شيعه كه در آن زمان و مكان بر دوازده اماميان اطلاق مى‏شد فقط به معانى مزبور بود نه تجويز سب و لعن بر خلفا؛ و لذا هركس را كه سب و لعن بر خلفا را جايز مى‏شمرد- مانند شهيد اول- نصيرى مى‏دانستند.] پس در حقيقت، تهمت نصيرى‏گرى به شهيد اول، ناشى از اين تعصب وى بوده، نه اعتقاد به خود آن مذهب. دليل ديگرى كه نصيرى بودن را نفى مى‏كند، آن است كه خود او پيش از آن، اسباب قتل يك مدعى پيغمبرى را فراهم آورده بود كه به احتمال قوى نصيرى بوده است‏[[812]](#footnote-812).

اما درمورد تهمت خروج از مذهب، با آنكه موارد [كاربرد] اين تهمت، به‏طور كلى شناخته است ولى نه چيزى را معين مى‏كند و نه مطلب مشخصى از آن به دست مى‏آيد. مى‏ماند تهمت حلال شمردن شراب: همچنانكه در فصل عامر بصرى گذشت، اين عقيده مربوط به نصيريه است و با نفى نصيرى بودن شهيد، اين نيز منتفى مى‏شود، البته چه‏بسا اين تهمت در ظاهر براساس تأويل ابيات ذيل از شهيد باشد كه ضمن اشعار صوفيانه خود گفته است:

صبحگاهان، به خلوت ذكر درآى و گرد كعبه عرفان صفا، طواف كن.

هرگاه ساقى باده‏پيما، ترا جام تجلى دهد، آنرا بر كف گير؛ بنوش و بنوشان و از تشنگان دريغ مدار.

فسوسا بر تو، اگر [از آنجا] سيراب بازنگردى‏[[813]](#footnote-813).

موضوع ديگرى كه به قتل محمد بن مكى مربوط مى‏شود و چه‏بسا مهمترين دليل آن باشد، ارتباط او با همپيمان شيعى و علوى تيمور، يعنى سلطان على بن مؤيد [سربدارى‏] (متوفى 795)، پادشاه خراسان است كه «باوجود دورى فاصله از

ص:153

شام يا عراق، با شهيد، دوستى و مكاتبه داشت»[[814]](#footnote-814). اين سلطان على همان بود كه پس از تسليم به تيمور در سال 773، تمام امراى خراسان را به اطاعت و سر فرود آوردن در برابر اراده او واداشت، «و در خراسان، حاكم شهرى يا سرپرست قلعه‏اى نماند ... مگر آنكه رو به تيمور آورده، او را پذيرا شدند»[[815]](#footnote-815). سلطان مزبور پس از چندين مكاتبه با شهيد، پيكى نزد وى فرستاده خواستار آمدنش [به ايران‏] شد، اين پيك، شمس الدين‏[[816]](#footnote-816) آوجى بود كه تاج الدين آوجى و تعصب و سرانجام وى را به ياد مى‏آورد. اما شهيد ترجيح داد كه در جاى خود بماند و رساله لمعه را به منظور داناتركردن سلطان به فقه امامى‏[[817]](#footnote-817) و مساعدت او در تنظيم دولتش بر آن اساس، براى وى فرستاد[[818]](#footnote-818). و اين در سال 782 بود. در حاليكه شيعه لمعه را محصول آخر عمر وى [در زندان دمشق‏] به حساب آورده‏اند تا كرامتى از كرامات وى باشد[[819]](#footnote-819). نكته سوم كه بر علل مذكور، افزوده مى‏شود، اينكه شهيد را در لحظ الالحاظ[[820]](#footnote-820) و شذرات الذهب‏[[821]](#footnote-821) عراقى لقب داده‏اند، با آنكه درواقع شامى بوده؛ و اين اشاره بدان است كه او از عراق، مركز تشيع بازآمده بود. و همچنانكه از نص زين الدين عاملى [در شرح لمعه‏] برمى‏آيد، ظاهرا در همانجا [يعنى عراق‏] نامه‏هاى على بن مؤيد خراسانى را دريافت مى‏كرد. از تفصيلات فوق، معلوم مى‏شود كه قتل شهيد اول بيشتر سياسى بوده تا مذهبى؛ اين شهادت حماسى، چه‏بسا به تحريك خود حكومت و حتى اتباع آن بوده، [يعنى منحصرا در اثر عناد و حسادت فقيهان و قاضيان سنى نبوده‏] كه بر خود مى‏ترسيدند و درمورد تسليم يا عدم تسليم به تيمور- كه به شرح فصل آينده، سرگرم كشورگشايى در شرق بود- اختلاف عقيده داشتند.

در اينجا مجال تفصيل بيشتر نيست، ليكن لازم است اشاره شود كه سال‏

ص:154

773 كه در آن، على بن مؤيد خراسانى، علوى شيعى، با تيمور پيمان بست، مقارن بود با مشخص شدن علويان در مصر و شام، به اينكه دستمال‏هاى سبزى بر دستارهاى خود ببندند[[822]](#footnote-822)، و اين، دال بر آن است كه تصادف در كار نقشى نداشته؛ بويژه كه يك امير عرب يمنى، معاصر ملك اشرف، كه به‏عنوان يك فاتح نزديك بود بر تمامى جزيرة [العرب‏] مسلط شود، آن سياست را عملى كرد[[823]](#footnote-823).

هرچه هست، شهيد اول، قربانى آن اوضاع و احوال كم‏نظيرى شد كه بر دولت مماليك گذشت، تا برقوق بر حكومت دست يافت. شايد برقوق، پس از كشف ارتباط شهيد با همپيمان تيمور [يعنى على بن مؤيد سربدارى‏] مى‏خواست غيرت مذهبى خود را نشان دهد؛ پس با يك تير دو نشان زد، هم از دشمنى كه نيروها را عليه او تجهيز مى‏كرد، رهايى يافت، و هم عامه و فقيهان [سنى‏] را با اعدام رقيبى خطرناك كه دشمنى ويرانگر عقايدشان مى‏شمردندش، راضى نمود.

بالاخره تيمور آمد تا اين دولت را كه عادت به دفاع در برابر يورشگران داشت براندازد، اما بجز حلب و دمشق كه در سال 802 گرفت، نتوانست قسمت ديگرى را متصرف شود و آن‏دو شهر را نيز ترك كرد و موفق نشد امپراطورى مماليك چركسى را به قلمرو خود ضميمه كند و دولت مماليك مستقل ماند تا به عثمانيان رسيد.

پس از اين سير طولانى، بهتر است به خط اصلى بحث بازگرديم و به تيمور و دوران او بپردازيم و ببينيم چه چيزهاى نوينى در سياست و تشيع و تصوف پديد آمد.

ص:155

فصل پنجم تشيع در دوران تيموريان‏

ص:157

الف. زمينه تاريخى و فكرى‏

در هرج‏ومرج كه پس از مرگ ابو سعيد امپراطورى مغولى را فراگرفت، حكام مغول حكومت خود را در نقاط مختلف با قدرت كافى ادامه مى‏دادند و فقط يك نفر را كم داشتند كه بر حكومتش اتفاق نمايند و يا او آنان را زير فرمان خود گردآورد. تيمور پيش خود انديشيد كه او همان مرد است، لذا جنبش خود را كه از جهتى موافق روح زمان بود، بر اين اساس بنياد نهاد و به روش موفقيت‏آميز چنگيز[[824]](#footnote-824) درمورد مغولان بازگشت نمود. و از جانب ديگر، خروج مغولان عليه او باعث عقب‏ماندگى و شكست آنها گرديد.

تيمور از پله نخستين نردبام شروع كرد، وى با كفايت و نيروى شخصيت و مهارت توانست به مقام حساسى در دولت كوچك‏كش دست يابد و به همراهى سلطان حسين سمرقند را تصرف كند، سپس با موفقيت عليه او توطئه كرد[[825]](#footnote-825).

پس از دو سال قادر شد حكومت خود را در آنجا تثبيت كند، به‏طورى كه لياقت يافت كه با شاهزاده خانمى مغولى، ازدواج نمايد و به‏همين مناسبت گوركان يا داماد[[826]](#footnote-826) لقب يافت. پس از آن به دولتهاى كوچك روى آورد و آنها را يكى بعد از ديگرى يا با شمشير يا با تهديد و يا از راه تسليم سرنگون كرد و تا مرز عراق رسيد، و در 795 بر آنجا و نيز بخشهايى از سوريه و تركيه، استيلا يافت، و ليكن براى جنگ با طقتمش، پادشاه مغول، بازگشت و پس از دو سال او را مغلوب ساخت و «اقوام مغول و ترك، به تمامى زير فرمان او درآمدند»[[827]](#footnote-827).

ص:158

تيمور براى حمله به سوريه مراجعت كرد و دمشق و حلب را در 803 گشود و به سوى بلاد روم كه در آنجا دولت عثمانيان مستحكم و نيرومند گرديده و گريزگاه دشمنان تيمور شده بود، روى نهاد و بر لشگر عثمانى پيروز شد و سلطان بايزيد و پسرش موسى‏[[828]](#footnote-828) را به اسيرى گرفت و ليكن اين دولت را برنينداخت و به‏عنوان يك خط دفاعى در برابر حمله خارجى باقى گذاشت تا حايلى براى يورشهاى آن باشد[[829]](#footnote-829) آنگاه به شرق بازگشت تا فتوحاتش را در هند و مشرق‏زمين، تكميل كند و به سال 807 مرد[[830]](#footnote-830).

اين، اشارات جسته‏گريخته‏اى بود به [تاريخ‏] تيمور و به منظور بررسى شخصيت و زمان او. درواقع وى مى‏كوشيد از كليه شرايط براى موفقيت حركتش استفاده كند، و چون در اواخر قرن هشتم تصوف جهان اسلام را فراگرفته بود، تيمور پيوندهاى شخصى را با صوفيان كه صاحب اختياران راستين آن روزگار بودند آغاز كرد. در سرگذشت تيمور آورده‏اند كه هم در عنفوان جوانى، دركش به خدمت شيخ شمس الدين فاخورى رسيد،[[831]](#footnote-831) و در خراسان، محضر شيخ ابو بكر خوافى (متوفى 838) را دريافت‏[[832]](#footnote-832) و چون اختر اقبالش بلندى گرفت، مغلوب ارادت سيد محمد بركه (متوفى 804) گرديد[[833]](#footnote-833). از او نقل كرده‏اند كه مى‏گفت «به دعاى شيخ شمس الدين فاخورى و به همت شيخ- زين الدين خوافى و سيد محمد بركه، به اين همه رسيدم»[[834]](#footnote-834) به علاوه هرجا فرود مى‏آمد به ملاقات صوفيان مى‏رفت و آنان را حرمت مى‏نهاد[[835]](#footnote-835) و قبر مشايخ را زيارت مى‏كرد؛ چنانكه وقتى عراق را گشود به واسط رفت تا قبر

ص:159

سيد احمد رفاعى را زيارت كند[[836]](#footnote-836). صوفيان نيز متقابلا او را دعا مى‏كردند و تأييد مى‏نمودند[[837]](#footnote-837)، بويژه كه او خرقه نيز پوشيده بود[[838]](#footnote-838) و بدين سبب خود يك نفر صوفى شمرده مى‏شد و «مظهر تجليات جلالى و جمالى خدا»[[839]](#footnote-839) گرديده بود و همه اعمال او را ناشى از «الهام خدايى و سروش آسمانى و اخبار غيبى»[[840]](#footnote-840) مى‏دانستند؛ اين همه راجع به تصوف بود.

و اما تشيع. تيمور از چشمداشت شيعيان براى بازيافتن مقامى كه نزد مغولان داشتند، بهره گرفت و بدين لحاظ است كه مى‏بينيم او با مردى علوى از فتيان متصوف، به نام محمد سرابدال، درباره چگونگى فتح خراسان كه برايش مشكلى شده بود مشورت كرد[[841]](#footnote-841) و او تيمور را چنين راهنمايى كرد كه به على- بن مؤيد، حاكم شيعى و علوى بخشى از خراسان «كه به نام 12 امام سكه مى‏زد و خطبه مى‏خواند»[[842]](#footnote-842) نامه بنويسد و با او شرط كند كه اگر اميران خراسان را به تسليم بدون خونريزى وادارد، او و يارانش، در ازاء اين خدمت، در مقام خود تثبيت خواهند شد[[843]](#footnote-843). [تيمور همين كار را كرد و نتيجه مطلوب گرفت.] تيمور، اين نيكى و مساعدت شيعه را فراموش نكرد و درصدد برآمد، ايشان را بيشتر به سوى خود بكشد، تا آنجا كه دمشق را با شعار انتقام حسين (ع) از نسل يزيد- كه مقصودش مردم دمشق بود!- گشود[[844]](#footnote-844). شيعه نيز در راه عقد مودت با تيمور كوشش داشتند و به‏همين لحاظ، يك هيأت شيعه عراقى از سادات كربلا و نجف به رياست سيد محمد مفتاح در سال 804 به ديدار او شتافتند و يك پرچم سفيد كه مى‏گفتند على (ع) در خواب سفارش كرده به تيمور

ص:160

تسليم شود، بدو اهدا نمودند[[845]](#footnote-845). گذشته از اين تيمور را شيعى شمرده‏اند[[846]](#footnote-846) و آورده‏اند كه پس از فتح دوم بغداد، مزار امامان شيعه را در كاظمين و نجف زيارت كرد[[847]](#footnote-847)؛ همچنانكه گفته‏اند پيش از آن قبر امام رضا (ع) را در طوس زيارت كرده بود[[848]](#footnote-848). حقيقت آن است كه تيمور به تعبير سنيان شامى، شيعه بوده،[[849]](#footnote-849) يعنى على را دوست داشته و عمر و ابو بكر را احترام مى‏نموده ولى از يزيد و معاويه بد مى‏گفته است، و به‏همين سبب با فقيهان حلب در اين مسأله مباحثه، و ايشان را به خاطر نظر موافقشان درمورد يزيد و معاويه، سرزنش كرده است‏[[850]](#footnote-850). تأييد مطلب فوق اينكه خود تيمور، آنجا كه از سركوبى رافضيان اصفهان ياد مى‏كند، مى‏گويد «آنان را به دوزخ فرستاديم»[[851]](#footnote-851). به علاوه هركس راجع به مذهب تيمور چيزى نوشته، وى را رافضى يا نصيرى يا غالى و يا باطنى ندانسته است‏[[852]](#footnote-852).

در موضوع اظهار دوستى على (ع) از طرف تيمور، عامل سياسى دخالت داشته، درواقع اين فاتح مى‏خواسته تا آخرين حد ممكن از ظرفيتها و امكانات اتباع خود سود جويد. صوفيان نيز به‏همين معنا شيعه بودند و در آن ايام تشيع به معنى اصطلاحى در ايران رايج نبود. انگيزه تيمور در اين موضعگيرى احساساتى مساعد نسبت به على (ع)، جستجوى عصبيتى‏[[853]](#footnote-853) بود براى پشتيبانى و تثبيت‏

ص:161

تسلط خود؛ همچنانكه دليل پيروى از فقه حنفى- كه مذهب عمومى تركان و ايرانيان بود[[854]](#footnote-854)- مقابله با حريفان مصرى و شاميش بود كه هم از زمان صلاح الدين ايوبى‏[[855]](#footnote-855)، به شافعيگرى گراييده بودند. باتوجه به نكات بالاست كه دليل اين را كه تيمور پس از فتح دمشق، يك قاضى حنفى را براى نماز و خطبه معين كرد درمى‏يابيم‏[[856]](#footnote-856). به‏طور كلى در كتابهاى تاريخى اشارات بسيار زيادى به حنفى بودن تيمور هست‏[[857]](#footnote-857) كه شكى در مذهب فقهى مورد عمل و اعتقاد او باقى نمى‏گذارد. همچنين ممكن است اظهار دوستى على (ع) از طرف تيمور ناشى از اعجاب او نسبت به آن امام و مشابهتش با وى در يك خصوصيت ديگر (زيرا همچنانكه على (ع) داماد پيغمبر بود، تيمور نيز داماد شاهان مغول بود) و نيز صفات آرمانى على (ع) در زهد و شجاعت بوده است‏[[858]](#footnote-858)؛ و از اينجاست كه تيمور از دريافت پرچم سفيد بسيار شادمان شد. افزون بر اينها، تيمور حتى در نامگذارى فرزندانش، به اسم پيغمبر و صحابه، به على (ع) تشبه مى‏جست‏[[859]](#footnote-859).

مردم، اين اعجاب و تمايل تيمور را نسبت به على دريافتند و نسب‏سازان ترك، براى وى شجره‏اى برساختند و نسب او را به على (ع) پيوستند و گفتند مادرش از نوادگان على بن حسين (ع) بوده است‏[[860]](#footnote-860).

هرچه هست، تيمور به علويان توجه [خاص‏] داشت و در برآوردن‏

ص:162

حوائجشان اهتمام مى‏ورزيد، و از اينجاست كه مى‏بينيم، هفتاد علوى را از اسارت ازبك رهانيد و ايشان را بر هزار دختر بكر كه همانجا دربند بودند، ترجيح نهاد[[861]](#footnote-861)، و همچنين كليه كسانى را كه در شورش عليه وى به سال 794 در استرآباد، شركت داشتند، كشت بجز دو علوى‏[[862]](#footnote-862). او علويان را بزرگ داشت و مال و جامگى بخشيد[[863]](#footnote-863) و آنان را در نخستين طبقه جامعه جاى داد[[864]](#footnote-864). و اين سياست، بر پايه سفارش ابو بكر خوافى بود كه گفته بود «بركت و امنيت، نصيب هيچ كشور و دولتى نمى‏شود مگر آنكه علما و سادات در آن رفت‏وآمد داشته باشند.»[[865]](#footnote-865) اصل اين عقيده از ابن عربى بود كه علويان را همدوش عصمت الهى شمرده، مردم را به تحمل آزار آنان توصيه مى‏كرد، به اعتبار آنكه تقصير در حق ايشان، مستوجب بلاى الهى است‏[[866]](#footnote-866).

بد نيست اين نكته را تذكر دهيم كه تيمور با معرفى‏كردن خود به‏عنوان دوستدار على (ع)، توانست بر حريفان مصرى خود برترى يابد و به مستندى غير قابل انكار چنگ بزند كه پيش ازو، شيعيان زيدى موفق شده بودند بدان وسيله حمايت جامعه اسلامى را عموما به دست آورند. و نيز به نظر مى‏آيد هدف تيمور از اتخاذ اين سياست آن بود كه از ذهن علويان هربهانه‏اى را كه براى شورش عليه وى داشتند بزدايد و بر حكومت خود مطمئن و از قيام آنان در امان باشد.

شايد اشاره بدين نكته موضوع را بيشتر روشن كند كه روز تاجگذارى تيمور در بلخ به سال 771، چهار علوى وى را بر تخت نشاندند[[867]](#footnote-867).

پس از اينهمه، تيمور كه اعتقاد به فقه سنى و تمايل شيعيانه را باهم داشت، از باب تكميل شؤونات، از جانب خود و ظاهرا رعايا نيز «جانشين خلفاى راشدين و حامى اسلام و نگهبان» سنت لقب يافت‏[[868]](#footnote-868)، و هم بدين جهت، به‏طورى كه گفته‏اند، در راه تقويت و محافظت دين، برخلاف تمايل غالب در

ص:163

ممالك اسلامى بدان ايام، «از تدريس فلسفه و منطق جلوگيرى كرد»[[869]](#footnote-869). و با اين مستند، موقعيتش را در برابر مماليك چركسى- كه خود را حاميان خلافت اسلامى (عباسى) و پاسداران مكه و مدينه مى‏شمردند- تقويت كرد.[[870]](#footnote-870)

طبيعى بود كه به روزگار تيمور، به دليل غلبه تصوف و بالا رفتن مقام علويان، جنبشهاى غاليانه شيعى پديد آيد و از اينجاست كه به يك رشته شورشهاى ناموفق محلى برمى‏خوريم: مانند شورشى كه مقارن حمله تيمور به بغداد به سال 789 از اصفهان برخاست كه محركان [اوليه‏] و قربانيان بعدى آن، «رافضيان و خوارج»[[871]](#footnote-871) بودند؛ اين تعبير نشان مى‏دهد كه به‏هرحال غالى بوده‏اند. و نيز شورشى كه در استرآباد به سال 794 درگرفت كه رهبرى آن به دست دو علوى بود كه از مذهب اهل سنت روى گردانده بودند[[872]](#footnote-872) شورشيان بالاخره به قلعه‏اى پناهنده و در آنجا محاصره شدند و همگى از دم تيغ گذشتند و فقط به آن‏دو علوى ابقاء شد[[873]](#footnote-873). و نيز موقعى كه تيمور به سال 783 از حويزه ديدن كرد با مردى اهل شعبده و طلسمات و متهم به شيعيگرى برخورد كرد و از او اقرار خواستند تقيه نمود و گفت «من بر همان آئينم كه امامى پاك، سرپرست باشد»[[874]](#footnote-874). ليكن همين متشيع از خروج عليه تيمور به همراهى امير ولى حاكم مازندران‏[[875]](#footnote-875) خوددارى نكرد و اين نخستين پيش‏درآمد جنبشهاى‏

ص:164

مشعشعيان بود كه قريبا بدان خواهيم رسيد.

بد نيست در اين‏جا از حروفيان نيز كه در زمان تيمور به وجود آمدند و ظهور كردند، ياد كنيم كه گرچه مورخان رسمى آن عصر به كلى از اشاره بدان چشم پوشيده‏اند و ليكن اشارتى به حكمت عدد 28 در ملفوظات تيمور آمده كه چه‏بسا مقصود همين فرقه باشد؛ قبل از آشكار شدن آن‏[[876]](#footnote-876). اين نكته را در فصل مربوط به حروفيه، خواهيم آورد.

پس از اين همه ناچار بايد درباره تيمور داورى كنيم، بايد گفت او جها- نگشايى كم‏نظير و سياستمدارى برجسته و از بزرگترين مردان تاريخ بوده [!؟] نيروى شخصيت و نبوغ او به حدى رسيد كه براى فرزندان و جانشينانش چيزى باقى نگذاشت كه با آن مشخص شوند و خودى بنمايند يا بر كارهاى او بيفزايند، سنگدلى و سختگيريش چندان بود كه جلوه هوش و نبوغ را در فرزندان و اطرافيانش كشت. از نكات جالبى كه شخصيت او را خلاصه و منعكس مى‏كند نامهائى است كه بر 36 فرزندش نهاد و شامل محمد و ابو بكر و عمر و عثمان، على و سعدوقاص و موسى و عيسى و سنجر و قيصر و اسكندر مى‏شود[[877]](#footnote-877)؛ و درواقع عنوانهائى است كه تمايلات تيمور را به نمونه‏هاى عالى شجاعت و حكمت و ديندارى، مشخص مى‏كند. و جالبتر اينكه همه اين فرزندان در زندگى وى مردند و به جز شاهرخ و ميرانشاه، كسى باقى نماند[[878]](#footnote-878). و نيز در اين مختصر، نبايد فراموش كرد كه او از هرنوع تعصب ملى در اتباع خود بيزار بود و هرجنبشى را كه بوى اين گرايش را داشت، ريشه‏كن مى‏ساخت. از اينجاست كه مى‏بينيم خشمش را عليه فردوسى، شاعر ملى ايران، در قالب تمسخر گزنده‏اى مى‏ريزد و قبر او را ويران مى‏سازد.[[879]](#footnote-879) بايد بر اين افزود كه تيمور در جنگ با شاميان، فى الواقع با [عنصر] عرب مى‏جنگيد و بزرگداشت علويان از باب بزرگداشت اسلام و بنيانگذاران آن بوده؛ براساسى انسانى [نه عربى‏][[880]](#footnote-880).

ص:165

همچنانكه چنگيز خان را نيز به‏عنوان پيام‏آور مغولان، احترام مى‏كرد. بااينحال، تيمور به زبان فارسى و همچنين كشور ايران، بى‏توجه نبود، بلكه زبان فارسى را مقامى درخور بخشيد و به ادبيات آن خدمت كرد و همچنين ايران را آباد كرد و منظم ساخت. [؟!][[881]](#footnote-881)

تيمور به سال 807 مرد و يك امپراطورى كه از شرق به دهلى و از غرب حدود عراق مى‏رسيد، بجا گذاشت. نواده‏اش خليل، پسر ميرانشاه، جانشين او گرديد و به سال 809 در رى از آسيب زهر جان داد[[882]](#footnote-882). شاهرخ فرزند تيمور جاى او را گرفت و درصدد رفع اختلافات خود با مماليك چركسى مصر برآمد و نيز كوشيد با اهداء پوششى به كعبه، به مركز اسلام تقرب جويد ولى اينهمه، انگيزه اختلافات شديدترى گرديد. شاهرخ [بر رويهم‏] ديندار و فروتن بود[[883]](#footnote-883) و در زمان او حوادثى رخ داد كه به موضوع اين كتاب مربوط مى‏شود و در جاى خود خواهيم گفت. او به سال 851 مرد و مبارزه جديدى ميان امراى تيمورى آغاز شد[[884]](#footnote-884) و ملوك الطوائفى غلبه يافت و اوضاع سياسى و اقتصادى و فرهنگى جامعه شرقى به وخامت گرائيد تا آنكه اسماعيل صفوى به سال 905 پادشاه ايران شد. از تيموريان حكومتى در هند باقى ماند[[885]](#footnote-885) كه مدت درازى ادامه يافت.

ص:166

ب. جنبه فكرى‏

دوران تيمورى از لحاظ ارتباط ميان تصوف و تشيع داراى خصلت ويژه‏اى بود، كه با از دست دادن جهات مميزه هريك به نفع ديگرى و نيز افزوده شدن عنصر فلسفى در تركيب هردو عقيده، مشخص مى‏شود. و براى نخستين‏بار در تاريخ تصوف و تشيع، جنبشهاى فكرى درآميخته از اين دو ظاهر شد كه تحقيق در حقيقت آن فرقه‏ها يا طريقه‏ها نيازمند تحليل دقيق و نگرشى وسيع است. [در اين دوران‏] يك فقيه شيعى خصوصيات يك صوفى كامل عيار را با خود داشت و يك صوفى محض، نمونه‏اى از يك متكلم شيعى، جلوه مى‏نمود و چنانكه پيداست اين همه بر يك اساس فلسفى استوار بود كه عنصر شيعيانه را به شكل تركيب فلسفى پايدارى، رنگ صوفيانه مى‏زد؛ فلسفه‏اى مربوط به انديشه‏هاى وحدت وجودى و نظريات فيض و صدور و اشراق.

به‏طورى كه ضمن بحث درباره فرقه‏ها و شخصيت‏ها نشان خواهيم داد، در اين دوران تصوف و تشيع هردو طبيعت نوگرا داشتند و منتسبان هردو عقيده مى‏كوشيدند چيزهاى بيسابقه‏اى عرضه كنند، تا انديشه‏هايى كه منادى آن بودند داراى اصالت و استقلال و امتيازى باشد. مثلا فضل اللّه حروفى، با استفاده از انديشه‏هاى بدعت‏آميز همه فرقه‏هاى كهن اسلامى و شطحيات غريب صوفيانه و همچنين افكار مسيحى و يهودى، نظريه متكامل و نوينى بر پايه حروف و اعداد بنياد نهاد [و مدعى شد] كه آن نظريه براى تفسير سمبولهاى دينى و فلسفى و طبيعى، مناسب و قادر به پيشگويى آينده است. و نيز افكار غاليانه برسى به حدى پيچيده است كه دنبال‏كردن آنها تا سرچشمه‏هاى اصلى، بر محققان دقيق، دشوار مى‏نمايد[[886]](#footnote-886). از آن عجب‏تر، هم در اين دوران‏

ص:167

به يك فقيه برجسته شيعى برمى‏خوريم كه به كرامتهاى ظاهرى [از طريق علوم غريبه‏] گرايش داشت، و آورده‏اند كه كتابى تأليف كرد شامل تركيبات انفجارى كه يادآور بمبهاى هيدروژنى جديد است. [مقصود، ابن فهد حلى است.] سپس جوانى از شاگردان همين فقيه برمى‏خيزد و با لشگرى كه تصور مى‏شد افرادش ناميرا هستند و خود آنان نيز، همين خيال را مى‏كردند، معاصران را به دهشت مى‏اندازد، و آن لشگر را در يك حالت خواب مغناطيسى يا فناى صوفيانه جمعى، از يك پيروزى به پيروزى ديگر، رهنمون مى‏شود؛ اين همه در محدوده نوعى غاليگرى شيعيانه بر پايه حلول صوفيانه است كه در آن، صوفى از اوج پيوند با خدا فرود آمده و به پيوستگى با على بن ابيطالب رسيده است. [مقصود، مشعشعيان است.] استادى و ابتكار و اصالت ابن فهد، آنچنان بود كه شيخ يك صوفى تمام عيار يعنى محمد بن نوربخش گرديد كه طريقه اصيلى با يك فلسفه اشراقى بنياد نهاد و حتى جامه سياهى را كه مريدانش مى‏پوشيدند، بدين‏گونه توجيه مى‏كرد كه به رنگ سياه يعنى اصل نور است. آخرين كسى كه در اين فصل، مورد بحث قرار مى‏گيرد محمد بن ابى جمهور احسائى است كه كلام را با فلسفه و تصوف به نحو شگفت‏آورى درآميخته و بنيانگذار تحولاتى است كه كمى بعد، به روزگار صفويان، در تصوف و تشيع پديد آمد.

اين مقدمه‏اى بود براى رسيدن به قسمتهاى مفصل اين فصل طولانى؛ براى آنكه رابطه اجزاء گسيخته نشود و رشته ارتباط محكم باشد. در قسمتهاى آينده اين موضوعات به ترتيب تاريخ ظهور مورد بحث قرار خواهد گرفت:

1. فضل اللّه استرآبادى و طريقه صوفيانه- شيعيانه وى‏

2. نعمت اللّه ولى و طريقه او

3. حافظ برسى و عقايد غلوآميز شيعيانه او

4. احمد بن فهد حلى و اثر صوفيانه وى‏

5. محمد بن فلاح و نهضت مشعشعى‏گرى‏

6. محمد نوربخش و طريقه او

7. حسين كاشفى واعظ و دو كتابش: روضة الشهداء و فتوت‏نامه‏

8. ابن ابى جمهور احسائى و نظريات فلسفى- صوفيانه وى‏

بد نيست، اين مدخل شتابزده را با ذكر اين مطلب به پايان بريم كه‏

ص:168

صوفيان اين عصر غالبا، بلكه همگى از علويان بودند و طريقه‏هايى كه در آن دوران به وجود آمد، آنقدر سرشار از نيرو و زندگى بود كه در مقابل عوامل زوال مقاومت نمود و تا دوران جديد ادامه يافت؛ تا آنجا كه مى‏بينيم صوفيان متأخر ايران، به‏طور مساوى به نعمت اللهيه و نوربخشيه تقسيم مى‏شوند و طريقه‏هاى جديدى همچون گنابادى‏[[887]](#footnote-887)، بر آن طريقه نه چيزى افزوده و نه كاسته‏اند. اما طريقه حروفيه به علت بدعتگرى افراطى كه درنظر فقيهان و عامه مردم، بدان رنگ ارتداد مى‏داد، از منزلتش كاسته شد [و موقعيت طريقه نعمت‏اللهى و نوربخشى را نيافت.] ليكن در پشت نقابهاى گوناگون، نهان گرديد و در بلاد روم به‏عنوان طريقه بكتاشى ظهور كرد و بعدها در ايران به قالب بابيگرى و بهاييگرى درآمد.

متفكران شيعى آن عصر نيز در سرزندگى و استوارى از رقيبان صوفى خود كم نبودند، از اينجاست كه مى‏بينيم كه انديشه‏هاى آنان در فرقه‏هاى بعدى ادامه يافت و تكان سختى در جهان تشيع پديد آورد؛ به اين ترتيب بود كه شيخ احمد احسائى، شيخيگرى را بنياد نهاد كه جامع افكار برسى و ابن ابى جمهور بود و آن انديشه‏هاى بدعت‏آميز و طغيانى به دست بابيان و بهائيان افتاد و بدين‏گونه دو موج فكرى تصوف و تشيع در عصر جديد نيز دوباره به‏هم رسيدند، همچنانكه سير خود را از آغاز قرن نهم هجرى باهم آغاز كرده بودند.

ص:169

[[888]](#footnote-888)

**15599 تشيع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري ؛ ص169**

[متفكران شيعى آن عصر]

1. فضل اللّه استرآبادى و فرقه حروفى‏

اول. تاريخ نهضت حروفيان‏

فضل اللّه بن عبد الرحمن حسينى‏[[889]](#footnote-889) متخلص به نعيمى‏[[890]](#footnote-890) در شروان‏[[891]](#footnote-891) يا استرآباد به سال 740[[892]](#footnote-892) در يك خانواده صوفى مشرب متولد شد- چه پدر و نيايش هردو صوفى بودند[[893]](#footnote-893). مدت درازى در شروان گذراند[[894]](#footnote-894) و گفته‏اند «مدت بيست و هفت سال در نجف مجاور بود.»[[895]](#footnote-895) و استرآباد وطن معنوى اوست كه كتابهاى نثر خود را به لهجه آن نگاشته و آن شهر را مقصود خدا از

ص:170

«بلد امين»[[896]](#footnote-896) در قرآن، شمرده است.

فضل اللّه، يك صوفى اتحادى‏[[897]](#footnote-897) بار آمد- اين اصطلاح به معتقدان وحدت وجود اطلاق مى‏شد- ليكن هيچ‏كس از پير طريقت او نام نبرده، چه بسا به اين علت كه به فرقه معينى از صوفيان منسوب نبوده؛ و شايد هم به سبب اقامت طولانيش در نجف، هرچند اين موضوع مورد ترديد است. از آنجا كه نام پدرش در كتابهاى خود او و پيروانش نيامده، معلوم مى‏شود كه در سرآغاز زندگانى وى را از دست داده و فضل اللّه به تنهايى، راه زندگى را براى خود گشوده است و همين يتيمى و نبوغ و داعيه‏دارى او را كمك كرده كه خود را همدوش محمد (ص) و مسيح (ع) بداند و از راه مذهب درصدد رهبرى قوم ايرانى عليه استيلاگران مغول برآيد.

فضل اللّه در سن پانزده سالگى شروع به تعبير خواب و تأويل رؤياها[[898]](#footnote-898) كرد و در اين باب، بدان حد برجستگى يافت كه صاحب تأويل ناميده شد و قرين يوسف عليه السّلام به‏شمار آمد[[899]](#footnote-899). كمال قدرت او در تعبير بدين‏گونه مسجل شد كه [گويا] پيغمبر را زير درخت نارنج به خواب ديد و به آن حضرت سلام كرد و در موضوع نجوم با وى گفتگو نمود[[900]](#footnote-900).

مردم، وى را سيد فضل اللّه حلال‏خور مى‏ناميدند زيرا «طاقيه‏هاى اعجمى مى‏دوخت و از وجه آن گذران مى‏كرد» و «در تمام مدت عمر، نه از طعام كسى چشيده و نه هديه‏اى پذيرفته بود»[[901]](#footnote-901). در اين مرحله از زندگى توانست‏

ص:171

شيفتگان و مريدانى به دور خود جمع كند. به دنبال اين مرحله، دوره ديگرى در زندگى فضل اللّه آغاز شد كه در آن، درآميختن انديشه مهديگرى با قطبيت صوفيان را در ذهن آغاز كرد تا آنكه خطوط اصلى آن روشن شد. چون سال 786 دررسيد، نزد ويژگان خود، [دعوى‏] مهديگرى را اعلام داشت و نهانى بيعت گرفت كه چون زمانش دررسد، با شمشير خروج نمايد[[902]](#footnote-902). و هم ازين لحاظ پيروان وى، «سرپوش و تن‏پوش سپيد داشتند»[[903]](#footnote-903). اشاره بدانكه لشگر مهدى نيز با وى پيمان مرگ مى‏بندند و كفن مى‏پوشند[[904]](#footnote-904)، شمشير بستن ايشان كنايت از مردگانى بود كه خداى، به زندگى رجعت‏شان مى‏دهد تا همراه مهدى، جهاد كنند[[905]](#footnote-905). دعوت فضل اللّه بر اين پايه بود كه او همچون آدم و عيسى و محمد (ص)، خليفه خداست و تمام آرمانهاى صوفيانه و شيعيانه درباره نجات عالم به وسيله خون‏[[906]](#footnote-906)، در او جمع است و درعين‏حال، مهدى و ختم الاولياء و پيغمبر و [حتى‏] خداست‏[[907]](#footnote-907). و چنانكه ديديم و خواهيم ديد، اين دعاوى كرارا از جانب صوفيان و شيعيان عنوان شد. فضل اللّه در اين اثنا،

ص:172

ميان اصفهان‏[[908]](#footnote-908) و دامغان‏[[909]](#footnote-909) و بروجرد[[910]](#footnote-910) و باكو[[911]](#footnote-911) و تبريز[[912]](#footnote-912) و حويزه‏[[913]](#footnote-913) و غيره در حركت بود و مقصد دعوت خود را، كه در جامعه به‏عنوان كفر و زندقه شناخته مى‏شد، مورد بحث و شرح و ايضاح قرار مى‏داد.

با اينهمه كوششهاى وى فقط اين نتيجه را داد كه مجالس محاكمه متعددى عليه وى در گيلان و سمرقند، تشكيل شد[[914]](#footnote-914) و متهم گرديد كه دعوى مسيح بودن دارد[[915]](#footnote-915)؛ در اين مورد فضل اللّه با ايرانى ديگرى مشابهت يافت كه به سبب همين ادعا، به سال 595 به قتل رسيد[[916]](#footnote-916) و نيز تاجرزاده‏اى به نام كى كه در سال 672 كشته شد[[917]](#footnote-917).

ظاهرا فضل اللّه با نيروى استدلال و قدرت بيان توانست از سرنوشت آن‏دو در امان بماند. ليكن بر جان خود مى‏ترسيد و تصميم داشت كه به سوى بلاد روم، روى نهد[[918]](#footnote-918)، بدان اميد كه در آنجا بتواند «قائد غر المحجلين»[[919]](#footnote-919) شود كه مى‏گفت مقصود على (ع) از آن توصيف «جوانان رومى» بوده و خود را نيز مظهر على (ع) مى‏شمرد و درصدد بود با دعوت مسيحيان [رومى‏] به اسلام و پيشوايى آنان، اهداف خود را تحقق بخشد[[920]](#footnote-920). اما سير حوادث بر او پيشى گرفت، شتاب- آلوده به شروان گريخت و به ميرانشاه، پسر تيمور، پناه برد[[921]](#footnote-921) و ليكن قيام عامه عليه وى به گوش شخص تيمور نيز رسيده بود و از ميرانشاه خواست كه او را به قتل‏

ص:173

برساند، ميرانشاه به دست خود، فضل اللّه را كشت [سال 804].[[922]](#footnote-922) شادمانى عامه از قتل وى چندان بود كه ريسمان به پايش بسته، جسدش را در كوچه و بازارها مى‏كشيدند[[923]](#footnote-923). تيمور، سربريده و جسد فضل اللّه را خواست كه به تبريز ارسال و در آنجا آتش زده شد[[924]](#footnote-924). ظاهرا فضل اللّه پيش‏بينى كرده بود كه ظرف چهارده سال‏[[925]](#footnote-925) كه اين خود نزد حروفيان، عدد مقدسى است، خواهد توانست بر دنيا سيادت يابد و مى‏خواست اين نيز كرامتى براى او باشد؛ زيرا سال 800 برابر ارزش عددى حرف «ض» از اسم او بود[[926]](#footnote-926)، و به علاوه، بدينگونه، مجدد اسلام در رأس سده نهم هجرى شمرده شود؛ و ليكن امور، بر وفق نقشه‏اى كه او كشيده بود، جريان نيافت. پس از كشته شدن فضل اللّه، پيروانش همچون غاليان پيشين او را خدا دانستند كه با قدرت بر عالم حكومت مى‏كند[[927]](#footnote-927) و نيز معتقد به رجعت او شدند[[928]](#footnote-928).

از فضل اللّه، سه كتاب مقدس براى حروفيان، بجا ماند كه عبارتند از:

ص:174

جاودان‏نامه (نو و قديم)، محبت‏نامه و عرش‏نامه‏[[929]](#footnote-929)، كه دو كتاب اخير، منظوم و شايد از اشعار مقدس كم‏نظير در عالم باشند. كتابهاى ديگرى نيز از فضل اللّه مانده، كه البته اينها مقدس شمرده نشده‏اند، و عبارتند از: جاودان صغير[[930]](#footnote-930) و نوم‏نامه الهى و كتاب التأويلات كه اين يكى در رد محمود دشنايى فلسفى، و موضوع آن اثبات بقاء روح پس از ترك جسم است‏[[931]](#footnote-931). و كتاب انفس و آفاق كه منظومه‏اى فارسى است- و عرف‏نامه‏[[932]](#footnote-932). ديوان شعر مخطوطى هم بدو نسبت داده‏اند كه از وى نيست‏[[933]](#footnote-933)، هرچند چنانكه گفتيم، شاعر برجسته‏اى بوده.

حروفيگرى با مرگ فضل اللّه پايان نيافت و در دل پيروان بسيارش كه در ممالك اسلامى پراكنده بودند، باقى ماند. از آنجمله نه خليفه‏[[934]](#footnote-934)- به عدد نه فلك- كه ظاهرا اينها باشند: على اعلى (متوفى 822) و مجد الدين و خواجه سيد اسحق و درويش حسام الدين بروجردى و عماد الدين نسيمى (مقتول 821 يا 837) و درويش على و درويش بهاء الدين و مولانا محمد نائينى و درويش امير على كيوان‏[[935]](#footnote-935)، كه رياست حروفيان را داشتند؛ در استوانامه، نام چند تن ديگر نيز آمده است. نور اللّه، پسر فضل اللّه ملقب به سلطان العرفا[[936]](#footnote-936) جانشين پدر شد و پس از آنكه با جمعى از حروفيان، از زندان رهايى يافت، گريزان رو به عراق نهاد[[937]](#footnote-937) و از لقب سرور شهداء[[938]](#footnote-938) كه به وى داده‏اند، معلوم مى‏شود كه به قتل رسيده است، رياست، پس از وى، نصيب ابو الحسن،

ص:175

على اعلى‏[[939]](#footnote-939) گرديد و لقب «قائم مقام فضل رب العالمين»[[940]](#footnote-940) يافت، او نيز علوى و از اهالى استرآباد بود و در آنجا نزد فضل اللّه، آموزش يافته بود[[941]](#footnote-941). در پايان عازم بلاد روم گرديد و به حالت ناشناس در آناتولى ساكن شد و با پيروان حاج بكتاش درآميخت و مخفيانه، جاودان‏نامه را تدريس مى- كرد[[942]](#footnote-942).

اما در ايران، سيد اسحق ماند و محرم‏نامه‏[[943]](#footnote-943) را به سال 828 نوشت كه، دستور عملى براى حروفيان شروان و گيلان و خراسان باشد[[944]](#footnote-944). به نظر مى‏آيد كه او با على اعلى در موضوع رياست، رقابت مى‏ورزيد و مى‏كوشيد نحله حروفى را به تناسب اذهان و شرايط، تعديل كند، به‏همين جهت غياث الدين، مؤلف حروفى استوانامه، او را بدين عنوان مورد حمله قرار داده كه طريقه‏اش، رضايت‏بخش نيست، زيرا او و سيد مجد الدين، برخلاف شيوه‏اى كه فضل اللّه در كتبش موكدا از آن پيروى مى‏كرد، كتاب خود را به آفرينش موجودات آغاز نكرده‏اند[[945]](#footnote-945). در بدليس كه از مراكز حروفيان بود، درويش حسام الدين و برادر و مادر و پدرش، به رياست برخاستند،[[946]](#footnote-946) نور اللّه، پيش از ترك ايران، صاحب استوانامه را مأمور كرده بود كه به اينان بپيوندد[[947]](#footnote-947) و نيز برادران صغيرش [يعنى فرزندان فضل اللّه‏] را نزد آنان گذاشته بود[[948]](#footnote-948). در هرات دسته ديگرى از حروفيان وجود داشتند كه توانستند در جغتاى، كه لشگر شاهرخ بودند[[949]](#footnote-949)، رسوخ كنند و دولت تيمورى را تهديد نمايند. شاهرخ كوشيد با تبعيد، از [شر] ايشان رهائى يابد ولى حروفيان كه خواستار بازيافتن قدرت و

ص:176

نفوذ خود بودند، شكيبايى را از دست دادند و يكى از آنان به نام احمدلر (احمد دهاتى) پيشقدم شد و درصدد كشتن شاهرخ با ضربه كارد برآمد كه توفيق نيافت، (سال 830)[[950]](#footnote-950). به دنبال اين اقدام ناموفق، احمدلر و جماعتى از حروفيان كه با او مربوط بودند، به هلاكت رسيدند كه از آن جمله، خواجه عضد الدوله، خواهرزاده فضل اللّه بود[[951]](#footnote-951) و نزديك بود كه كشتار انتقامى دامن شاعر معروف، قاسم انوار (755- 838) را نيز بگيرد؛ زيرا مأموران در گنبد [يا حجره‏] احمدلر، ديوان وى را يافته بودند[[952]](#footnote-952) و قبلا پيشگويى كرده بود كه حادثه عظيمى در شرف وقوع است، ولى بالاخره اين قضيه با تبعيد شاعر به سمرقند، پايان يافت‏[[953]](#footnote-953).

در عراق، از حروفيان، نام درويش امير على كيوان و درويش صدر ضياء و درويش حمد ناطق و حاج عيسى بدليسى و حسن حيدرى و حسن تيرگر و سيد تاج الدين و سيد مظفر، ذكر شده كه عزيزجانى و محمد تيرگر نيز همراه نور اللّه به اينان پيوستند[[954]](#footnote-954). در عراق عجم و لرستان نيز از جماعتى نام برده شده كه منكر تكليف و بينماز و ملحد بودند و همچنين بعضى از اهل تبريز عقيده داشتند كه بالفعل در بهشت مى‏زيند و موجبى براى رعايت واجبات دينى نمى‏بينند[[955]](#footnote-955). از جمله اينان، درويش پادار[[956]](#footnote-956) و بايزيد تبريزى‏[[957]](#footnote-957) را نام برده‏اند كه اين يكى، روزه ماه رمضان را به خاموشى تأويل مى‏كرد[[958]](#footnote-958).

[اينان، از منتسبان به حروفيه بودند.]

اما در شام، رئيس حروفيان، سيد عماد الدين نسيمى بغدادى‏[[959]](#footnote-959) [اصلا

ص:177

شيرازى‏] بود كه گفته‏اند به وسيله على اعلى، به فرقه حروفى راه يافت‏[[960]](#footnote-960) و از مريدان شخص فضل اللّه بود[[961]](#footnote-961). وى در شام به رقابت على اعلى، دعوى رياست را عنوان كرد، تا آنجا كه اين يكى ناچار شد از خود دفاع كند؛ بدون آنكه به شخص نسيمى يا مقام وى متعرض گردد[[962]](#footnote-962). نسيمى در حلب به سال 821 يا 837، پس از محاكمه‏اى كه در آن حكم قتلش تنفيذ نگرديده بود، اعدام شد[[963]](#footnote-963) و اين همان بلايى بود كه قبلا بر سر خود فضل اللّه آمده بود. [يعنى اين دو با آنكه محكوم نشده بودند، به قتل رسيدند.]

گروهى از حروفيان نيز همراه على اعلى در بلاد روم مى‏زيستند، كه از جمله آنان برادر مولى عز الدين عبد اللطيف بن عبد الملك، معلم يكى از امراى عثمانى بود[[964]](#footnote-964)، اينان توانستند، طى سالهاى 816- 822 در سلطان محمد بن بايزيد (حكومت از 818 تا 825) نفوذ كرده، محبت او را جلب كنند، تا آنجا كه ايشان را در «دار السعاده» منزل داد، و ليكن در نتيجه معارضه فخر الدين عجمى فقيه، به بهانه اعتقاد به حلول، جملگى كشته شدند[[965]](#footnote-965). (جماعتى از ايرانيان مهاجر نيز جزء اينان بودند.)[[966]](#footnote-966)

اكنون به خاندان فضل اللّه مى‏پردازيم تا اين تاريخچه فشرده از سرگذشت حروفيان تكميل شود. خانواده فضل اللّه تشكيل مى‏شد از سه پسر به نام نور اللّه- كه قبلا او را شناسانديم- و كليم اللّه و سلام اللّه‏[[967]](#footnote-967)، و چهار دختر به نام فاطمه خاتون- كه اگر على اعلى را صاحب شرح جاودان‏[[968]](#footnote-968) بدانيم،

ص:178

زن وى بوده است- و بى‏بى خاتون‏[[969]](#footnote-969) و ام الكتاب و فاتحة الكتاب‏[[970]](#footnote-970).

پيداست كه سه پسر و دو دختر آخرى، پس از اظهار دعوت فضل اللّه، متولد شده‏اند [چون اسم‏هايشان، خيلى حروفيانه است‏]. موقعى كه نور اللّه، ايران را به سوى عراق ترك كرد، دو برادر و دو خواهر صغير خود را به درويش حسام الدين سپرد كه پرستاريشان كند، اينها در طاعون 828 مردند[[971]](#footnote-971).

فاطمه خاتون با على اعلى، ايران را به سوى بلاد روم ترك كرد و اين بعد از 817[[972]](#footnote-972) بوده، چه در آن فاطمه هنوز در حريم «حضرت فضل» مى‏زيسته‏[[973]](#footnote-973)، و ظاهرا دختر كوچكتر [يعنى بى‏بى خاتون‏] نيز همراه خواهر خود از ايران مهاجرت كرده باشد.[[974]](#footnote-974) و نيز واضح است كه فضل اللّه حروفى، خواهرى نيز در هرات داشته كه مادر عضد الدوله نامبرده [در داستان سوءقصد به شاهرخ‏] بوده است.

پس از شناخت تاريخى حروفيگرى و حروفيان،[[975]](#footnote-975) لازم است كه به عقايد حروفى بپردازيم و بكوشيم ريشه‏ها و ماهيت آن را پيجويى كنيم، سپس درصدد بيان ارتباط آن با تصوف و تشيع برآييم تا روشن شود كه به كداميك ازيندو قابل انتساب است، پس از آن، وابستگى اين فرقه را با طريقه بكتاشى در

ص:179

بلاد روم بيان داريم.

دوم. تاريخ‏بازى با حروف و ارقام‏

پيش از آنكه به تفصيل به بحث درباره حروفيه بپردازيم، خوب است شرحى بياوريم كه براى ما نحوه شروع به پرداختن به اين موضوع را درميان مسلمانان روشن كند.

در باب اول اين رساله ديديم كه صوفيان و شيعيان در تأويل باطنى، زمينه‏هاى مشتركى داشتند؛ از جمله درمورد اسم اعظم خدا كه به عقيده ايشان در قالب حروف [مقطعه‏] اول سوره‏ها ريخته شده و نيز معانى جداگانه‏اى كه هريك از اين حروف، رمز آن است. شرح كلى قضيه اين است: داستان بازى با ارقام و تأييد عقايد با آن، از ابو هاشم بن محمد بن حنفيه شروع شد كه به عدد 12 و 70 توجه داشت و ديديم كه ابو منصور عجلى، خدا را به شكل حروف هجا، مجسم مى‏ساخت كه عمل آفرينش را با حركت تاجى كه بالاى سر او است، به انجام مى‏رساند و حتى شخص عيسى، كلمه‏اى بوده كه از حركت آن تاج بشكل اين حروف، به وجود آمده است. اما مسلمانان، از جمله شيعه، اين جهش را نپسنديدند، زيرا چنانكه پيداست اين انديشه پيش از موقع ابراز شده بود.

انديشه‏گران اسلامى ظاهرا به اين نتيجه رسيدند كه بيرون آوردن معانى از ارقام، بنفسه هنرى نيست بلكه بايد از كلمات و آيات و حروف مرموز، يك رشته مفاهيم دال بر موضوعات معنوى استخراج كرد تا بتوان مردم را به سوى آن فراخواند.

ابو محمد، سهل بن هارون بن راهبون كاتب‏[[976]](#footnote-976) (متوفى 215)، متصدى بيت الحكمه در زمان مأمون، ظاهرا نخستين كسى است كه وارد اين ميدان شد و به بحث در همه حروف عربى پرداخت و دريافت كه تعداد آنها برابر 28 منزل‏

ص:180

قمر است و طولانى‏ترين كلمه عربى از 7 حرف، كه تعداد سيارات است، تجاوز نمى‏كند و حروفى كه بر ريشه افعال عربى [در ابواب مزيد فيه‏] افزوده مى‏شود، برابر تعداد 12 برج است و نصف حروف، يعنى حروف شمسى، با لام تعريف ادغام مى‏شوند و نصف ديگر [يعنى حروف قمرى‏]، ادغام نمى‏شوند و متوجه شد كه اين حالت، همانندى دارد با منازل قمر، كه در هرنيمه از ماه، نيمى از قمر رخ مى‏نمايد و نيمى پنهان است. همچنين سهل بن هارون دريافت كه سه حركت اعراب، همانند سه حركت طبيعى است: يكى حركت از مركز مانند حركت آتش، دوم حركت به سوى مركز مانند حركت زمين و سوم حركت در مركز مانند حركت افلاك‏[[977]](#footnote-977). از نكات قابل ملاحظه اينكه به روايت ابن مقفع، در ايران قديم هفت نوع خط رايج بوده كه مهمترين آنها، 28 حرف داشته و يك نوع خط كه در پيشگويى و فالگيرى و جز آن به كار مى‏رفته، داراى 365 حرف بوده است‏[[978]](#footnote-978). ملاحظه مى‏شود كه از اين شماره‏ها [يعنى، 7 و 28 و 365] نيز اسرار طبيعى قابل استخراج است، خصوصا عدد اخير كه تعداد روزهاى سال كشاورزى [شمسى‏] را نشان مى‏دهد. اگر آنچه ابن النديم از كندى‏[[979]](#footnote-979) (متوفى حدود 252) نقل كرده، درست باشد، كندى نخستين كسى بود كه كوشيد از حروف، دلالتهاى عددى بيرون آورد به اسرار نهفته آن برسد. از جمله اينكه او گفته «قلم» به معنى «نفاع» است زيرا اگر ارزش عددى هريك را جمع كنيم برابر 201 مى‏شود[[980]](#footnote-980). از همين نقطه است كه حروف به مثابه يك منبع معرفت جلوه مى‏كند. حتى به كندى، رساله‏اى در موضوع «سلطنت عرب و [پيشگويى‏] مدت آن‏[[981]](#footnote-981) نسبت داده‏اند كه در آن برپايه حساب ارزش عددى‏

ص:181

14 حرف مقطع آغاز سوره‏ها، خبر مى‏دهد كه فرمانروايى عرب پس از 693 سال از شروع آن، برخواهد افتاد[[982]](#footnote-982)؛ و اين، اعجاب ابن خلدون را برانگيخته كه خود تاريخى نزديك بدان، ذكر كرده است‏[[983]](#footnote-983).

پس از كندى، شاگرد وى‏[[984]](#footnote-984) ابو زيد احمد بن زيد بلخى (متوفى 322) آمد و به بررسى در قرآن و اسرار حروف پرداخت و كتابى در موضوع بحث از چگونگى تأويلها[[985]](#footnote-985) و رساله‏اى در نظم قرآن و شگفتى آن، و رساله ديگرى در تفسير سوره فاتحه و رساله ديگرى درباره «حروف مقطعه آغاز سوره‏ها» نوشت‏[[986]](#footnote-986). به نظر مى‏آيد كه مقصود اساسى ابو زيد از بررسى حروف بدين صورت، استخراج تاريخ ظهور مهدى شيعيان بوده كه قريب همان ايام، غيبت كرده بود.

آورده‏اند كه ابو زيد، در جستجوى امام منتظر به عراق آمده بود[[987]](#footnote-987). ولى اين كار را رها كرد و به موضوعات ويژه ديگرى پرداخت و استادى او در حساب حروف به جايى رسيد كه تاريخ مرگ خود را با دقت عجيبى تعيين كرد[[988]](#footnote-988). گذشته ازينها ابو زيد، رساله‏اى در اين باب نوشت كه «سوره محمد، قائم‏مقام همه قرآن است» و نيز صحت اين حديث مشهور را كه «خدا نود و نه اسم دارد»[[989]](#footnote-989) منكر شد؛ اين نتيجه‏گيرى را هيچ‏يك از اهل حروف نپذيرفتند، بجز حروفيه كه در صدد بيان عقايد آنها هستيم‏[[990]](#footnote-990).

ص:182

پيش از آنكه قرن چهارم فرارسد، انديشه بازى با حروف در همه اشكال معرفت بشرى داخل شده بود. شيعيان، بويژه اسماعيليان، و نيز صوفيان و فيلسوفان و حتى معتزليان، هريك برحسب مقصد خود بدان مى‏پرداختند و از همين‏جاست كه مى‏بينيم حلاج، همراه و بموازات احمد بن بلخى اين عقيده را ابراز مى‏كند كه «دانش همه‏چيز در قرآن موجود است و علم قرآن در حروف [مقطعه‏] آغاز سوره‏ها و علم حروف در لام الف و علم لام الف در الف و علم الف در نقطه و علم نقطه در معرفت اصلى [مستتر] است، تا برسد به علم غيب كه كس بجز خدا نداندش»[[991]](#footnote-991).

حلاج به اين نيز بس نكرده بلكه [دلالت‏] حروف را بر غير قرآن نيز تعميم داده و از جمله اسم محمد و اسم عزازيل [- شيطان‏] را تجزيه كرده و در برابر هر حرف، معنايى متناسب آن قرار داده است‏[[992]](#footnote-992). نفرى (متوفى 354) از ديده صوفيانه به اشكال حروف نگريسته. به نظر وى «هيچيك پسنديده نيستند بجز الف»[[993]](#footnote-993)- كه مقصودش خداست- و از صوفيه خواسته تا از دايره حروف كه «رهنمون علمى هستند ضد جهل»[[994]](#footnote-994) بيرون آيند تا علم ربانى را دريابند كه ضدى ندارد و حق اليقين است‏[[995]](#footnote-995). [مقصود آن است كه معرفتهاى عادى بشرى، مقيد است و در مقابل جهل قرار مى‏گيرد، حال آنكه «علم ربانى»، معرفت مطلق و باعث رسيدن به يقين حقيقى است.] ابن بابويه قمى (متوفى 381) نيز از اين نظرگاه كه اسلام آوردن ابو طالب را [كه اهل سنت منكر آنند]، ثابت كند به علم حروف نگريسته و روايت مى‏كند كه عباس به پيغمبر گفت: «ابو طالب به دلالت حساب جمل، كه با بند انگشتان 63 را شماره كرد، اسلام آورد»[[996]](#footnote-996).

ابن بابويه، معماى اين حديث را چنين حل كرده كه 63، برابر ارزش عددى كلمات «اله احد جواد» است‏[[997]](#footnote-997). باقلانى (متوفى 403) از زاويه اعجاز قرآن به حروف نگريسته؛ آنجا كه مى‏گويد: «وقتى «الم» را ادا كنى از اول تا

ص:183

انتهاى حلق را شامل مى‏شود و بدينگونه همه حروفى را كه عرب بدان سخن مى‏گويد، دربر مى‏گيرد»[[998]](#footnote-998). اخوان الصفا كه اصحاب تأويل و آگاه از قرآن و اسلام و اسرار آن بودند، از نقطه‏نظر خاص خود به اين موضوع نگريسته، حروف قرآنى را به‏عنوان بخشى از دانش باطنى خود، ذكر كرده‏اند[[999]](#footnote-999) و در اين راه به تبعيت از فلسفه و تحليلات آن، بسيار دور رفته و گفته‏اند حروف عربى با منازل قمر مطابق است‏[[1000]](#footnote-1000) و قمر در برابر امامت و شمس در برابر نبوت قرار مى‏گيرد[[1001]](#footnote-1001) كه چهارده منزل قمر در زير زمين و چهارده منزل در روى زمين است‏[[1002]](#footnote-1002) [طبق نظر اسماعيليان كه نبوت ظاهر است و امامت، پنهان‏]. عين اين تفصيلات در انسان هم كه عالم صغير است مصداق دارد. گذشته از اين، در ارتباط با عدد 28 به مظاهر ديگرى نيز پرداخته‏اند، از جمله بحور شعرى را مثال آورده‏اند كه مثلا بحر بسيط و مديد و طويل، هريك از 8 تقطيع و هرتقطيع از 12 سبب و 8 وتد تشكيل شده كه جمع اينها [8+ 12+ 8] برابر 28 حرف مى‏شود. به علاوه، از اينگونه روابط ميان بحور شعر و افلاك پيدا كرده‏اند كه در اينجا لزومى به شرح آن نيست‏[[1003]](#footnote-1003).

آنچه باقى مى‏ماند اينكه، پرداختن به حروف از موضوعات فلسفه نيز بوده است مثلا ابن سينا (متوفى 428) رساله‏اى «در معانى حروف هجايى آغاز سوره‏هاى قرآن»[[1004]](#footnote-1004) نگاشته كه در آن رساله ارقام را بررسى و نظريه خود را در آفرينش و انواع عوالم و عقول بر آن نتايج تطبيق كرده‏[[1005]](#footnote-1005). و بحثش بدانجا كشيده كه «طس» يعنى عالم هيولانى و «ق» يعنى عالم امر و تكوين، و سخن را چنين پايان داده كه «به هيچ‏وجه ممكن نيست حروف مقطعه بر چيزى غير از اينها دلالت كند»[[1006]](#footnote-1006). و پس از رسيدن بدين نقطه، تصريح كرده «علاوه‏براين، اسرار

ص:184

ديگرى هست كه احتياج به گفتگوى شفاهى دارد[[1007]](#footnote-1007). [يعنى نمى‏توان نوشت.]

شايد عجيب باشد كه پس از ابن سينا به غزالى بپردازيم و ليكن [عجيبى نيست، زيرا] عالم حروف در عمل، سليقه‏هاى مختلف را گردهم آورده است.

غزالى (متوفى 505) در اين رشته، رسالات متعدد داشته كه متأسفانه همه آنها از بين رفته است، كه از آن جمله بوده است: اسرار حروف الكلمات، جنة الاسماء، خواص الخواص، رسالة فى الاحرف، شرح نخبة الاسماء، فواتح السور، المبادى و الغايات فى اسرار الحروف‏[[1008]](#footnote-1008) و السر المصون و الجوهر المكنون فى خواص الحروف‏[[1009]](#footnote-1009) با اين حال، در اين زمينه تنها يك كتاب، يعنى مقصد الاسنى فى شرح اسماء اللّه الحسنى از او باقى مانده كه به سال 1324 در مصر براى دومين بار به چاپ رسيده است. غزالى در اين رساله اسماء حسنى خدا را به شكل معمولى معنى كرده و از تعمق در اسرار خوددارى ورزيده (ص 24) و در فصل سوم به اين نكته رسيده كه اسمأ توقيفى خداوند بيش‏از 99 است (ص 80) و همچنانكه قبلا گفتيم اين انديشه از ابو زيد بلخى است. متن ديگرى از غزالى در اين باب، در دست هست و آن قسمتى از باب سوم كتاب المعارف العقليه و لباب الحكمة الالهيه مى‏باشد كه در حدود 6 صفحه است و داريو كاينلاس در مجله اندلس آن را تصحيح و ترجمه و منتشر كرده است. (شماره 21 سال 1956 صفحات 20- 58 كه عنوان در صفحه 20 ولى قسمت مورد نظر در صفحات 47- 52 قرار دارد، اصل نسخه خطى در كتابخانه اسكوريال به‏شماره‏130 .I ، محفوظ است.)[[1010]](#footnote-1010) غزالى در اينجا، وارد بحث صوت و حرف شده و از ابن سينا در رساله پيشگفته، پيروى نموده است.

به‏هرحال وى در زمينه حروف چيز تازه‏اى عرضه نكرده است.

پس از غزالى، بازى با حروف از نو وارد تصوف شد و در آن رسوخ يافت از مشخصات معرفت صوفيانه و لازمه «تحقيقات» متصوفه گرديد. بدين لحاظ مى‏بينيم، ابن عربى كه تصوف را شكل فلسفى مى‏داد، باب دوم تا هفتم فتوحات‏

ص:185

مكيه خود را تا حد ممكن، از اين قسم معرفت انباشته است‏[[1011]](#footnote-1011). او انديشه سهل بن هارون، درمورد مطابقت شماره حروف با منازل قمر و تطابق كلمات 7 حرفى عربى با تعداد سيارات را يادآورى كرده و بر اين جمله افزوده است كه حاصل تقسيم اولى بر دومى برابر تعداد عناصر، يعنى 4 مى‏شود[[1012]](#footnote-1012). گذشته ازين، حروف، پديدآورنده و آفريننده همه كلمات نامتناهيند كه در برابر موجودات نامتناهى قرار مى‏گيرد[[1013]](#footnote-1013). ابن عربى به اين بس نكرده بلكه مسأله اسمأ حسنى نود و نه‏گانه خدا را زنده كرده و آن را به عوالم گوناگون و حقايق آن ربط داده، بدين شرح كه جمع حقايق عالم [كبير] 49 مى‏باشد و مساوى آن نيز در عالم صغير يعنى انسان وجود دارد و چون بر اينهمه، حقيقت سر الهى را، كه در جهان و انسان منتشر است، بيفزائيم، مجموع آن نود و نه مى‏شود كه همان اسم اعظم است؛ بدينگونه [درنظر ابن عربى‏]، همه جوانب مختلف در عالم حروف تبديل به يك حقيقت واحد و مشمول وحدت وجود مى‏گردد[[1014]](#footnote-1014). بر اين همه ابتكارات ابن عربى، اين را نيز بايد افزود كه وى عيسى را كه كلمه خداست از كليات [يعنى اعيان ثابته، به اصطلاح حكماى اسلام‏] وجود دانسته است‏[[1015]](#footnote-1015)، كه يادآور نظر ابو منصور عجلى است. پس از اين تجريد، ابن عربى همين معنا را به جوامع الكلم- كه به پيغمبر اعطا شد- و نيز اسمائى كه آدم آموخت، ربط داده و انسان كامل را جامع اينهمه شمرده است كه به‏عنوان مظهر كلمات خدا، وارث علوم الهى است‏[[1016]](#footnote-1016). و بدين‏گونه ماهيت بر ماده [يعنى وجود بالفعل‏] مقدم مى‏گردد و انسان به مثابه حامل درجه معينى از معرفت الهى تلقى مى‏شود نه حامل شخصيت [مكتسبه‏] خود[[1017]](#footnote-1017). و با ختم نبوت، ولايت جاى آن را

ص:186

به شكل جامع‏تر و گسترده‏ترى مى‏گيرد. به اين ترتيب اسم و مسمى يكى مى‏شود و حروف، قائم‏مقام روح مى‏گردد؛ و اين، به‏طورى كه خواهيم ديد همان جوهر فلسفه حروفيه است.

ابو العباس بونى (متوفى 636 در تونس) حروف را از عرصه نظر به ناحيه عمل كشانيد، او به تحقيق در حروف قرآن و بسم اللّه و مطالب مربوط بدان بس نكرد بلكه اين همه را با بهره‏گيرى از آنها در امور زندگانى توأم ساخت؛ مثلا به نظر او اسم اعظم خدا، باعث اجابت‏[[1018]](#footnote-1018) دعا، هنگام اضطرار، و تحقق آرزوها[[1019]](#footnote-1019) مى‏شود- همچنانكه غاليان قديم بدان وسيله [گويا] لشگرها را شكست مى‏دادند[[1020]](#footnote-1020)- و بسم اللّه الرحمن الرحيم كه جمعا 19 حرف و از جمله 10 حرف غيرمكرر است، همان اسم اعظم خدا است كه عيسى با آن بيماريها و دردها[[1021]](#footnote-1021) را شفا مى‏بخشيد. بدين‏گونه علم حروف، حرفه و وسيله‏اى شد براى تسلط بر طبيعت؛ اعم از آنكه به كار گيرنده آن صالح باشد يا فاسد[[1022]](#footnote-1022) و صوفيان براى استخراج اسماء حسنى خدا[[1023]](#footnote-1023) و شناخت موعد ظهور مهدى كه بونى آن را سال «ظف» يعنى 980 تعيين كرده بود[[1024]](#footnote-1024) به ترسيم هياكل و طلسماتى سرگرم شدند. بونى، على (ع) را استاد خود مى‏داند و روايت مى‏كند كه آن حضرت در خواب سر الف و اسم اعظم و دوران [دولت‏] اقطاب و خلفا را بدو آموخته است‏[[1025]](#footnote-1025). نكته مهمى كه بونى بدان راه برده، آنكه وى براى اولين‏

ص:187

بار گفته «شماره حروف 32 است كه از آنجمله 28 حرف عربى با تلفظ صريح و 4 حرف فارسى پ، چ، ژ، گ با تلفظ نامشخص است»[[1026]](#footnote-1026). و عقيده دارد اين سى و دو حرف، همان اسمائى است كه آدم در آغاز آفرينش آموخت‏[[1027]](#footnote-1027).

يكى از شاگردان ابن عربى كه از دوستان جلال الدين رومى و استاد قطب الدين شيرازى در حديث بود[[1028]](#footnote-1028)، كتابى به نام اعجاز البيان در علم حروف نگاشت‏[[1029]](#footnote-1029) كه حرفهاى ابن عربى را در آن تكرار كرد و افزون بر آن، نقطه‏ها را نيز مورد توجه قرار داد و دريافت كه جمع نقاط حروف عربى 14 است كه با شماره هفت آسمان و چهار عنصر و مواليد سه‏گانه [نبات، حيوان، انسان‏] برابر مى‏شود[[1030]](#footnote-1030) و همچنين اعراب و نقطه‏هاى زير حروف و تشديد را درنظر گرفت و هريك را به وجهى توجيه نمود[[1031]](#footnote-1031).

و نيز، صدر الدين قونوى، پسرخوانده ابن عربى و جانشين وى، در علم حروف كتبى مانند مفتاح الغيب‏[[1032]](#footnote-1032) و تفسير سوره فاتحه‏[[1033]](#footnote-1033) نوشت و عبد اللّه يافعى (متوفى 768) الدر النظيم فى خواص الاسماء الحسنى را تصنيف كرد[[1034]](#footnote-1034) و به‏همين ترتيب ديگر مشايخ تصوف همه راه را براى فضل اللّه حروفى كوبيدند و مواد و اسباب لازم را براى وى آماده نمودند كه در راه مقصد و هدفش به هر نحو كه خواهد، به كار گيرد. از معاصران خود فضل اللّه يك صوفى ايرانى به نام احمد بن عبد اللّه معروف به ابو ذر (متوفى 780)، ميان عامه مردم به معرفت علم حرف، مشهور بود[[1035]](#footnote-1035) و همچنين سيد على همدانى (متوفى 786) كه كتاب اسرار النقطه و شرح اسماء اللّه الحسنى‏[[1036]](#footnote-1036) را نوشت. اين متخصصان علم حروف، چنان جاه و منزلتى مى‏يافتند كه به آنان امكان مى‏داد به مقامهاى مهمى در

ص:188

همه دولتهاى اسلامى [آن روزگار] دست يابند؛ از جمله محمد بن عبد اللّه شمسى معرى حروفى (متوفى 806) از ويژگان برقوق ملقب به ظاهر (متوفى 801)، گرديد[[1037]](#footnote-1037). پس از ظهور فضل اللّه نيز حال بر همين منوال بود كه البته ما فعلا در مقام بررسى آن نيستيم، و مقصود از اين سير، پيش‏درآمدى است بر نهضت حروفيان؛ ليكن از نكات مهمى كه بايد اشاره كرد آنكه عبد الرحمن بسطامى (متوفى 858) يكى از علائم ظهور مهدى را انتشار علم حرف دانسته‏[[1038]](#footnote-1038)، گرچه او كمى پس از فضل اللّه مى‏زيسته است و ليكن با اين سخن تا حدى روشن كرده كه چگونه جامعه، تشنه اين نوع معرفت جديد و آماده ظهور شخصيت‏هايى كه اينگونه دعاوى را مطرح كنند، بوده است. در چنين فضايى بود كه فضل اللّه حروفى ظهور كرد و برجستگى يافت و فرقه نوين خود را سازمان داد و همين قسمت محدود از معارف نهانى را به مثابه جوهر نحله خود برگزيد كه موضوعات ديگر، فرع بر آن است.

سوم. تاريخ دعاوى پيغمبرى و مهدويت‏

پيش از آنكه به بحث در ماهيت و اصول عقايد حروفيان بپردازيم، ناگزيريم به جنبشهاى سابق بر آن درمورد دعوى پيغمبرى و تشكيل نحله‏هاى نوين، كه برخى نزديك بود دين مستقلى شود، اشاره كنيم؛ اين جنبشها همچنانكه بيرونى نيز اشاره كرده غالبا ايرانى بود و براساس تصوف و كلا به دستاويز ولايت، برپا مى‏شد[[1039]](#footnote-1039). پيش از آنكه در نفى يا اثبات نظر بيرونى، سخنى بگوييم بهتر است مقدمه كوتاهى راجع به نمونه‏هاى اوليه اين نهضتها بياوريم.

انتشار اسلام به زعامت مردى از اعراب شمال، عكس العملهاى مختلف برانگيخت كه شكل رشگ و كين و انتظارات مشابه را به خود گرفت و در

ص:189

جنبشهاى فردى يا جمعى نمودار شد كه از طرفى تمايلات اعراب شهرنشين جنوب [يمانى‏] و از جهتى تمايلات ايرانيان را- كه باوجود تمدن و حكومت مستقل و كهن، مغلوب عرب شده بودند- منعكس مى‏كرد. زعامت معنوى براساس دعوى خدايى يا پيغمبرى يا مهدويت يا ولايت، اشكال گوناگون عكس العمل يمانيان و ايرانيان بود كه از ايشان به ديگر اقوام نيز سرايت كرد؛ خصوصا در دوره‏هايى كه احساس قبيله‏اى و قومى ضعيف شد و داعيه‏هاى فردى مجال بروز يافت. پيداست كه ادعاى نبوت از طرف مسيلمه و سجاح و اسود عنسى، كه همه يمنى بودند، به سبب رقابت با پيغمبرى محمد (ص) [حجازى‏] بوده است. اما در ايران كه به عقيده شهرستانى بيشتر مذهبى بود تا فلسفى‏[[1040]](#footnote-1040)؛ ابن حزم از يك رشته دعاوى نبوت در دوران اسلامى نام برده كه شاهد بيان فوق است و نمونه‏هاى آن جنبش استادسيس و سنباد و مقنع و بابك و خداش و ابو مسلم سراج‏[[1041]](#footnote-1041) است. از جالبترين نكاتى كه در اين پيجويى سريع، قابل يادآورى است آنكه عبد اللّه بن خازم (متوفى 72)، كه در دوران جنگهاى داخلى پس از استعفاى معاويه دوم عامل امويان بر خراسان بود، مطلب را دريافته و گفته «از آن هنگام كه خدا پيغمبرش را از قبيله مضر برانگيخت، قبيله ربيعه، پيوسته بر خدا خشمگين است»[[1042]](#footnote-1042) و بر اين جمله افزوده «به خاطر حسد ربيعه بر مضر، بنو حنيفه با مسيلمه كذاب بيعت كردند تا همچنانكه در بنى مضر، پيغمبرى بوده در بنى ربيعه نيز پيغمبرى باشد»[[1043]](#footnote-1043). مؤلفان كتب ملل و نحل، نيز اشاره كرده‏اند كه ربيعيان زودتر از ديگران به جريانهاى مخالف مى‏پيوستند؛ «به سبب كينه‏ورزى نسبت به مضر كه پيغمبر از آنان بيرون آمده بود»[[1044]](#footnote-1044). اگر اين منطق را بپذيريم، طبيعى است كه غاليگرى كوفه را نيز از همين رشته جنبشها بدانيم؛ زيرا كوفيان، بيشتر، از يمانيان ربيعى بودند[[1045]](#footnote-1045) و نيز غاليگرى يكى از صور فعاليتهاى عنصر ايرانى در دو قرن اول هجرى بوده است. نظريه ابن حزم، دائر بر اينكه تصوف و تشيع (و به گمان ما شكل غلوآميز آن) هردو، بروز نوعى‏

ص:190

از مخالفت و مقاومت عنصر ايرانى در برابر عرب بوده، اين نكته را روشنتر مى‏كند[[1046]](#footnote-1046).

به لحاظ اجتناب از غور مفصل در اين‏گونه امور- كه جاى مناسبش اينجا نيست- و نيز براى احتراز از قرار دادن اين موضوع [يعنى انشعابات مذهبى‏] زير عنوان مقولات قبيله‏اى و نژادى، از اين قضيه مى‏گذريم و بر كنار از هرنوع توجيه خاص- هرچند در اين مورد دلالت آن روشن است- پابپاى حوادث تاريخى پيش مى‏رويم. با اين حال بد نيست اشاره كنيم كه به گفته ابو العلاء معرى (363- 449)، «يمن از ديرباز مركز مال‏اندوزى از راه دينفروشى بوده است ... يكى از كسانى كه بدان ناحيه مسافرت كرده، براى من حكايت كرد كه هم‏اكنون در آنجا جمعى هستند كه هريك خود را قائم منتظر مى‏پندارند و هيچ‏يك، بى‏نصيب از اخذ مالى نيستند»[[1047]](#footnote-1047). صرف‏نظر از جنبشهاى غاليگرى پيشگفته‏[[1048]](#footnote-1048) و نيز جنبش حلاج‏[[1049]](#footnote-1049)، به روايت ابو العلا، منصور صناديقى به سال 270 در يمن ظهور كرد و در زمان او «كنيزكان مطرب، دفزنان مى‏سرودند»:

مطربا دف برگير و بنواز و فضايل اين پيغمبر [تازه‏] را ترويج كن؛ پيامبر بنى هاشم درگذشت و [كنون‏] پيغمبر بنى يعرب برخاسته‏[[1050]](#footnote-1050).

ابو العلاء بر اين مى‏افزايد: «مردى در يمن بود كه در قلعه خود به حالت غيبت مى‏زيست و واسطه ميان او و مردم، خادمى بود كه جبريل مى‏ناميد- ش ....»[[1051]](#footnote-1051).

به سال 322، محمد بن على شلمغانى (شلمغان، قريه‏اى بود نزديك واسط)[[1052]](#footnote-1052) معروف به ابن العذافر كه از كارمندان دولت بود[[1053]](#footnote-1053) ظهور كرد.

وى نخست مدعى بود كه باب مهدى (عج) است و در اين مورد با نايب رسمى‏

ص:191

امام زمان، درنظر شيعه، يعنى حسين بن روح‏[[1054]](#footnote-1054) [نوبختى‏] نزاع داشت و اين، راز او را برملا نمود[[1055]](#footnote-1055). شلمغانى سپس مدعى شد كه [مظهر] پروردكار است و براين اساس كه نور الهى پس از انتقالهاى پياپى در پيغمبران و امامان، بالاخره از امام يازدهم در وى حلول‏[[1056]](#footnote-1056) كرده، دين تازه‏اى آورد و توانست گروهى طرفدار درميان درسخواندگان و ثروتمندان، از وزيران و نويسندگان دربار عباسى، به دست آورد[[1057]](#footnote-1057). جنبش شلمغانى، براساس و در نتيجه حركت حلاج بود، تا آنجا كه مقايسه‏هايى ميان اين دو به عمل آمده است و شلمغانى را به حلاج مانند كرده‏اند[[1058]](#footnote-1058). به روايت ابن اثير، نهضت شلمغانى از لحاظ سياسى بر اين پايه قرار داشت كه مى‏خواست هم عباسيان و هم طالبيان را از ميان بردارد[[1059]](#footnote-1059)؛ بدين منظور كه [مردم‏] به يكسان از دست حكمرانان بالفعل و داوطلبان بالقوه حكمرانى خلاص شوند؛ هم از [مزاحمت‏] حكومت آزاد باشند و هم از معارضان آن. ليكن جنبش شكست خورد و شلمغانى همراه يكى از يارانش اعدام و آتش زده شد[[1060]](#footnote-1060) و اين پايان حلقه‏اى ديگر از زنجيره جنبشهاى غاليانه بود.

اكنون كه ما اين جنبشها را استقصا مى‏كنيم، حق آن است كه متنبى شاعر (303- 354) را با ديگر مدعيان نبوت در يك سلك بياوريم و دعوى پيغمبرى از جانب وى را جدى شمرده، [روايات مربوط بدان را] راست انگاريم‏[[1061]](#footnote-1061).

هرچند دكتر طه حسين «در رد داستانهائى كه از دعوى پيغمبرى پندارى و معجزه‏گرى او آورده‏اند» ترديد نكرده و نيز «در رد آن اخبار سست دائر بر اينكه متنبى مى‏پنداشت قرآنى بر وى نازل شده و حتى عده‏اى آن قرآن را از بر كرده‏

ص:192

بودند»[[1062]](#footnote-1062)، شكى به خود راه نداده است. بااينحال، ابو العلا معرى كه خود از شيفتگان متنبى بوده و شرحى بر ديوان وى به نام «معجز احمد» نگاشته؛ دعوى پيامبرى و كرامات و خوارق عادات او را- از جمله سوار شدن بر شترى سركش و شفا دادن يك زخمى با آب دهان و پيشگويى مرگ سگى كه به طرفش پارس كرده بود[[1063]](#footnote-1063)- نقل كرده و نيز يكى از كرامات وى را كه دهان به دهان نقل مى‏شد، آورده كه در اوان دعوى پيغمبرى زير رگبار مى‏ايستاد بى‏آنكه تر شود[[1064]](#footnote-1064). صرف‏نظر از صحت و سقم نسبت معارضه با قرآن با متنبى گفته‏اند كه او آيات [قرآن ادعائى‏] خود را عبرات مى‏ناميد و از آن جمله است: «... بر آيين خود پايدار باش و قدم به جا پاى پيغمبران پيشين بگذار، كه خداوند به دست تو انحراف ملحدان و گمراهان را ريشه‏كن خواهد ساخت.»[[1065]](#footnote-1065) اين اندازه قابل قبول است كه متنبى در همه اين دعاوى متأثر از تشيع غاليانه و چه‏بسا قرمطى‏گرى بوده كه به نظر دكتر طه حسين اين دو مقوله جدا از دعوى پيغمبرى و به نظر ما اساس آن است‏[[1066]](#footnote-1066). افزون بر اين بايد گفت كه بعضى محققان جديد شرقى و غربى، متنبى را فيلسوفى مى‏دانند كه با فارابى و قرمطيان تماس داشته و متفكرى مى‏شمارند كه با نيچه فيلسوف، تشابهى دارد[[1067]](#footnote-1067).

اگر به خاطر بياوريم كه در نيمه اول قرن پنجم هجرى، يمن و چه‏بسا بعضى نواحى ديگر اسلامى پر از مدعيان مهدويت بود، طبيعى مى‏نمايد كه در چنان شرايطى، مردى از نهاوند به سال 499 دعوى پيغمبرى نمايد و چهار تن از يارانش را به نام خلفاى راشدين بنامد، و درنتيجه به قتل برسد[[1068]](#footnote-1068). جالب است كه در اينجا اشاره كنيم كه مدعيان ايرانى، بويژه علاقه شديدى به ادعاى‏

ص:193

مسيح بودن داشتند، چون در معنويات و روحيات مردم اثر عميق‏ترى داشت و جدا از عنصر عربى و نسب علوى، امكان رسوخ آن در [پيروان‏] عموم اديان موجود، بيشتر بود، ضمنا در مقايسه با انديشه مهدى كه گروه خاصى، آنهم فقط از مسلمانان، بدان ايمان داشتند، انديشه مسيح عام‏تر و شامل‏تر بود. به ياد آوريم كه شلمغانى گاهى خود را مسيح‏[[1069]](#footnote-1069) و زمانى روح القدس‏[[1070]](#footnote-1070) مى‏ناميد. كتابهاى تاريخ ما را از سه مورد آگاه مى‏كنند كه مردانى از ايران، خود را مسيح خوانده‏اند، اولى به سال 595 در دمشق مدعى شد كه مسيح بن مريم است و به دستور حكام مصلوب شد، دار كشيدن او همراه بود با شورش عامه عليه رافضيان و نبش قبر [مردگان‏] ايشان در دمشق‏[[1071]](#footnote-1071)؛ كه نشان مى‏دهد در اين قضيه، غاليگرى مدخليت داشته. اما مسيح دوم به سال 672 در شوشتر، به روزگار مغولان برآمد و خود را مسيح و پيغمبر خواند، نامش كى‏[[1072]](#footnote-1072) يا لى‏[[1073]](#footnote-1073) و از بازرگانزادگان بود، «به حفظ قرآن و فقه و اشارات و نجوم، اشتغال داشت»[[1074]](#footnote-1074) گروهى به او گرويدند و او پيروان خود را از بعضى واجبات همچون نماز عصر و عشا، معاف فرمود»[[1075]](#footnote-1075). گذشته از اينها، به فارسى شعر مى‏سرود[[1076]](#footnote-1076) و بسيار جوان بود و مى‏گفت «اگر به سى و دو سالگى برسم، مقصد من تحقق يافته»[[1077]](#footnote-1077). همه اينها، زمينه‏هاى مشتركى است ميان او با فضل اللّه حروفى؛ با اين تفاوت كه اين جوان در دعوى خود توفيقى نيافت و در آغاز جوانى، پيش از آنكه به سى و دو سالگى برسد، كشته شد[[1078]](#footnote-1078). اما سومى، على بن فخر اردستانى است كه به سال 696 ادعا كرد عيسى بن مريم است، دستگيرش كردند و «در ماه رمضان كشته و سوخته شد»[[1079]](#footnote-1079) و چنانكه قبلا گفتيم، عامر بصرى از پيروان او بوده است.

ص:194

دنباله اين‏گونه جنبشهاى بدعت‏آميز در قرن هشتم نيز بريده نشد،[[1080]](#footnote-1080) اضافه بر جنبش مهدى نصيرى كه به سال 717 در شام ظهور كرده‏[[1081]](#footnote-1081)، سه سال بعد از آن در دمشق، «مردى به نام عبد اللّه رومى كه غلام يكى از تجار آنجا بود و آخر مجاور مسجد جامع شده، دعوى پيغمبرى كرد، [دستگيرش كردند و] پيشنهاد توبه نمودند، نپذيرفت و گردنش زده شد».[[1082]](#footnote-1082) نه سال پس از اين حادثه، يك ترك از مماليك جاولى معروف به «اوصى» در مصر ادعاى مهدويت كرد به علاوه مى‏كوشيد سخنان الهام‏آميز بگويد، ولى توفيق نيافت.

يك روز كه پيش از حضور خطيب در مسجد جامع (حاكم)، بالاى منبر رفت و «به شيوه كاهنان، مختصر كلمات مسجعى سرودن گرفت»[[1083]](#footnote-1083) به بدترين شكلى از منبر پايين آورده شد.[[1084]](#footnote-1084) به سال 741 عثمان دكاكى به اتهام «دعوى سخنان بزرگ، كه مانند آن از حلاج و شلمغانى سرنزده بود، و مسجل شدن دعوى خدائى»[[1085]](#footnote-1085) و چيزهاى ديگر، به محاكمه كشيده شد و به قتل رسيد[[1086]](#footnote-1086).

يك علوى ايرانى به نام حسن يا ابراهيم بن عبد اللّه اخلاطى حسينى كه از ايران به حلب آمده و آنجا را به قصد مصر ترك كرده بود و «در مسجد جامع، منزوى از مردم مى‏زيست»[[1087]](#footnote-1087) به سال 799 وفات يافت. پس از مرگ، محل سكونتش مورد بازرسى قرار گرفت و در آنجا چنانكه مى‏گفتند «جامى از طلا و شيشه‏اى پرشراب و زنارهاى رهبانى و يك نسخه از انجيل و كتبى مربوط به حكمت و نجوم و رمل و صندوقى حاوى نگينهاى گرانبها» يافتند[[1088]](#footnote-1088) درباره او

ص:195

گفته‏اند كه «منتسب به رافضيگرى بود، زيرا نماز جمعه نمى‏گزارد و پيروانش او را مهدى مى‏خواندند»[[1089]](#footnote-1089).

همه اين نمونه‏ها، تجسم انتظارات اشخاص صاحب داعيه- غير از امرا و استيلاجويان- بود كه مى‏خواستند از طريق نيروى معنوى به مواضع قدرت در ممالك اسلامى راه يابند، و بدون شك تصوف بزرگترين تأثير را در آسان نمودن كار به نظر آن داعيه‏داران داشت. ظاهرا تغيير شكل تصوف و پيدايش انديشه وحدت وجود و تسلط صوفيگرى بر اذهان مردم، از طرفى بر شور و هيجان صوفيان و صوفى‏نمايان مى‏افزود و از جهتى قبول دعوت آنان را بر مردم تسهيل مى‏كرد بويژه كه حكمرانان شهرها در آن ايام، تركان و مغولان بودند كه نيروشان فقط به بازويشان بود و در كرامت‏نمايى و تردستى و جادوگرى صوفيان چيزهايى مى‏ديدند كه بايد از [شر] آن پرهيز كرد و هراس داشت و متوجه نيروهايى مى‏شدند كه از درهم شكستن آن عاجز بودند؛ لذا شيفته آن مى‏شدند، در عين آنكه از آن مى‏ترسيدند. كوششهاى جانفرساى ابن تيميه و دارودسته‏اش براى غلبه بر صوفيان رفاعى در محضر شخص سلطان، تا حدى مى‏تواند بيانگر وسعت دامنه گسترش تصوف در آن زمان باشد.

بارى، از جمله مهمترين و آشكارترين و تصوف‏آميزترين و مشابهترين جنبشها به حروفيگرى، نهضتى است منسوب به سعد الدين محمد بن مؤيد ... بن حمويه (متوفى 650])[[1090]](#footnote-1090) كه گفته‏اند در دامنه كوه قاسيون‏[[1091]](#footnote-1091)[[1092]](#footnote-1092) سكنا داشته و با صدر الدين قونوى (متوفى 672) شاگرد و پسرخوانده ابن عربى‏[[1093]](#footnote-1093) مربوط بوده است.

سعد الدين حالات غريبى داشته، از جمله اينكه صدر الدين را تجسم‏

ص:196

پيغمبر مى‏پنداشته است، يك‏بار چنين دعوى كرد كه عنقريب به آسمان عروج خواهد نمود و مدت سيزده روز از قالب جسمانى خود خارج خواهد شد. پيروان و شاگردانش جسدش را مرده و افسرده يافتند تا از معراج بازگشت‏[[1094]](#footnote-1094).

از اينها مهمتر اينكه، وقتى از [سفر] خراسان‏[[1095]](#footnote-1095) مراجعت كرد، مريدانش وى را به صورت عجيبى، خاتم الولايه شمردند و يكى از ايشان به نام ابراهيم بن محمد قزوينى به سال 658 رساله‏اى در شرح عقايد اين فرقه نوشت‏[[1096]](#footnote-1096). اينان، نبوت را نوعى حلول الهى مى‏دانستند كه در هزار سال انجام مى‏گيرد و اين كيفيت را «نزول ذهاب» مى‏ناميدند. و معتقد بودند كه دوره ذهاب به محمد (ص) كه جامع رسالت و نبوت بوده است ختم شده و ليكن ارسال پيغمبران به شكل ختم الولايه، هرصد سال يك‏بار، ادامه دارد و «ذهاب» به ترتيب بر خضر و عيسى و يكى از صديقان و يكى از صالحان و يكى از شهيدان نازل شده كه آخرين ايشان، سعيد السعداء (سعد الدين حموى) است. پيش از وى، ذهاب ششم در خاتم الاولياء [يعنى ابن عربى‏] حلول كرده بود[[1097]](#footnote-1097) و با خاتميت سعد الدين حموى، اين دوره نيز به پايان رسيده است.

پس از اين همه، براى اظهار مقصود اساسى ازين عقايد، سعد الدين حموى به خود صفت «يسعى العجم»[[1098]](#footnote-1098) داده و خاتم الاولياء ناميده كه «ظهور دوباره پيغمبر» و «مهبط همه انوارى كه در جهان زيرين و زبرين منتشر شده»[[1099]](#footnote-1099) و معنى «طلوع آفتاب يقين»[[1100]](#footnote-1100) است. و به‏همين ترتيب، سعد الدين، مظهر قيام قيامت يعنى «قيام نفس ولايت كه شامل الهيت نيز هست»[[1101]](#footnote-1101) و همچنين نمودار علم الهى كه از آدم تا محمد (ص) انتقال يافته، و جامع نتايج آموزشهاى‏

ص:197

«علم الاسماء و علم البيان»[[1102]](#footnote-1102) بوده است. اين طريقه صوفيانه ايرانى [را مى‏توان گفت‏] مذهبى بود كه از گزند حوادث، از ميان رفت و نيز امكان دارد آن را يك طريقه تصوف به نام سنيه يا سعديه بناميم كه بر مسأله ظاهر و باطن استوار بوده؛ علت سنى ناميدن آن، از لحاظ انتساب به «سنت رسول اللّه در ظاهر و استناد به «سنت وجه اللّه» در باطن است‏[[1103]](#footnote-1103). «سعادتمند آنكه موفق به پيروى از سنت پيغمبر شود؛ كه البته اين پايين‏ترين مرتبه خوشبختى است. اما مراتب والاى سعادت، آن است كه شخص، نصيبى از سنة وجه اللّه داشته باشد»[[1104]](#footnote-1104)؛ مقصود از سنت وجه اللّه، «صور ذاتى يعنى شكل اصلى و حقيقى نماز است كه عنوان ثواب بر اهل جنت و فردوس و عليين نازل مى‏شود و ديگران آن را نمى‏بينند و درنمى‏يابند»[[1105]](#footnote-1105). روح آرامش (سكينه) الهى بر «يسعى العجم» نازل شده و با آن، «زنده جاودان و پايدار در همين دنياست»[[1106]](#footnote-1106) و خداوند كليدهاى غيب را كه «چشم و دل و زبان و دست و پا»[[1107]](#footnote-1107) باشد بدو عطا فرموده،- اشاره به اين حديث قدسى كه [خدا، براى بنده خاص خود،] «چشمى مى‏شود كه با آن مى‏بيند و زبانى كه با آن سخن مى‏گويد و قلبى كه با آن درمى‏يابد ...»[[1108]](#footnote-1108). و بدين‏گونه «يسعى العجم» تبديل به يك انسان- خدا شد كه بنابر تأويلى كه لازمه عقايد اين فرقه است، با خدا تفاوتى حتى در جاودانگى نداشت. براى اين نحله ضرورى بود كه اصول عقايد اسلامى را به تناسب اين روح جديد، تأويل نمايد و از اينجاست كه عبادت اسلامى را عادتى بيروح شمردند و عبادت، در «ب» خصوصيتى معنوى بازيافت كه مميز دو نوع عبادت است؛ «ب» اشاره به «بيان» يا تأويل نوينى است كه «يسعى العجم» آورده.

به نظر اينان، معنى عبادت، چنين است: «هرچيز كه باعث نزديكتر شدن بنده به خشنودى سيد و مولايش شود»[[1109]](#footnote-1109). كه مى‏توان آن را به «سكينه» و «آرامش» و «طمأنينه» يا هرچه با مذاق اين طريقه بسازد، تأويل كرد. و همچنين نماز واقعى، يعنى «جدا شدن از همه دلبستگيهاى دنيايى و آخرتى»[[1110]](#footnote-1110) كه با

ص:198

نماز شرعى [معمولى‏] متفاوت است‏[[1111]](#footnote-1111)، و شايد مقصودشان ذكر مخصوص آن طريقه بوده است. وارد شدن در تفصيلات طريقه سنيه سعديه، ما را از موضوع خارج كرد ولى به‏هرحال به حقيقت ديگرى پى مى‏بريم و آن اينكه، اين طريقه براى آن ترتيب يافته بود كه مريدانى از ميان سنيان جذب كند؛ آن عده كه از افزايش گرايش به تشيع در اثر پيوستگيش با تصوف در آن دوران‏[[1112]](#footnote-1112) ناراحت بودند طرفدار اين طريقه شدند و موجوديت آن را قوام، و استحكام بخشيدند.

همين هدف باعث شد كه بر سنى‏گرى تأكيد كنند و امامان چهارگانه يا خلفاى راشدين را «بيان زبان عرش»[[1113]](#footnote-1113) بنامند كه «بدگويى از هريك از ايشان مانند بدگويى از يكى از حاملان عرش»[[1114]](#footnote-1114) و حتى بدگويى از خداست‏[[1115]](#footnote-1115).

اصطلاح طريقه سنيه يادآور فتوت نبويه در شام‏[[1116]](#footnote-1116) است كه براى معارضه عليه فتوت علويه در بغداد و مخالفت با شيعه، پديد آمد؛ خصوصا اگر درنظر بگيريم كه طريقه سنيه سعديه، بازتابى از روح فتوت داشته‏[[1117]](#footnote-1117) و همچنين بنيادگذار آن، سعد الدين، از شام برخاسته بوده است.

پس از اينهمه بايد گفت كه بين حروفيگرى،- كه اين همه مقدمه بحث از آن است- و انديشه‏هاى سعد الدين حموى هماننديهايى است؛ از جمله اينكه، سعد الدين نيز مرد ميدان حروف و از جمله مصنفات او اين كتاب بوده است: اقوال مرموزه و كلمات مشكله و كثير من الارقام و الاشكال و الدوائر التى يعجز العقل و الفكر عن حلها[[1118]](#footnote-1118) كه به نقل از آن آورده‏اند: پيمانى كه خدا در آغاز آفرينش بست منحصر به عهد الست نبوده‏ (أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلى‏)[[1119]](#footnote-1119) بلكه هفت ميثاق بوده است‏[[1120]](#footnote-1120).

و نيز در خاتمه اين قسمت، لازم است اشاره كنيم، سندى كه ما معلومات خود را درباره طريقه سنيه حمويه از آن اقتباس كرده‏ايم رساله‏اى است متضمن‏

ص:199

تعليمات سعد الدين حموى كه به ترتيب حروف الفبا مرتب شده و خود شارح يا به تعبير درست‏تر شارح اين نحله در بيان عقايد براساس حروفيانه تكيه كرده و در تبيين روش خود گفته است «انشاء اللّه شرح هرحرف فعلى را در يك فصل ذكر خواهيم كرد و به دنبال آن شرح حروف حقيقى را خواهيم آورد»[[1121]](#footnote-1121). «وقتى سالك به حروف فعلى عمل كند و حق‏تعالى در مقابل اجر عملش حروف حقيقى را بر او آشكار نمايد، همانا خداوند در اسم غفور يا شكور بر او تجلى فرموده؛ سعيش مشكور باشد و در برابر هرحرف فعلى، يك حرف حقيقى بر او ظاهر شود»[[1122]](#footnote-1122).

چهارم. عقايد حروفيه‏

حروفيگرى، چنانكه از نامش برمى‏آيد فرقه نوينى بود بر پايه نتايجى كه جستجوگران حروف از ديرباز بدان رسيده بودند. حروفيان تكامل اين جريان را تسريع كردند و از آن سود جستند، به‏طورى كه يك مذهب تمام عيار از آن به وجود آوردند كه از ارزش عددى حروف و دستكارى در ارقام آن، ريشه مى‏گرفت.

موضوع حروف، تنها موردى بود كه غاليان و صوفيان به صورت بسيار گسترده از آن استفاده نكرده بودند؛ فضل اللّه حروفى از اين مواد تازه كه طى قرنها جمع شده بود بهره گرفت. نخستين چيزى‏كه فضل اللّه را به اين اقدام واداشت آن بود كه دريافت حرف ض از اسم او برابر عدد 800 مى‏شود و ديگر اينكه كلمه فضل اللّه، در قرآن بسيار تكرار شده‏[[1123]](#footnote-1123) است. لذا به نظرش آمده كه از اين موهبت تصادفى سود جويد و چنين دعوى كند كه مجدد اسلام در رأس سده‏

ص:200

نهم است. اين سرآغاز، همراه بود با توانايى در تعبير خواب و نتيجتا ورزيدگى در هرنوع تأويل؛ از همين‏جاست كه مذهب وى با چنين صورت متكامل و بيان استوارى جلوه مى‏نمايد.

پايه دعوى حروفى بر اين است كه اساس شناخت خدا عبارت است از لفظ؛ زيرا خدا محسوس نيست و به‏همين لحاظ، ارتباط ميان خالق و مخلوق جز از راه لفظ انجام نمى‏پذيرد؛ به اين شرح كه «هيچ، بى‏الفاظ انسان معلوم نمى‏شود، سبب آن است كه هيچ [چيز] نيست كه [لفظ] مظهر ايشان نيست.»[[1124]](#footnote-1124) و چنين نتيجه گرفته‏اند كه لفظ مقدم بر معناست و متضمن صفت ذات احديت مى‏باشد[[1125]](#footnote-1125) و تصور معنى بدون تصور لفظ ممكن نيست‏[[1126]](#footnote-1126). به عقيده حروفيه، تعبير معانى با حروف و اصوات در دو قالب ريخته مى‏شود: يكى قالب عربى كه قرآن بدان زبان نازل شده و داراى 28 حرف است، دوم قالب فارسى كه داراى 33 حرف است و همه حروف از روزگار آدم تاكنون را دربر مى‏گيرد[[1127]](#footnote-1127).

ارتباط عربى و فارسى بر پايه حرف بيست و نهم عربى، لام الف، است‏[[1128]](#footnote-1128) كه در ماهيت خود شامل چهار حروف فارسى افزون بر عربى- پ، چ، ژ، گ- مى‏شود و بدينگونه لغت فارسى، مفسر لغت عربى و فضل اللّه، تأويلگر قرآن مى‏باشد؛ به مصداق اين حديث: «اگر ايمان از خوشه پروين درآويخته باشد، مردانى از فرزندان ايران، بدان دست مى‏يابند»[[1129]](#footnote-1129). چرا كه زبان عربى و فارسى هردو مقدسند؛ به استناد اين حديث: «زبان اهل بهشت، عربى است و پارسى درى»[[1130]](#footnote-1130).

به‏همين ترتيب قرآن، زبان محمد (ص) و قوم عرب گرديده و علم به شكل اجمال و ابهام در آن هست و فارسى، زبان قومى ديگر، كه خداوند برترى‏شان داده و فضل نهاده تا مختصرها را مفصل و مبهمات را روشن و نهفته‏ها را آشكار سازند و حروفيان در اين بيان به دلالت اين آيات استناد مى‏كردند «هُوَ الَّذِي‏

ص:201

بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ ...

وَ آخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ‏ ... ذلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ»،[[1131]](#footnote-1131)[[1132]](#footnote-1132) كه در اينجا، «اميين» اعرابند و «آخرون» ايرانيان كه پدرشان ابراهيم، از خدا خواست در امت وى رسولى مبعوث كند و اين دعا به صورت فضل اللّه تحقق يافت‏[[1133]](#footnote-1133).

پس از آن، حروفيان براى اثبات عقيده اصالت حروف و تركيب اجزاء دين نوين خود، به تطبيق 28 و 32- شماره حروف عربى و فارسى،- بر مظاهر آشكار و پنهان جهان پرداختند. سخن از آدم و آفرينش عالم در شش روز آغاز كرده، گفتند: در اين مدت، روح آدم پيش از جسمش آفريده شده، و شماره شش روز ضرب در عده عناصر چهارگانه، به اضافه تعداد حروفى كه منحصرا فارسى هستند، برابر 28 مى‏شود كه همان تعداد حروف عربى و دايره كامل معرفت الهى است‏[[1134]](#footnote-1134). گذشته ازين، به‏طورى كه در هدايت‏نامه آمده، لام الف (كه مظهر حروف فارسى زائد بر حروف عربى است) از حيث تلفظ، شش حرف و برابر (كاف نون) يعنى تلفظ «كن‏[[1135]](#footnote-1135)» مى‏باشد كه رمز آفرينش است‏[[1136]](#footnote-1136). همچنانكه حاصلضرب عدد روزهاى هفته در تعداد ساعات شبانه‏روز يعنى (7\* 24) برابر است با (6\* 28)، يعنى حاصلضرب شماره روزهاى خلقت در عده حروف عربى؛ كه اين حروف دلالت بر علم آيات متشابه‏[[1137]](#footnote-1137) دارد[[1138]](#footnote-1138). و باز حروفيان به موضوع خلقت آدم پرداخته، با پذيرفتن حديثى كه به مفاد آن سرشتن گل‏

ص:202

آدم چهل شبانه‏روز طول كشيد- و اين با چله صوفيانه مربوط است- آن را به اعداد ارتباط داده، جمع ساعات چهل شبانه‏روز را برابر حاصلضرب (16\* 32)+ (16\* 28) يافته‏اند؛ و اين درست همان مدتى است كه جوهر الهيت با آدم درآميخت، و وصول آدمى به معرفت الهى در آن مدت‏[[1139]](#footnote-1139) حاصل مى‏شود[[1140]](#footnote-1140). و آن حديث را را كه مى‏گويد: طول قامت آدم، هنگام خلقت، 60 ذراع بوده، برابر مجموع حروف عربى و فارسى (28+ 32) گرفته، و به معنى اسمايى كه خدا به آدم آموخت،[[1141]](#footnote-1141) پنداشته‏اند[[1142]](#footnote-1142)؛ بدين‏گونه آدم خليفه خدا و صورت او و مظهر تمامى اسما مى‏باشد[[1143]](#footnote-1143). درمورد پيكره گلى آدم، زياده وارد تفصيلات نشده، همين‏قدر، در ارتباط با عقايد خود، به هفت خط صورت آدم يعنى موى سر و دو ابرو و چهار رديف مژه، و نيز هفت سوراخ سر آدم [يعنى دو گوش، دو چشم، دو سوراخ بينى و حفره دهان‏] اشاره كرده‏[[1144]](#footnote-1144)، آن را با منازل 28 گانه قمر ربط داده‏اند[[1145]](#footnote-1145)؛ همچنانكه تعداد بند انگشتان دو دست نيز، 28 است‏[[1146]](#footnote-1146). و نيز، 360 درجه منطقة البروج را حاصلضرب (60\* 6) دانسته‏اند كه 60، مجموع 28 حرف عربى و 32 حرف فارسى است‏[[1147]](#footnote-1147) [و ظاهرا، 6، تعداد روزهاى خلقت مى‏باشد].

ص:203

به‏همين قياس، اشاره كرده‏اند كه صورت آدم و نطقش، در افلاك و ستارگان و درجه‏ها و دقيقه‏ها و آسمانها و جواهر و حتى در بهشت و دوزخ، بالقوه، هست‏[[1148]](#footnote-1148). به علاوه، از آنجا كه صورت و سر آدم از خاك كعبه‏[[1149]](#footnote-1149) و سينه و پشتش از خاك بيت المقدس و مسجد اقصى‏[[1150]](#footnote-1150) و پاهايش از خاك حجاز[[1151]](#footnote-1151) سرشته است، سزاوار آن گرديده كه مركز و مطاف كائنات يعنى افلاك و كواكب و سيارات، باشد؛ همچنانكه كعبه و بيت المقدس طوافگاه مردمان است‏[[1152]](#footnote-1152). خصوصا صورت آدم، همان لوح محفوظ است كه متضمن اسرار خداست‏[[1153]](#footnote-1153)، و هفت قسمت صورت آدم، همان هفت حرفى است كه قرآن بدان نازل شده‏[[1154]](#footnote-1154). حروفيه، چيزهاى ديگرى نيز از قواعد اسلام انتزاع كرده، به اين سلسله توجيهات افزوده‏اند، مثلا نماز معمولى 17 ركعت و نماز مسافر 11 ركعت است كه جمعا 28 مى‏شود؛ از طرف ديگر، نماز روز جمعه كه 15 ركعت است، به اضافه نماز روزهاى عادى كه 17 ركعت است مجموعا 32 مى‏شود، و اين همان تعداد حروف فارسى و عربى است كه اصل اسمأ است‏[[1155]](#footnote-1155).

ازين جالب‏تر آنكه، نخست در دهان، 28 دندان مى‏رويد كه برابر حروف عربى است- كه قرآن بدان نازل شده- سپس به 32 عدد افزايش مى‏يابد كه برابر [حروف فارسى و معادل‏] كلمات اللّه است‏[[1156]](#footnote-1156).

بيش‏از اين مجال گنجاندن اينگونه تفصيلات تمام‏نشدنى نيست، ليكن لازم است اشاره كنيم كه مقصود حروفيه از آدم، فقط انسان نخستين نبوده، بلكه آن را نماد صورت [- حقيقت‏] الهى كه در عالم باقى است، دانسته‏اند و از اينجاست كه سلسله انبيا را استمرار مداوم الوهيت در زمين شمرده‏اند.

همچنين طوفان نوح را آفرينش نوينى به حساب آورده‏اند و پس از آنكه‏

ص:204

طوفان، قيامتى برپا كرد، از نو قلم الهى به صورت سفينه نوح اسمأ الهى را نگاشت، و كعبه را كه حجر الاسود- يعنى مظهر خدا و يادگار آدم بر روى زمين- را دربرداشت هفت بار طواف كرد؛ و دنيايى نوين به صورت عالمى ديگر و آدمى ديگر پديد آمد؛ اين آدم نوين در شخصيت نوح‏[[1157]](#footnote-1157) نمودار شد كه معاصران خود را از جهل رهانيد[[1158]](#footnote-1158). اين بيان درمورد يكصد و بيست و چهارهزار پيغمبر مصداق دارد[[1159]](#footnote-1159). پس از نوح نوبت به ابراهيم، پدر ايرانيان، رسيد كه خدا «با كلمات امتحانش كرد و سپس آنها را براى وى كامل فرمود»[[1160]](#footnote-1160). و اين «كلمات» يعنى همان حروف. ابراهيم كعبه را بنا كرد و حجر الاسود را در آن قرار داد كه مظهر خدا در زمين باشد، و اسماعيل را جانشين خود كرد؛ و اين نمونه‏اى است از محمد (ص) و مهدى (عج)[[1161]](#footnote-1161). اسماعيل، بره را فداى عالم نمود (همان كارى كه مسيح (ع)[[1162]](#footnote-1162) و حسين (ع)[[1163]](#footnote-1163) بعدها كردند). اين نيز آفرينش يك آدم نوين بود كه در بره هفت شاخ نمودار شد. اين هفت شاخ را حروفيان، از خود برساختند تا مظهر هفت سوراخ صورت آدم باشد كه مسجود پيغمبران و فرشتگان واقع شد[[1164]](#footnote-1164).

يوسف نيز نزد حروفيه مقام خاصى دارد، زيرا خدا بدو تعبير واقعات را آموخت و سوره‏اش در قرآن با حروف مقطعه آغاز شده‏[[1165]](#footnote-1165). حروفيان، سوره يوسف را عشق‏نامه‏[[1166]](#footnote-1166) و احسن القصص‏[[1167]](#footnote-1167) ناميده‏اند، و يوسف را جميل لقب داده‏اند[[1168]](#footnote-1168). گذشته از اين، يوسف مسجود يازده ستاره و ماه و خورشيد قرار گرفت كه با خود وى 14[[1169]](#footnote-1169) مى‏شود، و نيز 7 ماده گاو فربه و 7 ماده گاوه‏

ص:205

لاغر را[[1170]](#footnote-1170) (تأويل كرده) و مجموع اين اعداد، رقم 28 را تكميل مى‏كند. يوسف در خلقت مجدد عالم نقش آدم را داشته كه با حوا، در شكل زن عزيز[[1171]](#footnote-1171)، همراه آمده، و عشقى كه ايندو را به‏هم نزديك كرده داستانى است از عشق معنوى خدايى‏[[1172]](#footnote-1172).

نقش موسى در عقيده حروفيه ناشى از آن است كه كليم اللّه بوده، و توراتش حاوى نظريه آفرينش مورد اقتباس حروفيان است، و اشاره به روز سبت يا روز استراحت خدا دارد؛ كه حروفيه تبديل به جمعه‏اش كردند و روز آفرينش نوين و رستخيز يا روز ظهور آدم جديد، انگاشتند[[1173]](#footnote-1173). سپس به عصاى موسى پرداخته، آن را همچون سفينه نوح، نشانه قلم الهى دانسته‏اند كه به وسيله آن قيامت پيشينيان موسى، برپا و مخلوقات معاصر وى از نو آفريده شدند[[1174]](#footnote-1174). راجع به خيمه ميعاد كه يكى از نمادهاى يهوديانه بوده، حروفيه آن را مقدس دانسته، محل عروج به سوى خدا شمردند[[1175]](#footnote-1175) و در ساختمان عقايد خود بر آن تكيه كردند، تا آنجا كه به تناسب مذهب خود تفاصيلى براى آن قائل شدند.

به روايت حروفيه، خدا به موسى امر كرد كه آن خيمه را برپا دارد و او و پيروانش تا ابد قبله‏اش قرار دهند، به اين شرط كه از 11 قواره پارچه- به تعداد ركعات نماز مسافر در اسلام- هريك به طول 28 ذراع ساخته شده باشد؛ تا صرف‏نظر از شكل ظاهرى، هرقطعه بنفسه متشكل از 28 كلمه باشد، و نيز امر كرد كه عرض هرقواره 4 ذراع باشد- كنايه از 4 حرف ويژه فارسى كه به اضافه لام- الف (لا)، عدد 33 حرف را تكميل مى‏كند. به اين ترتيب يهوديگرى نيز مبشر حروفيگرى ايرانى مى‏شود. البته به عقيده حروفيان، يهود اوامر خدا را درمورد فوق اطاعت نكردند و تورات كه نص مزبور را ندارد، ناقص و تحريف شده است‏[[1176]](#footnote-1176).

ص:206

اما مسيح، درنظر حروفيه، مثل اعلى است، زيرا «رسول خدا و كلمه او»[[1177]](#footnote-1177) وامى‏[[1178]](#footnote-1178) و محل تنزيل كلام خدا و نيز نمونه زنده آفرينش نوين بر شكل آدم بوده؛ و بالاخره مرده زنده‏كردن او به معنى تجديد خلقت مردم است‏[[1179]](#footnote-1179). بدين جهت از مسيح آورده‏اند كه گفته «پدر، قوه ازلى است و من نطق اويم و روح القدس گفتار اوست»[[1180]](#footnote-1180). و قيافه مسيح را همچون آدم با سى و دو دندان و سى و دو خط صورت تصوير مى‏كنند كه رمزى است از علم كامل الهى، شامل تنزيل و تأويل‏[[1181]](#footnote-1181). تصوير مسيح درنظر حروفيان باتوجه به اينكه كلمه چهارحرفى «مسيح» دلالت بر چهار حرف فارسى: پ، چ، ژ، گ دارد، كامل مى‏شود[[1182]](#footnote-1182). افزون بر اين، از مسيح روايت كرده‏اند كه به حواريان گفت: «اى حواريون، من سخنى كه گفته‏ام به رمز و اشارت و كنايت گفته‏ام، مى‏روم و باز خواهم آمدن، تا آنچه به رمز و كنايت گفته‏ام بيان آن با شما بكنم»[[1183]](#footnote-1183). و براى آنكه تأييد كنند اين سخن دلالت بر فضل اللّه دارد [يعنى فضل اللّه، ظهور مسيح است‏]، نص ديگرى از مسيح مى‏آورند كه او به آسمان رفته كه مرد كاملى به سوى مردم فرستد، تا تأويل و هرچيز ديگرى را بديشان بياموزد[[1184]](#footnote-1184). اين را نيز فراموش نكرده‏اند كه مسيحيت را با يك نماد عددى ديگر مربوط سازند: حواريان 12 نفر بودند كه با مسيح و مريم 14 كامل مى‏شود؛ و اين برابر با مجموع تعداد خطوط و سوراخهاى صورت آدم است‏[[1185]](#footnote-1185).

بالاخره، فضل اللّه پس از آنكه اديان را به بحث مى‏كشد، از خويش سخن به ميان مى‏آورد. مقدمتا مى‏گويد كه يهوديان و مسيحيان هردو به ظهور مسيح معتقدند: يهود انتظار خود او را دارند، و نصارى ظهور مجدد او را انتظار

ص:207

مى‏برند. آنگاه مى‏گويد وظيفه مسيح، يكى‏كردن اديان بوده، كه چون اين هدف متحقق نشده، پس معلوم مى‏شود مسيح ظهور نكرده و بنابرين فضل اللّه همان مسيح است‏[[1186]](#footnote-1186).

اما محمد (ص)، با آنكه حروفيان وى را مبعوث به «جوامع الكلم‏[[1187]](#footnote-1187)» دانسته‏[[1188]](#footnote-1188)، و با صفات روشنگر حقائق، رهنماى خلايق، رسول نبى امى‏[[1189]](#footnote-1189) خاتم الانبياء[[1190]](#footnote-1190) و ناسخ جميع اديان و مذاهب ستوده‏اند[[1191]](#footnote-1191)، و ليكن خصوصيت وظيفه‏اش را درين گفته خلاصه كرده‏اند كه [گويا] آن حضرت فرموده است «من براى بيان شريعت مبعوث شدم، نه براى روشن‏كردن حقيقت»[[1192]](#footnote-1192)، تا به دستاويز اين حديث بگويند كه فضل اللّه آمده است تا اسلام را تأويل كند و آن را، به صورت يك دين نوين، در جهان مستقر سازد. با اين حال اين فرصت را نيز از دست نداده‏اند كه از موضوع «امى» بودن محمد (ص)، براى استحكام عقايد خود استفاده كنند. به عقيده ايشان امى يعنى منسوب به ام القرى‏[[1193]](#footnote-1193)- يعنى مكه- به‏عنوان محل خلقت وجه آدم؛ و نيز امى يعنى منسوب به ام الكتاب و سبع المثانى‏[[1194]](#footnote-1194) (به قياس 7 خط و 7 سوراخ صورت آدم، و بر اين اساس كه «الولد سر ابيه»،[[1195]](#footnote-1195) محمد (ص) شبيه آدم است‏[[1196]](#footnote-1196). گذشته از اين، به‏طورى كه‏

ص:208

درگذشته اشاره كرديم نبوت [ادعائى‏] فضل اللّه، مبتنى بر نص قرآن است كه به ظهور وى پس از بعثت رسول اميان، بشارت داده‏[[1197]](#footnote-1197) است.

پس از محمد (ص)، كوشش حروفيان مصروف على (ع) گرديده كه نايل به درجه ولايت شده و صرف‏نظر از وحى، مقامش برابر پيغمبر بوده، تا آنجا كه در حق وى فرموده: «من و على از يك نوريم» و باز به مفاد گفته پيغمبر: «خداوند، 14 هزار سال پيش از آدم، نورى آفريد و پس از آفرينش آدم، آن نور را دو قسمت كرد كه محمد (ص) و على (ع)، از آن هستند»[[1198]](#footnote-1198) على نيز همدوش مسيح و آدم مى‏گردد.

در اين مورد نيز براى اثبات عقايد خود، مجموعه‏هاى 14 تايى فراهم آورده‏اند؛ به علاوه احاديثى از اين قبيل بر آن افزوده‏اند: «على، ذات خدا را لمس كرده است»[[1199]](#footnote-1199)، و «من شهر علمم و على در آن شهر است»[[1200]](#footnote-1200)، و «من خورشيدم و على همچون ماه، [كه از آن كسب فيض مى‏كند]»[[1201]](#footnote-1201)؛ گذشته از اين، بعضى كلمات على (ع) را نيز آورده‏اند؛ از اين قبيل كه: «من كلام اللّه ناطقم»[[1202]](#footnote-1202)، تا دال بر آن باشد كه على (ع) بنابر مقام روحانيت و ولايت، شارح و روشنگر اسلام بوده است. لقب «ابو تراب»، درنظر حروفيان نشانه آن است كه على (ع) در مقام آدم‏[[1203]](#footnote-1203) بوده، زيرا آدم نيز از تراب (- خاك) آفريده شده است‏[[1204]](#footnote-1204). شارح جاودان اين انديشه را توضيح داده، آنجا كه گفته:

ص:209

«ابو تراب اصل همه مخلوقات است»[[1205]](#footnote-1205). به‏همين ترتيب، حروفيان بر ولايت على (ع)، كه نقطه اوج روحانيت مطمح نظر تصوف است، تكيه كرده تا پايان سير او را همراهى نموده‏اند، تا بر اقوال منسوب به وى، همچون پايه‏اى محكم استناد كنند. از جمله اين روايت [منحول‏]: «همه اسرار كتابهاى آسمانى در قرآن عظيم است، و هرچه در قرآن است در سوره فاتحه است، و هرچه در فاتحة الكتاب است در بسم اللّه است، و هرچه در بسم اللّه است در ب بسم اللّه است، و هرچه در ب بسم اللّه است در نقطه زير ب است؛ و منم آن نقطه زير ب»[[1206]](#footnote-1206). زيرا آنحضرت، سوره برائة را كه بسم اللّه ندارد به نيابت پيغمبر و با حضور ابو بكر بر قريش فرو خواند؛ به گواهى سخن پيغمبر كه «فقط مردى از خاندان من، از جانب من مى- تواند تبليغ كند»[[1207]](#footnote-1207). بدينگونه على (ع)، به مثابه بسم اللّه و رمز آن- كه در نقطه ب نمودار مى‏شود- است، و مظهر ديگرى است از آدم در نسبت به خدا؛ از اينجاست كه حروفيه، على (ع) را صاحب نقطه ناميده‏اند يعنى جامع حقيقت حروف از الف تا ى‏[[1208]](#footnote-1208)، بدينگونه، نقطه مبداء كلمه مى‏شود[[1209]](#footnote-1209). و نيز حروفيان، اين عبارت على (ع) را كه «العلم نقطة كثرها الجاهلون‏[[1210]](#footnote-1210)»[[1211]](#footnote-1211)، بدين معنا گرفته‏اند كه على (ع) مخزن كلمات خدا بوده و با جوهر علم كه محل اصليش آن ناحيه از قلب است كه الهام الهى مى‏گيرد، تماس داشته؛ و از آن حضرت روايت كرده‏اند كه در مناجات با خدا مى‏گفت: «اى كهيعص! به تو پناه مى‏برم»، و چنين نتيجه گرفته‏اند كه [حروف مقطعه‏] آغاز سوره‏ها، همان اسرارى است كه بر نامهاى خدا دلالت دارد. و نيز ازين حديث [منسوب به پيغمبر] كه‏

ص:210

[[1212]](#footnote-1212)

على (ع) با همه پيغمبران در نهان بود و همراه محمد (ص)، عيان آمد[[1213]](#footnote-1213)، نتيجه گرفته‏اند كه باب نبوت بسته شده و در ولايت بازگرديده؛ و اولياء كه سرور ايشان على (ع) است، شناساى سر حروف 28 گانه و 32 گانه و مظهر خدا و محل وحى ازلى الهى- كه در حروف مقطعه‏[[1214]](#footnote-1214) و اسرار قرآنى نهفته است- گرديده‏اند؛ و بالاتر از اين، حروفيه على (ع) را صراحتا به صفت خدائى ستوده‏اند[[1215]](#footnote-1215).

پس از على (ع)، بحث به مهدى مى‏كشد كه داراى ماهيت الهى است، زيرا مانند مسيح در گهواره سخن گفته و همچون آدم از خاك است، به گواهى اين آيه: «أَ لَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهاداً»[[1216]](#footnote-1216)[[1217]](#footnote-1217)؛ و مى‏آيد تا همه دينها را يكى كند و طبق الگوى آدم بر عالم حكومت نمايد، يعنى از طريق خطاب بلاواسطه الهى كه نمونه آن، احاديث قدسى است كه خدا بدون ميانجيگرى جبرئيل به پيغمبر القاء كرد[[1218]](#footnote-1218).

و مهدى، درنظر حروفيه، همان فضل اللّه حروفى است، كه آوردن شواهد و استناداتشان، مجالى ديگر مى‏خواهد و لزومى هم ندارد.

حروفيه، در تأويلات حروفى، سهمى نيز به قرآن و اسلام اختصاص داده‏اند.

هرموضوعى با تبديل به عدد و رقم، به آغاز آفرينش آدم و جزييات خلقت او برمى- گردد. آدم، دربرگيرنده هستى است و اين جامعيت وجودى، از طريق آدم در همه مردم منتشر است، و بدينگونه همه، در نقطه آغاز به خدا مى‏رسند. در اين مورد از سوره فاتحه شروع كرده و در آن بيست و يك حرف غيرمكرر يافته‏اند، و با تسميه‏

ص:211

سوره فاتحه به ام الكتاب موافقت كرده‏اند؛ زيرا حاصل جمع حروف نام «حوا» [ح+ و+ و+ ا] نيز همان بيست و يك است؛ و از اينجا نتيجه گرفته‏اند كه همه اهل بهشت به صورت حوا، يعنى ساده‏رخ خواهند بود[[1219]](#footnote-1219). آنگاه به‏شمارش آيات آن پرداخته، تعداد آيات را به اضافه بسم اللّه، 7 حساب كرده و اين را «كنز»[[1220]](#footnote-1220) ناميده‏اند. و نيز سوره فاتحه يا سبع‏[[1221]](#footnote-1221) المثانى‏[[1222]](#footnote-1222) دلالت دارد بر تعداد روزهاى خلقت و معادل است با شش حرف كاف نون [- كن‏] كه خداوند با آن جهان را آفريد[[1223]](#footnote-1223). همچنين دلالت دارد بر وجه اللّه كه در آن هفت سوراخ و هفت خط هست‏[[1224]](#footnote-1224)، و به همان ترتيب فاتحة الكتاب بر آغاز خلقت دلالت مى‏كند. و باز حروفيه، اصل قرآن را 28 حرف مى‏دانند كه 14 حرف، از حروف مقطعه و داراى 5 نقطه است و بر حروف (فاء دال، نون، صاد، الف) در تلفظ جداگانه، سه حرف (لام، نون، فاء) اضافه مى‏شود و مجموعا هفده حرف مى‏گردد و يازده حرف باقى مى‏ماند[[1225]](#footnote-1225).

در تطبيق اين مجموعها به قرآن و اسلام، صرف‏نظر از 28 و 14 (كه تفصيل آن گذشت)، 5 نشانه دفعات نماز در شبانه‏روز و 17 نشانه ركعات نماز و سه نوع نماز (دوركعتى، سه‏ركعتى، چهارركعتى) است‏[[1226]](#footnote-1226). [و 11، نشانه تعداد ركعات نماز مسافر مى‏باشد]. سپس از اصل به اوقات آن رسيده‏اند و آن را با ماه و سال و بروج و شمس و قمر و افلاك و عالم، ربط داده‏اند[[1227]](#footnote-1227). و از باب تأكيد بر مذهبشان، تعداد اسمأ خدا را- برخلاف مشهور كه 99 تاست- 28 تعيين كرده‏اند[[1228]](#footnote-1228) به همانسان تعداد پيغمبرانى را كه در قرآن نام برده شده، 28 يافته‏اند[[1229]](#footnote-1229) كه بدين لحاظ مظهر حقيقى خدا مى‏باشند. و به دنبال‏

ص:212

اين، بيش‏از 30 پديده طبيعى را مثال آورده‏اند كه «مشمول رحمت حروف» و تفسيركننده آن مجموعه‏هاست‏[[1230]](#footnote-1230). و باز به موضوع واجبات بازگشته، از جمله فقرات اذان را با تعداد قسمتهاى صورت آدم ربط داده‏اند[[1231]](#footnote-1231) و اين را كه هرگاه مسلمانى روزه خود را بشكند، بايد 60 روز متوالى روزه بگيرد يا 60 مسكين را اطعام كند، براساس روايتى دانسته‏اند كه طول آدم را 60 ذراع شمرده و چون مجموع حروف فارسى و عربى 60 است، به اين ترتيب آن را با عقايد خود هماهنگ كرده‏اند[[1232]](#footnote-1232). مستحقان خمس و زكات، روى‏هم چهارده گروهند كه معادل سبع المثانى مى‏شود[[1233]](#footnote-1233). مناسك حج از قبيل طواف و سنگ اندازى نيز تبديل به ارقام شده و براى تأييد مذهب حروفى به كار رفته است‏[[1234]](#footnote-1234).

توضيح اينكه، طواف در دو مرحله و هرمرحله هفت‏بار است، و همچنين است در عمره، كه مجموعا 28 بار و برابر تعداد خطوط چهره آدم مى‏شود[[1235]](#footnote-1235). حروفيان، حجر الاسود را نيز فراموش نكرده‏اند و آن را محل ميثاق خدا با بنى آدم در آغاز خلقت، و نگهبان رعايت آن عهد از جانب مردم دانسته‏اند كه طواف گرد آن هفت بار و معادل شماره خطوط صورت آدم است. 28 بار طواف، به اضافه 4 عنصر- كه ماده متشكله صورت آدم است- جمعا 32 مى‏شود كه شماره كلمات خداست‏[[1236]](#footnote-1236). نيز در باب حجر الاسود به نقل از كتب حديث آورده‏اند كه در روز قيامت داراى دو چشم خواهد بود كه با آن مى‏بيند و زبانى كه بدان سخن مى‏گويد[[1237]](#footnote-1237)؛ و اين روايت كه «حجر الاسود نخست سپيد بود و از نقش گناهان بنى آدم سياه شد» حروفيان را خوش‏آمده، زيرا دلالت بر كتابت و حروف دارد[[1238]](#footnote-1238). حروفيه، جهاد را به معنى نماز گرفته‏اند؛ به اين منظور كه باز آن را با حروف ربط دهند[[1239]](#footnote-1239).

ص:213

براى اجتناب از پرگويى بيشتر در اين موضوع، سخن را با اين نكته به پايان مى‏بريم كه حروفيگرى به دين مستقلى تبديل گرديد و عبد المجيد بن فرشته (متوفى 864) در اشاعه و بزرگ‏كردن آن كوشيد، وى كه حروفيگرى را به بلاد روم منتقل ساخت گويد: «فضل، دين من است»[[1240]](#footnote-1240)، و «نام فضل در نور ماه شب چهارده، نوشته شده»[[1241]](#footnote-1241)، زيرا همو بود كه پيغمبر در شب معراجش ديد[[1242]](#footnote-1242)، و نيز جهاد را به معنى «وجه اللّه»[[1243]](#footnote-1243) توجيه كرد كه مراد از آن باز، فضل اللّه حروفى است، در اينجا مى‏توان بعضى مظاهر اين نحله صوفيانه- شيعيانه را از جاودان‏نامه خلاصه كرد: جهاد حقيقى يعنى نماز چهارركعتى‏[[1244]](#footnote-1244)، روزه يعنى بازداشتن زبان از غيبت مردم و همواره ذكر خدا گفتن‏[[1245]](#footnote-1245)، (و از همه جالبتر اينكه) ربا را به معنى لواط تأويل كرده‏اند كه مجازات هردو، قتل طرفين عمل است‏[[1246]](#footnote-1246).[[1247]](#footnote-1247) حتى اذكار مخصوص وضو و نماز از تلاوت عادى و عربى) به فارسى تغيير يافته و هريك به نحوى به فضل اللّه راجع مى‏شود[[1248]](#footnote-1248).

پس ازين كندوكاو پرزحمت در جزئيات عقايد حروفيه، كه به موازات تشيع رسمى و در ارتباط با نصيريگرى ظهور كرد، اكنون بجاست كه ريشه‏ها و ماهيت و جوهر آن را بشكافيم‏[[1249]](#footnote-1249).

ص:214

پنجم. منابع حروفيگرى‏

بدون شك حروفيان، مواد اوليه خود را از مآخذ متنوع اسلامى و غيراسلامى اقتباس كرده‏اند. پيش از ما محققانى به اين امر پرداخته و اشاره كرده و راه آيندگان را صاف كرده‏اند؛ بويژه براون كه تحقيقاتش را درمورد حروفيه در دو مقاله پرارزش مندرج در مجله انجمن آسيائى سلطنتى در لندن‏[[1250]](#footnote-1250) آورده و عقايد و آثار ايشان را خلاصه كرده است، همچنين هوار در دايرة المعارف اسلامى‏[[1251]](#footnote-1251) و مقدمه بر متون حروفى از سلسله انتشارات اوقاف گيب‏[[1252]](#footnote-1252) و دكتر رضا توفيق در تحقيق مندرج در همان كتاب هوارت و گيب در تاريخ شعر عثمانى‏[[1253]](#footnote-1253)، عباس عزاوى در تاريخ العراق بين احتلالين‏[[1254]](#footnote-1254) و بيرج در طريقه بكتاشى‏[[1255]](#footnote-1255)، همين كار را انجام داده‏اند.

براون با گوبينو همعقيده است و نهضت حروفيان را يكى از تجليات روح ايرانى مى‏شمارد كه هرگز از غور در انديشه‏هاى كفرآميز باكى نداشته است‏[[1256]](#footnote-1256). به نظر دكتر رضا توفيق، جنبش حروفيه يك حلقه از زنجيره انقلاباتى‏

ص:215

است كه عنصر ايرانى از طريق تظاهر به تشيع، عليه نژاد عرب برانگيخت؛ از نظر او نهضتهاى پيشين ايرانيان نيز همين حال را داشته است. اين انديشه را پيش از وى اسحق افندى در كتابش: كاشف الاسرار و دافع الاشرار مطرح كرده بود، آنجا كه مى‏گويد: حروفيان، در حقيقت نوعى قرمطى‏اند[[1257]](#footnote-1257). بحق مى‏توان اسحق افندى را نخستين كسى دانست كه در عصر جديد به تحقيق در باب حروفيان پرداخته‏[[1258]](#footnote-1258) و متأسفانه بايد گفت كه جز او هيچيك از محققان نامبرده، اين خطر را نكرده‏اند كه كتاب اصلى حروفيه، جاودان‏نامه كبير را، كه ما مورد استفاده قرار داده‏ايم، بخوانند. لذا با همه احترامى كه براى تحقيقات پيش از خود قايليم، بهتر آن ديديم كه بر متون اصلى تكيه كنيم، جز در آن موارد كه استادان پيشين ما انديشه تازه‏اى آورده باشند. در اينجا بايد انصاف داد كه براون به شباهت آشكار حروفيان و با بيان اشاره كرده‏[[1259]](#footnote-1259)، كه به تحقيق و تتبع در تاريخ فرقه اخير كمك مى‏كند.

در جستجوى منابع غيراسلامى حروفيگرى، دكتر رضا توفيق، علاوه بر معارضه ايرانيان عليه فتح عرب و نبرد روح سامى و آريائى، ما را به تأثيرپذيرى حروفيان از نوافلاطونيان، رهنمون مى‏شود، زيرا حروفيان نيز قائل به تقدم ماهيت بر شيئى بودند[[1260]](#footnote-1260)؛ و نيز محمد بن على شلمغانى را پيشرو فضل اللّه در دعوى خدائى مى‏شمارد[[1261]](#footnote-1261).

پيجوئى منابع غيراسلامى حروفيه ما را وامى‏دارد كه در درجه اول به اديان كهن ايرانى رجوع كنيم، زيرا حروفيان، مهديگرى رهبرشان فضل اللّه را به «رجعت كيخسرو از غيبت خود در غار»[[1262]](#footnote-1262) تعبير كرده و او را مظهر آن منجى قديم‏

ص:216

ايرانيان از سلسله استيلاگران عرب و پيشواى مسلح نژاد پارسى، دانسته‏اند[[1263]](#footnote-1263).

بار ديگر او را به صورت جمشيد تصوير كرده، در خوابش ديدند كه 140 تن از اولاد خود را رهبرى مى‏كرد و در دست هريك دو شمشير ذو الفقار بود[[1264]](#footnote-1264) كه جمعا 280 شمشير مى‏شود و باز هم به نوعى، يادآور تعداد حروف عربى است.

در تصوير اخير، فضل اللّه خصوصيات اصل عربى- علوى اسلامى و روح تأويلگر ايرانى را باهم دارد و همچون مهدى عربى و نيز منجى ايرانى ظاهر مى‏شود كه مقصدش رهانيدن ايرانيان و اعراب، هردو از [يوغ‏] استيلاى مغول است. گذشته از تجسم منجى ايرانى در فضل اللّه، ثنويت ايرانى نيز در اعتقاد حروفيه به شكل قايل شدن به نمادهاى عددى براى عالم، بويژه انديشه خط استوا كه وجه و لسان را جدا مى‏كند[[1265]](#footnote-1265)، وارد شده و درآميخته است. همچنين عقايد حروفيان از اشاره به آتش و به رسميت شناختن مجوس، خالى نيست: خدا در آتش بر موسى تجلى كرد و مجوسان همان را مى‏پرستند و نيز از آذر، [ظ: آزر] نام برده‏اند كه آتش را افروخت [اما آتش وى را نسوخت‏] ليكن بر جسم ابراهيم پرتو انداخت كه در اثر آن، تا قيامت، جهان را روشن مى‏دارد[[1266]](#footnote-1266).

درمورد اقتباس مستقيم از اسراييليات، خود حروفيان نيز انكارى نداشته‏اند؛ مثلا حديث مشهور «خدا آدم را به صورت خويش آفريد،» را به اصل اسرائيلى آن، تورات‏[[1267]](#footnote-1267) ارجاع داده‏اند، و از آن حديث به‏عنوان سندى براى ارزش عددى آدم كمك گرفته‏اند. به علاوه اين آيه قرآن را كه «ده سوره مانند قرآن بياوريد.»[[1268]](#footnote-1268) باده فرمان موسى‏[[1269]](#footnote-1269) مقايسه كرده، آن را نشانه اين دانسته‏اند

ص:217

همچنين بره ابراهيم را طبق تصور يهودى توصيف كرده‏اند، هرچند تفصيلاتى مطابق عقايد خود بر آن افزوده‏اند[[1270]](#footnote-1270).

نيز ترديدى نيست كه حروفيان از مسيحيت و شخص مسيح تأثير پذيرفته‏اند، زيرا نحله حروفيه، كلا مبتنى بر سازگارى با انديشه‏هاى مشابه همه اديان موجود، به منظور جلب معتقدان اديان و فرقه‏هاى گوناگون بوده و حروفيان در اين طريق، عقايد مشترك ميان حروفيگرى و آن اديان و فرقه‏ها را اظهار مى‏نمودند. به علاوه با تفصيل و تأويل، كاستيها و تناقضات نهفته در آن آيينها را براى سست‏ايمانان، حل مى‏كردند. درباره مسيحيت اين نكته را نيز بايد يادآورى كرد كه چه‏بسا نخستين منبع «وحى» فضل اللّه، همان سرآغاز الهامبخش انجيل يوحنا بوده: «در ابتداء كلمه بود و كلمه نزد خدا بود و كلمه خدا بود»[[1271]](#footnote-1271). اگر به نقطه‏اى كه اين بخش را از آن آغاز كرديم برگرديم، اين نكته جلب‏نظر مى‏كند كه حروفيان، لغت فارسى را بر عربى ترجيح نهاده، مقام نخست بدان داده و به متون [فارسى‏] نوشته فضل اللّه، صفت وحى بخشيده‏اند؛ از اينجاست كه محقق چاره‏اى ندارد جز آنكه طبق نظر دكتر رضا توفيق، اين نهضت را از رشته نهضتهاى ايرانى خالص بداند كه هدف آن استقلال از عرب و اسلام بوده؛ بويژه در آن موقعيت زمانى كه نه نژاد عرب آن تسلط قديم را داشت و نه لغت عرب اين تأثير [يعنى تأثير زبان فارسى‏] را در اذهان مردم.

صرف‏نظر از طريقه سعد الدين حموى، كه خود را «يسعى العجم» مى‏ناميد، نهضت حروفيه با ظواهر اسلاميش سابقه ديگرى در خوارج دارد: در قرن دوم هجرى، ياران يزيد بن ابى انيسه اين خبر را مى‏پراكندند كه «خداوند، بزودى، پيغمبرى از ايران مبعوث خواهد كرد و كتابى بر او فرو خواهد فرستاد كه در آسمان نوشته شده و يكجا نازل مى‏شود.»[[1272]](#footnote-1272) به‏همين دليل يزيد بن انيسه شخصا «آيين محمد (ص) را واگذاشت و به آيين ديگرى گراييد»[[1273]](#footnote-1273)؛ اين گروه صابئه‏[[1274]](#footnote-1274) [يا به معنى ديگر، منحرفان از شريعت‏] ناميده شدند[[1275]](#footnote-1275). حروفيه، يك‏

ص:218

نظريه ديگر نيز از خوارج گرفته و آن را دستكارى كرده‏اند؛ دسته ميمونيه از خوارج قرن دوم، اظهارنظر كرده بودند كه «سوره يوسف جزء قرآن نيست.»[[1276]](#footnote-1276) حروفيان [به عكس‏] توجه مخصوصى به سوره يوسف مبذول داشتند، تا آنجا كه مى‏توان محبت‏نامه فضل اللّه حروفى را شرح حروفيانه آن سوره شمرد. اين توجه شديد به سوره يوسف [از سوى حروفيان‏] ناشى از عدم توجه خاص مسلمانان به يك سوره كامل و شگفت‏انگيز قرآن و نتيجتا به معنى امكان معارضه با قرآن و برابرشمردن كلام فضل اللّه با وحى الهى بوده است- هرچند فى نفسه داراى چنان ارزشى نيست. افزون بر اين‏همه، كسى نمى‏تواند منكر اين موضوع باشد كه در كتب حديث و تاريخ، بسيارى روايات مربوط به ظهور مهدى در ايران وجود داشت كه وظيفه نسخ آيين محمد (ص) با شريعتى كاملتر از آن را به زمان مهدى موكول مى‏كرد. اين انديشه‏ها را با آنچه حروفيان از اخوان الصفا گرفتند در بخشهاى آينده خواهيم آورد.

در پايان بايد اشاره كرد كه ارتباط مستقيم حروفيگرى با تشيع و تصوف روشن است، چنانكه دست‏كم از تصوف قابل تفكيك نيست و حدود پيوستگى آن را با تشيع در قسمت بعد خواهيم گفت. لذا بجاست بحث مفصلى به اين موضوع اختصاص دهيم كه روشن شود تا چه اندازه مى‏توان اين نهضت را حلقه‏اى از زنجيره نهضتهاى شيعيانه- صوفيانه كه در جهان اسلام به وجود آمد، به حساب آورد.

ششم. حروفيگرى و صوفيگرى‏

حروفيگرى به‏گونه‏اى كه قابل انكار و چشمپوشى نيست با تصوف مربوط است؛ و چه‏بسا به صوفيگرى بيش‏از شيعيگرى بچسبد. حلاج درنظر حروفيان مقام والايى داشت و او را از سران و پيشروان خود مى‏شمردند و فضل اللّه حروفى، آنجا كه حلاج به‏عنوان نخستين شهيد صوفى در خواب بر او ظاهر

ص:219

مى‏شود[[1277]](#footnote-1277)، وى را همعقيده و مؤيد خود دانسته. فضل اللّه پس از قتل نيز قرين حلاج شده و از لحاظ سنخ معارف و فرجام زندگى، همانند وى گرديده است؛ على اعلى در اين مورد گفته:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| حلاج كه رفت بر سر دار |  | از فضل بيافت جاى ابرار |
| ره برد به نطق، گفت انا الحق‏ |  | شد كشته و شد وجود مطلق‏[[1278]](#footnote-1278) |
|  |  |  |

در آثار حروفى، بار ديگر حلاج با فضل اللّه مورد مقايسه قرار مى‏گيرد؛ زيرا او همان دعوى پيشواى حروفيان را مطرح كرده و عينا مانند وى به قتل رسيده بود: «ليكن [مردم‏] بعد از مدتى قائل شدند در ولايت او، به عوض لعنت رحمت كنند و الى هذا، مى‏گويند.»[[1279]](#footnote-1279) لذا حروفيان، حلاج را عليم بذات الصدور لقب داده‏اند[[1280]](#footnote-1280). با ظهور نسيمى در حلب، مقام حلاج نزد حروفيان بالاتر رفت و به دليل دعوى «انا الحق» نمونه برتر ايشان گرديد، نسيمى درباره او سروده:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| دائم انا الحق مى‏زنم از حق چو منصور آمدم‏ |  | آن كيست بر دارم كشد، در شهر مشهور آمدم‏[[1281]](#footnote-1281) |
|  |  |  |

به‏همين ترتيب، شبلى را نيز حروفيان از خود به حساب آورده‏اند زيرا گفته وى: «در بهشت جز خدا كسى نيست»[[1282]](#footnote-1282)، مذهب آنان را تأييد مى‏كند و همچنين سخن بايزيد بسطامى: «سبحانى ما اعظم شأنى»[[1283]](#footnote-1283) در شرح جاودان در يك عبارت عربى- كه آيه قرآن جلوه مى‏كند ولى چنين نيست- تضمين شده.

عبارت اين است: «لمن الملك اليوم، للله الواحد القهار، سبحانه ما اعظم شأنه، تعالى عما يشركون»[[1284]](#footnote-1284). فضل اللّه حروفى به اين كلام عبد الرزاق كاشانى در اصطلاحات الصوفيه «الف، اشاره به ذات احديت، يعنى حق، مى‏باشد.»[[1285]](#footnote-1285)

ص:220

اشاره كرده و نتيجه گرفته است: «در اين صورت خليفه الف، ب خواهد بود كه بعد از الف است»[[1286]](#footnote-1286). و ازينجا، در تأويل بر او باز مى‏شود تا ادعا كند كه آدم، خليفه اول و فضل اللّه خليفه آخرين خداست. علاوه‏براين، حروفيه به چله‏نشينى در عزلت، كه مقام ارشاد پس از آن شروع مى‏شد، معتقد بوده‏اند و به شيوه‏اى بديع، از زبان على اعلى، از آن سخن گفته‏اند:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| بنمود جمال بعد چل روز |  | آن راح كه بود روح‏افروز[[1287]](#footnote-1287) |
|  |  |  |

نظرشان در پيرامون ولايت اين است: سلسله ولايت از آدم آغاز و به حلاج منتهى مى‏شود كه از نو در ديگر مشايخ تصوف ظاهر مى‏شود[[1288]](#footnote-1288). و نيز سخن از خمر الهى گفته و آن را به معرفت صوفيانه ربط داده، چنين سروده‏اند:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| زين آب رحيق هركه نوشيد |  | جاويد لباس عمر پوشيد[[1289]](#footnote-1289) |
|  |  |  |

به سراغ فرقه‏هاى صوفى رفته، حالات خود را با ملامتيه قياس كرده، خود را از ايشان شمرده‏اند[[1290]](#footnote-1290). تنها به اين كليات بس نكرده، با آوردن نظريه انسان كامل‏[[1291]](#footnote-1291) آن را اساس ولايت فضل اللّه قرار داده‏اند: اين قطعه كه از ابن عربى نقل مى‏كنيم، گويى بويژه براى تشريح اعتقاد حروفيان ساخته شده:

خداوند، اين مقام كمال را فقط از آن‏رو به انسان كامل- كه مظهر صورت الهى است- بخشيد كه جانشين خدا باشد و لذا او را خليفه [خود] ناميد و مظاهر ديگر پس از وى، خليفه اين خليفه مى‏باشند؛ و تنها اولى خليفه خداست. آن مظهر اول را خدا به صورت خويش آفريده و براى هركس كه خواهد خدا را از راه مشاهده- نه بر طريق عقل و استدلال- بشناسد، دليل قرار داده‏[[1292]](#footnote-1292).

ابن عربى، علاوه‏براين پيش از فضل اللّه، صريحا ادعا كرده كه تجسد قرآن و جوهر سبع المثانى و روح جاويدان الهى است؛ آنجا كه گويد:

ص:221

منم قرآن، منم سبع المثانى، من جان جانانم نه روح ظرف‏ها[[1293]](#footnote-1293) [اجساد].

اين مقولات، حروفيان را به وحدت وجود كشانيده؛ به‏گونه‏اى كه عطار در داستان سيمرغ، [منطق الطير] آن را بيان كرده؛ به گفته فضل اللّه:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| سيمرغ كه نام يك وجود است، |  | واجب ز براى او سجود است‏[[1294]](#footnote-1294) |
|  |  |  |

و به گفته على اعلى:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| گشتند همه وجود واحد |  | سيمرغ ز كوه قاف برخاست‏[[1295]](#footnote-1295) |
|  |  |  |

و مانند وحدت وجوديان معتقد شده‏اند كه «از واحد، جز واحد صادر نمى‏شود» و حتى بالاتر: «بلكه از واحد به وجه هيچ موجود نباشد كه خود[[1296]](#footnote-1296)»[[1297]](#footnote-1297). واقع اين است كه يك نگاه به 47 باب ابتداى فتوحات مكيه ابن عربى، به روشنى نشان مى‏دهد كه مواد حروفيان تماما از آن سرچشمه گرفته است.

اين نقاط تماس حروفيگرى و صوفيگرى بود، اما استقلال حروفيان از آنجا آغاز مى‏شود كه معتقدند نحله ايشان بسيار پردامنه‏تر از تصوف است؛ به گفته نسيمى:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| يك قطره ز بحر ماست شبلى‏ |  | يك نقطه ز حرف ماست، ادهم‏[[1298]](#footnote-1298) |
|  |  |  |

بدين لحاظ، حروفيه متعرض افكار و مفاهيم صوفيانه شده، آن را مورد مناقشه و انكار قرار داده‏اند. از جمله بر مجاهده به‏عنوان راه خداشناسى، ايراد گرفته و گرسنگى را به مثابه طريق [كسب‏] معرفت، رد كرده‏اند و بنابراين، صوفيان را

ص:222

اهل ظاهر ناميده‏اند[[1299]](#footnote-1299). و نيز با ذكر چند نمونه از مهمترين تأويلهاى اصيل صوفيانه، توانائى ايشان را در تأويل و بويژه تأويل آيات متشابه و حروف مقطعه سرآغاز سوره‏ها، به كلى نفى نموده‏اند[[1300]](#footnote-1300). همچنين در اين مورد كه صوفيه در دين و توحيد از يك مرجع‏[[1301]](#footnote-1301) پيروى نمى‏كنند، آنان را مورد حمله قرار داده و به دليل تفاوت گذاشتن ميان احديت و واحديت، مشركشان دانسته‏اند[[1302]](#footnote-1302) و نيز فرقه‏هاى صوفى را به گونه دشنام‏آميزى هجو كرده، حتى مشايخ تثبيت شده و مسلم را به پيروان يزيد و قاتلان حسين (ع)، تشبيه نموده به امويان منسوب داشته‏اند:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| اى كه پيش خود، به رتبت، بايزيدى، يوف يوف! |  | قاتل نفس حسين (ع) و با يزيدى؛ يوف يوف![[1303]](#footnote-1303) |
|  |  |  |

بالاخره اختلاف بالا گرفت، به شخص ابن عربى نيز تاخته او را قرين ابليس شمرده و [كتاب‏] فصوص [- نگين‏ها] وى را در حكم خرده شيشه بى‏ارزش، (و نه جواهر) قلمداد كردند؛ زيرا مدعى مقام ختم ولايت شده بود كه به عقيده حروفيان، منحصر به فضل اللّه است‏[[1304]](#footnote-1304). در جاى ديگر نيز فصوص را مورد حمله قرار دادند كه جهل را مى‏افزايد و در دل خواننده ايجاد يأس مى‏كند[[1305]](#footnote-1305).

از آنچه گذشت روشن شد كه حروفيه از تصوف هرچه را با عقايدشان- كه التقاطى از همه عقايد بود- سازگار مى‏نمود برداشتند و آنچه تأثيرى در تأييد ايشان نداشت، واگذاشتند و حتى حق ابن عربى را، كه پايه و ستون مذهب ايشان را برپا كرده بود، پاس نداشتند.

ص:223

هفتم. حروفيگرى و تشيع‏

براى جستجوى وابستگيهاى حروفيه و تشيع به‏طور كلى، در درجه اول و قبل از هرچيز بايد به همانندى آشكار خطوط اصلى نحله فضل اللّه حروفى با عقايد مغيرة بن سعيد، اشاره كرد كه خدا و اعضاى او را به شكل حروف تصور مى‏نمود[[1306]](#footnote-1306). سپس بايد ابو منصور عجلى را به ياد آورد كه [مدعى بود] به آسمان برشده و خدا دست بر دوشش نهاده و فرموده: «از سوى من تبليغ كن»[[1307]](#footnote-1307). اين درست همان چيزهائى است كه فضل اللّه آورد؛ او حروف را اصل آفرينش و خود را مظهر مسيح، كه كلمه خداست، شمرد، كه اين از مقدسات پيروان ابو منصور بود و حتى به آن قسم مى‏خوردند و مى‏گفتند «سوگند به كلمه»[[1308]](#footnote-1308). يك مورد مشترك ديگر بين ابو منصور و فضل اللّه حروفى آنكه هردو [ادعا مى‏كردند] به تأويل مبعوثند[[1309]](#footnote-1309). بد نيست به خاطر بياوريم كه حروفيه بر اين عقيده كه آدم، وجه اللّه است، تأكيد كرده‏اند؛ ريشه تاريخى اين انديشه به بيان [بن سمعان‏] نهدى برمى‏گردد كه معتقد بود همه اعضاء خدا فانى مى‏شود، بجز وجه [صورت‏] او[[1310]](#footnote-1310). عقيده مشترك ديگر ميان غاليان و حروفيان آن است كه مؤمنان نمى‏ميرند بلكه از خانه‏اى به خانه‏اى منتقل مى‏شوند[[1311]](#footnote-1311)، بدين جهت است كه مى‏بينيم، رجعت و مهدويت كه از لازمه‏هاى غاليگرى بوده از لوازم حروفيگرى نيز شده است‏[[1312]](#footnote-1312). شايد به ياد آوريم كه ابو الخطاب با مرگ مبدل به خدا شد و نيز پيش از مرگش، بعضى پيروان وى مهدى گرديدند؛ اين همان چيزى است كه حروفيان دعوى مى‏كردند[[1313]](#footnote-1313) و

ص:224

فضل اللّه را رب الارباب لقب مى‏دادند[[1314]](#footnote-1314). و نيز فضل اللّه [به شيوه غاليان‏]، على را ممسوس فى ذات اللّه مى‏خواند و مهدى را [ظهور] على مى‏دانست‏[[1315]](#footnote-1315).

اين مطالبى بود مربوط به غلات نخستين كه عقايدشان در فرقه‏هاى متأخر شيعى، گداخته و حل شده؛ اكنون ببينيم حروفيه از كدام فرقه عقايد خود را گرفته و با كدام يك مربوط بودند؟

فضل اللّه تا حد امكان كوشش داشت خود را زير شعار تقيه پنهان سازد تا حقيقت وابستگى او به تشيع آشكار نشود؛ دليل اين موضوع اينكه سيد اسحق محرم‏نامه نامه خود را فقط به اين منظور نوشت كه اصول عقايد حروفى را بدون رعايت تقيه، شرح دهد[[1316]](#footnote-1316). بااينحال حتى در آثار خود فضل اللّه، اشارات بسيارى مى‏توان يافت كه ارتباط آشكار نحله حروفى را با تشيع دوازده امامى روشن مى‏سازد؛ مثلا فضل اللّه با عقيده ابن حنبل داير به تأكيد بر ظاهر و نفى باطن، مناقشه مى‏كند[[1317]](#footnote-1317) و همچنين با ابو حنيفه در موضوع نص اذان مخالف است و [عليرغم او] عبارت «حى على خير العمل» را جزء اذان مى‏داند[[1318]](#footnote-1318).

گذشته از تناسب واضح سبع المثانى با چهارده معصوم، فضل اللّه، گرايش دوازده- امامى خود را با اين بيان تأكيد مى‏كند كه «هيچ پيغمبرى نبوده، مگر آنكه به دنبال او 12 امام بوده است»[[1319]](#footnote-1319). براين جمله بايد افزود كه فضل اللّه حروفى خود را مهدى دوازده‏امامى مى‏دانسته، و در نامه‏اى كه شاه اويس به امير ولى فرستاده‏[[1320]](#footnote-1320) از قول فضل اللّه چنين شاهد آورده «بسم اللّه الرحمن الرحيم، انى رأيت احد عشر وجودا و نفسا شريفا و من دوازدهم ايشان».[[1321]](#footnote-1321) پس از كشته شدن فضل اللّه كه حروفيان، همه‏جا، مورد تعقيب دولت قرار گرفتند و تقيه ديگر سودى نداشت، مى‏بينيم كه حروفيان ابو حنيفه را مورد حمله و تركان‏

ص:225

حنفى را مورد استهزا قرار دادند[[1322]](#footnote-1322). از اينجاست كه خلفاى فضل اللّه، صريحا عقيده دوازده‏امامى خود را فاش كردند؛ از جمله نسيمى بغدادى، طى يك قصيده بلند در ديوان خود[[1323]](#footnote-1323)، دوازده‏امام را يك‏يك نام برده، و على اعلى مجملا اشاره مى‏كند[[1324]](#footnote-1324). نيز در شرح جاودان كه به سال 819 نوشته شده‏[[1325]](#footnote-1325) ذكر دوازده امام و چهارده معصوم آمده؛ مصنف اين تعداد معصوم را خاص شيعه ندانسته، بلكه يك اصل كلى اديان شمرده و معصومين را مظهر خدا خوانده است؛ مثلا چهارده معصوم يهود عبارت است از دوازده نفر اسباط با موسى و هارون، و از آن مسيحيان، دوازده حوارى با عيسى و مريم و از آن مسلمانان، دوازده امام به اضافه محمد (ص) و فاطمه (س)[[1326]](#footnote-1326). در محرم‏نامه (تصنيف به سال 828) از دوازده امام صريحا ياد شده كه مظهر نبوت (يعنى قانونگذارى) و امامت (يعنى قانونگزارى) و به علاوه مظهر الوهيت مى‏باشند كه در خاتم ثانى يا خاتم- الاولياء [امام دوازدهم‏] كه مظهر آدم يعنى جامع صفات و اسماء الهى است، تجلى مى‏كند[[1327]](#footnote-1327). و نيز نام ائمه از على (ع) تا امام حسن عسكرى (ع) يك به يك آمده‏[[1328]](#footnote-1328) و اين قسمت با عبارتى منسوب به اين امام پايان يافته، كه اين است: «ما عرصه حقايق را با قدمهاى نبوت و ولايت پيموديم و هفت آسمان را با نشانه‏هاى هدايت و فتوت، روشن كرديم ... اسباط خاندان ما، شناسندگان دين و خلفاء بيقين‏اند ... و پيروان ما تنها گروه نجات يافته و پاكيزه‏اند»[[1329]](#footnote-1329). بدينگونه ظاهرا دعوت فضل اللّه به اين دوازده‏اماميگرى غلوآميز، از نوع مهدويت نصيريه بوده، كه نتيجه نهايى آن اين است: على (ع) خاتم الولايه به‏طور اعم و فضل اللّه، خاتم الولايه به‏طور اخص‏[[1330]](#footnote-1330) مى‏باشد. به اين ترتيب، بار ديگر به تقسيم دوگانه تشيع مى‏رسيم: شيعه ظاهرى يعنى اماميان معتدل و شيعه حقيقى يعنى نصيريه، يا هراسم ديگرى كه به اين طرز فكر [غلو اثنا عشرى‏] اطلاق شود. لذا حروفيان شيعيان دوازده‏امامى معتدل را مورد

ص:226

نكوهش قرار داده، ايشان را اهل ظاهر و قشرى مى‏شمردند؛ على اعلى خطاب به اينان مى‏گويد:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| اى شيعه ترا چه بود آخر؟ |  | مرتد ز چه رو شدى و كافر؟ |
| از قول امام دين چه ديدى‏ |  | اى ديو كه اين‏چنين رميدى؟ |
| با جمله انبيا به سر بود |  | اين نطق خدا كه جهر بنمود[[1331]](#footnote-1331) |
|  |  |  |

صاحب شرح جاودان نيز از شيعه معتدل بد گفته و ايشان را درازگوش لقب داده، چرا كه در اعتقاد به حروف با حروفيان همراهى نكرده‏اند[[1332]](#footnote-1332).

اسحق افندى، صاحب كاشف الاسرار، متوجه تظاهر حروفيه به تشيع شده و طبق نظر ما، ايشان را منشعب از نصيريان دانسته و دليل آورده كه در نشستهاى خصوصى خود شراب مى‏نوشيدند[[1333]](#footnote-1333)؛ ما قبلا به اين خصوصيت نصيريه اشاره كرده‏ايم.

پس از اثبات اين مبنا، بد نيست يادآورى شود كه حروفيان از تشيع دوازده‏امامى، بطور كلى مبادى ديگرى نيز اخذ كرده‏اند: مانند اعتقاد به عصمت [ائمه‏] كه شامل حضرت فاطمه (س) به‏عنوان يكى از چهارده معصوم نيز مى‏شود[[1334]](#footnote-1334)، و مانند عقيده به بدا[[1335]](#footnote-1335)[[1336]](#footnote-1336) كه على اعلى ضمن تشريح عقايد حروفيه بدان‏

ص:227

اشاره كرده:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| گر ز باب مفردات آيى برون‏ |  | فضل حق بينى كه چون شد رهنمون‏ |
| محو و ثابت مى‏كند آن را كه خواست‏ |  | آنكه گفت ام الكتاب از خاص ماست‏[[1337]](#footnote-1337) |
|  |  |  |

و بالاتر ازين، على اعلى ظهور مهدى (ع) را آرزو كرده كه انتقام خون فضل اللّه را بگيرد[[1338]](#footnote-1338). براى تكميل پيوند كامل ميان شيعيگرى و حروفيگرى، بايد به عقيده دو قيامت از نظر شيعه- يعنى رجعت و قيامت كبرى- اشاره كرد كه عينا در عقايد حروفيان به شكل مرموزى آمده؛ بدين شرح كه درنظر آنان، قيامت اول يعنى ظهور حقيقت حروفى و قيامت دوم پس از «تلاشى جسم» خواهد بود[[1339]](#footnote-1339). و نيز ارتباط قضيه مهدى كه اساس حروفيگرى است با تشيع احتياج به شرح ندارد.

پس از بيان رشته‏هاى ارتباط بين حروفيان با غاليان شيعه منتسب به دوازده‏اماميان، لازم است به بخش فلسفى عقايد حروفيه كه به افلاك و طبايع و نفوس و عناصر و غيره مربوط مى‏شود، اشاره كنيم كه يقينا از اسماعيليگرى بدان راه يافته. به علاوه بسيارى از جزئيات و تفصيلات حروفيگرى از نوشته‏هاى اسماعيلى نشت كرده؛ خصوصا از رسائل اخوان الصفا كه به نوبه خود حلقه‏اى از تاريخ [تطور] فن حروف و ارقام در اسلام بوده است. چنانكه پيداست، حروفيان بر اين مرجع، بسيار تكيه مى‏كردند و براى اثبات اين مدعا، شواهد بسيار هست، مثلا رؤياى صادقه كه به مفاد رسائل اخوان الصفا پس از انقطاع وحى جانشين آن مى‏شود[[1340]](#footnote-1340)، با اين مقوله حروفيان قابل مقايسه است: «وقتى در دوره‏اى از ادوار قرانات و مرحله‏اى از زمان اين صفات [يعنى قدرت تأويل رؤيا] در يكى از افراد بشر جمع شد، آن شخص برانگيخته خدا و صاحب الزمان است و مادام العمر، امام مردم مى‏باشد»[[1341]](#footnote-1341). و نيز حروفيان و اخوان الصفا در اين مورد همعقيده‏اند كه بعث يعنى علم‏[[1342]](#footnote-1342). علاوه‏براين، همچنانكه‏

ص:228

اسماعيليان امامان خود را «اهل تأويل»[[1343]](#footnote-1343) مى‏ناميدند، فضل اللّه نيز خود را صاحب تأويل مى‏خواند. همچنين هردو فرقه روز جمعه را روز قيامت دانسته‏اند[[1344]](#footnote-1344). اسماعيليان، پيش از حروفيان، امامت و نبوت را به شمس و قمر، تشبيه كرده و گفته‏اند «وصى، كتاب خدا را تأويل مى‏كند و پيغمبر [فقط] مأمور تنزيل است»[[1345]](#footnote-1345). و نيز در تأويلهاى مكرر آيات‏ «وَ الطُّورِ وَ كِتابٍ مَسْطُورٍ فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ وَ الْبَيْتِ الْمَعْمُورِ وَ السَّقْفِ الْمَرْفُوعِ وَ الْبَحْرِ الْمَسْجُورِ»[[1346]](#footnote-1346)، و نيز در اين مقوله كه «هركس در عالم به اجراى امر خدا برخيزد ... او وجه و دست و زبان و چشم خدا و مظهر انسانى او در روى زمين است؛ چون مويد به نيرو و اراده خداست»[[1347]](#footnote-1347) و همچنين در اين باب كه انسان، عالم صغير همچون فهرست عالم كبير است‏[[1348]](#footnote-1348)، انديشه حروفى و اسماعيلى مطابقت دارد. بر ما روشن است كه حروفيان، سبك بيان و لحن ملايم خود را در شرح عقايدشان، از آن رسايل اقتباس كرده‏اند؛ همچنانكه اسماعيليان با علم دشمنى نمى‏ورزند و روى مذهب خاصى عناد نمى‏كنند و هيچيك از كتب حكما و فيلسوفان را مورد غفلت قرار نمى‏دهند[[1349]](#footnote-1349) و اخوان الصفا در بيان كمالات انسانى گفته‏اند: [آدم كامل آن است كه‏] در دين عربى و در نسبت ايرانى و در مذهب حنفى باشد»[[1350]](#footnote-1350). بدينگونه در برابر حروفيان، راه گشاده شده بود كه بدون تعصب ورزيدن، درمورد ابو حنيفه بحث كنند و جنبش خود را بر پايه‏اى مذهبى و اسلامى و صبغه ايرانى، پديد آورند.

گذشته از اينها، پيشتر اخوان الصفا در موضوع بيان فضايل ايرانيان، خصوصا اهل خراسان، نصوصى از قرآن و احاديثى گرد آورده بودند كه مورد

ص:229

استناد حروفيه قرار گرفت، از جمله اينكه مقصود از آيه‏ «سَتُدْعَوْنَ إِلى‏ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ[[1351]](#footnote-1351)»[[1352]](#footnote-1352) و «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ‏[[1353]](#footnote-1353)»،[[1354]](#footnote-1354) ايرانيانند؛ و نيز اين حديث نبوى «اگر ايمان از خوشه پروين آويخته باشد، گروهى از فرزندان ايران بدان دست مى‏يابند»[[1355]](#footnote-1355) و «خوشا بحال برادرانم از مردم ايران؛ در آخر الزمان مى‏آيند و خطوطى سياه بر سپيدى كاغذ [يعنى قرآن و احاديث‏] مى‏يابند، آن را تصديق مى‏كنند و به من مى‏گروند»[[1356]](#footnote-1356). همچنين، حروفيان، بسيارى روايات با معانى باريك، از اسماعيليان گرفته، جزء عقايد خود آورده‏اند؛ مانند اين حديث: «شرك در امت من از حركت مورچه‏اى سياه روى سنگى تيره در شبى ظلمانى نهان‏تر است.»[[1357]](#footnote-1357) و «دهر را دشنام مدهيد، دهر يعنى خدا.»[[1358]](#footnote-1358) و غيره؛ كه اين تحقيق، اجازه تفصيل آن را نمى‏دهد.

پيوستگى حروفيان با تشيع به موارد پيشگفته محدود نمانده، بلكه گذشته از آن، كلا عقيده نصيريه را در باب صفت خدايى به آدميان دادن،[[1359]](#footnote-1359) تقليد كرده‏اند. بين دو فرقه، اين شباهت نيز برقرار است كه بر كتب و متون مستقل و مخصوص فرقه خود استناد، و عبارات آن را در مراسم مذهبيشان تلاوت و بر مضامين آن در مباحثه با فرق ديگر، تكيه مى‏كردند[[1360]](#footnote-1360). ظاهرا جنبه بدعت‏آميز غاليگرى طبعا به يك رشته نصوص رسمى نياز دارد كه مورد پذيرش مريدان واقع شود و عقايد خود را با آن بسنجند و شايد به‏همين سبب، على اللهيان ايران نيز يك كتاب سرى منظوم به نام سرانجام‏[[1361]](#footnote-1361) دارند كه‏

ص:230

يادآور محبت‏نامه فضل اللّه حروفى است.

پس ازين سير طولانى همراه حروفيه، ناچار هستيم ماهيت آن را روشن كنيم. اين نحله جامع صوفيگرى و شيعيگرى است بدون آنكه هيچيك مقصود با لذات باشد؛ ولى همين درآميختگى دو طرز فكر به اين صورت متكامل، نمونه‏اى است از پيوستگى تصوف و تشيع. بالاخره بايد گفت كه در حروفيگرى آنقدر نيروى زندگى وجود داشت كه حتى پس از مرگ بنيادگذار و سركوبى پيروان آن توانست در فرقه‏هاى ديگر نفوذ كند؛ كه در شرح بكتاشيه خواهيم ديد. اگر فرصت تحقيق در بابيگرى و بهاييگرى براى مؤلف دست دهد، در اين دو فرقه نيز بسيارى از عناصر حروفيگرى را خواهيم يافت؛ اميد كه اين آرزو در سالهاى آينده تحقق يابد.

ص:231

2. شاه نعمت اللّه ولى و طريقه او

در اين تحقيق، از بحث درباره نعمت اللّه ولى، به لحاظ تأثير گسترده اين صوفى در تصوف شيعيانه و هم از آن‏رو كه طريقه وى تا عصر جديد پايدار مانده ناگزير هستيم؛ و نيز رنگ شيعيانه طريقه وى، آن را از موضوعات اين كتاب قرار مى‏دهد.

گفته‏اند نعمت اللّه صوفى علوى- كه از طريق اسماعيل بن جعفر، نسبش به على بن ابيطالب مى‏رسد[[1362]](#footnote-1362)- در حلب زاده شده و تا زمان مهاجرت به ايران‏[[1363]](#footnote-1363) در آنجا زيست. ولى حق آنست كه گفته شود عبد اللّه پدر وى به ايران مهاجرت كرد و در نزديكى كرمان ساكن شد و در نتيجه ازدواجش با يك زن ايرانى، پسرش نعمت اللّه به سال 731 متولد گرديد[[1364]](#footnote-1364)؛ و محمد، جد نعمت اللّه، در آن موقع هنوز

ص:232

در حلب بود[[1365]](#footnote-1365). [به هرصورت‏] نعمت اللّه پس از فراگرفتن علوم رسمى از استادان معروف‏[[1366]](#footnote-1366)، به سال 755 در سن 24 سالگى براى گزاردن حج‏[[1367]](#footnote-1367) رو به كشورهاى عربى نهاد؛ ظاهرا بدين منظور كه تجديد عهدى با وطن كند و بر زبان عربى تسلط يابد. پس از رسيدن به مصر، به هنگام اقامت در آنجا- كه هنوز قصد مكه داشت- مريد شيخ عبد اللّه يافعى (متوفى 768) گرديد و هفت سال در صحبت وى بود تا از خلفاى او به‏شمار آمد[[1368]](#footnote-1368). به نظر مى‏آيد، حوادثى كه در ايران مى‏گذشت نعمت اللّه را به مراجعت به ايران، جهت استفاده از اوضاع و احوال سياسى [مساعد] تشويق كرد و اين به سال 762 يعنى سال دوم سلطنت تيمور در سمرقند بود[[1369]](#footnote-1369). ظاهرا سياست تيمور دائر بر ميدان دادن و كمك به علويان همراه با قدرت شخصيت نعمت اللّه باعث شد كه اين صوفى در آنجا به موقعيت رشك‏آورى دست يابد[[1370]](#footnote-1370)، [به حدى كه‏] اضطراب تيمور را برانگيخت؛ بويژه كه نعمت اللّه توانسته بود حتى بسيارى از مغولان را به خود متمايل سازد[[1371]](#footnote-1371). عكس العمل تيمور آن بود كه به وى گفت: «دو پادشاه در يك شهر نگنجند.»[[1372]](#footnote-1372) و بدين‏گونه نعمت اللّه خود را ناچار يافت كه سمرقند را به قصد شهر سبز در نزديك آن ترك كند، و در آنجا خانه‏اى براى سكونت و مسجدى براى ترويج طريقه خود بنياد نهاد[[1373]](#footnote-1373). جاسوسان كه مراقب حركات وى بودند، احساس كردند مقاصد شورشگرانه دارد و همين سبب شد كه پيوسته از شهرى به شهرى منتقل شود. آخر، پس از آنكه خانقاههايى در كوهبنان و غيره ساخت به حمايت اسكندر، نواده تيمور، در قطعه زمينى ميان رودخانه در يزد ساكن شد[[1374]](#footnote-1374) و بالاخره در ماهان استقرار يافت.

ص:233

به‏هرحال، وى عمر درازى كرد و حتى در ديوانش، سن خود را نزديك به صد سال ذكر كرده است‏[[1375]](#footnote-1375). وفاتش در 834 بود[[1376]](#footnote-1376).

به سبب اين عمر طولانى كه نصيب نعمت اللّه شد، وى با بسيارى از جنبشهاى صوفيانه در ايران همزمان بود و ظاهرا آنقدر عاقل بود كه از شورش مسلحانه، به لحاظ ترس از عاقبت كار خوددارى ورزد[[1377]](#footnote-1377). ترديدى نيست كه او روح زمان خود را منعكس مى‏كند، در ولايت او چندان مبالغه مى‏شد كه حتى گفته‏اند پيروانش وى را سجده مى‏كردند[[1378]](#footnote-1378)، خود را مظهر[[1379]](#footnote-1379) مى‏ناميد و مصاحبتش را با عبد اللّه يافعى در مكه، به مصاحبت موسى به شعيب مانند مى‏كرد[[1380]](#footnote-1380).

هرچه هست، نعمت اللّه يك صوفى خالص وحدت وجودى‏[[1381]](#footnote-1381) بوده و از انسان كامل‏[[1382]](#footnote-1382) و سلسله اولياء[[1383]](#footnote-1383) سخن گفته و در مقام مفاخره به فصوص- الحكم‏[[1384]](#footnote-1384) اشاره نموده و از حلاج و ديگر صوفيان‏[[1385]](#footnote-1385) نام برده و در بزرگداشت بايزيد بسطامى مبالغه و حتى او را با على (ع) مقايسه كرده است‏[[1386]](#footnote-1386). دانش نعمت اللّه آنقدر پردامنه بود كه گفته‏اند اشارات ابن سينا[[1387]](#footnote-1387) را تدريس مى‏كرد؛

ص:234

در ديوانش به خواجه نصير همچون يك حكيم‏[[1388]](#footnote-1388)، اشاره نموده و قطب الدين شيرازى را در مكه، پيش از پيوستن به يافعى، ملاقات كرده‏[[1389]](#footnote-1389). طبيعى است اگر اشعار وى شامل عناصر حروفيانه باشد[[1390]](#footnote-1390)؛ خاصه آنكه از نام خود يك معنى حروفى انتزاع كرده و «نعمت اللّه» را به مثابه صفتى الهى در برابر «فضل اللّه» گذاشته و در ديوان خود اين معنى را مكرر آورده است. حتى گفته‏اند وقتى از هرات رانده شد به اين آيه احتجاج مى‏كرد «يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَها وَ أَكْثَرُهُمُ الْكافِرُونَ‏[[1391]](#footnote-1391)»[[1392]](#footnote-1392).

طريقه نعمت اللّه با شيوه ذكر [خفى‏] متمايز مى‏شود، به اين ترتيب كه مريد به حالت نشسته، دست راست بر زانوى چپ و دست چپ بر زانوى راست، بدن خود را از چپ به راست مى‏گرداند[[1393]](#footnote-1393) و كلمه لا اله الا اللّه را در دل مى‏گذراند[[1394]](#footnote-1394)؛ اين براى اجتناب از رقص و صيحه كشيدن و پايكوبى و جست‏و خيز مرسوم صوفيان بوده كه بسيار مورد ايراد [متشرعان‏] قرار مى‏گرفته است‏[[1395]](#footnote-1395).

با اين حال از موسيقى براى شورانگيختن در مريدان استفاده مى‏شد ولى فقط نى و دف به كار مى‏بردند[[1396]](#footnote-1396). از جمله آداب طريقه نعمت اللّه اين بوده كه مريدان پيش از ذكر، شيخ، يعنى نعمت اللّه را سجده مى‏كردند[[1397]](#footnote-1397)، و نيز جامه مخصوصى داشتند[[1398]](#footnote-1398) كه بعدها تغيير كرد[[1399]](#footnote-1399). نشانه پيوستن مريد به طريقه، اين بود كه خرقه مى‏پوشيد و بر سر كلاهى درويشى از نمد مى‏نهاد؛ اين كلاه بعدا

ص:235

به تاج پنج ترك‏[[1400]](#footnote-1400) (اشاره به پنج تن زير كسا) و سپس به تاج دوازده ترك [اشاره به دوازده امام‏] تغيير شكل يافت؛ اين يكى را سيد منهاج يكى از خلفاى نعمت اللّه ابتكار كرد و اجازه گرفت كه براى مريدان بدوزد[[1401]](#footnote-1401). از همه اين تفاصيل، پيوند اين طريقه با طريقه صفوى، كه با همين شعار [يعنى كلاه دوازده ترك‏] ظاهر شد، آشكار مى‏شود.

پيش از ختم مقال در احوال نعمت اللّه ولى ناچار از بيان تمايلات مذهبى وى هستيم تا روشن شود كه آيا همچنانكه قاضى نور اللّه گفته، واقعا شيعه بوده است‏[[1402]](#footnote-1402).

سخاوى، نعمت اللّه را حنفى دانسته‏[[1403]](#footnote-1403) و نخستين شرح‏حال‏نويس وى، واعظى، در رساله خود آورده كه عبد اللّه يافعى، استاد نعمت اللّه، در مذهب حنفى و شافعى فقيه مبرزى بوده‏[[1404]](#footnote-1404) و خود نعمت اللّه در ديوانش تصريح مى‏كند:

«رافضى نيستم» و به دنبال آن آورده:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| رافضى كيست دشمن بو بكر |  | خارجى كيست دشمنان على‏ |
| هركه او چاريار دارد دوست‏ |  | امت پاك مذهب است و ولى‏ |
| دوستدار صحابه‏ام به تمام‏ |  | يار سنى و خصم معتزلى‏[[1405]](#footnote-1405) |
|  |  |  |

با اين همه او، همانند تيمور، به معنى شامى، شيعه بوده يعنى اهل بيت را دوست مى‏داشته؛ به گفته خودش:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| اگرستى محب آل على‏ |  | مؤمن كاملى و بى‏بدلى‏[[1406]](#footnote-1406) |
|  |  |  |

و نيز، امويان يعنى دشمنان خاندان على (ع) را، هم به شيوه تيمور و تركان دشمن مى‏داشته. بنابر گفته خودش: «لعنت به دشمنان على گر كنى رواست»[[1407]](#footnote-1407).

و مانند صوفيان پيشين، قائل به امامت على و اولاد وى بوده. چنانكه گفته: «از

ص:236

بعد على (ع) است يازده فرزندش»[[1408]](#footnote-1408) ولى به دنبال آن آورده: «برجاى رسول، نعمت اللّه ولى است»[[1409]](#footnote-1409) بدين منظور كه نتيجه بگيرد كه خودش مظهر خدا و جامع اديان بلكه جامع كل عالم است:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| مذهب جامع از خدا دارم‏ |  | اين هدايت مرا بود ازلى‏[[1410]](#footnote-1410) |
|  |  |  |

و خود را به صفت عصمت ستوده و به حكم آنكه سيد و علوى بوده، خود را مانند امامان معصوم شمرده:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| سيدم از خدا چو معصوم است، |  | هرچه بينم صواب مى‏بينم‏[[1411]](#footnote-1411) |
|  |  |  |

و اين فقرات را چنين پايان داده:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| نعمة اللّه ماست پير ولى‏ |  | يادگار محمد است و على‏[[1412]](#footnote-1412) |
|  |  |  |

حداقل نتيجه‏اى كه مى‏توان از مجموعه نكات مذكور گرفت اينكه، نعمت اللّه مى‏خواسته يك مذهب شيعى- صوفى جديد براساس اعتقاد دوازده‏امامى بسيار معتدل، بنيان نهد كه خود وى، به بيان صوفيانه، به مثابه خاتم خاص- به تبع از مهدى (عج) كه خاتم عام است- امام مفترض الطاعه آن باشد.

صرف‏نظر از اين فرضيه، ظاهرا انتساب نعمت اللّه به تشيع، به دليل تصنيف رساله‏اى در مناقب مهدى‏[[1413]](#footnote-1413) (عج)[[1414]](#footnote-1414) و نوشتن شرحى‏[[1415]](#footnote-1415) بر گفتگوى مشهور على (ع) و كميل بن زياد نخعى مى‏باشد. مهم‏ترين دليل اين انتساب آن بوده كه اولاد نعمت اللّه در زمان صفويان، صريحا شيعه شدند و از خاندان سلطنتى زن گرفتند و به خدمت صفويان درآمدند. تا جايى كه، همچون اصحاب ديگر طرق صوفيه، در جامعه شيعى عصر صفوى ذوب و حل شدند. ازينجا، اين گمان در ذهن‏

ص:237

شيعيان ايجاد شد كه گويا نعمت اللّه ولى، ظهور شاه اسماعيل صفوى را پيشگويى كرده و نام وى را با رقم 231 تعيين نموده، حال آنكه اين رقم برابر ارزش عددى جمع حروف نعمت اللّه است‏[[1416]](#footnote-1416). صاحب جامع مفيدى از اين دلالت واضح به يك اشاره [مبهم‏] گريز زده و آن را برابر «اسماعيل هادى» (212+ 19) دانسته است و نيز آن را برابر ارزش عددى «نائب» شمرده كه برابر 54[[1417]](#footnote-1417) مى‏شود[[1418]](#footnote-1418). اگر به خاطر آوريم كه جامع مفيدى در سال 1082 به روزگار صفويان وزير سلطه آنان نوشته شده‏[[1419]](#footnote-1419)، دليل اين همه تشبثات را مى‏توان دريافت. البته نعمت اللّه نيز همچون ديگر صوفيان ظهور مهدى (عج) را پيشگوئى نموده و نيز تاريخ ظهور نائب وى را سال 909 تعيين كرده بود، شيعه به دست مفيدى، كوشيده‏اند به منظور تقرب جستن به صفويان، آن را سال ظهور اسماعيل صفوى سازند؛ همچنانكه بعدها با بيان سعى كردند، اين تاريخ را به نحوى بگردانند تا دلالت بر ظهور باب نمايد[[1420]](#footnote-1420).

يك نكته قابل ذكر مى‏ماند: اين نهضت علوى كه به قولى شامل 12 هزار مريد زير رهبرى نعمت اللّه ولى بود[[1421]](#footnote-1421) و نيز پر بودن عرصه تصوف از مشايخ علوى، ديگر صوفيان را كه نسب علوى نداشتند ناراحت مى‏كرد، عكس العمل اينان به شكل يك فرقه صريحا سنى يعنى طريقه نقشبندى بروز كرد كه بهاء الدين نقشبند (متوفى 792) آن را بنياد گذاشت؛ نعمت اللّه در معارضه با اينان موفق شد شاخه نقشبندى كرمان را به طريقه خود منضم سازد[[1422]](#footnote-1422). از جمله عكس-

ص:238

العمل‏هاى نقشبنديان در قبال اين رقابت، آن شد كه جامى- كه نقشبندى بود- در كتاب مفصلش «نفحات الانس»، نعمت اللّه و همه خلفاى او را از قلم انداخت.

در پايان سخن بايد گفت، نعمت اللّه ولى اولين كسى بود كه توانست از فشار و تنگنايى كه در آن به زحمت مى‏زيست، با رفتن به هند، خلاصى يابد. اين تجربه پيوستگى با ملك احمد شاه (حكومت از 828 تا 838)[[1423]](#footnote-1423) وى را تشويق كرد كه نواده‏اش را به هند بفرستد. رابطه دو خاندان، بعدها وسعت يافت و حتى دسته‏اى از اولاد نعمت اللّه در هند مستقر شدند و همان موقعيتى را بدست آوردند كه پسر عموهايشان در ايران به روزگار صفويان، بدان نائل شدند.

ص:239

3. حافظ برسى‏

(تولد، حدود 743 وفات پس از 813)

اكنون كه درصدد توضيح افكار متبادله بين تصوف و تشيع هستيم، احساس نياز مى‏شود كه به تأثيرات تصوف در تشيع سنتى و رسمى آگاهى‏[[1424]](#footnote-1424) يابيم و دريابيم در اين دوران، كه محيطى سرشار از اسرار داشت و مشرب اهل ذوق بر فرهنگ، چيره بود، صاحب‏نظران شيعى از عالم تصوف چه چيزهايى گرفتند.

نخستين شخصيتى كه بررسى وى در اينجا ضرورى نمايد، حافظ رجب برسى است كه به علت غرابت افكار و دورى عقايدش از اعتقادات معمولى و معهود، معاصرانش از او دورى جسته و نام او را از قلم انداخته‏اند به‏طورى كه ذكر وى بسيار نادر است. مثلا باوجود شهرت برسى در روزگار خود، چنانكه در شرح حالش معلوم خواهد شد، راجع به زادگاه و تاريخ تولد و استادان و همگنان و شاگردان و تاريخ وفاتش، چيز قابل توجهى به ما نرسيده و آنچه به درستى مى‏دانيم اين است كه او از قرن هشتم و نهم بوده و در برس‏[[1425]](#footnote-1425) به دنيا آمده؛ برس قريه‏اى قديمى بوده و در نزديكى حله‏[[1426]](#footnote-1426) و بر دامنه كوه‏

ص:240

بلندى كنار فرات- كه آن هم برس ناميده مى‏شد[[1427]](#footnote-1427)- مابين حله و كوفه قرار داشته‏[[1428]](#footnote-1428) و آبش به گوارايى مشهور بوده است‏[[1429]](#footnote-1429). به نوشته منابع محدود شرح حال برسى، و از همه مهمتر بخشى از كتاب رياض العلماء و حياض الفضلا تأليف عبد اللّه افندى جيرانى- كه تأليفش از 1107 تا حدود 1130 ادامه داشته‏[[1430]](#footnote-1430)- برسى در حله بار آمده و بزرگ شده‏[[1431]](#footnote-1431)، ليكن بجز اين نكته، هيچ مطلب ديگر مربوط به زندگى وى، يقينى نيست. مثلا قريه برس، به نوشته زبيدى (متوفى 1205) در نزديكى گيلان‏[[1432]](#footnote-1432)، و به نظر حاج شيخ عباس قمى‏[[1433]](#footnote-1433) و محمد على تبريزى‏[[1434]](#footnote-1434) دهى در نزديكى ترشيز [- كاشمر] خراسان بوده؛ گويى اينان به اين احتمال اشاره مى‏كنند كه برسى اصلا ايرانى بوده و از آنجا به حله، مركز تشيع در آن ايام، جلاى وطن كرده است. آنچه پذيرفتن اين عقيده را قابل هضم مى‏سازد، خصوصيت غريبى است در اشعار برسى، كه جز در شعر فارسى معهود نيست‏[[1435]](#footnote-1435)، و آن اينكه برسى عادت داشته در پايان همه قصايدش به‏گونه‏اى نام خود را بياورد و اين همان چيزى است كه در شعر فارسى، تخلص مى‏نامند؛ يعنى شاعر يك اسم هنرى براى خود برگزيند و اشعار خود را با آن امضاء كند. البته به خلاف آنچه مجلسى و دنباله روان او آورده‏اند- كه تخلص‏

ص:241

وى حافظ[[1436]](#footnote-1436) بوده- تخلص معينى نداشته بلكه گاهى به نام‏[[1437]](#footnote-1437) تخلص مى‏كند و گاهى حافظ[[1438]](#footnote-1438) گاهى برسى‏[[1439]](#footnote-1439) و زمانى حافظ برسى‏[[1440]](#footnote-1440). به هر حال در همين موضوع، رنگ تأثر وى از روح شعر فارسى نمودار است. اين امر چه به دليل اصل ايرانى وى باشد يا اطلاع عميق او از ادب فارسى يا اقامت مستمرش در ايران؛ هريك از اين احتمالات، موضوعى است درخور بحث و تحقيق.

آنچه محقق را به اين نتيجه‏گيرى [يعنى اقامت طولانى برسى در اواخر عمر در ايران‏] مى‏كشاند آن است كه حاج شيخ عباس قمى ضمن بحث درباره آرامگاه مشهور برسى در اردستان نزديك اصفهان، مى‏گويد: كتابى ديدم، تأليف يكى از صوفيان معاصر برسى- نام مؤلف را نياورده- «در آنجا نوشته كه شيخ رجب برسى در مزار قتلگاه مشهد است، و اللّه اعلم.»[[1441]](#footnote-1441)، خوانسارى نيز از اين موضوع نام برده ولى آن را مدفن طبرسى (متوفى 548) دانسته است‏[[1442]](#footnote-1442). بايد دانست كه آن محل، تقريبا چهار قرن پس از مرگ برسى، «پس از آنكه عبد اللّه خان افغان در اواخر حكومت صفوى، به قتل عام اهالى آن فرمان داد»[[1443]](#footnote-1443) قتلگاه ناميده شد و اين سخن نظريه پيشگفته را مخدوش مى‏سازد. هرچه هست، علامه شيخ آقا بزرگ طهرانى، نيز وجود چنين موضعى را تا همين الآن در آنجا تأكيد مى‏كند و اگر چنين فرض كنيم كه مقصود حاج شيخ عباس آن بوده كه مدفن برسى بعدها قتلگاه ناميده شده، مى‏توان احتمال داد كه برسى در اثر فشار از حله به مشهد مهاجرت كرد و همچنانكه خواهيم گفت اين پس از آن بود كه به دليل غلو در حق على (ع) مورد خشم شيعيان [حله‏] قرار گرفته بود. خود برسى گويد:

«دست بدامن عزلت و تنهايى شدم و با خدا انس گرفتم و حق همين بود»[[1444]](#footnote-1444).

ص:242

و در شعرى چنين آورده:

حافظا! اسرار نهفته را هويدا كردى، اكنون نتيجه را بر خود هموار كن،

فرد زى و مرغى آسمانى باش كه غريبانه با خلوت مأنوس است و به آدمى نزديك نمى‏شود،

و با عزلت و تنهائى از ياد مردم فراموش شده‏[[1445]](#footnote-1445).

گوشه گرفتن، برسى را به هيچ‏وجه از ملامت نرهانيد. هرگاه سينه‏اش تنگى مى‏گرفت و پيمانه صبرش لبريز مى‏شد، چنين مى‏سرود:

سوگند به آن‏كه خون مرا حلال كرده و دوستان را به بلا كشى اختصاص داده،

اگر در راه وى، جام مرگ بچشم؛ دلم به ساقى نگويد كه بس!

زيرا كه اين مرگ مايه زندگى من است و در عشق او رسواييم در ميان جمع، لذت‏بخش است‏[[1446]](#footnote-1446).

و با اين سخن، گفتار قبلى را تاييد كرده: «اكنون براى مهاجرت آماده مى‏شوم و از ملامتگران و عيبجويان، پوزش مى‏طلبم ...»[[1447]](#footnote-1447).

برسى از حله به خراسان كه تحت حكومت يك دولت شيعى بود [سربداران‏] مهاجرت كرد تا در طوس عزلت گيرد و معتكف مرقد امام رضا (ع) شود، [و در آنجا بود] تا مرد.

موضوع ديگرى كه احتمال غيرحلى بودن و چه‏بسا غيرشيعى بودن‏[[1448]](#footnote-1448) وى را تأييد مى‏كند، لقب حافظ است؛ اين صفت مربوط مى‏شود به تبحر و از برداشتن احاديث پيغمبر، چنانكه خود برسى تصريح كرده:

رجب محدث و حافظ برسى، همواره بنده بندگان شما بوده است‏[[1449]](#footnote-1449).

درواقع نيز اين لقب شيعه به نظر ناآشنا مى‏آمده، تا آنجا كه جيرانى- يعنى‏

ص:243

منبعى كه ناگزير از مراجعه بدو هستيم- سه شكل محتمل زير را براى معنى آن پيشنهاد كرده است: يكى حفظ قرآن با تجريد، دوم حفظ صدهزار حديث (متن و سند) سوم تخلص شعرى، مثل حافظ شيرازى؛ و خود احتمال اخير را بنابر مشهور پذيرفته‏[[1450]](#footnote-1450)، كه خوانسارى نيز در اين مورد با او موافق است‏[[1451]](#footnote-1451). اين احتمالات سيد محسن امين را قانع نكرده و ناچار فرضيه ديگرى پيشنهاد نموده كه با معنى «حافظ» تناسب دارد، يعنى «با حافظه قوى»[[1452]](#footnote-1452)؛ و محمد على يعقوبى، (مؤلف «بابليات») از او تبعيت كرده است‏[[1453]](#footnote-1453). بايد توجه داشت كه كفعمى، با آنكه لقب حافظ را ضبط كرده‏[[1454]](#footnote-1454)، اشاره نكرده كه مقصود از آن خبرگى در حديث باشد[[1455]](#footnote-1455). با اين حال، حر عاملى و جيرانى هردو برسى را «محدث» توصيف نموده‏اند[[1456]](#footnote-1456) و آگاهى وسيعش كه از لابلاى كتاب مشارق الانوار، نمايان است، اين معنى را تأييد و احتمالات ديگر را تضعيف مى‏كند؛ هرچند خبرگى او در حديث از نوع خاصى بوده كه در جاى خود خواهيم گفت. ولى نكته مهم در اين ميان آن است كه هيچ محدثى در تاريخ طولانى شيعه، به لقب «حافظ» شناخته نشده، و جيرانى براى روشن‏كردن معنى «حافظ» در عالم حديث، ناچار گرديده مراتب پنجگانه محدثان را درنظر اهل سنت‏[[1457]](#footnote-1457) ذكر كند. اين خود،

ص:244

جاى شگفتى است و كلا در حلى بودن و يا اصلا شيعه بودن برسى ايجاد شك مى‏كند؛ وگرنه دليلى نداشته كه شيعيان براى توجيه لقب «حافظ»، از خود احتمالات دورودراز بسازند.

براى حل مشكل تاريخ وفات برسى، بايد اولا اشاره كنيم كه او يكى از كتابهاى خود را «518 سال پس از ولادت مهدى (عج)»[[1458]](#footnote-1458) تصنيف كرده كه اگر طبق نظر خود برسى، تولد آن حضرت را در سال 250 هجرى بدانيم‏[[1459]](#footnote-1459)، سال تصنيف كتاب 768 مى‏شود. به علاوه جيرانى كتاب ديگرى براى برسى، يعنى مشارق الامان فى لباب حقائق الايمان ذكر كرده كه در 811 تأليف شده و شخصا [نسخه‏هايى از آن‏] در مازندران و جاهاى ديگر ملاحظه نموده كه بر آن، تاريخ مذكور ثبت بوده است‏[[1460]](#footnote-1460). محمد باقر خوانسارى‏[[1461]](#footnote-1461) (متوفى 1313) مؤلف و معاصرش، نايب الصدر[[1462]](#footnote-1462) (متوفى 1344) اين تاريخ را ده سال به عقب برگردانده‏اند، ليكن محمد على تبريزى در اين مورد مردد بوده و بالاخره تاريخ تأليف كتاب مزبور برسى را بين 801 تا 811 دانسته است‏[[1463]](#footnote-1463). شايد هم اين اختلاف، ناشى از دشوارى قرائت اين رقم در نسخه خطى مزبور بوده، زيرا محسن امين به نقل از رياض العلما، تاريخ تأليف آن را 811 آورده است‏[[1464]](#footnote-1464). امينى با تعيين سال 813، مسأله را پيچيده‏تر ساخته‏[[1465]](#footnote-1465) و على خاقانى (مؤلف شعراء الحله) در اين مورد از وى پيروى نموده.[[1466]](#footnote-1466) با مراجعه به نسخه رياض العلما متعلق به شيخ آقا بزرگ، صحت رقم 811، به دليل وضوح كامل عبارت آنچنان ثابت مى‏شود كه جاى بحث و انكار

ص:245

نمى‏ماند. اما راجع به تاريخ 813، جيرانى ضمن سخن از مشارق انوار اليقين آورده است: «از بعضى نسخه‏ها چنين پيدا است كه به سال 813 تأليف شده»[[1467]](#footnote-1467) اگر اين واقعيت‏ها را به‏هم ارتباط دهيم، تعيين تاريخ تقريبى دوران زندگى برسى امكان‏پذير مى‏گردد، بدين شرح: او يكى از نخستين آثارش را به سال 768 نوشته كه اگر فرض كنيم در آنموقع حدودا 25 سال داشته، تاريخ تقريبى تولدش حدود 743 مى‏شود. و چون يكى از آخرين كتابهايش را به سال 813 نوشته و در آن موقع تقريبا 70 سال داشته، تاريخ مرگش را كمى پس از 813 مى‏توان تعيين كرد. براى رعايت دقت كه لازمه كار ماست، بايد اشاره كنيم اسماعيل‏پاشاى بغدادى، (مؤلف هدية العارفين،) كه مطالب مربوط به برسى را كلا از كتاب رياض العلماء [جيرانى‏] برداشته، آورده است كه برسى در سال 802 زنده بوده‏[[1468]](#footnote-1468) و باز در ارتباط با همين موضوع، خود جيرانى نوشته است:

«برسى از علماى متأخر اماميه، ليكن مقدم بر كفعمى صاحب مصباح بوده است»[[1469]](#footnote-1469)، اين گفته اهميتى ندارد، زيرا كفعمى (شيخ تقى الدين ابراهيم بن على بن حسن عاملى) كتاب خود، مصباح را در 895 تأليف كرده‏[[1470]](#footnote-1470)، يعنى به تقريب، يك قرن ميان اين دو مرد، فاصله بوده است، و درنتيجه، از اين راه نمى‏توان به تاريخ زندگى برسى پى‏برد.

از جمله چيزهايى كه مى‏تواند در شناخت زمان و مكان و احوال برسى كمك كند، شناخت استادان و شاگردان و همدرسان و نيز راويان سلسله سند اوست. مى‏دانيم كه فقيهان شيعه علاقه شديدى به ضبط اسامى مشايخ خود داشته‏اند و سلسله‏هاى طولانى و متصل تنظيم كرده‏اند كه به مشيخه نخستين، تا ابن بابويه و پيش از وى نيز مى‏رسد[[1471]](#footnote-1471) و قسمت «اجازات» در بحار الانوار و

ص:246

[[1472]](#footnote-1472)

لؤلؤة البحرين از نمونه‏هاى بارزى است كه بر اين معنا دلالت مى‏كند. اما استادان و شاگردان برسى، شناخته نيستند و تنها چيزى از اين مقوله كه در پيرامون اسم وى مى‏توان يافت، آن است كه يك رشته اخبار درباره تولد پيغمبر (ص) و فاطمه (س) و على (ع)، از ابو الفضل بن شاذان بن جبرئيل قمى به نقل از محمد بن مسلم بن ابى الفوارس الدارى، روايت كرده است‏[[1473]](#footnote-1473). محسن امين تصور كرده كه اين اخبار قسمتى از مشارق الانوار است ولى مطالعه و تصفح به عكس آن داورى مى‏كند و نشان مى‏دهد كه روايات ابو الفضل قمى مربوط به كتاب ديگرى بوده و در مشارق الانوار تنها تولد پيغمبر و ائمه نيامده، بلكه «اسرار» ايشان مورد گفتگو است، هرچه هست، راجع به ابو الفضل قمى و محمد الدارى نيز اطلاعى جز نام آن‏دو نداريم و كتب رجال شيعى در اين مورد خاموشند؛ و همين نكته بار ديگر نشان مى‏دهد كه برسى با هيچيك از رجال [حديث‏] حله- كه اكثرشان در كتب رجال معروفند- ارتباط نداشته [و در آنجا درس نخوانده‏]، بلكه در سن كمال و پختگى براى دعوت به انديشه‏هاى خود به حله آمده، كه رواج و طرفدارى نيز نيافته است. در اين مورد وضع برسى، مشابه سيد حيدر آملى و فضل اللّه حروفى بوده، همچنانكه نور اللّه، پسر فضل اللّه نيز هنگامى كه براى رهايى از تعصب تيموريان با جمعى از يارانش به عراق گريخت، همين مقصود را داشت. و چنانكه خواهيم ديد محمد نوربخش نيز بعدا همين كار را كرد[[1474]](#footnote-1474).

جيرانى نيز چون ما از متكلمان و محدثانى كه برسى با آنها ارتباط داشته اطلاعى ندارد و پس از آنكه كوشش بسيار در شناختن استادان وى به كار مى‏برد، نوميدانه مى‏گويد: «تاكنون نتوانسته‏ام مشايخ وى را از اماميان بيابم و ندانسته‏ام نزد چه‏كسى [حديث‏] خوانده»[[1475]](#footnote-1475) بدين‏گونه همه‏

ص:247

درها بسته مى‏شود و از هرراه مى‏رويم، معرفت ما بر احوال برسى افزايش نمى‏يابد. نكته تازه اينكه، شيخ آقا بزرگ تهرانى به نقل از مجلسى آورده است:

فقيهى در يك كتاب دعا چنين نوشته: «چنين گويد كاتب [اين سطور] ابو طالب بن رجب ...» و نام جد خود را تقى الدين حسن بن داود، ذكر كرده است. شيخ آقا بزرگ پس از نقل قول، اين تعليق را نوشته: «شايد وى، فرزند شيخ رجب بن محمد بن رجب برسى حلى باشد، ... كه جدش تقى الدين حسن بن على بن داود حلى از معاصران علامه حلى و صاحب رجال و تصانيف بسيار بوده»[[1476]](#footnote-1476).

اكنون نوبت به مصنفات برسى مى‏رسد. در اين مورد به نكته شگفتى برمى‏خوريم و آن اينكه مصنفان نزديك به زمان وى، قسمتهايى از آثار وى را ضمن تأليفات خود آورده‏اند بدون آنكه به خود وى بپردازند؛ حال آنكه نويسندگان بعدى، شرح‏حال او را نگاشته‏اند ولى جز منقولات دسته اول، به اصل كتابهاى وى دست نيافته‏اند. اين باعث تناقض در اخبار مربوط به وى شده و در انتساب قطعات كوتاه به متون مربوط، در اثر بى‏اطلاعى متأخران از آثار برسى، نوعى اغتشاش حاكم است.

كفعمى نخستين كسى است كه در كتاب مفصل خود، مصباح، قطعات كاملى از كتب برسى نقل كرده ولى به نام كتابهايى كه از آن نقل مى‏كند، اشاره ننموده جز يك مورد از مشارق الانوار[[1477]](#footnote-1477). همچنين ملا محسن فيض (متوفى به سال 1091) در كتاب كلمات مكنونه من علوم اهل الحكمه، كه گفته‏اند آن را در ايام جوانى و به هنگام گرايش به تصوف نوشته، از برسى چيزهايى نقل كرده است‏[[1478]](#footnote-1478). همچنين محمد باقر مجلسى در بحار الانوار[[1479]](#footnote-1479) (پايان تأليف 1077) و سيد نعمت اللّه جزائرى در انوار النعمانيه‏[[1480]](#footnote-1480) (تأليف، 1098)، از برسى نقل كرده‏اند. اما پس از اينها، كسى درصدد اطلاع از كتب برسى‏

ص:248

برنيامده و در اظهارنظرهاى خود از محمد باقر مجلسى و حر عاملى، در تحريم آثار برسى، پيروى كرده‏اند[[1481]](#footnote-1481). هنگامى كه جيرانى به شرح احوال برسى پرداخت، نتوانست به درستى تحقيق كند؛ با آنكه به گفته خود، بيشتر مصنفات وى را گردآورى كرده بود[[1482]](#footnote-1482). از اينجاست كه مى‏بينيم مطالبى كه راجع به وى آورده متناقض و نسنجيده است و اين امر را بعدا خواهيم ديد به نظر مى‏آيد او بيشتر روى شنيده‏ها قضاوت كرده نه روى مطالعه‏[[1483]](#footnote-1483). و طبيعى بود كه آيندگان تحت تأثير اشتباهات او قرار گيرند. به اين ترتيب مى‏بينيم كه هرچه در كتابهاى جديد، راجع به برسى و مصنفاتش آمده به صورتى تكرار مطالب اوست و حتى در لغزشهاى تاريخى و منقولات و انتساب آن به اصل متون با نوشته جيرانى مطابقت دارند[[1484]](#footnote-1484).

به هرصورت، جيرانى فهرست زير را از تأليفات برسى ثبت كرده كه ديگران از وى نقل كرده‏اند:

1- مشارق الانوار (مشارق انوار اليقين فى اسرار امير المؤمنين) كه در هند به سال 1303 و 1318 و در بيروت به سال 1379 طبع شده است‏[[1485]](#footnote-1485).

ص:249

2- مشارق الامان و لباب حقائق الايمان.

3- رساله‏اى در ذكر صلوات بر رسول و ائمه از منشئات خودش.

4- زيارتنامه مفصل امير المؤمنين‏

5- لمعة كاشف. (شامل اسرار اسماء و صفات و حروف و آيات و نيز ادعيه و كلماتى از آن قبيل، كه به ترتيب ساعات و اوقات شبانه‏روز براى مقاصد مختلف تنظيم شده است.) به نظر مى‏آيد نصوصى كه كفعمى نقل كرده از از همين رساله بوده است (نگاه كنيد به مصباح ص 176 و 183 و 363- 4).

ظاهرا برسى اين كتاب را به شيوه كتاب الامان، ابن طاوس نوشته است.

6- الدر الثمين. (مشتمل بر 500 آيه از كلام خدا در فضائل امير المؤ- منين)؛ به عقيده جيرانى، درواقع اين رساله تفسير 500 آيه در فضائل اهل بيت است.

7- لوامع انوار التمجيد و جوامع اسرار التوحيد. (كه به تصريح مؤلف، مقدمه‏اى است بر مشارق الانوار و جزء آن.)

8- رساله‏اى در تفسير سوره اخلاص [توحيد].

9- رساله مختصرى در توحيد و چگونگى صلوات بر رسول و ائمه عليهم- السّلام.

10- كتاب مختصرى در تولد پيغمبر و فاطمه و امير المؤمنين عليهم- السّلام و فضائل ايشان.

11- كتاب ديگرى در فضائل على (ع)[[1486]](#footnote-1486).

12- كتاب الالفين‏[[1487]](#footnote-1487) فى وصف سادة الكونين‏[[1488]](#footnote-1488)، كه محمد باقر مجلسى بر فهرست فوق افزوده و قسمتهائى از آن در بحار الانوار نقل كرده، و به نوشته شيخ آقا بزرگ تهرانى، «نسخه‏اى از آن به خط حاج على بن محمد نجف‏آبادى در مكتبته الحسينيه موجود است»[[1489]](#footnote-1489).

ص:250

درمورد مشارق الانوار، حر عاملى گفته كه برسى تاريخ تأليف آن را 518 سال پس از ولادت مهدى (عج)[[1490]](#footnote-1490) معين كرده؛ كه اين اشاره در مشارق الانوار موجود نيست، ليكن ابياتى كه از مشارق نقل كرده، در آن هست.[[1491]](#footnote-1491)

اما درمورد مشارق الامان، شيخ آقا بزرگ، مى‏نويسد: «آن را در كربلا، نزد مولوى حسن يوسف اخبارى ديدم اولش چنين بود: الحمد للّه المتفرد بالازل و الابد و الصلاة على اول العدد و خاتم الاجل الواحد الصادر عن حضرة الاحد. و در پايان اين شعر شافعى را آورده بود: ان كان رفضا حب آل محمد ... الخ سال 1342[[1492]](#footnote-1492)»[[1493]](#footnote-1493). به نوشته حيدر حسنى، برسى در رسالة السلوك فى سورة التوحيد، كه ظاهرا مقصود فقره هشتم از فهرست ماست، گفته: «مراد از اين سوره در باطن، على (ع) و در باطن باطن محمد (ص) است»[[1494]](#footnote-1494).

حر عاملى مى‏گويد، برسى رسائلى در توحيد داشته كه شايد اشاره به فقره نهم فهرست ما باشد. جيرانى با انتساب الدر الثمين به برسى، مخالف است و مى‏گويد اين عنوان مربوط به كتابى از برسى نيست بلكه شرحى است بر آن؛ تفصيل اينكه: «شيخ تقى الدين عبد اللّه حلبى، كتاب مشارق را گلچين كرد و فوايدى بر آن افزود و تفسير 500 آيه در فضايل اهل بيت را بدان ضميمه ساخت و آن را الدر الثمين فى اسرار الانزع البطين ناميد»[[1495]](#footnote-1495). سيد محسن امين رساله فقره نهم را بسيار مختصر وصف كرده‏[[1496]](#footnote-1496). به گفته جيرانى، از جمله آثار برسى كتابى است «مختصر در تولد پيغمبر و فاطمه و امير المؤمنين عليهم السّلام و فضائل ايشان»[[1497]](#footnote-1497) و افزوده كه «شايد جزء مشارق الانوار باشد»[[1498]](#footnote-1498) و توضيح داده: اول آن اين است «حدثنا الفقيه الفاضل ابو الفضل شاذان بن جبرئيل القمى، حدثنا محمد بن ابى مسلم بن ابى الفوارس الدارى ...»[[1499]](#footnote-1499)، ولى‏

ص:251

حق آن است كه اين اظهارنظر بى‏دليل است زيرا در مشارق، چيزى شبيه به اين وجود ندارد؛ بلكه آن رساله، كتابى مستقل و همان فقره دهم فهرست ماست.

و نيز جيرانى در تعليق خود بر كتاب برسى (در فضائل على عليه السّلام).

مى‏نويسد «ظاهرا اين غير از كتاب مشارق الانوار است»[[1500]](#footnote-1500) و مى‏افزايد: اول آن‏چنين است، «الحمد للّه المتفرد بالازل و الابد و الصلاة على اول العدد و خاتم- الابد و آله الذين لا يقاس بهم احد. و بعد فيقول الواثق بالفرد الصمد، رجب الحافظ البرسى، اعاذه اللّه من الحسد ...»[[1501]](#footnote-1501)؛ حال اينكه همين عبارت عينا سرآغاز مشارق الانوار[[1502]](#footnote-1502) و تقريبا مطابق ديباچه مشارق الامان پيشگفته [به نقل از شيخ آقا بزرگ‏] مى‏باشد. وقتى عالمى مانند جيرانى و پيرو تمام عيار وى، سيد محسن امين، تا اين حد در معرفت برسى دچار آشفتگى‏اند، عذر ديگران خواسته است.

در تكميل بيان آثار برسى، بايد به شروحى كه بر مصنفات وى نوشته‏اند اشاره كرد: نخست شرح مشارق الانوار است كه حسن خطيب قارى‏[[1503]](#footnote-1503) ساكن مشهد، در حدود سى‏هزار بيت‏[[1504]](#footnote-1504) تصنيف كرده، اين كتاب به دستور شاه سليمان صفوى (سلطنت از 1080 تا 1106) نوشته شده‏[[1505]](#footnote-1505) و در دو جلد و به زبان فارسى است‏[[1506]](#footnote-1506). شارح، قسمت شرح اسرار اعداد و حروف اوائل كتاب را [عمدا] از قلم انداخته‏[[1507]](#footnote-1507) و چنين وانمود كرده كه گويا قادر به اداى حق مطلب نبوده‏[[1508]](#footnote-1508) است‏[[1509]](#footnote-1509).

درمورد الدر الثمين [شرح ديگر كتب برسى‏] قبلا گفتيم كه تقى الدين حلبى‏

ص:252

يا حلى‏[[1510]](#footnote-1510)، آن را از كتب برسى، با افزوده‏ها و فوايدى تلفيق كرد[[1511]](#footnote-1511)؛ جيرانى، اين اطلاع را نيز داده كه مولى محمد تقى بن حيدر على زنجانى شاگرد مولا خليل قزوينى در كتاب طريق النجاة، از الدر الثمين نقل كرده است‏[[1512]](#footnote-1512).

در اينجا نبايد اشعار برسى را فراموش كرد. عبد الحسين امينى، 540 بيت از او گردآورده كه بيشتر، همان اشعارى است كه در مشارق الانوار آمده، و در كتاب الغدير و شعراء الحله ضبط شده است مجموعه امينى، همان ملحق پايان كتاب مشارق الانوار است كه ويراستارى ناشناس آن را گردآورى كرده؛ فقط اين نكته را اضافه دارد: «برسى، ديوانى داشته‏[[1513]](#footnote-1513) كه در عصر خودش و حتى زمانهاى نزديك به ما، دست‏به‏دست مى‏گشته است»[[1514]](#footnote-1514). هرچه هست، شعر برسى، اعجاب شيعيان متاخر را برانگيخته و ما پس از بيان عقايد كلامى وى بدين موضوع باز خواهيم گشت؛ ولى اكنون كه درصدد استقصاء آثار برسى هستيم، بد نيست گفته شود: فخر الدين احمد بن محمد احسائى معروف به ابن سبعى، ساكن هند و متوفى در آنجا به سال نهصد و شصت‏واند[[1515]](#footnote-1515)، كه امينى [بخطا] او را از معاصران ابن فهد شمرده‏[[1516]](#footnote-1516)، قصيده رائيه برسى را در مدح على بن ابيطالب (ع) تخميس كرده و امينى آن مخمس را در الغدير آورده، و از آن است:

[يا على‏] به مقامى رسيدى كه وهم در نيابد،

و در كشنده‏ترين امواج جنگ فرو رفتى،

مولاى من! ايكه دنيا را در دست داشتى و واگذاشتى‏

تو آن سفينه‏اى كه هركس صادقانه بدان متوسل شد،

نجات يافت؛ و هركس از آن روى گرداند، در آتش غرق گرديد[[1517]](#footnote-1517).

و نيز شيخ احمد بن حسن نحوى و فرزندش شيخ هادى (متوفى 1235)، دو

ص:253

قصيده برسى را تخميس كرده‏اند كه هردو را امينى در «الغدير» آورده (7/ 45- 7).

بعد از اين همه، در بيان نظريات برسى نخست بايد بكوشيم آنها را استخراج كنيم، آنگاه به جوهر آن راه يابيم، و بالاخره عناصر صوفيانه‏اش را مشخص نمائيم. پيش از ورود به مطلب؛ بد نيست مختصرا به جنبه خاصى از آموزشهاى شگفت‏آور وى اشاره كنيم كه احتمالا جنبه‏هاى ديگر مضامين مصنفات وى، از آن ناشى شده. اين متكلم، گرايش عميقى به معرفت سرى داشته و جهد مى‏ورزيده به رازهاى پيچيده احاطه يابد. به‏عنوان نمونه يادآورى مى‏كنيم كه چون كفعمى خواسته در كتاب «مصباح»، فصلى پيرامون اسمأ حسنى خدا و اسرار آن بياورد، نتوانسته بهتر از آثار برسى- كه در اين باب زبانزد بود- بيابد، ازاين‏رو اسرار اسما خدا را از كتاب وى نقل كرده است. مثلا اللّه كه رديف اول اسمأ حسنى است «هركس آن را هنگام طلوع و غروب آفتاب و ثلث آخر شب شصت و شش بار يكنفس بگويد، به مراد مى‏رسد»[[1518]](#footnote-1518)، و از خواص «ملك» آن است كه «هركس روزى 64 بار آن را بگويد، ملكش بر دوام مى‏ماند»[[1519]](#footnote-1519)، و ذكر «قدوس» 170 بار در جمع، «باطن را از آلودگيها پاك مى‏كند»[[1520]](#footnote-1520) و ذكر «سلام «باعث شفاى بيماريها و سالم ماندن از آفتهاست»[[1521]](#footnote-1521)، و ذكر مهيمن، 125 بار، «باعث صفاى درون و آگاهى از راز حقائق مى‏شود»[[1522]](#footnote-1522)، و ذكر «عزيز»، 74 بار هرروز، پس از طلوع سپيده «باعث كشف اسرار علوم كيميا و سيميا مى- گردد»[[1523]](#footnote-1523)، و هركس ذكر «قهار» بسيار بگويد، «خدا محبت دنيا را از دلش بيرون مى‏برد»[[1524]](#footnote-1524)، و هركس بعد از نماز 100 بار ذكر «عالم الغيب» بخواند، «او را كشف غيب حاصل شود»[[1525]](#footnote-1525)، و همچنين هركس «الشهيد الحق» را در چهارگوشه يك ورقه بنويسد و اسم شيئى يا آدم گمشده را در وسط ورقه بنگارد و نيمشب زير آسمان بايستد و چشم به ورقه بدوزد و 70 بار آن‏دو اسم خدا را تكرار كند، «خبر آن چيز يا شخص گمشده، بزودى به او مى‏رسد»[[1526]](#footnote-1526)، و هركس «وكيل» را ورد خود سازد، «از آب و آتش در امان مى‏ماند»[[1527]](#footnote-1527)، همه اين موارد ما را به ياد شمس المعارف الكبرى، تأليف بونى مى‏اندازد كه مشتمل بر همين قسم از معارف و توصيفات است. پس از اين‏گونه معارف، كه با آنكه با تصوف‏

ص:254

متأخر، ارتباطى. آشكار و ترديدناپذير دارد ممكن است درنظر ديگران غيرعادى و غريب بنمايد وارد عالم خاص برسى مى‏شويم كه همه، على (ع) است و تصوير او بر همه‏چيز غلبه كرده.

چنين مى‏نمايد كه برسى، افكار ويژه خود را درباره على (ع) و افضليت و بلندى مقامش، به صورت شفاهى بيان مى‏كرد، تا آنكه اين كار وى شهرت يافت و به تغير اهل حله نسبت به وى انجاميد. ظاهرا احساسات وى در حق امام، چنان مبالغه‏آميز و حاد بود كه حتى شيعيان احساس انزجار كردند؛ زيرا در آن موقع عنان اختيار عواطف خويش را در دست داشتند و همت خود را مصروف گسترش علوم شرعى و كلام مى‏نمودند، و از اينجاست كه مى‏بينيم برسى مى‏گويد:

آن بينى دراز، به من اقبال مى‏كند، همچون ولى و قطبى؛ و به ديدارم مى‏آيد تا احاديث منسوب به امير المؤمنين را بشنود، اما وقتى كه فضائل حيدر كرار را تكرار مى‏كنم، خشمگين مى- بينيش![[1528]](#footnote-1528)

پيداست كه برسى در افراط و غلو از حد مقبول فراتر مى‏رفته و سخن را به جايى مى‏رسانده كه سيد محسن امين نتيجه مى‏گيرد: «در طبيعتش، يك جنبه استثنائى و غيرعادى وجود داشت»[[1529]](#footnote-1529). اين نظر متأخران است، اما معاصرين وى، ظاهرا چنان از وى برآشفتند كه نزد فقيهان هموطنش از وى بدگويى نمودند و فشار و تضييقات عليه وى شروع شد[[1530]](#footnote-1530)، بدين لحاظ اقدام به ضبط عقايدش در رساله‏اى كرد تا مخالفان را ساكت و منطقى بودن و درستى نظرياتش را ثابت كند.

بدين ترتيب بود كه برسى، مشارق الانوار را نوشت و رساله لوامع انوار التمجيد در موضوع توحيد را مقدمه آن قرار داد.[[1531]](#footnote-1531) برسى در اين رساله، با همان سبك و مضمون معهود متكلمان، به توحيد اسلامى پرداخته، و پس از بيان توحيد و تنزيه و ازليت و تجريد خدا و زيبائى و كمال آفرينش، به موضوع‏

ص:255

انسانى رسيده كه خدا «تن وى را شهر خود و روح او را خليفه خود و قلب او را كعبه خود و مطاف فرشتگان قرار داده است»[[1532]](#footnote-1532). آنگاه سخن را به پيغمبران مى‏كشاند كه رهنمايان و حاكمانى براى اظهار امر خدا بوده‏اند، و پس از ايشان، «خداوند، اوصيا را به‏عنوان نشانه‏هاى كمال دين و بيان فضل خود، منصوب داشته است»[[1533]](#footnote-1533)، و هم در اينجا، نتوانسته در مقابل تمايل شديد خود به بيان مقام على بن ابيطالب (ع)، مقاومت كند و او را بدينگونه ستوده: «سيد الوصيين و امام المتقين و ديان الدين و صاحب اليمين و علم المهتدين و خليفة رب العالمين و سر اللّه و حجته و آية اللّه و كلمته فى الاولين و الاخرين».

[[1534]](#footnote-1534). و درباره ائمه از اولاد على بر همان سياق آورده: «خاندان پاك رهيافته رهنما، علامات و تجليات خدا كه با خدا فرقى ندارند جز آنكه بنده و مخلوق او هستند»[[1535]](#footnote-1535).

برسى، اينهمه را از بديهيات مى‏شمارد و به مثابه مقدمه‏اى بر بحث اصلى كه بيان اسرار امير المؤمنين است مى‏آورد، و در برابر منكران مى‏گويد:

گرچه مرا غالى شهرت داده‏اند، ليكن سبب آن، عجز عامه و منجمله فقيهان از فهم افكار من است، زيرا «آنكه منقول خوانده، الزاما بر همه علوم احاطه ندارد و معقول را درنمى‏يابد تا چه رسد به مطالب و راى عقل»[[1536]](#footnote-1536)، و نيز «در فيض گشاده است و نعمت خداى بخشنده بزرگوار، بر همگان گسترده، رسيدن به مواهب الهى و برخوردن به اسرار خدائى وابسته به حسب و نسب نيست .... بلكه خدا، هركه را خواهد به رحمت خود اختصاص مى‏دهد»[[1537]](#footnote-1537). و بر فقيهان ايراد گرفته كه بهتانها و افتراهاى نادانان را مى‏پذيرند و عمق سخن او را درنمى‏يابند، «چون آن را نفهميدند، گفتند عقايد غاليان است، حال آنكه اسرار رهيافتگان است»[[1538]](#footnote-1538)، حال بر عهده ماست كه همراه برسى وارد «عالم اسرار» شويم تا به غايت نظريات وى راه يابيم.

به عقيده برسى، خداوند هنگام پديد آوردن موجودات از كتم عدم به عرصه‏

ص:256

وجود، «اسرار حروف را در آنها نهاد كه انگاره مقدرات و وسيله صدور آثار است، زيرا خداى تعالى با كلمه بر مخلوق تجلى مى‏كند و هم در كلمه نهان مى‏شود»[[1539]](#footnote-1539). و «آنگاه كه آدم را آفريد، در سرشت و نهاد وى نسبتى از حروف پديد آورد»[[1540]](#footnote-1540)، و چون آدم به‏عنوان عقل نورانى صادر از خدا، مخلوق اول و مخاطب نخستين است، «خطاب حق نسبت به وى، شامل معانى حروف بود، و مجموع اين حروف در سر عقل، به صورت يك الف تنها تجلى نمود، زيرا كه الف با استعداد حقيقى خود، مجموع حروف است»[[1541]](#footnote-1541). درنظر برسى، همه حروف باوجود اختلاف اوضاع، به‏گونه‏اى به احوال آدم ارتباط داشته؛ «دال» روز آغاز آفرينش (پيكر) آدم و «جيم» روز كامل شدن خلقت او و «ب» روزى است كه در او روح دميده شد و «الف» روزى است كه امر به سجده شد، ... پس آدم آگاهى يافت كه جهان برين و فرودين، تماما زير فلك الف است و الف عبارت است از اختراع اول و عرش عظيم و عقل نورانى، و مشتمل است بر همه اسماء خدا كه زير عنوان همه حروف نهفته ...».[[1542]](#footnote-1542) اين سهم آدم، نخستين مخلوق و اولين پيغمبر كه امانت «راز الف ايستاده» در او به وديعت نهاده شد.

الف، با حركتى از حالت عمودى به حالت افقى درمى‏آيد و «ب» مى‏شود كه منشأ فيض ديگرى است؛ ب در شكل ظاهرى، عكس الف است ولى اسرار الف را در نقطه خود نهفته دارد؛ اين نقطه علت آن سنگينى است كه الف ايستاده را تخت كرده، «الف خوابيده، يعنى ب، اولين الهامى است كه بر رسول اللّه فرود آمد، رمز ب در آن است كه همان الف مى‏باشد، و اسرار اصلى آن در نقطه است كه امير المؤمنين اشاره كرده:[[1543]](#footnote-1543) «منم آن نقطه‏اى كه در زير ب است» در حقيقت، الف در ب نهان است و از اينجاست كه محيى الدين طائى (ابن عربى) گفته:

ص:257

«ب» حجاب ربوبيت است و اگر «ب» برخيزد، هرآينه مردم پروردگار خويش را ببينند».[[1544]](#footnote-1544)

بدين‏گونه وصايت از نبوت برمى‏آيد و على (ع)، سر نبى يعنى سر خدا مى‏شود.

برسى پس از بحث مفصل در راز هريك از حروف- به شكلى كه گذشت- و اشاره به اسمأ حسنى و اسم اعظم خدا[[1545]](#footnote-1545)، از نو به اين مقدمه باز مى‏گردد كه «سر خدا در كتابهاى آسمانى است، و سر آن كتابها در قرآن است زيرا كتاب جامع و مانع و روشنگر همه‏چيز است، و سر قرآن در حروف مقطعه آغاز سوره‏ها، و دانش همه حروف در لام الف (لا)،- كه الف پيچ خورده و حاوى سر ظاهر و باطن است- و دانش لام الف در الف، و علم الف در نقطه و علم نقطه در معرفت اصلى است. [و به بيان ديگر] سر قرآن در سوره فاتحه و سر فاتحه در سر سرآغاز آن يعنى بسم اللّه و سر بسمله در ب، و سر ب در نقطه نهفته است»[[1546]](#footnote-1546).

به اين صورت، از هرمقدمه‏اى به نتيجه نهايى يعنى نقطه مى‏رسيم كه تعبير از على بن ابيطالب يعنى وصى پيغمبر و سر اوست.

و باز برسى، از طريق تقسيم وجود به مطلق- يعنى خدا- و مقيد- يعنى ماسوى- به على (ع) برمى‏گردد: رسيدن و احاطه به وجود مطلق محال است، «پس باقى نماند مگر شناخت وجود مقيد، كه حقيقت آن، همان نقطه است، كه عارفان در شناخت آن مى‏كوشند و سالكان به سوى آن رهسپارند، ...، نقطه عناوين ديگرى نيز دارد: فيض اول، عقل اول، نور اول، علت موجودات، حقيقت كائنات ... و اين حديث قدسى بر اين معنا دلالت دارد كه كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف، فخلقت الخلق لاعرف‏[[1547]](#footnote-1547) ...».[[1548]](#footnote-1548) و انديشه خود را با اين اصل صوفيانه مؤكد مى‏سازد كه «احد با خلقت متكثر نشده»[[1549]](#footnote-1549)، و چنين مى‏گويد: «هو الآن على ما كان»[[1550]](#footnote-1550) يعنى خدا هم‏اكنون نيز بر همان حال است كه بوده، و از گفته حلاج شاهد مى‏آورد كه «هركس ازل و ابد را در نظر آورد و از فاصله آن‏دو چشم بپوشد، توحيد را ثابت كرده، و هركس از ازل‏

ص:258

و ابد چشم بپوشد و فاصله آن‏دو را بنگرد، اثبات بندگى نموده، و آنكس كه از هرسه كناره جويد، همانا به ريسمان حقيقت چنگ زده است»[[1551]](#footnote-1551). برسى باز هم همه اين مقولات را به نقطه ربط داده، بدين بيان كه: عالم از اعراض و اجسام تشكيل شده، و «اجسام از خط تشكيل شده‏اند- زيرا خط تبديل به سطح مى‏شود و سپس جسم- و اصل و مرجع اينها همه نقطه‏[[1552]](#footnote-1552) است»[[1553]](#footnote-1553). و نيز موضوع اعداد را مطرح كرده؛ و اينكه اصل اعداد يك است، و بدون يك، اعداد وجود نخواهند داشت، آنگاه يك يا واحد را به نقطه ربط مى‏دهد زيرا نقطه نيز اصل حروف است و حروف، جامع اسماء و شامل اسم جامع مقدس [يعنى اللّه‏] مى‏باشد. نتيجه اينكه نقطه بر ذات دلالت دارد و «فيض اول صادر از ذو الجلال است و در افق عظمت و جمال، به عقل فعال موسوم»[[1554]](#footnote-1554). برسى براى آنكه اين سرنخ را از دست ندهد، بيان مى‏دارد كه عقل فعال، همان «حضرة محمديه»[[1555]](#footnote-1555) است و بر اين بافندگيهاى دلبخواه، يك رنگ اشراقى مى‏افزايد: «نقطه يعنى نور الانوار و سر الاسرار، همچنانكه فلسفيان گفته‏اند اصل نقطه است و جسم، حجاب آن است»[[1556]](#footnote-1556)، و باز به على (ع) باز مى‏گردد و اين حديث نبوى را نقل مى‏كند كه «چهارده هزار سال پيش از آنكه عرش آفريده شود من و على (ع) نورى بوديم در حضور خداوند»[[1557]](#footnote-1557) و چنين شرح مى‏كند:

«محمد (ص) و على (ع)، پرده‏داران حضرت حق و گنجوران اسرار پروردگار و باب آن مى‏باشند»[[1558]](#footnote-1558). و اين حديث را نيز مى‏آورد كه «من و على (ع)، پدر اين امتيم»[[1559]](#footnote-1559)، و خود مى‏گويد «درنتيجه پدر ديگر امتها نيز هستند ... چون اگر آن‏دو نبودند، آفرينش هرگز نبود، زيرا خدا در حق پيغمبر فرموده لولاك لما خلقت الافلاك‏[[1560]](#footnote-1560)[[1561]](#footnote-1561). و نيز به شيوه حروفيه، كنيه على (ع)،

ص:259

ابو تراب، را موضوع يك بحث كامل «فلسفى» قرار داده و از على (ع) نقل كرده است كه در جواب شخصى كه پرسيده بود تو كيستى؟ فرمود «خاكى نمناك، از گل برآمده و به سوى آن مى‏رود»، و آن حضرت بدين جهت ابو تراب است يعنى «ذات الذوات، و الذات فى الذوات الذات»[[1562]](#footnote-1562). طبق تفسير برسى، مراد از ابو تراب يعنى «پدر مربى و رهنما، و روحى كه اين جسد را برپا داشته و مى‏پرورد»،[[1563]](#footnote-1563) و همچنين است آب‏[[1564]](#footnote-1564)[[1565]](#footnote-1565) «مقصود آن است كه على (ع) پدر مخلوقات و مبدأ و حقيقت و معناى آنهاست، چون از همين كلمه بزرگ (يعنى آب)، موجودات پديد آمد، و سر كائنات است»[[1566]](#footnote-1566)، و نيز: «آب، پدر همه مخلوقات است، و ابو تراب سر كائنات»[[1567]](#footnote-1567). و بالاخره سخن را بدانجا مى‏كشاند كه «سر مكنون و كلمه جامع كن فيكون، با على فاش شد»[[1568]](#footnote-1568)، يعنى «على است اسم اعظم خدا، و حقيقت هرمخلوق و ذات هرموجود (نسبت به ذات واجب الوجود)، زيرا او سر خدا و كلمه خدا و امر خداست و از جانب خدا اختصاص يافته كه ولايت بر هرچيز داشته باشد»[[1569]](#footnote-1569). و آخر نتوانسته از اين نتيجه‏گيرى خوددارى كند كه «على (ع) نه تنها كلمه و آيت و سر خداست، بلكه هموست»[[1570]](#footnote-1570).

برسى سپس به غور در اسرار حروف پرداخته و نتايجى موافق منظور خود استخراج مى‏كند، آنگاه در چارچوبى صوفيانه، موضوع امامت را مطرح مى‏سازد، به عقيده وى «نقطه واحد يعنى حقيقت موجودات و مبدأ كائنات و قطب دايره‏ها و دنياى آشكار و نهان»[[1571]](#footnote-1571)، و لذا «ظاهر آن نبوت و باطنش ولايت است، ايندو در ظاهر و باطن يك نورند، فقط با اين تفاوت كه ولايت باطن نبوت و ناشى از آن است»[[1572]](#footnote-1572).

ص:260

از اينجاست كه دو اسم يكى مى‏گردد، وقتى جدا كنيم محمد (ص) و على (ع) نمايان مى‏شود، «نبى و ولى باهمند، و كمال هردو در هريك هست‏[[1573]](#footnote-1573)»، بدين شرح كه: «ماه از خورشيد كسب نور مى‏كند و وقتى تمام شود بدر مى‏گردد، درنتيجه هرگاه خورشيد پنهان باشد، بدر در حكم خورشيد است»[[1574]](#footnote-1574). تا اينجا، برسى مواد خود را بويژه از تصوف و اندكى نيز از فلسفه فراهم آورد، ازينجا ببعد ميدان غلو به تمام معنى، در پيش‏رويش باز مى‏شود تا نور على (ع) را به امامان يازده‏گانه از اولاد وى منتقل نمايد. و اينجاست كه محمد بن سنان (غالى) را- كه به شرح گذشته، ابن طاوس از او اعاده حيثيت كرده بود- با سرچشمه‏اى تمام‏نشدنى از احاديث [غاليانه‏] به كمك مى‏گيرد. از جمله اين حديث ابن سنان، منسوب به امام هادى (ع): «خداوند لم يزل در يگانگى خود تنها بود، پس محمد و على و فاطمه را آفريد و طاعت خود را بر ايشان مقرر فرمود ... و از جانب خود هرچه اراده كرد در وجود آنان نهاد، و از باب انعام بر ايشان، امر اشياء را بديشان واگذاشت. ايشان مى‏توانند به دلخواه حلال و حرام، وضع نمايند، (اما) هرچه كنند طبق خواست [و مورد رضايت‏] خداست»[[1575]](#footnote-1575). و اين اساس تفويض‏[[1576]](#footnote-1576) است كه خود برسى در جاى ديگر آن را مورد تأكيد قرار داده:

خدا، امر خود را بدين خاندان تفويض فرموده، و هركس شك كند گمراه است.

امامان بحق كه خداوند محبتشان را واجب كرده، و طاعت ايشان فريضه‏اى است كه مردم با آن آزمايش مى‏شوند[[1577]](#footnote-1577).

و نيز از ابن سنان روايت كرده كه امام رضا (ع) فرمود: «محمد (ص)، امين خدا درميان مردم بود، چون رحلت نمود، ما خاندان وى و جانشينانش (امين خدا

ص:261

درميان مردم) هستيم»[[1578]](#footnote-1578)، و باز به نقل از ابن سنان از قول ائمه آورده كه «حقيقت ليالى و ايام (در قرآن) ما هستيم؛ هركس اين ايام را نشناخته، خدا را بدرستى نشناخته است. شنبه يعنى نبوت رسول اللّه كه پس از وى پيغمبرى نيست، يكشنبه يعنى امير المؤمنين كه نخستين موحد بود، دوشنبه نور حسن و حسين است، سه‏شنبه يعنى سه نور زهرا و خديجه و ام سلمه، چهارشنبه يعنى چهار نور سجاد و باقر و صادق و كاظم، پنجشنبه يعنى پنج نور رضا و جواد و هادى و عسكرى و مهدى، و جمعه يعنى اجتماع (و اتفاق عقيده) شيعيان بر ولايت ما ...»[[1579]](#footnote-1579). و نيز با حروفيان در نقل اين روايت شريك است: «از جمله چيزهائى كه به خط امام عسكرى (ع) يافته شده اين است كه نوشته بود: ما با قدمهاى نبوت به اوج حقايق برآمديم، ماييم نشانه‏هاى هدايت و درياهاى فضيلت و چراغهاى شب پرظلمت، ماييم نره‏شيران جنگ‏آشوب دشمن‏كوب، در اين دنيا شمشير و قلم بر ما نازل شده و در آن جهان حوض (كوثر) و پرچم در دست ماست. اسباط از خاندان ما، خليفه دينند و برگزيده رب العالمين»[[1580]](#footnote-1580).

برسى خوش نداشته كه ولايت امامان را نيز با نمونه‏هاى حروفى و عددى تأييد نكرده باشد؛ ازاين‏رو سلسله‏اى مشتمل بر شماره اسباط و نقباء و ستارگان و برجها و ماهها ترتيب داده‏[[1581]](#footnote-1581) كه همه دوازده هستند، به علاوه كوشيده ثابت كند كه «هرامامى را دوازده حرف هست و اين سرى است از اسرار ولايت»[[1582]](#footnote-1582)، و فهرستى از اسامى و القاب مذهبى 12 حرفى درست كرده است:

«لا اله الا اللّه، محمد رسول اللّه، النبى المصطفى، الصادق الامين، على باب الهدى، امين اللّه حقا، امير المؤمنين، فاطمة امة اللّه، البتول الزهراء، وارثة النبيين، الامام الثانى، الحسن المجتبى، وارث المرسلين، الامام الثا- لث، الحسين بن على، خليفة النبيين، و والد الوصيين، الامام الرابع، الامام- السجاد، على بن الحسين، وارث المرسلين، سيد العابدين، الامام الخامس،

ص:262

الامام الباقر، هو محمد بن على، امام المؤمنين، 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 على بن موسى، امام المؤمنين، الامام التاسع، الامام الجواد، هو محمد بن على، نجل- المنتجبين، الامام العاشر، الامام الهادى، هو على بن محمد، وارث الوصيين، الحسن العسكرى، امام المسلمين، الامام الخاتم، القائم المهدى، محمد بن- الحسن، خليفة النبيين، و خاتم الوصيين، هؤلاء العتره، الغر الميامين، بتو عبد المطلب، سادة اهل الجنة، محبهم مؤمن تقى، فى الجنة مخلد، عدوهم كافر شقى، فى النار مؤبد، اللهم صل عليهم، بافضل صواتك، يا رب العالمين»[[1583]](#footnote-1583).

و نيز برسى، فراموش نكرده كه در مهدى (عج) اعتقادات شيعيان و صوفيان و فلاسفه را گرد آورد، در عبارت طويلى او را توصيف مى‏كند كه چنين است: «اين ولى خداست كه به دست وى روزى بندگان مى‏رسد و باوجود او دنيا پايدارست، ... نسخه جامع وجود و موجود، غوث مؤمنان، خاتم اوصياء و يادگار پيامبران، نشانه‏اى از نور ازلى و نبأ عظيم و صراط مستقيم‏[[1584]](#footnote-1584)، ... و جانشين و وارث اسرار نبوت و امامت و خلافت و ولايت و سلطنت و عصمت و حكمت است»[[1585]](#footnote-1585)، و نيز گويد: «بدان‏كه خداوند هزارهزار و نوزده‏هزار عالم را پايدار داشته، كه منشأ آن نور حضرت محمديه و سرش ولايت الهيه و پايانش خلافت مهديه و عصمت فاطميه است»[[1586]](#footnote-1586). اكنون كه عناصر صوفيانه فلسفه برسى را عرضه مى‏كنيم، بد نيست يادآورى شود كه او علاوه بر اشاره صريح به حلاج و ابن عربى و اشاره ضمنى به سهروردى، اشعار ابن فارض را جواب گفته‏[[1587]](#footnote-1587)، و طبق اصطلاحات‏

ص:263

صوفيانه، ائمه را «اهل اللّه» ناميده‏[[1588]](#footnote-1588)، و نيز قصيده برده‏[[1589]](#footnote-1589) بوصيرى را استقبال نموده‏[[1590]](#footnote-1590) و در باب صوفيه بحث، و آنان را به دو دسته تقسيم كرده‏[[1591]](#footnote-1591) است، و نيز چند سطرى درباره حلاجيه نوشته؛[[1592]](#footnote-1592) هرچند درمورد خود حلاج دچار اشتباه‏[[1593]](#footnote-1593) شده؛ و كتابش مشتمل بر تعبيرات صوفيانه مى‏باشد: مانند ولايت كه آن را «علم غين و حق اليقين»[[1594]](#footnote-1594) تعبير كرده، و مانند اشاره به «زبان حال و قال»،[[1595]](#footnote-1595) و بحث در ولاية محمديه، و خاتميت‏[[1596]](#footnote-1596) (به مذاق صوفيان)، و مانند اين عبارت: «اى طائر بالفشان در آسمان تقليد، بر آب و سبزه‏اى ننشسته، در گلستانهاى دانش نچميده، در دام عشق دانه گرفتار نيامده، تا كى دور از نور و محروم از سرورخواهى بود؟»،[[1597]](#footnote-1597) و اين عبارت: «دل مؤمن، جايگاه مشيت پروردگار است و زبانش منبع حكمت او، خود طبق رضاى خدا عمل مى‏كند؛ و به هرچه خدا كند خشنود است»[[1598]](#footnote-1598).

او در اشعار خود نيز از روح شعر صوفيانه متأثر بوده و بدين لحاظ، در آن رايحه‏اى روحانى احساس مى‏شود كه يادآور رقت شعر صوفيه و توجه به ايده‏هاى والاست:

سوگند به آنكه خون مرا حلال كرده و دوستان را به بلاكشى اختصاص داده،

ص:264

اگر در راه وى جام مرگ بچشم، دلم به ساقى نگويد كه بس!

زيرا كه اين مرگ مايه زندگى من است، و در عشق او رسوائيم در ميان جمع لذت‏بخش.

[چه توان كرد؟] اين حكم خداست و درميان خلق جارى كه عاشق هميشه گرفتار است‏[[1599]](#footnote-1599).

كه شعر مشهور حلاج را فراياد مى‏آورد، و تصوير او را در ذهن ترسيم مى‏كند: اقتلونى يا ثقاتى ... الخ.

تأثيرپذيرى برسى از شعر صوفيانه، از حد اقتباس مضامين گذشته؛ تا آنجا كه قطعه‏اى از ابن فارض را به تمامى واگردانده و به خود منسوب نموده، برسى در مدح اهل بيت مى‏گويد:

واجبات و مستحبات و همه گفتگوى من شمائيد.

همه هستى من از شما، و از آن شماست.

هنگام نماز قبله من شمائيد، و چون به نماز مى‏ايستم؛ در دل شما را نيت مى‏كنم.

خيال شما هماره در چشم من نشسته، و محبت شما در خاطرم خيمه زده،

اى سروران من، آستانه شما بالش من است،

و با پلك چشم، خاك آن را مى‏بوسم،

عمر خود را وقف حديث شما و مدح شما كردم‏

از من بپذيريد و مورد مرحمتم قرار دهيد ...[[1600]](#footnote-1600)

كه مأخوذ از اين ابيات ابن فارض است:

شما، واجبات و مستحبات من و گفتگو و اشتغال خاطر من هستيد،

اى قبله من در نماز، آنگاه كه به نماز مى‏ايستم،

جمال شما در چشم من نشسته، و به تمامى روبه شما دارم.

ص:265

سر شما در اندرون من است، و دلم چون طور تجلى ...

من فقير ناتوانم، به حالت خوار و زارم رحمت آوريد.[[1601]](#footnote-1601)

ميان اين دو شعر، آن قدر شباهت بارز هست كه فرض توارد و مستقل بودن شعر برسى را محال مى‏نمايد. همين نكته ثابت مى‏كند كه بيشك نظريات نوين برسى در تشيع نيز ناشى از تمايل روحى وى به تصوف، خصوصا گرايشهاى فلسفى و عقلى آن بوده است، اين يك نمونه بود و محتمل است نمونه‏هاى مؤيد بسيارى داشته باشد.

از جمله اشعار صوفيانه برسى كه در مشارق الانوار نيامده، اين است:

ياوه‏هاى بسيارى در باب عشق من به ليلى مى‏گويند،

آرى! من از عشق او ديوانه و به يادش سرگردانم.

گناهم چيست كه درباره من ناسزا و زشت مى‏گويند؟

همانا از آن است كه در عشق او يگانه شده‏ام.

اگر آن‏كس را كه من مى‏شناسم مى‏شناختند، و به مقصد حريمش چون من مى‏شتافتند،

براستى كه مرا معذور مى‏داشتند ...

... به خدا من در وصف او اغراق نكرده‏ام‏

اين زيبايى اوست كه از حد درگذشته است.[[1602]](#footnote-1602)

برسى بر خود واجب دانسته كه تا مى‏تواند، حقيقت علوى را والاتر بنماياند و خود را در آن فانى كند، درنتيجه شعرش مالامال از على (ع) است و از عشق بنيانكنى كه شاعر در درون دارد حكايت مى‏كند، از جمله اين شعر:

پيش از آفرينش، مرا به بندگى خود پذيرفتى،

و من بنده نافرمانى نبودم،

ص:266

آن محبت صادقانه، را پشت در پشت با خويش كشيده‏ام‏

و اكنون همان دوستدار ديرينم.

مرا در عشق تو سخت سرزنش و ملامت مى‏كنند،

آرى! من عاشقم، عاشقم، عاشقم.[[1603]](#footnote-1603)

پيش از آنكه از عرضه نظريات برسى فارغ شويم يادآورى مى‏كنيم كه وى در گرايش به غلو، متأثر از غاليان پيش و صوفيه متأخر بوده، و بر مقام امام در تشيع، عناصر تازه‏اى افزوده است و آن را از حد بشر- و حتى انسان كامل- به جايى رسانده كه نزديك خدايى است. وى بر اين عقيده شيعيان معاصرش ايراد گرفته كه مى‏گفتند: «در باب امامت، همين كفايت است كه بدانيم: امام معصوم، و اطاعتش واجب است»[[1604]](#footnote-1604)، به نظر برسى اين كافى نيست، و امامت را رياست كلى دانسته كه لازمه‏اش، تقدم و علم و قدرت و حكم است، و بدين شرح تعليل كرده: «اما تقدم، زيرا ولى، حجت خداست و حجت بايد پيش از خلق و با خلق و پس از خلق باشد. اما علم، ولى خدا بايد عالم محيط بر عالم باشد و چيزى از آشكار و پنهان، بر او مخفى نباشد، چون اگر نسبت به چيزى از آشكار و پنهان، بر او مخفى نباشد، چون اگر نسبت به چيز پنهان جاهل باشد؛ ديگر عالم نخواهد بود و اين خلاف مدعاست»[[1605]](#footnote-1605)، اما قدرت، «ولى مطلق، قدرتش نيز چون علمش بايد محيط باشد»[[1606]](#footnote-1606)، اما حكم، «آن نيز از ازل تا ابد را دربر مى‏گيرد، زيرا ولايت علم اليقين و حق اليقين است، نسخ نمى‏شود و با تغيير زمان، تبديل نمى‏يابد و همچون آيينها و دينها منسوخ نمى‏گردد، و نيز پايانى ندارد زيرا خود پايان‏بخش هستيهاست، و هيچ‏چيز بر آن پيشى نمى‏گيرد زيرا خود پيش از كون و مكان بوده. پيمان حكم ولايت در ازل گرفته شده و پيوسته تا روز قيامت، هرولى به ولى بعدى و هررضى به رضى بعدى، آن را دست به دست تسليم مى‏دارد»[[1607]](#footnote-1607). رابطه اين افكار با تصوف متأخر بارز، و صبغه شيعى آن نمايان است.

ص:267

برسى، در بحث از غاليگرى، ضمن بيان فرقه‏هاى اسلامى سبئيه را 23 فرقه ذكر مى‏كند[[1608]](#footnote-1608) و مفوضه را جزء غلات مى‏آورد و 20 دسته از اينان را نيز مى‏شمارد و در پايان چنين مى‏گويد «در شگفتم از كسى كه تقسيم اين فرقه‏ها را بيان كرده، چگونه اينان را غالى شمرده، درحالى‏كه نخست جزء اماميان آورده بود»[[1609]](#footnote-1609)، آنگاه گفته: «تنها دليلش آن است كه درنظر اينان، امام چون چشم بينا و زبان گوياست، و اين نشان مى‏دهد كه اين مرد [يعنى آنكه فرقه‏ها را تقسيم و صاحبان عقيده اخير را غالى شمرده‏] خود شناساى ولى مطلق نبوده؛ آرى ولى مطلق، چشم خداست ناظر بر بندگانش و زبان گوياى خداست ميان مخلوقاتش ...»[[1610]](#footnote-1610). تا اينجا بر مجراى افكار مورد تبليغ برسى- كه بويژه متأثر از تصوف است- آگاهى يافتيم؛ وى هم از آغاز اين افكار را عارى از غلو مى‏پنداشت و خود را از مصداقهاى اين شعر مى‏شمرد:

در حق امامان از اعتقاد غاليان پرهيز كنيد؛

و آنگاه هرچه توانيد در مدح ايشان بگوئيد،

كه اگر عظمت آسمان و زمين با فضيلت‏شان سنجيده شود، باز هم كم است.[[1611]](#footnote-1611)

او (به گمان خود) مطيع امر امامان در خوددارى از غلو بوده؛ امامانى كه چنين نصيحت كرده‏اند: «از دستور ما سرباز مزنيد و در حق ما غلو ننمائيد، زيرا غاليان بدترين مردمند، عظمت خدا را كوچك مى‏كنند و بندگان خدا را پروردگار مى‏خوانند»[[1612]](#footnote-1612).

اين بود اندكى از بسيار، در باب بررسى انديشه‏هاى برسى كه مى‏توان كتاب حجيمى راجع به آن فراهم آورد. ليكن پيش از ختم كلام بد نيست اشاره كنيم كه برسى با واردكردن عنصر صوفيانه در غلو شيعيانه، منشاء فعاليت غاليانه نوينى بود كه زمينه‏اى مناسب در حوزه‏هايى يافت كه در آنجا تصوف و تشيع در كنار هم بودند. بدينگونه بار زحمت متفكر غالى، سبكتر مى‏گرديد زيرا دست‏كم صوفيان كه خود داعيه مقام معنوى داشتند معذورش مى‏داشتند. لذا

ص:268

براى مشعشعيان كه كمى پس از برسى ظهور كردند، دعاوى او دليل محكمى بود كه بر پايه آن استدلال مى‏كردند؛ گرچه هرگز پيروى خود را از برسى تصريح ننمودند[[1613]](#footnote-1613) بلكه به عالم شيعى ديگرى پيوستند كه دخلى به غلو نداشت.

اين عالم شيعى احمد بن فهد حلى است كه ناچاريم بحث مستقلى به وى اختصاص دهيم. هرچه هست، برسى استاد و پيشرو اصلى شيخ احمد احسائى و سيد كاظم رشتى و از طريق آندو بابيه و بهائيه بوده، زيرا كمك گرفتنش از صوفيگرى در بنيانگذارى يك مكتب جديد فكرى شيعه، نمونه و سرمشقى شد براى شيخ احمد و سيد كاظم كه نحله كشفيه را پديد آوردند، كه همان نامش ماهيتش را نشان مى‏دهد. مولفان شيعه نيز از اين ارتباط غافل نبوده‏اند[[1614]](#footnote-1614)؛ همچنانكه درآميختگى عنصر صوفيانه با انديشه‏هاى برسى بر آنان معلوم بوده، و ديده مى‏شود كه بوضوح وى را صوفى ناميده‏[[1615]](#footnote-1615) و بدين اوصاف خوانده‏اند: «الشيخ المرشد الكامل و القطب الواقف الانسى و الانس العارف القدسى»[[1616]](#footnote-1616)، نايب الصدر اين نكته را نيز افزوده كه «برسى از اعاظم صوفيه و عرفاى سلسله عليه رضويه است»[[1617]](#footnote-1617). يكى از نويسندگان شيعه، وجوه تشابه بين افكار برسى و عبد الكريم جيلى، معاصر وى را مشخص كرده‏[[1618]](#footnote-1618)؛ هرچند اين فرضيه محتاج تحقيق و امعان نظر بيشترى است.

ص:269

صرف‏نظر از اين همه، طبيعى بوده كه مولفان شيعه متوجه جنبه غاليانه نظريات برسى شده، يكى بعد از ديگرى بدان اشاره كنند[[1619]](#footnote-1619) ولى چنانكه ملاحظه مى‏شود، متقدمان چندان بدان اهميت نداده‏اند. مثلا مصباح كفعمى كه به گفته مولف «از كتب مورد وثوق شيعه گردآورى شده»[[1620]](#footnote-1620)، نصوصى از برسى را دارد.

در كشمكش ميان تصوف و تشيع به روزگار صفوى كه در پايان به غلبه تشيع انجاميد، از جمله سرسخت‏ترين دشمنان متصوفه ملا محمد باقر مجلسى و شيخ حر عاملى بودند كه در رد تصوف كتابهاى بسيارى نوشتند. به اين ترتيب مخالفت با برسى نيز به معنى مخالفت با صوفيگرى بود.

در تأييد اين نظر بايد گفت كه متمايلان به تصوف از قبيل حاج نايب الصدر در رد مخالفان برسى- همچون خوانسارى از ميان متأخران- مطالبى نوشتند و به اشعار جلال الدين رومى در مدح على استناد كردند و تشابه مضامين برسى را

ص:270

با اين معانى صوفيانه محض، يادآور شدند[[1621]](#footnote-1621). نايب الصدر، از طريق اين حجت صوفيانه، تهمت غلو را از برسى نفى نمود و گفته‏هاى او را از مقوله شطحيات شمرد كه قابل ايراد نيست؛ حال آنكه غلو يعنى دروغ و دوروئى و سوءنيت؛ همين و بس‏[[1622]](#footnote-1622).

برسى در عصر حاضر طرفدارانى يافته كه در مقابل تهمت غاليگرى از وى دفاع مى‏كنند، مثلا شيخ عبد الحسين امينى با سيد محسن امين بحث مفصلى در- انداخته كه اولا برسى شاعر است [و بر شاعر حرجى نيست‏]، و ثانيا «آنچه در حق ائمه عليهم السّلام گفته، از امورى است دون حد غلو و غير از مقام نبوت»[[1623]](#footnote-1623)، و از جمله دليلهايى كه بر درستى نظريات خود مى‏آورد چند خبر نادر و غلوآميز درباره ابو بكر است‏[[1624]](#footnote-1624) [كه سنيان نقل كرده‏اند]، گويى مى‏خواهد غلو را با غلو و افراطيگرى را با افراطيگرى توجيه نمايد. پس از اين همه مطالب غاليانه كه از برسى نقل كرديم، باز هم امينى در خود اين جرأت را يافته كه بگويد: «ما با آنكه بيش‏از يك‏بار، تأليفات برسى را مورد تعمق و تفحص قرار داديم، شاهدى براى آنچه مى‏گويد [يعنى غاليگرى‏] نيافتيم»[[1625]](#footnote-1625).

در پايان اين فصل، اين گفته خوانسارى را قابل توجيه مى‏يابيم كه گرچه غلو در هرزمانى وجود داشته، ليكن در آن دوران معين كه شيعه توانسته بود لباس تعصب از تن بركند، اين برسى بود كه موج تازه غاليگرى را برانگيخت كه اوج گرفت و با خود فرقه‏هاى غالى جديد آورد كه به بابيگرى و بهاييگرى انجاميد[[1626]](#footnote-1626).

روح شاعرانه برسى، تأثير خود را بر فقيهان به جا گذاشته و باعث پيدايش مضامين غلوآميز در شعر شده است كه خود طبعا پذيراى اغراق و افراط است.

از اينجاست كه مى‏بينيم فقيهى چون سيد اسماعيل شيرازى (متوفى به سال 1304 يا 1305) كه اگر زود نمى‏مرد زعيم شيعيان مى‏شد در مدح على مى‏گويد:

ص:271

جانم از جانب كعبه، نورى مشاهده مى‏كند چون آتشى كه موسى در طور ديد.

در چنين روزى كه ساكنان عالم بالا را شادى فراگرفته،

ندايى مانند نداى كناره وادى ايمن به گوش (جان) فرامى‏رسد.

اين فاطمه بنت اسد است كه مى‏آيد و لاهوت ابد را با خود مى‏آورد،

سرافكنده‏وار؛ با سجده‏كنندگان، سجده‏اش كنيد،

كه آسمانها نيز چون نور وى در آدم تجلى نمود، در برابرش به خاك افتادند.

پرده از حقيقت آشكار به كنار رفت، و جمال پروردگار عالم جلوه‏گر شد،

نور چراغدان يقين پرتو نمود و آفتاب هدايت برتافت،

و نورش ظلمت ضلالت را شكافت‏[[1627]](#footnote-1627).

ص:272

4. احمد بن فهد حلى‏

(756- 841)

پس از مرگ برسى، اصول عقايد وى بار ديگر احيا شد[[1628]](#footnote-1628) و يك رشته نهضتها كمى پس از مرگ وى پديد آمد كه همراه آن، شخصيت جمال الدين ابو العباس احمد بن فهد حلى‏[[1629]](#footnote-1629) برجستگى يافت. گفته‏اند ابن فهد به سال 756 در حله زاده شده‏[[1630]](#footnote-1630) و نزد على بن خازن حائرى‏[[1631]](#footnote-1631) شاگرد شهيد اول و نيز شاگردان محمد بن حسن بن مطهر[[1632]](#footnote-1632) درس خوانده است. او در دورانى مى‏زيست كه اوضاع سياسى و فرهنگى بغايت پريشان بود، حله زير سلطه تيموريان قرار داشت و نوادگان تيمور تا مرگ ابن فهد (به سال 807) در آن فرمان مى‏راندند[[1633]](#footnote-1633). سپس قرايوسف، تبعيدى تيمور، به عراق و آذربايجان بازگشت و تا سال 823، كه پيش از روبرو شدن با شاهرخ در ميدان جنگ، درگذشت در آنجا حكم مى‏راند.

پس از وى، پسرش محمد شاه در بغداد و پسر ديگرش اسبند در تبريز، فرمانروائى يافتند[[1634]](#footnote-1634). در حله حوادثى رخ داد كه به استيلاى اسبند بر آنجا و بغداد به سال 836 منتهى گرديد. اسبند به سال 849 درگذشت‏[[1635]](#footnote-1635). قرايوسف و پسرانش در

ص:273

مورد مذهب، به حدى آسانگير بودند كه گفته‏اند: «قرايوسف به كيش معينى وابستگى نداشت»[[1636]](#footnote-1636) و نيز او و فرزندانش «دوست نداشتند كه شهرها به دستشان ويران شود»[[1637]](#footnote-1637).

به هرصورت، درباره ابن فهد آورده‏اند كه نقشى مشابه علامه حلى، ايفا كرد چنانكه «در زمان اسبند ميرزاى تركمان، با سنيان در موضوع امامت مناظره نمود ... درنتيجه، ميرزا، مذهب خود را تغيير داد و به نام امير المؤمنين (ع) و اولادش خطبه خواند»[[1638]](#footnote-1638). نكته مهم در باب ابن فهد اينكه، فقيهى برجسته بود و فقها بر استاديش اذعان داشتند و نام كتابهاى متعددى در فقه از وى باقى مانده،[[1639]](#footnote-1639) از جمله كتابى كه در كربلا؛ به اشارت سيد مرتضى در خواب، با حضور على بن ابيطالب (ع) و خطاب آن حضرت به وى، كه «درود بر ياور اهل بيت»[[1640]](#footnote-1640)، تأليف كرد.

اهميت ابن فهد، ناشى از آنست كه طبق توصيف قاضى نور اللّه‏[[1641]](#footnote-1641) و تأييد شيخ يوسف بحرانى‏[[1642]](#footnote-1642) و خوانسارى‏[[1643]](#footnote-1643)، [صاحب روضات الجنات‏] صوفى مشرب و رياضتكش و اهل ذوق و حال» بوده، و كتابهايى از وى نام برده‏اند با همين خصوصيات؛ مانند كتاب التحصين و صفات العارفين و عدة الداعى و نجاح الساعى و كتاب اسرار الصلاة[[1644]](#footnote-1644). و نيز غياثى، كتاب عجيبى به وى‏

ص:274

نسبت داده كه متضمن خواص شگفت‏انگيز و نوادر اسرارآميزى بوده، چنانكه «وقتى آن را در شط بيندازند، به حركت درمى‏آيد و دود زيادى از آن بيرون مى‏زند»[[1645]](#footnote-1645). محمد بن فلاح مشعشع، شاگرد و فرزندخوانده ابن فهد، توانست در دعوى مهديگريش، از اين كتاب استفاده كند.[[1646]](#footnote-1646)

اما كتاب التحصين و صفات العارفين، يك نسخه از آن، جزء نسخه خطى‏839 ,16 .ddA (برگ 254 ب- 257 ب) در كتابخانه موزه بريتانيا، موجود است‏[[1647]](#footnote-1647) و چنانكه از شماره صفحاتش پيداست، رساله‏اى است كوچك؛ ليكن از لحاظ اين بحث داراى اهميت ويژه است.

ابن فهد، كتاب التحصين را با يك مقدمه مسجع صوفيانه، آغاز مى‏كند:

«حمد خدايى را كه بر بندگانش تجلى نمود و ايشان را از هوى و هوسها بازداشت، و نور خود را بر ايشان آشكار فرمود و از بيراهه غفلتها به راهشان آورد و از شراب محبتش به ايشان چشانيد، چنانكه از باده نهان سرمست در بيابانها، سرنهادند. خدايى كه بندگانش به وى اعتماد كردند و او بينيازشان ساخت، بر وى توكل نمودند، كفايتشان كرد و از حرام بازشان داشت، بيرونشان را از آلودگيهاى دنيا پيراست و درونشان را با پرده‏گشايى از اسرار، بياراست ...»[[1648]](#footnote-1648).

به گفته خود مصنف «مضمون اين كتاب، عزلت است؛ براساس روايات صادره از آل محمد عليهم السّلام»،[[1649]](#footnote-1649) و ليكن كتاب از عناصر صوفيانه آشكار خالى نيست. كتاب ابن فهد، پيرامون سه قطب دور مى‏زند: قطب اول به نظر وى عبارت است از «بكلى از خلق بريدن و با خداى تعالى بودن، در غار كوهى يا سايه مسجدى يا گوشه خانه‏اى؛ و نيز گفته مى‏شود، كناره‏گيرى از مردم و فرار از مخلوق‏

ص:275

و انس گرفتن با خالق؛ و اين كليتر از اولى است.»[[1650]](#footnote-1650) و افزوده است كه:

«اين آمادگى حاصل نمى‏شود مگر براى كسى كه بر صفت عارفان، ترك افزونجويى و لذات دنيا را بر خود همواره كرده، نفس و اميال وى، تحت الشعاع عقل باشد»[[1651]](#footnote-1651). قطب ثانى، شامل آداب عزلت است؛ به شكل نصوصى منقول از امامان و سرشار از روح صوفيانه. منجمله از امام صادق (ع) آورده: «اگر در مقامى كه خدا مقرر داشته نبودم، خوش داشتم بالاى كوهى زندگى كنم، نه من مردم را بشناسم و نه مردمان مرا، و هم بر آن حالت باشم تا مرگم در رسد»[[1652]](#footnote-1652) و از امام باقر (ع) «مرد خداشناس و عارف به حق را چه زيان از آنكه بر قله كوهى باشد و از روييدنيهاى زمين بخورد تا مرگش بيايد»[[1653]](#footnote-1653). در قطب ثالث، فوائد عزلت را به صورت شانزده «اشاره» بررسى مى‏كند.

اين رساله، مشتمل بر اخبار پيغمبرانى است كه عزلت و بى‏نام و نشانى را تبليغ مى‏كردند؛ از آن جمله رواياتى كه به داود و موسى و عيسى و محمد عليهم السّلام منتهى مى‏شود و گفتگوهايى ميان پيغمبر و اسامه و عمر و ابو ذر، سپس احاديث ائمه را آورده است و «نيز سخنان زاهدانى از قبيل اويس قرنى و سفيان ثورى را از قلم نينداخته. ليكن مهمترين نكته اين رساله، اشارات مكرر به گفتارهاى صوفيان رسمى است‏[[1654]](#footnote-1654)، مانند قسمتى پيرامون گفتگوى ذو النون مصرى با يك صوفى مبتدى. صوفى تازه‏كار مى‏پرسد كه عزلت گزيدن از مردم چه وقت براى وى صحيح است؟ «جواب داد: آنگاه كه بتوانى از خود كناره كنى. پرسيد: چه موقع براى من، طلب زهد درست مى‏نمايد؟ پاسخ داد؛ وقتى در نفس خود زاهد باشى و از هرچه كه ترا از خدا بازدارد، گريزان».[[1655]](#footnote-1655) در قسمت ديگرى از اين رساله، معروف كرخى براى طلب نصيحت، به خدمت امام صادق (ع) مى‏رود[[1656]](#footnote-1656)، امام به وى پند مى‏دهد: «آشنايان خود را كم كن». معروف، توضيح بيشتر مى‏خواهد، امام مى‏فرمايد: «از مردم، هركه را مى‏شناسى، نشناخته گير» باز هم‏

ص:276

معروف، طلب زيادت مى‏كند، امام در پاسخ مى‏گويد: «همين ترا بس!»[[1657]](#footnote-1657) گويى در برابر گفتگوى مشهور على (ع) با كميل بن زياد هستيم،[[1658]](#footnote-1658) كه بر همين منوال تنظيم شده‏[[1659]](#footnote-1659).

به علاوه، ابن فهد فراموش نكرده كه قسمتهايى از كتاب زهد النبى ابن بابويه قمى را در كتاب خود بياورد كه مربوط مى‏شود به فتنه‏هاى آخر الزمان و گمراه شدن مسلمانان، گوئى ابن فهد، جامعه معاصر خود را توصيف مى‏كند و در زمانى كه حفظ جان و دين و فضائل اخلاقى، مشكل مى‏نمايد، او مسلمان [واقعى‏] را به عزلت فرامى‏خواند؛ از اين‏رو است كه اين حديث نبوى را از كتاب مزبور نقل كرده:

«خداوند به عيسى وحى كرد، همانا امر خواهم كرد كه منادى ندا كند: اى زاهدان به سوى عرش عيسى مريم، زاهد [راستين‏] بشتابيد»[[1660]](#footnote-1660).

در خاتمه بحث از كتاب التحصين، بجاست اشاره شود كه از بارزترين تأثير صوفيانه در اين كتاب، آن قسمت است كه عزلت را به‏گونه‏اى تصوير مى‏كند كه منعكس‏كننده يك روحيه صوفيانه ناب و نمايانگر اصطلاحات و شيوه‏هاى تصوف محض است: «چون عزلت يعنى فرار از خلق و روى آوردن به خالق، پس هرگاه قلب از اميال دنيوى خالى نبود و رشته وابستگيها را نبريده باشد، به علت تيرگى غليظ، پذيراى حق نخواهد بود، و نه تنها محروم از وصول است بلكه لذت مناجات و عبادت را نيز درنيابد. نخست مرحله تخلى از رذائل است آنگاه، تجلى فضائل ... تا بدن عارى از عفونتها نباشد، نيكوئى خورش وى را سود ندهد و مادام كه جامه از چرك و چربى پيراسته نباشد، به پرتو رنگ آراسته نگردد. و همچنين است قلب، كه تا از آز و تندخشمى و پيروى اميال، پاكيزه نشود، خدمت پروردگار را نشايد، چه رسد به آنكه محل تابش انوار الهى باشد»[[1661]](#footnote-1661). ملاحظه مى‏شود كه اگر زير قطعه مزبور، نام ابن عربى را

ص:277

بگذاريم نه غريب خواهد بود و نه حيرت‏انگيز.

اما عدة الداعى كه ظاهرا پيش از كتاب الفصول فى الدعوات‏[[1662]](#footnote-1662) تأليف شده، در يك مقدمه و شش باب تنظيم گرديده. مقدمه، شامل تعريف دعا و ترغيب به آن است. باب اول، نيز پيرامون تشويق به دعا و باب دوم، پيرامون عوامل اجابت آن مى‏باشد. در باب سوم بيان مى‏شود كه چه‏كسى دعايش مستجاب است و چه‏كسى دعايش نامستجاب، باب چهارم درباره چگونگى و آداب دعاست و باب پنجم به ذكر، كه تالى دعاست اختصاص يافته. اين فصل پر است از دعاهايى كه با آن شفا مى‏جويند و دعاهايى كه به وسيله آن رفع ناملايمات مى‏شود.

در پايان «عوذه» ها را آورده كه عبارت است از ادعيه كوتاه. [مثل دعاى ضد حشرات و موش و تب و دزد و حريق و غيره‏[[1663]](#footnote-1663)] .... ابن فهد باب ششم را درباره تلاوت قرآن، به مثابه نوعى ذكر، نوشته، و يك باب ديگر با عنوان «ختم و ارشاد» بر كتاب افزوده كه در معنى ذكر است، ذكر يعنى «خدا را به ياد داشتن، در واجب و حرام، و از ترس و ملاحظه خدا، امر او را به عمل آوردن و نهى او را ترك‏كردن»[[1664]](#footnote-1664). در پايان كتاب به اسماء حسنى پرداخته و اسرار و فضائل و نتايج هركدام را بيان كرده است‏[[1665]](#footnote-1665).

ابن فهد به ملاك دعا و مقصود از كتابهاى ادعيه و فايده آنها اشاره كرده- و از امام جواد (ع) روايت كرده كه «دعا، با عبارت غلط بالا نمى‏رود و باعث نزديكى به خدا نمى‏شود»[[1666]](#footnote-1666). و از قول امام صادق آورده: «ما فصيحانيم، هر گاه از ما روايت مى‏كنيد بايد با عربى (يا اعراب) صحيح باشد»[[1667]](#footnote-1667). بدين لحاظ، دعاى بليغ نوعى حسن ادب در مخاطبه با خداست و بايد دعا مغلوط و و عاميانه نباشد. يك خصوصيت ديگر در دعا هست كه به نقل ابن فهد، على (ع) از آن، چنين تعبير نموده: «نزد خدا منزلتى هست كه جز با مسألت بدان نتوان‏

ص:278

رسيد، اگر بنده دهان خود را بسته نگه دارد و درخواست نكند خدا نيز عطا نمى‏كند؛ بخواه تا عطا فرمايد»[[1668]](#footnote-1668). بدين‏گونه ابن فهد به ساختن قالبهاى رسايى براى دعاكنندگان دست مى‏زند تا حاجتهاى آنان، آسانتر به آسمان برشود.

وى دعا را از ضرورتهاى زندگى مى‏شمارد، و دعاكننده را در طريق انتخاب دعاى مناسب و اصرار و مواظبت بر آن‏[[1669]](#footnote-1669)، به منزله «مجاهد و حاجى و عمره‏گزار و مريض»[[1670]](#footnote-1670) مى‏داند.[[1671]](#footnote-1671) ابن فهد براى تحقق حاجتهاى مختلف، دعاهاى مناسب آماده نموده؛ مثلا دعاهايى براى رفع امراض‏[[1672]](#footnote-1672) و دفع ناملايمات‏[[1673]](#footnote-1673) و برآورده شدن آرزوهايى همچون ميل به داشتن فرزند (، خصوصا پسر)[[1674]](#footnote-1674) و اداى قرض‏[[1675]](#footnote-1675) و قدرت حافظه‏[[1676]](#footnote-1676) و غيره، ذكر كرده است.

وقتى نصوص منقوله از امامان چنان تأثيرى داشته باشد، پس به طريق اولى، «قرآن داراى ترياق اكبر و كبريت احمر و خواص غريب و معجزات عجيب»[[1677]](#footnote-1677) خواهد بود، و آياتش، علاوه بر درمان بيماريهاى جسم، «شفاى دردهاى نهان و روان»[[1678]](#footnote-1678) است و نيز از گزند دزدان‏[[1679]](#footnote-1679) و شياطين‏[[1680]](#footnote-1680) محافظت مى‏كند و گره‏هاى بسته‏[[1681]](#footnote-1681) را مى‏گشايد.

به عقيده ابن فهد، در دعا نيروى خاصى نهفته و همچون وسيله متناسبى است براى تغيير (- بدا) و نسخ‏[[1682]](#footnote-1682) آنچه خدا بر بنده‏اى تقدير كرده، و از امام كاظم‏

ص:279

آورده است: «دعا، آنچه را تقدير شده يا نشده‏[[1683]](#footnote-1683)، مى‏تواند تغيير دهد»[[1684]](#footnote-1684)، بدين شرح كه «دعا و درخواست از خدا مى‏تواند بلا را بگذراند؛ حتى اگر از قضا و قدر گذشته و فقط امضا نشده باشد، وقتى خدا را بخوانند و مسألت نمايند آن را مى‏گرداند»[[1685]](#footnote-1685).

و نيز درنظر ابن فهد، دعا همراه با وضع و حركات و اشارات معينى است كه انواع آن را مشخص نموده؛ مثلا التماس بايد با بلندكردن دو دست‏[[1686]](#footnote-1686) قرين باشد و پناه جستن با گرفتن كف دست به‏طرف قبله، انجام مى‏گيرد[[1687]](#footnote-1687)، و نشانه قطع نظر از غير خدا، اشاره با انگشت سبابه است‏[[1688]](#footnote-1688)، و تضرع همراه با تكان دادن انگشت سبابه، نزديك صورت، مى‏باشد[[1689]](#footnote-1689)، و ازين قبيل. نيز شايسته است كه دعا در مسجد بويژه مساجدى كه مرقد ائمه در آن قرار دارد، انجام گيرد، و در آن‏ميان، قبر امام حسين (ع) در چهار خصوصيت ممتاز است، كه خداوند در عوض شهادتش، عطا فرموده: «در تربت او شفا هست، زير گنبد وى دعا مستجاب مى‏شود، امامان از ذريت او هستند، و ايام زيارتش جزء عمر زائران محسوب نمى‏گردد»[[1690]](#footnote-1690). اين همه پرتوى بود بر كتاب عدة- الداعى و تصوير مفصلى از آن، كه به‏عنوان يك كتاب دعاى شيعى، كلا بر روايات منقول از امامان و نيز استناد به آيات قرآن، استوار است؛ بدون ترديد، ابن فهد كه مى‏خواست كتابش درميان شيعه رايج شود، ضرورتا ناگزير بود محتوى آن را نصوص وارده از ائمه قرار دهد.

در جستجوى مواد صوفيانه از كتاب عدة الداعى، لازم است اشاره شود كه گنجاندن اخبار زهاد و افكار متصوفه در كتابى آنچنان، كه وارد خانه عامه شيعه و مورد ملاحظه آنان واقع مى‏شد، نامناسب بود و اگر چيزى ازين قبيل به نظر رسد، شخص محقق، بايد آن را ناشى از عمق تأثير تصوف در [ناخودآگاه‏]

ص: 280

ابن فهد بداند. درواقع نيز، مصنف عدة الداعى خودبخود به سويى كشيده شده كه ذكر اويس قرنى، زاهد معروف كوفى، و نيز صرف‏نظركردن معاوية بن يزيد را از خلافت، به علت زهد، در كتاب خود آورده است‏[[1691]](#footnote-1691). و از اين اعتراف نتوانسته خوددارى كند كه «در اين باب ما از مناسبت كتاب خارج شديم»[[1692]](#footnote-1692).

و آن را چنين توجيه كرده كه «آن قسمت به پيشنهاد يكى از اصحاب بود كه چون آغاز كلام را ديد، خواستار تفصيل بيشتر شد و ما نخواستيم كه خلاف رأى او عمل نماييم»[[1693]](#footnote-1693). گذشته از مورد فوق، باز هم به مناسبت ديگرى، نام ابراهيم ادهم را درميان نامهاى [رجال‏] مخصوص تشيع آورده و او را شاهد يك كرامت امام صادق (ع) شمرده كه آن كرامت در نتيجه اخلاص، طبق اصطلاح صوفيان، بوده است‏[[1694]](#footnote-1694).

صرف‏نظر از آوردن اعلام صوفيه، كه در يك كتاب متداول ديگر شيعى، مشكل بتوان يافت، ابن فهد، محتواى كتاب خود را با عنصر ديگرى نيز آميخته كه نيازى به آن نبوده و با طبيعت و شكل كتاب ناسازگار است و فقط ناشى از استغراق مؤلف در تصورات صوفيانه بوده است. از آن جمله، فصل مفصلى در زهد و توجيه آن با روح قرآن است كه با سرآغاز غريبى شروع مى‏شود:

«اگر كسى بگويد: من در دنيا از همه نعمتهاى حلال بهره مى‏گيرم و به فرايض عمل مى‏كنم و خمس و زكات مى‏دهم؛ چنانكه در قرآن هم آمده است: [قل‏] من حرم زينة اللّه التى اخرج لعباده و الطيبات من الرزق‏[[1695]](#footnote-1695) ...[[1696]](#footnote-1696)؛ اين گفته‏اش قابل استناد و اعتماد نيست ... بايد بدانى كه اين گفتار احمقان و فريب‏خوردگان (يا فريب‏دهندگان) است.»[[1697]](#footnote-1697) و در تأييد صحت برداشت خود به اقوال و اخبار منقول از عيسى (ع) و ابو ذر و سلمان فارسى و ابراهيم (ع) و زكريا (ع) و نيز على بن ابيطالب،- كه او را با عبارت «سرور اوصياء و تاج عرفا و وصى رسول‏

ص:281

خدا» ستوده- استدلال نموده است‏[[1698]](#footnote-1698). ضمن همين بيان، تصريح نموده كه «فقر، زينت اوليا و شعار صالحان است»[[1699]](#footnote-1699)، آنچنانكه لباس ابراهيم، پدر انبياء[[1700]](#footnote-1700)، از پشم و لباس يحيى‏[[1701]](#footnote-1701) از پوست درختان و لباس سليمان، مويينه‏[[1702]](#footnote-1702) بوده است. و نيز از نص قرآن شاهد آورده كه «پايه احياى دين خدا و بزرگداشت كلام او و يارى پيغمبران و ترويج دعوت آنان، از آدم تا خاتم، فقط بر دوش بيچيزان و فقيران بوده است»[[1703]](#footnote-1703)، و به عكس، اين توانگران اسرافكار و عياش و اشراف خودستا و مستكبر بودند كه به ستيز عليه اديان اقدام مى‏كردند و منكر خالق مى‏شدند[[1704]](#footnote-1704). ابن فهد، اين نظريه را كه منطبق با انديشه صوفيانه است با آيات و داستانهايى از قرآن تأييد مى‏كند؛ از جمله آنكه توانگران به نوح مى‏گفتند: «آيا ما به تو بگرويم، در حاليكه پيروان تو از مردم فرومايه‏اند»[[1705]](#footnote-1705)؛ و «نمى‏بينيم كه جز فرومايگان از مردم، ترا پيروى كرده باشند»[[1706]](#footnote-1706)؛ و نيز خطاب توانگران به شعيب كه «اگر به ملاحظه طايفه‏ات نبود، حتما سنگسارت مى‏كرديم، كه تو چندان عزتى نزد ما ندارى»[[1707]](#footnote-1707). درباره موضعگيرى اشراف در برابر صالح اين آيه را آورده: «آن گروه [توانگر] گردنكش از قوم صالح، خطاب به فرودستانى كه به وى ايمان آورده بودند، گفتند: آيا يقين داريد كه صالح، فرستاده خداست؟ پاسخ دادند:

آرى، ما به رسالت وى ايمان داريم. پس گردنكشان [توانگر] گفتند: [ولى‏] ما منكر چيزى هستيم كه شما به آن ايمان آورده باشيد».[[1708]](#footnote-1708) و همچنين است جبهه‏گيريهاى توانگران در برابر يعقوب و موسى و محمد عليهم السّلام، كه در تعريض به آن حضرت مى‏گفتند: «چرا از آسمان گنجى بر وى فرود نمى‏آيد و چرا همراه وى فرشته‏اى نيامده است؟»[[1709]](#footnote-1709) و نيز مى‏گفتند: «چرا اين قرآن بر يكى از اعاظم دو شهر نازل نشد؟»[[1710]](#footnote-1710) و ...

ص:282

براى آنكه سرنخ را از دست ندهيم، بجاست اين اشارات ابن فهد را با دلايل ديگر تأثر وى از تصوف تأييد نمائيم؛ از جمله حديثى است كه از امام كاظم آورده؛ پر از اصطلاحات صوفيانه: صبر، قناعت، رضا، اخلاص، توكل و يقين‏[[1711]](#footnote-1711)؛ و آن اصطلاحات را ضمنا شرح داده، از جمله توكل را چنين تفسير كرده: «علم به اينكه، مخلوق منشأ ضرر و نفع و عطا و منع نيست؛ و اميد نبستن به مخلوق»[[1712]](#footnote-1712)، به علاوه در بيان عجب و ريا، شرح مفصلى آورده كه اگر جمله به جمله و حرف به حرف و خبر به خبر با نظائر آن در كتب تصوف مقايسه شود، به گونه ترديدناپذيرى، تأثر و گرايش وى را به تصوف، صراحتا باز مى‏نمايد.

به گفته ابن فهد، ريا يعنى تقريب جستن به مخلوق از راه تظاهر به طاعت خالق، كه ازين راه در دل ايشان جايگاهى بيابد، تا چيزى ببخشندش، يا بزرگداشت و حرمتش نمايند و براى انجام كارها و برآوردن نيازمنديهايش، بر مردم سوار شود»[[1713]](#footnote-1713). و در پايان گويد: «ريا، شرك پنهان است»[[1714]](#footnote-1714)؛ و آنچنان مشروح و باريكبينانه خطرات ريا را بيان نموده‏[[1715]](#footnote-1715) كه ما را به ياد حارث محاسبى در كتاب الرعاية لحقوق اللّه مى‏اندازد،[[1716]](#footnote-1716) و به دنبال آن انواع ريا را وصف كرده‏[[1717]](#footnote-1717) و بالاخره چاره آن را بيان نموده كه در اخلاص نمايان مى‏شود؛ «يعنى ظاهر و باطن يكى باشد»[[1718]](#footnote-1718). پس از آن به شيوه صوفيان، وارد مبحث عجب‏[[1719]](#footnote-1719) شده كه «يكى از اسباب هلاكت است»[[1720]](#footnote-1720) و در پايان چاره آن را بازنموده‏[[1721]](#footnote-1721) و در اين مورد از غزالى پيروى كرده است‏[[1722]](#footnote-1722). بررسى اين جنبه از تعاليم ابن فهد، جز با اشاره به نظر وى درباره ذكر، كامل نيست؛ او در باب‏

ص:283

پنجم عدة الداعى، قسمتى را بدين موضوع اختصاص داده و شكر را از انواع ذكر شمرده است‏[[1723]](#footnote-1723)؛ از جمله اقسام ديگر ذكر، تحميد[[1724]](#footnote-1724)، تمجيد[[1725]](#footnote-1725)، تهليل‏[[1726]](#footnote-1726)، تكبير[[1727]](#footnote-1727)، تسبيح‏[[1728]](#footnote-1728)، استغفار[[1729]](#footnote-1729) و نيز تلاوت قرآن‏[[1730]](#footnote-1730) را برشمرده و براى هريك، وقت مناسبى معين كرده‏[[1731]](#footnote-1731) و در پايان گفته: «بهتر است ذكر پنهان باشد، چه به اخلاص نزديكتر و از ريا دورتر است»[[1732]](#footnote-1732) و براى تأييد، گفتگوى پيغمبر و ابو ذر را آورده كه در آن، پيغمبر به ابو ذر مى‏فرمايد:

«خدا را با صداى آهسته ذكر كن، ابو ذر پرسيد آهسته يعنى چه؟ فرمود يعنى خفى»[[1733]](#footnote-1733).

باتوجه به اشتغال ابن فهد به علوم غريبه، سمتگيرى صوفيانه وى تكميل مى‏شود؛ چنانكه رساله‏اى نوشته «در استخراج حوادث آينده از كلمات امير- المؤمنين (ع)»،[[1734]](#footnote-1734)[[1735]](#footnote-1735) و نيز رساله‏اى براى شاگردش، محمد بن فلاح باقى گذاشت كه گويا در آن ظهور شاه اسماعيل صفوى پيش‏بينى شده بود[[1736]](#footnote-1736). شايد اين، اشاره به روايتى باشد كه ابن ميثم در شرح نهج البلاغه، راجع به اوصاف مغولان و ظهور مهدى (عج) پس از آنان نقل كرده و ظاهرا، در اينجا مراد از شاه اسماعيل، باب و مبشر مهدى (عج) بوده است.

چون هدف اين تحقيق پرتو افكندن بر جنبه‏هايى از تشيع است كه از نظر محققان پنهان مانده، از لحاظ تكميل بيان جنبه‏هاى معنوى شخصيت ابن فهد، بجاست از اشعار زاهدانه وى نيز ياد كنيم كه تمايلات صوفيانه او را به روشنى بيان مى‏كند. از آن جمله اين قطعه است كه به تقليد ابو القاسم سهيلى (عبد الرحمن‏

ص:284

ابن عبد اللّه مالقى 508- 581) سروده:

اى بينا و شنواى رازهاى نهان، تويى كه برآورنده همه آرزوهايى،

اى كه در همه سختيها اميدگاهى، اى كه همه به درگاه تو مى‏نالند و شكوه مى‏آرند،

اى كه كلمه «كن» [- باش‏[[1737]](#footnote-1737)] كليد همه خزاين تست و تمام نيكوئيها نزد تو؛

بر من منت گذار، كه جز نادارى شفيعى به درگاه تو ندارم،

و فقرم را با ابراز نياز در حضرت تو چاره مى‏كنم.

مرا كه تدبيرى جز كوبيدن در خانه تو نيست، اگرم برانى به كدام در روى آرم؟

و اگر فضل تو مانع اين فقير شود، نام چه‏كسى را بخوانم و ترنم كنم؟

حاشا از بزرگوارى تو كه گنهكارى را نوميد سازى، فضل و انعام تو بزرگتر و وسيع‏تر از اينهاست‏[[1738]](#footnote-1738).

ابن فهد، ظاهر و باطن و فقه و تصوف را باهم داشت و شخصيت او و شاگردانش، منعكس‏كننده اين جنبه‏هاست: از ايشان بعضى فقيه بودند مانند شيخ على بن هلال جزائرى، استاد شيخ على بن عبد العالى كركى- معروف به محقق ثانى‏[[1739]](#footnote-1739)- و بعضى صوفى، چون سيد محمد نوربخش (متوفى 869)، مريد سيد على همدانى؛ و بعضى جامع هردو طرز فكر، مانند سيد محمد بن فلاح مشعشع (متوفى 866) كه ضمنا فرزندخوانده ابن فهد نيز بود[[1740]](#footnote-1740). در اينجا بايد گفت كه ابن فهد، شخصا در شيعيگرى معتدل و از موج احساسات تند عارى و مهرانديش و

ص:285

مسالمت‏جو بود و آثارش از كينه‏جويى و ايرادگيرى [بر سنيان‏] خالى است.

بد نيست بدانيم كه غرقه شدن در موضوعات زهد و عزلت، وى را، به خلاف شيعيان بعدى، از گرايشهاى احساساتى مخالف بازداشت؛ با همه اينها چون محيط از اضطراب و انتظار لبريز بود و صوفيان و شيعيان، نزديكى ظهور را گوشزد جامعه مى‏كردند؛ آن دسته از شاگردان ابن فهد كه داراى تمايلات صوفيانه بودند، خود را قانع كردند كه همان برگزيدگان تقدير هستند كه بايد در عمل مبشر مهدى باشند، از اينجاست كه نخست دعوى بابيت را مطرح كردند كه طبعا بعدها به ادعاى كامل مهديگرى تبديل شد.

ابن فهد حلى در كربلا وفات يافت و قبر او زيارتگاه عرب و عجم گرديد.

نذر و نياز، آنجا مى‏آوردند[[1741]](#footnote-1741) و حتى معتقد به ولايت او شدند؛ و اين منزلت معنوى او را، كه نتيجه شيوه زندگى و نوع تأليفات وى بود در دلهاى مردم نشان مى‏دهد. پس از مرگ ابن فهد، تعليمات وى به شكل حادى مجال بروز يافت و تكان سختى در ايران و عراق ايجاد كرد كه در بخش بعد به شرح آن مى‏پردازيم.

ص:286

5. محمد بن فلاح و مشعشعيگرى‏

(متوفى 866)

يكى از نتايج درآميختن تشيع و تصوف در معناى وسيع آن، به وسيله ابن فهد، پديد آمدن نهضت نوينى به دست يكى از شاگردانش بود؛ كه گويى از اشتباهات حروفيان متصوف و ديگر غاليان پيشين پند گرفت و بدان وسيله به خلاف آنان از عدم موفقيت، در امان ماند.

ابن فهد حلى با بيوه سيد فلاح بن هبة اللّه علوى‏[[1742]](#footnote-1742) ازدواج كرده بود، اين زن از شوهر قبليش، پسرى به نام محمد داشت كه در خانه ابن فهد بار آمد تا بزرگ شد و يكى از دختران پدرخوانده خود را گرفت و در سلك شاگردان ابن فهد[[1743]](#footnote-1743) درآمد. دانش وسيع استاد تأثير خود را بر محمد بن فلاح گذاشت، ليكن‏

ص:287

به نظر مى‏آيد كه وى به جنبه‏هاى افراطى و استثنايى آن توجه داشت و دقت خود را روى تصوف، كه پديدكننده كرامتهاى ظاهرى بود، متمركز كرد. محمد، پيش از آنكه در منزل ابن فهد در حله يا كربلا ساكن شود، ظاهرا در واسط مى‏زيست و بعدها گاهى بدانجا مسافرت مى‏كرد[[1744]](#footnote-1744) و دوستان قديم را ملاقات مى‏نمود و همراه آنان به ورزش تيراندازى مى‏پرداخت‏[[1745]](#footnote-1745). و در همان اوقات مى‏انديشيد كه با استفاده از گسيختگى اجتماعى و سياسى ممالك اسلامى در آن ايام، دعوى مهديگرى بنياد كند[[1746]](#footnote-1746).

محمد، حركت خود را با مقدمه صوفيانه‏اى آغاز كرد، «يك‏بار به مدت يك سال تمام در مسجد جامع كوفه اعتكاف جست، قوتش اندكى آرد جو بود كه با آن مى‏زيست»[[1747]](#footnote-1747). در اين مرحله، محمد بن فلاح موفق شد به خود يك هيأت و عنوان صوفيانه بدهد[[1748]](#footnote-1748)، آنگاه شروع به اظهار بعضى دعاوى نمود، ازين قبيل كه «من مهديم، بزودى ظهور خواهم كرد»[[1749]](#footnote-1749) و «عنقريب عالم را خواهم گشود و شهرها و ديه‏ها را ميان ياران و پيروانم تقسيم خواهم نمود»؛[[1750]](#footnote-1750) اين ماجرا در سال 840 و اواخر زندگى ابن فهد بود[[1751]](#footnote-1751). در آن هنگام آرزوى بزرگ محمد بن فلاح آن بود كه با آگاهى از علوم غريبه، به نيرويى مادى دست يابد و در راه تأييد ادعاى خود به كار گيرد كه به اضافه قوت شخصيت و نسب سيادتش، بدان وسيله نيز اطمينان مردم را جلب نمايد و ترس از دل پيروان بزدايد. مشهور است كه ابن فهد، كتابى در علوم غريبه نوشته بود و مى‏ترسيد مبادا به دست كسى بيفتد كه از آن براى منافع شخصى سود جويد. محمد بن فلاح در ايام بيمارى استاد به آن كتاب دست يافت‏[[1752]](#footnote-1752). پس از آن، به منظور جلب دوستى قبائل عرب ساكن اطراف واسط[[1753]](#footnote-1753)، بدان‏سو شتافت. اهميت و خطر اقدام ابن فلاح چندان‏

ص:288

بود كه ابن فهد فتواى قتل وى را صادر كرد و نزد منصور بن قبان عبادى، فرماندار واسط، كس فرستاد و دستگيرى ابن فلاح را خواستار شد[[1754]](#footnote-1754)؛ ابن فلاح، تنها بدين عذر كه گويا «صوفى سنى»[[1755]](#footnote-1755) است و ابن فهد و پيروانش، شيعه و دشمن ويند، نجات يافت‏[[1756]](#footnote-1756). و به اين ترتيب آزادى كامل به دست آورد كه بلافاصله به حويزه برود و شروع به دعوت كند و از طريق شعبده و تردستى، كه بدان معرفت داشت، عشيره‏هاى عرب پراكنده در بطائح را به سوى خود بكشد[[1757]](#footnote-1757). اين موفقيت، قبايل ديگر را در پيوستن بدو تشويق نمود.[[1758]](#footnote-1758) پس از اين كاميابيها، محمد بن فلاح، خود را مشعشع و پيروانش را مشعشعين ناميد، نيروى جنبش كلا از توانايى عظيم روحى شخص محمد بن فلاح، به‏عنوان يك وارث امامان‏[[1759]](#footnote-1759)، سرچشمه مى‏گرفت و دعوى مهدويت نتيجه طبيعى آگاهى از آن نيرو بود. و به دو دليل مايه بيم و موجب مخالفت ابن فهد واقع مى‏شد:

يكى آنكه، ابن فهد اين ادعاى محمد بن فلاح (يعنى وارث امام بودن) را به كلى رد مى‏كرد و دوم آنكه اصولا با قيام مسلحانه جز در زير پرچم مهدى مخالف‏[[1760]](#footnote-1760) بود.[[1761]](#footnote-1761)

البته به نظر احمد كسروى، محقق معروف ايرانى، محمد بن فلاح دعوى مهديگرى نداشت، بلكه خود را نايب امام و باب يا وكيل مهدى (عج) مى‏دانست‏[[1762]](#footnote-1762)- به شكلى كه از شهيد اول نقل كرديم‏[[1763]](#footnote-1763). با اين حال‏

ص:289

كسروى خود در جاى ديگر تصريح كرده كه محمد بن فلاح منتظر فرصت مناسب بود تا دعوى خود را به مهديگرى و پيغمبرى و چه‏بسا خدايى تبديل كند[[1764]](#footnote-1764).

نكته مفيدى كه در اينجا بايد ذكر كرد اينكه، كسروى دعوى معارضه با قرآن را به محمد بن فلاح نسبت داده‏[[1765]](#footnote-1765)، و نيز به گفته كسروى، او زيارتنامه‏اى در حق خود، به‏عنوان امام، انشاء كرده بود كه پيروانش هرروز آن را قرائت كنند[[1766]](#footnote-1766)، و نيز مناجاتى نوشته بود كه در آن، اصحابش وى را ولى اللّه مى‏خواندند و به درگاه خدا شفيع مى‏بردند[[1767]](#footnote-1767)، و در نامه‏هايش خود را همچون «داناترين آدم روى زمين»[[1768]](#footnote-1768) ستوده است. كسروى، مطالب مزبور را از كتاب محمد بن فلاح به نام كلام المهدى به دست آورده كه حاوى خطبه‏ها و منشورهاى ابن فلاح و تنها نسخه آن متعلق به شيخ ابو عبد اللّه زنجانى، مجتهد ايرانى، بوده است‏[[1769]](#footnote-1769). اين كتاب، شبيه منشورهاى مهدى سودانى است كه عينا متضمن همان موضوعات در جنبش مهديگرى سودان مى‏باشد[[1770]](#footnote-1770). كسروى، قسمتهايى از اين كتاب را كه درنظر داشته در تحقيق‏[[1771]](#footnote-1771) خود مورد استفاده قرار دهد، به فارسى ترجمه كرده ولى در پايان، پنج نص از كتاب ابن فلاح را عينا به زبان اصلى، عربى، نقل و ترجمه كرده است و در كتاب ديگرش، مشعشعيان، دو نص بسيار مهم ديگر نيز بدان افزوده‏[[1772]](#footnote-1772). اين كار وى، كوششى بسيار ارزنده بوده است كه كمكى بزرگ به تحقيق ما مى‏كند. ما خواهيم كوشيد تا حد امكان و به اندازه لزوم، از آن استفاده كنيم.

درمورد معارضه با قرآن، قسمتى در كلام المهدى هست كه سوره الرحمن را آورده و در فاصله آيات آن، جملاتى از انشاء محمد بن فلاح گنجانيده شده كه ظاهرا مقصود از آن آوردن عباراتى به سياق قرآن و در برابر آن بوده؛ از آن جمله‏

ص:290

است: «بسم اللّه الرحمن الرحيم صدق اللّه العظيم، المنان الحليم الغفور الديان مبدل- السيئات عفوا و مغفرة و احسانا، لا اله الا هو الرؤف الحنان، و الارض وضعها للانام، فيها فاكهة و النخل ذات الاكمام و الحب ذو العصف و الريحان فباى آلاء ربكما تكذبان، الرحمن الرحيم، واسع المغفرة عن المذنب الجان رب المشرقين و رب المغربين، فباى آلاء ربكما تكذبان الخالق البارى المصور للانسان، له الاسماء الحسنى فجل عن الخلل و النقصان، مرج البحرين يلتقيان، بينهما برزخ لا يبغيان، فباى آلاء ربكما تكذبان، اللطيف المنعم على عباده بالغفران، الذى جعل انبيائه و اوليائه بحرى- العرفان، يخرج منهما اللؤلؤ و المرجان، فباى آلاء ربكما تكذبان»[[1773]](#footnote-1773). واضح است كه قسمتهاى اضافه شده به نص قرآن، در متن بالا، مشتمل بر عنصر صوفيانه عقايد محمد بن فلاح و مربوط به اين مى‏شود كه انبياء و اولياء از يك منشأاند و ولايت در حد ذات خود- به مثابه جوهر عنايت الهى به انسان و ملاك برترى معنوى بشر بر ديگر مخلوقات- بالاتر از نبوت است‏[[1774]](#footnote-1774). و اين انديشه‏اى است كه ابن عربى، پيشتر به حد كافى توضيح داده بود.

كسروى، نص ديگرى نيز از كلام المهدى به‏عنوان يك سوره ديگر از انشاء محمد بن فلاح آورده كه [ترجمه آن‏] اين است: «بسم اللّه الرحمن الرحيم، اكنون به فرمان خداى نيرومند و جبار، زمان انتقام فرارسيده، بر همه ديده‏وران،

ص:291

واجب است كه بشتابند و در سلك ياران ما درآيند كه هركس برخلاف مفاد دين خدا داورى كند، از تبهكاران است. دعوتگر خدا را اجابت كنيد و به وى بگرويد تا خدا گناهانتان را بيامرزد[[1775]](#footnote-1775) ..... خداوندا به همه پيام‏آوران و فرستادگان و شهيدان و مقربان، درود بفرست، خداوندا ولى قائم خود را كه مجرى فرمان تست و به انجام وظائف مقرره از جانب تو برخاسته يارى كن تا انتقام ترا و آفريدگان برگزيده و خاص ترا بگيرد؛ ياريش كن تا بر شرق و غرب و صحرا و دريا و كوه و دشت، مسلطش كنى و به مقصد نهاييش برسانى و به جايگاه ستوده و پسنديده خودش بنشانى. خداوندا ياران وى را كمك فرما و توهين‏كنندگان وى را خوار كن، آن‏كس را كه با وى بر سر خلاف و دورويى است به هلاكت برسان؛ تويى شنوا و بينا برحمتك يا ارحم الراحمين»[[1776]](#footnote-1776).

پيداست كه انشاء اين نص، بعد از مرحله نخستين دعوت بوده زيرا در آن، اولا اشاره به خونخواهى و ثانيا اشاره به مخالفت و دورويى شده، و هيچ جنبشى در آغاز راه به اينگونه مسايل نمى‏پردازد؛ و ديگر اينكه سياق اين نص رنگ يك بيانيه انقلابى را دارد كه به دنبال برخورد با موانع و خيانتها و تحمل خسارات، تجديد جنبش را اعلام مى‏دارد؛ بدين جهت آن را سوره گمان‏كردن، تصورى بى‏دليل است. نكته سوم آنكه، اين نص داراى خصوصيت زيارتنامه‏هاى مشعشعى است، زيرا محتوى آن از آغاز تا پايان دعاست و نيز در اسلوب كلى و مفردات اصطلاحى با زيارتنامه‏ها مشترك است: يك مقايسه ساده عبارات آن با هريك از نصوص مفاتيح الجنان، مقصود ما را روشن مى‏سازد. به‏هرحال اين نص، نمونه‏اى است از انشاء محمد بن فلاح و بيانگر حدود تأثر وى از تشيع رسمى. اگر به خاطر آوريم كه وى فرزندخوانده و شاگرد ابن فهد، مؤلف عدة الداعى، بوده، علت اين اسلوب دعائى در انشاء وى بر ما روشن مى‏شود. در تكميل اين مطلب بايد گفت كه ميان اين نص با بيانيه انقلابى كه محمد نوربخش، معاصر و همدرس ابن فلاح در مكتب ابن فهد، صادر كرد[[1777]](#footnote-1777)، مشابهتى هست. [كه بار ديگر

ص:292

ثابت مى‏كند، اين يك بيانيه است نه طبق تصور كسروى، يك سوره‏].

اما زيارتنامه‏اى كه كسروى بدان اشاره كرده، نمونه‏اش اينست: «السّلام عليك يا من سره مقام الرحمن، السّلام عليك يا من هو اللسان المعبر بالحقيقة و العرفان، السّلام عليك يا من اظهر فضله و نهاية امره الشريعة و القرآن، السّلام عليك يا من بدليله تساوى [ممات‏] الائمه بحياة الابدان‏[[1778]](#footnote-1778)، السّلام عليك يا من بهت دون حجاجه كل مجادل من الانس و الجان، ... السّلام عليك يا امام الهدى و الطريقة الوسطى للانام. السّلام عليك يا مزيج الدجى و كاشف الغطا بالالهام. السّلام- عليك يا آخذ الثار من الفجرة و الكفار، السّلام عليك و على اجدادك الطاهرين و آلك الصالحين، انت الذى يرجع اليك الغالى و يلحق بك التالى، لعن اللّه من غشك و عصاك، لعن اللّه من جحد حقك الجلى، لعنا من انكر امرك الكلى؛ لعنا و بيلا دائما و اصبا سرمدا، لا انقطاع لاوله و لا انتهاء لامده»[[1779]](#footnote-1779).

علاوه بر نصوص مندرج در كلام المهدى، كه ظاهرا وسيله پيروان محمد بن فلاح گردآورى شده‏[[1780]](#footnote-1780)، به كتاب ديگرى تأليف خودش اشاره كرده‏اند كه متمايل به عقيده حلوليه و مجموعه‏اى از حق و باطل و كلمات ظاهر فريب بوده و بر خرد بعضى از مردم آن عصر، چيره شده»[[1781]](#footnote-1781)، كه اين توصيف با برداشت ما راجع به محمد بن فلاح سازگار است.

پيش از آنكه پابپاى حوادث تاريخ با اين جنبش همراهى كنيم، بجاست كمى تأمل كنيم، نخست مختصرى درباره كتاب ابن فهد كه گويا از پايه‏هاى دعوت ابن فلاح بود سخن‏گوئيم، آنگاه درباره معنى شعشعه كه به اصطلاح صوفيانه «طريقه» وى بود بحث كنيم، سپس آن منطقه جغرافيائى را كه دعوت ابن فلاح در آنجا به شكل موفقيت‏آميزى انتشار يافت، بشناسيم؛ زيرا اين بررسيها ما را در فهم جنبش و جنبه‏هاى مختلف آن يارى خواهد كرد.

در آن دوران، جامعه اسلامى سرشار از روحيه نوميدى و احساس ناتوانى‏

ص:293

[[1782]](#footnote-1782)

برد. حتى سلاطين كه سررشته كارها در دستشان بود، براى تحقق خواسته‏هاى خود به طلسم و دعا، به طريقه بونى‏[[1783]](#footnote-1783)، متوسل مى‏شدند. مثلا، درنتيجه انتشار اين تمايل درميان عامه، غلبه شاهرخ را بر قرايوسف به سال 828، بدين سبب مى‏پنداشتند كه شاهرخ سوره فتح را دوازده‏هزار بار قرائت كرده بود[[1784]](#footnote-1784). و از اين‏رو، مصنفان به اين رشته از معرفت روى آوردند و حوادث و توجيهات مشابهى را ضبط كردند، و آنگونه تدبير و تسخير و تصرف علم مستقلى قلمداد شد. مثلا غياثى (مورخ) معاصر ابن فلاح، علت كشته شدن پير بوداق را به سال 870 به علت «تأثير قران ثانى بر سرطان» دانسته‏[[1785]](#footnote-1785)، و كشته شدن حريف غالب وى جهانشاه را (به سال 872)، تحقق پيشگوئى قرآن در سوره روم شمرده است؛ زيرا «872 برابر ارزش عددى بضع سنين‏[[1786]](#footnote-1786) مى‏شود»[[1787]](#footnote-1787). و نيز (به نقل غياثى) عبد الرحمن بسطامى يكى از علماى حروف، درمورد هزيمت جهانشاه به دست حسن بيگ گفته است: «چون جيم بر سركشى افزود، ميم فرزند عثمان او را منكوب كرد»![[1788]](#footnote-1788) به‏همين ترتيب، كارهايى را نيز كه به دست مشعشعيان، انجام پذيرفت، مقرون به‏همين «قرانات» شمرده است‏[[1789]](#footnote-1789). مردم قرن نهم، به اين دلخوش بودند كه قدرت تقدير رهبر حوادث است و نيروى شمشير به خودى خود ارزشى ندارد و فقط ابزار تحقق تقدير است، و لذا آدمى مى‏تواند با تعمق در فهم اسرار قرآن و كوشش در پرورش نيروى مكاشفه روانى، به كمك علم اعداد و حروف و با دلالت «قرانات» ستارگان به راز آينده دست يابد [و از آن اطلاع، عملا استفاده كند.] در چنين شرايطى، طبيعى بود كه منزلت كرامتهاى صوفيانه،

ص:294

كه در آن ايام جنبه عملى به خود گرفته بود و عامه را مجذوب و توجهشان را جلب مى‏كرد، بالا رود؛ به‏همين دليل، منزلت اجتماعى صوفيان، بويژه نزد اميران مغول و كلا نژاد ترك، ترقى نمود.

با بازنگرى سريعى به قرن هفتم، مصداق مطلب اخير را در داستان اسلام آوردن و احمد ناميده شدن، امير تكودار فرزند هلاكو به دست شيخ عبد الرحمن صوفى مى‏يابيم؛[[1790]](#footnote-1790)[[1791]](#footnote-1791) كه در نتيجه مشاهده يك رشته از همين كرامتها بوده است مثلا آورده‏اند كه او موضعى را نشان داد و ادعا كرد كه در آنجا گنجى هست، [شكافتند و ديدند] همچنان بود[[1792]](#footnote-1792). و نيز به روايت ابن فوطى، شيخ عبد الرحمن سلطنت تكودار را پيش‏بينى كرده‏[[1793]](#footnote-1793) بود؛ و وقتى سلطنت او تحقق يافت «اميران و وزيران خدمتش كردند و مقامش نزد آنان بالا رفت».[[1794]](#footnote-1794) سلطان او را در سال 682 به‏سمت فرستاده مخصوص خود براى گفتگو با سلطان قلاوون- در موضوع پيمان صلح ميان دولت مغول و مماليك- تعيين كرد[[1795]](#footnote-1795). جالب- ترين كرامت عملى او در اين نمايش نمودار شد كه نزد سلطان دعوى كرد مى‏تواند انگشترى سلطان را پس از انداختن در درياچه سياكوه،[[1796]](#footnote-1796) بازگرداند و همين كار را كرد[[1797]](#footnote-1797) و همين عمل باعث اعتماد تكودار بر وى شد، و سرانجام به مسلمان شدنش انجاميد.[[1798]](#footnote-1798) ابن فوطى اين كرامت را چنين توجيه كرده: «شيخ، دو انگشتر همشكل ساخته بود كه يكى را به سلطان داده و ديگرى را پيش خود نگه داشته بود»[[1799]](#footnote-1799)، پس از آنكه انگشترى سلطان را در آب افكند «صبح زود به كنار درياچه رفت، انگشترى دوم را در دهان يك ماهى تو خالى كه قبلا ساخته و با نمك انباشته بود گذاشت و بدون آنكه كسى متوجه شود به درياچه انداخت؛ پس نشست به دعا خواندن و ديگران را به توهم انداختن.

ص:295

وقتى نمك آب شد، ماهى [سبك شد] و بالا آمد؛ در حاليكه انگشترى در دهانش بود و سلطان مى‏نگريست. عبد الرحمن آن را گرفت و بچالاكى يك تكه روى در دهانش گذاشت و به آب انداخت و ماهى در آب فرو رفت ...»[[1800]](#footnote-1800). نيز ابن تيميه در قرن هشتم، ضمن مناظره‏اش با صوفيان رفاعى در مصر، روشن ساخت كه در آتش رفتن آنها در نتيجه اندودن بدن «با داروهايى است كه از روعن غورباغه و داخل پوست نارنج و سنگ طلق مى‏سازند»[[1801]](#footnote-1801)، و به سخن درآوردن مردگان، به اين وسيله است كه «مردى را داخل قبر مى‏كنند تا از سوى مرده حرف بزند»[[1802]](#footnote-1802)، و يك عده آدم را كه «روى چوبهاى بلند» راه مى‏روند، به اميران ترك، «رجال الغيب» جا مى‏زنند.[[1803]](#footnote-1803) لابد ابن فهد هم چشمه‏هاى ديگرى مى‏دانست كه به كتاب پيشگفته‏اش افزوده بود؛ تا آنجا مى‏گفتند نيروى شگرفى در آن هست و خود آن كتاب، عملا يك چيز خارق عادت بود كه چون در آبش مى‏افكندند «شط به تكان درمى‏آمد و دود انبوهى به آسمان متصاعد مى‏شد».[[1804]](#footnote-1804) اين همه، نوع كارهايى را كه انجام مى‏شد نشان مى‏دهد؛ البته به فرض آنكه اخبارى را كه در اين باب آمده بپذيريم.

از جمله چيزهايى كه نشان مى‏دهد محمد بن فلاح نيز از همين سلسله كرامت نمايان بوده، آن است كه به ابن فلاح نيز عينا كرامتى مشابه آنچه به دست شيخ عبد الرحمن انجام گرفت، نسبت داده‏اند. آورده‏اند «چيز سنگينى در نهرى عميق يا آب مى‏انداخت كه به ته آب مى‏رسيد، آنگاه به آن ندا مى‏داد كه بلافاصله بالا مى‏آمد و روى آب مى‏افتاد»[[1805]](#footnote-1805).

اما شعشعه كه اسم خاص طريقه محمد بن فلاح گرديده؛ در اصل يعنى تفرقه خصوصا درمورد نور. از همين ريشه است: «شعاع» به معنى جدا شدن و

ص:296

جداكردن‏[[1806]](#footnote-1806). اين ماده به معنى «پاشيده شدن خون و اختلاف‏نظر و پراكنده شدن خوشه و ريخته شدن شير» نيز آمده است‏[[1807]](#footnote-1807)، كاربرد شعشعه درمورد شراب نيز ظاهرا بر همين اساس است‏[[1808]](#footnote-1808). بنابر همين ريشه‏يابى، فيروزآبادى شعاع را چنين معنى كرده: «آن بندهاى كشيده شده از نور كه وقتى به خورشيد نگاه مى‏كنى به نظرت مى‏آيد؛ آنچه كمى پس از طلوع آفتاب مثل نيزه‏هاى ممتد مى‏بينى؛ و مانند آن.»[[1809]](#footnote-1809) و نيز از همين ريشه گرفته شده: شعشعانى و شعشعان به معنى آدم بلندقد؛[[1810]](#footnote-1810) شعشعاع، نيز همين معنى را مى‏دهد به اضافه دلالت بر سبكى‏[[1811]](#footnote-1811) (لاغرى يا چالاكى).

هرچه هست، كلمه شعشعه و شعشعانى در آثار بعضى از متفكران، ملازم نور و پرتو به كار رفته، و ازينجاست كه حلاج، نور الهى را «شعشعانى» وصف كرده‏[[1812]](#footnote-1812). نص سخن وى، اين جهت را روشنتر مى‏كند: «نسبت عارف به خدا به مثابه شعاع خورشيد است كه از او برآمده و به سوى او باز مى‏گردد و از او كسب نور مى‏كند.»[[1813]](#footnote-1813) و همچنين شريف رضى در رثاء دوستش، ابو القاسم حكار (متوفى به سال 388) در بيت زير ماده شعشعه را ملازم با نور به كار برده:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| شهب تشعشع فى النوائب ضوءها |  | كالشمس تنفض رأسها للمطلع‏[[1814]](#footnote-1814) |
|  |  |  |

نكته غريب اينكه شهاب الدين خفاجى (متوفى 1069) صراحتا گفته:

«اينكه عامه، شعشعه نور را به معنى اشراق آن به كار مى‏برند، يك استعمال [اصيل‏] عربى نيست»[[1815]](#footnote-1815)، و دليل آورده كه اين مخالف معنى اصلى شعشعه- كه مزج است‏[[1816]](#footnote-1816)- مى‏باشد. ولى او توجه نكرده، كه، چنانكه گذشت، شعشعه‏

ص:297

هم معنى درآميختن مى‏دهد و هم جدا شدن، خواه درمورد آب و خاك باشد- كه در اين حالت رطوبت اولى داخل دومى مى‏شود- خواه آب و شراب- كه در اين حالت، كيفيت دومى در اولى راه مى‏يابد- و خواه نور و ظلمت، كه چون درآميزند، ظلمت با تابش شعاع در آن روشن مى‏شود و طبيعتش دگرگون مى‏گردد.

معنى شعشعه به وسيله محمد بن فلاح تحول جديدى يافته و ملازم شده با قران يا امر الهى يا عنايت خدايى كه پس از مشكلات و رياضات و آزمايشها، ظاهر مى‏شود. در كلام المهدى گويد:

بسم اللّه الرحمن الرحيم. اى مردم- كه خداى بر شما ببخشد و ببخشايد- امتحان و مصيبتهاى چه‏كسى عظيم‏تر از اين سيد مى‏باشد كه مى‏بينيدش؟ پانزده سال تمام است كه عامه، لعن و دشنامش مى‏گويند و به قتل خودش و اولادش فتوى مى‏دهند و او از شهرى به شهرى مى‏گريزد. تا آنكه شعشعه جعدى فرارسيد و از آن پس، سيد در زمين جائى نيافت و به كوهها پناه جست. كوه‏نشينان نيز كمر به قتلش بستند و از اين شعشعه نجات نيافت جز پس از نوميدى. پس به شهرهاى عراق بازگشت و مغولان به جستجوى وى درآمدند؛ همه دوستانش دشمن گرديدند و جايى براى سكونت نيافت و زمين بر او تنگ شد تا شعشعه دوب فرارسيد و سيد، از ترس دشمنان و كينه‏جويى ايشان، تلخى بيشمار و بى‏اندازه چشيد تا آنكه پسرش بر كارها دست يافت و بدو آب حنظل چشانيد، اينهمه از حد وصف بيرون است و گذشت آنچه گذشت ...»[[1817]](#footnote-1817).

كسروى در معنى [قسمتى از] اين عبارت درمانده و در حاشيه دو كلمه شعشعه مزبور چنين نوشته: «در اينجا عبارتهاى: حتى جائت شعشعة الجعدى و الى ان جائت شعشعة الدوب كه هركدام اشاره به داستانى خواهد بود، بر ما روشن نيست، درست مقصود او را از كلمه شعشعه به دست نياورديم»[[1818]](#footnote-1818).

به نظر ما مقصود از جعدى در عبارت فوق اشاره به ابو ليلى بن قيس ملقب به‏

ص:298

نابغه جعدى، شاعر مخضرم‏[[1819]](#footnote-1819) صحابى است كه شيعه او را از خود مى‏دانند[[1820]](#footnote-1820) (و در روزگار عبد الملك بن مروان، در اصفهان وفات يافت)[[1821]](#footnote-1821) و گفته‏اند كه همراه على (ع) در صفين حاضر بود[[1822]](#footnote-1822) و معاويه وى را به اصفهان تبعيد كرد.[[1823]](#footnote-1823) كسانى كه به احوال وى پرداخته‏اند، او را شاعرى سالخورده و حكيم از طراز امية بن ابى صلت به‏شمار آورده‏اند كه محتوى شعرش «يكتاپرستى و اعتراف به رستخيز و بهشت و دوزخ»[[1824]](#footnote-1824) است، او از جمله كسانى بود كه «در جاهليت به خدا معتقد بود و باده‏گسارى و مستى را بد مى‏دانست و از بتان دورى مى‏جست ... و از دين حنيف ابراهيم سخن مى‏گفت و از اباطيل خود- دارى مى‏ورزيد»[[1825]](#footnote-1825). تصور مى‏رود ارتباط كلمه شعشعه با نابغه جعدى ناشى از آن باشد كه، وى به اصطلاح صوفيانه، شاعرى الهام يافته بوده‏[[1826]](#footnote-1826)؛ چنانكه به نظر ابو الفرج اصفهانى، «در جاهليت شعر مى‏سرود، آنگاه مدتى شعر گفتن براى وى مشكل شد؛ پس از اسلام آوردن، از نو سخنسرايى آغاز نهاد و نابغه لقب يافت»[[1827]](#footnote-1827). بدين‏گونه معلوم مى‏شود كه آن شعشعه [مصيبت و آزمايش‏] كه ابن فلاح به نابغه جعدى نسبت مى‏دهد، بدين معناست كه خدا زبان وى را از شعر گفتن بست- چنانكه تقدير الهى، انسان را به مشكلى گرفتار كند تا زمانى كه آن دشوارى برطرف شود- آنگاه اين مشكل جعدى رفع شد و توانست دوباره شعر- اسلامى و حكمت‏آميز- بسرايد.[[1828]](#footnote-1828)

ص:299

اما شعشعه دوب؛ موضوع آن كمى تفاوت مى‏كند، چون دوب اسم شخص نيست بلكه نام مكانى است كه مشعشعيان به سال 841 در آن محاصره شدند و اين به دنبال يارى خواستن اهل حويزه از اسپند براى نجاتشان از خطر بزرگ لشگر محمد بن فلاح بود كه تهديدشان مى‏كرد.

به گفته غياثى: «دوب، نيزارى بود دست‏نيافتنى»[[1829]](#footnote-1829)؛ و همين صعوبت باعث شد كه بالاخره محاصره‏كنندگان از آن دست بردارند و به شهر خود بازگردند و از آنجا به بغداد بروند و «بسيارى از اهل حويزه در اثر گرسنگى و تشنگى مردند»[[1830]](#footnote-1830)، به دنبال اين حادثه، اسپند پس از يك بيمارى طولانى به سال 848 درگذشت‏[[1831]](#footnote-1831). و لذا محمد بن فلاح، بقية السيف لشگر خود را در دوب «حاملان امانت تا روز قيامت»[[1832]](#footnote-1832) توصيف كرده است.

و نيز معنى شعشعه را مى‏توان به حالتى تعميم داد كه ياران محمد بن فلاح، در اثر كرامت وى بدان دست مى‏يافتند. تفصيل اينكه، ايشان در حلقه ذكرى فراهم مى‏آمدند و ذكر: «على اللّه و غيره باطل»[[1833]](#footnote-1833) را دم مى‏گرفتند و در اينحال، دشوارى رهايى از طبيعت عاجز انسانى را- كه به علت ناتوانى و ترس و سنگينى جسد، آسيب‏پذير است- احساس مى‏كردند، آنگاه ضمن انجام اعمالى كه سيد محمد تعليم مى‏داد[[1834]](#footnote-1834)، نيروى معنويشان بارور مى‏شد و بدان‏

ص:300

وسيله اجازه شعشعه مى‏يافتند؛ يعنى انتقال به حالت روانى جديد كه بر اثر آن بدنهايشان بيحس مى‏گرديد و كارهاى خطرناكى از آنان سرمى‏زد؛ مثلا خود را [برهنه‏] روى شمشير مى‏افكندند و در آتش مى‏رفتند و شمشير مى‏بلعيدند[[1835]](#footnote-1835)، و ازين قبيل كارهاى خلاف عادت‏[[1836]](#footnote-1836). مورخان آورده‏اند كه شمشير و تير در جنگ به بدن مشعشعيان كار نمى‏كرد[[1837]](#footnote-1837). اخبار فوق، خواه راست باشد خواه دروغ، اينقدر هست كه محمد بن فلاح در پيروان خود معجزه‏اى را تحقق بخشيد كه از ديرباز، غاليان بدان اميد بسته بودند؛ ولى از خشبيه‏[[1838]](#footnote-1838) و ياران مختار[[1839]](#footnote-1839) در كوفه در قرن اول هجرى گرفته تا نصيريه در قرن هشتم‏[[1840]](#footnote-1840)، هيچيك موفق‏

ص:301

نشدند پيروان خود را بدان مؤمن سازند و آنان را به قيام براساس قبول امكان تحقق آن معجزه، قانع كنند. اين، عبارت بود از زدودن بيم مرگ از ذهن مريدان؛ يعنى سربازانى كه فرقه مى‏كوشيد به وسيله آنان بر نيروى حاكم محلى پيروز شود و پس از آن مجاهدات خود را در راه تعميم و تحميل مذهب خود بر كل جامعه- خواه با ترور يا بحث نظرى يا غلبه مسلحانه- آغاز كند. مريد بازدايش عامل ترس از روانش، مى‏توانست به قلب كارزار فرو رود و به حدى تهور نشان دهد كه دشمن از آن عاجز شود و نتيجتا رودرروى او نتواند بايستد. ملاحظه مى‏شود كه جنبشهاى غاليانه به علت غرابت در اذهان و دورى از روح اسلام، دچار آفت كمى نفرات بودند؛ پيشوايان اين نهضتها گويى مى‏خواستند كمى نفرات خود را با فزونى شور و هيجان جبران كنند. درمورد مشعشعيان، چنين مى‏نمايد كه در جنگها زير نفوذ نيروى مغناطيسى رهبرشان، از پيرامون خود بى‏خبر مى‏بودند و حتى به حال بيخويشى و بيحسى در اعماق سهمگين‏ترين نبردها پيش مى‏رفتند.

اينهمه را عامه [مخالفان‏] مى‏شنيدند و مى‏ديدند و بر هراسشان مى‏افزود و آنچه با چشمان خود از قدرت افسانه‏اى مشاهده مى‏كردند از مقاومت آنان مى‏كاست.

بر اين جمله بيفزائيم كه اين انديشه، يعنى تصور اينكه گويى مشعشعيان با مرگ پيمان عدم تعرض بسته‏اند، حتى پس از آنكه پيشرو واقعى جنبش، [يعنى مولا على پسر محمد بن فلاح‏] به سال 861 ترور شد و جسد سربريده و زخمالودش را شناور در رودخانه يافتند[[1841]](#footnote-1841)، درميان عامه باقى بود.

بد نيست در مقام مقايسه گفته شود كه صوفيان، از جمله ابن عربى، اين انديشه را كه شبح مرگ از برابر لشگر اسطوره‏اى ايشان به رهبرى مهدى مى‏گريزد، قبلا بيان داشته بودند و لشگر خود را از درآويختن و جنگ و گريز بى‏نياز مى‏پنداشتند و رواياتى از اين قبيل ميان آنان دهان به دهان مى‏گشت كه‏

ص:302

«مهدى قسطنطنيه را با سه اللّه اكبر خواهد گشود»[[1842]](#footnote-1842). اصل اين انديشه از يك نظريه اسلامى سرچشمه مى‏گيرد كه در اثناء جنگهاى اوليه، مى‏كوشيد اراده مسلمانان را در برابر مشركان تقويت‏[[1843]](#footnote-1843) كند؛ اين انديشه با تعميم و تأويل تحول يافت و در قرن نهم به صورتى درآمد كه ديديم. همچنين در ريشه‏يابى پيگير اين انديشه، به غلات مى‏رسيم كه معتقد بودند اسم اعظم خدا، لشگرها را شكست مى‏دهد و مردگان را زنده مى‏سازد[[1844]](#footnote-1844). بدينگونه محمد بن فلاح دولتى برپا كرد مجهز به نيروى روحانيت علوى كه در شخص پيشوا مجسم مى‏شد.

پس از اين همه بايد گفت كلمه شعشعه از ميراثهاى برسى بود كه در گذشته نزديك، غلو در حق على (ع) را تعليم مى‏داد. مى‏دانيم كه برسى نظريات غاليانه پيشين را گرد آورد؛ از جمله آنكه واجبات شرعى را- كه در قرآن آمده- كنايه از اشخاص معين مى‏دانست‏[[1845]](#footnote-1845) و اين معادل [كلامى‏] آن نظريه صوفيانه بود كه هريك از اسماء حسنى بر چيز مستقل و عميقى دلالت دارد[[1846]](#footnote-1846) و صوفى مى‏تواند آن را همچون مفهومى والا مورد تأمل قرار دهد تا مظهر آن شود. بر اين اساس، به نظر برسى، مقصود از اسم عزيز خدا محمد (ص)، و منظور از اسم عظيم خدا على (ع) است و بدين‏گونه صفات خدا تبديل به اشخاصى مى‏شود كه به‏عنوان انسانهايى برگزيده و متمايز از ديگر آدميان، مظهر و منعكس- كننده آن هستند. برسى به دنبال آن مى‏گويد: «تقديس صفات يعنى توحيد ذات‏[[1847]](#footnote-1847)»[[1848]](#footnote-1848)، و سخن خود را با بيان منزلت محمد (ص) كه آيه‏ «فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنى‏»،[[1849]](#footnote-1849) در حق او نازل شده چنين پايان داده: «محمد آن كلمه برين‏

ص:303

و ازلى خداست كه پيش از وى كلمه‏اى نبوده و نورى است كه وجود، از آن تشعشع يافته و همه موجودات از كمال وى پديد آمده‏اند و اسمى است مقدم بر همه صفات؛ زيرا احديت با وحدانيت شناخته مى‏شود»[[1850]](#footnote-1850). بدينگونه برسى به شعشعه نور الهى در محمد (ص) و على (ع) و اولاد آن‏دو اشاره مى‏كند كه به مثابه تجسم صفات خدا و يك نمونه زنده و والاى الهى‏اند بر روى زمين. و اين درست همان عنوانى است كه ابن فلاح براى خود قائل بوده، كه خود به تقيه و در نهان مى‏گفت و مولا على، پسرش، از سر سبكسرى و جوانى، آن را به تصريح بازنمود.

برسى در جاى ديگر از كتاب خود نيز به شعشعه، در همين معنى صوفيانه كه گفتيم، اشاره كرده: «از فضيلت مقام محمدى آنكه، خداوند نور وى را اولين فيض خود قرار داد كه ديگر نورها از آن مى‏تابند و تشعشع مى‏يابند»[[1851]](#footnote-1851)، و باز در جاى ديگر همين انديشه را همراه كلمه شعشعه تكرار كرده: «ذات خدا براى بشر قابل شناسايى نيست، پس معرفت خدا يعنى شناخت صفات خدا ....

صفت دلالت بر موصوف مى‏كند زيرا با ظهور صفات است كه خدا شناخته مى گردد. و آن صفت [اول‏] عبارت از نورى است كه از جلال احديت بر سيماى محمدى (ص) تشعشع يافته ...»[[1852]](#footnote-1852). اين فلسفه غاليانه كه محمد (ص) و على (ع) را به يكسان مظهر خدا و تجسم صفات وى مى‏شمرد، بخوبى مى‏توانست اساس دعوت مشعشعيان قرار بگيرد. حقيقت آنكه محمد بن فلاح و پسرش به اندازه برسى در دعوى، زياده‏روى نكرده بودند و ليكن باتوجه به‏سادگى و آمادگى پذيرش پيروانشان، به پيش رانده شدند و نياز مبرم اوضاع و احوال، انديشه آنان را به فكر برسى نزديك كرد. در اين شرايط بود كه محمد بن فلاح اعلام داشت:

«هركس معتقد نباشد كه على خداست و محمد فرستاده وى و يازده امام، فرشتگان او و پيغمبران ديگر نيز فرستادگان او و كتابهاى آسمانى كلام او و هستى آفريده اوست، كافر است و سزاوار لعنت؛ و در پيروزى آينده ما كشته خواهد شد».[[1853]](#footnote-1853)

ص:304

براى برگشتن به اصل مطلب، بايد وضع منطقه‏اى را كه محمد بن فلاح براى نشر دعوت غاليانه‏اش اختيار كرد و از جمله عوامل مساعد پيروزى نهضت وى بود، بيان كنيم. ناحيه موسوم به بطائح، يك رشته زمينهاى باتلاقى بود كه از واسط تا خوزستان ادامه داشت‏[[1854]](#footnote-1854)، بر كنار از دنياى خارج و معمولا پناهگاه كسانى بود كه بر جان خود بيمناك بودند. قاضى تنوخى حكاياتى نقل كرده كه گواه مطلب بالاست‏[[1855]](#footnote-1855). قبلا ديديم كه ساكنان حله، كه هنگام حمله مغول مرگ بر سرشان سايه گسترد، بدانجا پناه بردند و لزومى به تفصيل مجدد نيست.

براى يك شناسايى سريع از بطائح بايد گفت اولين كسى كه آنجا را آباد كرد، دبيس بن عفيف اسدى، فرماندار شيعى در زمان طائع باللّه (خلافت از 363 تا 381) بود[[1856]](#footnote-1856) و قبيله بنى اسد در آن ساكن شدند. طبيعى است كه اين اسديان رها شده در آن بيابان بيفرياد ترسناك، فقير و عامى بودند و چه‏بسا به‏همين لحاظ آمادگى پذيرش تمايلات [تند] غاليانه را داشتند؛ بويژه كه جملگى شيعه بودند[[1857]](#footnote-1857). محمد بن فلاح بدرستى تشخيص داد كه از چه راه مى‏توان شور آنان را برانگيخت و در ايشان روح جهانگشايى دميد و از آنان ارتشى شكست‏ناپذير پديد آورد؛ خاصه كه آنان به سال 824، كمى پيش از ظهور محمد بن فلاح، با تصرف حله، طعم غنايم را چشيده بودند[[1858]](#footnote-1858)، و در آتش اين اشتياق مى‏سوختند كه به رهبرى پيشواى تازه‏شان ديگربار بدان شهر و شهرهاى ديگر حمله برند.

نكته‏اى كه تصوير فوق را كاملتر مى‏كند اينكه احمد رفاعى (متوفى به سال 578) را شيخ طائفه بطائحيه مى‏ناميدند، «زيرا در ام عبيده از آباديهاى‏

ص:305

بطائح، بين بصره و واسط ساكن بود»[[1859]](#footnote-1859) و پيروانى داشت از مردم همين منطقه با خصوصيت ويژه خود «آنان حالات عجيبى داشتند، مار را زنده‏زنده مى خوردند، داخل تنور شعله‏ور مى‏شدند و با آتش افروخته بازى مى‏كردند»[[1860]](#footnote-1860).

درگذشته ديديم كه چگونه دو تن از صوفيان رفاعى نظر هلاكو را به تصوف جلب كردند. بنابر مشهور، آن‏دو «مس گداخته و سم نوشيدند و در آتشى انبوه داخل شدند»[[1861]](#footnote-1861). و نيز اگر گفته ابن فهد مكى (متوفى 871) را بپذيريم، شهيد اول علم سحر را كه بدو منسوب داشته‏اند در حويزه، مركز منطقه بطائح، آموخته بود[[1862]](#footnote-1862). به علاوه، قرمطيان ساكن اين منطقه، در قرن چهارم، با طلق‏اندود كردن بدن خود در آتش مى‏رفتند[[1863]](#footnote-1863)[[1864]](#footnote-1864). و نيز اگر روايت خطيب بغدادى در مورد بزرگ شدن حلاج در واسط، راست باشد، شعبده‏گرى و افسونى كه وى مى‏آموخت در خود همين منطقه ريشه داشته است‏[[1865]](#footnote-1865)؛ و در همانجا بود كه وى با اظهار كرامتى، حلاج‏[[1866]](#footnote-1866) لقب يافت، و اين اشاره حامد بن عباس در محاكمه وى كه يك‏بار نيز هنگام حكومتش بر واسط، حلاج را بازداشت كرده بوده مطلب را كاملتر مى‏كند[[1867]](#footnote-1867). و نيز از نكات جالب توجه آنكه به نوشته ابن قتيبه، مغيره بن سعيد و بيان بن سمعان غالى در واسط[[1868]](#footnote-1868) به دار آويخته شدند، و چون توجه كنيم كه اين دو به جادوگرى شهرت داشتند، به نظر مى‏آيد كه شايد اين كار را در همانجا آموخته يا به نحوى با جادوگران واسط رابطه داشته‏اند.

اضافه بر اين همه، اگر درست باشد كه ابراهيم خليل در بابل يا شوش يا اهواز متولد شده‏[[1869]](#footnote-1869)، مى‏توان قضيه در آتش افكندن وى را درواقع نوعى آزمايش‏

ص:306

راستگويى او پنداشت، زيرا مردم آن منطقه طبق سنت به نوع آن كرامات مأنوس بودند. همچنين روايت تورات درمورد به آتش افكنده شدن شدرك و ميشك و عبد نغو، كه در همين منطقه انجام گرفت؛ نكات بالا را تأييد مى‏كند[[1870]](#footnote-1870).

از اين همه، آشكار مى‏شود كه كرامات همچون مرده‏ريگ قرنهاى گذشته، به اين منطقه رسيده بود و نقش پيشوايان منحصر بدان مى‏شد كه پيروان خود را سازمان دهند و گونه‏اى بركت و روحانيت به جنبش ببخشند و آن را با اعتقادات غالب، بنحوى پيوند دهند كه جاى استقلال و فرصت نفى و اثباتى براى پيروان نهضت در نقاط پيرامون باقى بگذارد[[1871]](#footnote-1871). براى درك كامل رابطه جنبش مشعشعى با طريقه رفاعى، قابل ملاحظه اينكه مشعشعيان در حويزه متمركز بودند و رفاعيان درام عبيده، واقع در بطائح؛ خلفاى احمد رفاعى كه در بلاد روم مورد حسن توجه حكومت بودند، در اوقات معين براى شركت در آيينهاى رسمى خود به ام- عبيده مى‏آمدند[[1872]](#footnote-1872). ابن بطوطه در واسط هزاران درويش را مشاهده كرد كه در حضور احمد بن عباس رفاعى‏[[1873]](#footnote-1873)، ذكرگويان داخل آتش مى‏شدند، مورخ ديگرى كوشيده است مسئوليت پرداختن به اينگونه كارهاى خارق عادت را از سيد احمد رفاعى سلب كند و بگويد اينها پس از وى و در زمان مغولان آغاز شد[[1874]](#footnote-1874).

و ليكن واسطى از يكى از معاصران احمد رفاعى روايت كرده كه مى‏گفت «عبور سيد احمد رفاعى را با دسته‏اى از درويشانش در سرزمين بطائح ديدم و در دل خويش او را انكار كردم»[[1875]](#footnote-1875). و نيز از جمله موارد مشابه ميان مشعشعيان و رفاعيه اينكه واسطى اخبارى آورده كه به مفاد آن، احمد رفاعى، مهدى و مجدد قرآن‏[[1876]](#footnote-1876) و صاحب قدرت تصرف در زمين و آسمان‏[[1877]](#footnote-1877) و مقامش‏

ص:307

تالى مقام دوازده امام‏[[1878]](#footnote-1878) است.

بنابراين، مردم بطائح از روحيه‏اى صوفيانه برخوردار بودند و گرايش به كرامات در آنان نهفته بود و آمادگيشان براى جنگ تعرضى، چندان بود كه فقط منتظر رهبرى بودند. با ظهور محمد بن فلاح، ديگ در خود را يافت و اين موج بنيانكن عربى كه ديرگاهى ساكن مى‏بود، به جنبش درآمد و تمام قوه نهفته آن زير رهبرى مردى آگاه از امكانات پيروان و محيط به فرهنگ زمان و شيوه‏هاى بهره‏گيرى از آن فرهنگ و امكانات براى عمل سياسى، شكوفا شد. خطمشى ترسيم شده از آغاز اين بود كه جنبش در قالب موجى بنيانكن از مصادره و تاراج، براساس كافر شمردن مسلمانان و نتيجتا حلال شمردن مال ايشان، شكل گيرد.

از جمله چيزهايى كه بر وجود اين نيت دلالت مى‏كند آنكه محمد بن فلاح چهارپايان متعلق به اتباع خود را به قيمت نازلى فروخت تا بر ايشان اسلحه بخرد كه با آن بجنگند[[1879]](#footnote-1879). با استيلاى قحط و گرسنگى بر پيروانش‏[[1880]](#footnote-1880)، علاقه و توجه او به جنگ شدت يافت و بر آن شد كه بكوشد در ايشان آتش اشتياق جهانگشائى را برافروزد تا فقرشان به غنا تبديل گردد و از آن منطقه دورافتاده بيحاصل برهند، بر اراضى پربركت مجاور مسلط شوند و بر اموال اهالى آنجا دست يابند.

اين حركت گسترش‏طلبانه در آغاز به سال 844 با شكست مواجه شد[[1881]](#footnote-1881). ليكن ابن فلاح با اتكاء به نيروى چاره‏انديشى خود و شكيبايى پيروان، توانست در مقابل عوامل نابودكننده، ايستادگى كند. نيرويش با گذشت زمان فزونى يافت تا پسرش، كه به سال 841 زاده شده بود[[1882]](#footnote-1882)، بزرگ شد و به مولا على شهرت يافت‏[[1883]](#footnote-1883). پس سرپرستى ارتش را بدو واگذاشت و خود با كمال آرامش و نرمى به اداره امور پرداخت. بسى نگذشت كه قواى مشعشعيان بر سرزمينى از اهواز تا حله استيلا يافت. آورده‏اند كه در آن ايام بر اثر به كار بردن بعضى اسماء

ص:308

«اسلحه و هيچ‏چيز زيانمند ديگر بر تن افراد مولا على، كارگر نبود»[[1884]](#footnote-1884). گستاخى اين مولا على، به حدى رسيد كه به سال 857 پس از تصرف نجف، محجر ضريح امام را سوزانيد؛ به اين دستاويز كه «على (ع) خداست و خدا نمى‏ميرد»[[1885]](#footnote-1885)، تمام شهر حتى حرم حضرت را غارت كرد[[1886]](#footnote-1886)، و شمشيرهاى يادگارى در خزانه حرم را براى استفاده در جنگ برداشت‏[[1887]](#footnote-1887)، و اعلام كرد كه روح على بن ابيطالب (ع) در وى حلول نموده‏[[1888]](#footnote-1888)؛ يعنى اينكه خود على (ع) است و همو ولى و قطب و امام و مظهر خداست و اطاعتش واجب. و نيز چنان بيباك بود كه در سال 860 به بغداد هجوم برد و غارتگريها كرد و مشايخ رباط سلمان‏[[1889]](#footnote-1889) را از دم تيغ گذرانيد. همچنين گفته‏اند كه مولا على، دعوى خود را بالا برد و ادعاى خدايى كرد و ليكن پدر كهنه‏كار و سياستمدارش در اين مورد با او موافقت ننمود.

اين همه، از جنبشى كه پايه‏اش از آغاز بر معجزات و خوارق عادات و مهديگرى و يكسان شمردن حكم امام مرده و زنده بود، طبيعى مى‏نمود. پس از جوانمرگ شدن مولا على (در 861) سرپرستى نيروهاى جنبش را بار ديگر سازماند- هنده نخستين آن، محمد بن فلاح، به عهده گرفت و با مرگ او به سال 866 محسن فرزند ديگرش روى كار آمد و در سال 893 وفات يافت‏[[1890]](#footnote-1890). ولى تأثير فقدان مولا على، جنبش را ناتوان ساخته بود و هنگامى كه دولت صفويه براساس دعوتى مشابه دولت مشعشعى ظاهر شد، امكان نداشت كه دو حركت در كنار هم باقى باشند، ازاين‏رو شاه اسماعيل صفوى به سال 914 اين دولت كوچك را برانداخت و دستاويزش اين بود كه فياض بن محسن (فرمانرواى مشعشعى) دعوى‏

ص:309

خدايى دارد و طرفدارانش او را مظهر على (ع) مى‏دانند و مى‏پرستند[[1891]](#footnote-1891) و نيز به قتل دو برادر فياض، على و ايوب، فرمان داد[[1892]](#footnote-1892).

سرانجام اين امارت، تحت الحمايه صفويان گرديد و امراى مشعشعى، آلت دست آنان شدند و طبق دستور ايشان كار مى‏كردند[[1893]](#footnote-1893). كار به جايى كشيد كه مشعشعيان بتدريج، از اظهار غاليگرى كاستند و تبديل به اشراف ثروتمندى گرديدند كه فقيهان در دفاع از ايشان كتابها نوشتند و تمام گناهها را به گردن مولا على انداختند و او را نكوهيدند[[1894]](#footnote-1894). و آخر چنان شد كه از خود مشعشعيان، فقيهان دوازده‏امامى مذهب برخاستند و كتابهايى باب پسند شيعيان ميانه‏رو نوشتند[[1895]](#footnote-1895). در اينجا بايد گفت كه تشيع در اوايل حكومت صفويان، آميزه‏اى بود از غاليگرى مشعشعيان و ميانه‏روى دوازده‏اماميان، همراه با گرايشى صوفيانه به كرامت و ولايت؛ و اين همه از باب همگانى با روح زمان بود كه افكار بدعت‏آميز تصوف بر آن غلبه داشت. و از اينجاست كه مى‏بينيم تشيع به سطحى از ايده‏آليسم رسيد كه گرچه خود صفويان متوجه جهات افراطى آن نبودند ولى فرقه‏هاى ديگر اسلامى، جنبه‏هاى زياده‏روانه آن را اشعار مى‏داشتند.

آنچه مسلمانان [سنى‏] معارض را به قيام عليه بدعتگرى تشيع برمى‏انگيخت، تركيبى بود از خوشآمدگوئى نسبت به دولت عثمانى، رقيب و دشمن سرسخت صفويان، و نيز انگيزه مذهبى و فرقه‏اى؛ مصنفان شيعى نيز به دلائل مشابه، همان كار را مى‏كردند [يعنى در رد تسنن چيز مى‏نوشتند]. پس از آنكه ميل پادشاهان صفوى به رياست‏جوئى معنوى، كه عملا بدان دست يافته بودند، بتدريج سستى گرفت، و نيز با ظهور عده‏اى از عالمان شيعه كه در راه حق سرزنش ملامتگران را به چيزى نمى‏گرفتند، آن گرايش غلوآميز شيعى [مربوط به مراحل نخستين حكومت صفوى‏] نيز از اهميت افتاد.

ص:310

در پايان اين فصل بد نيست بگوييم كه مشعشعيان، از لحاظ آنكه مذهب خود را اصل اسلام و مخالفان عقيدتى را خارج از اسلام مى‏پنداشتند[[1896]](#footnote-1896)، و بدين عنوان، غارت و تصرف اموال ايشان را حلال مى‏شمردند و با گوارايى مى خوردند، نهضتشان همانند جنبشهاى خشن خوارج و قرمطيان‏[[1897]](#footnote-1897) بود و غارت پى‏درپى نجف و بغداد و حله و بصره و كربلا و واسط، نمونه آن است.

همچنين جنبش مشعشعى، پيش‏درآمدى قريب العهد براى وهابيان بوده كه سه قرن بعد، به همان دستاويز [يعنى كافر شمردن مسلمانان غيروهابى، و حلال دانستن خون و مال ايشان‏]، درست همان راه را در پيش گرفتند. همه اين جنبشها در حقيقت از فشار اقتصادى‏[[1898]](#footnote-1898) سرچشمه مى‏گرفته است‏[[1899]](#footnote-1899). و نيز بجاست يادآورى كنيم كه دعوت مشعشعيان، در آغاز صورت صوفيانه داشته و حتى محمد بن فلاح را به اين عناوين ستوده‏اند: «جامع معقول و منقول، صوفى، رياضتكش اهل مكاشفه و صاحب تصرف»[[1900]](#footnote-1900). وى از تصوف به تشيع درآمد و صوفيگرى را به شكل شيعيگرى درآورد. و بالاخره براى پيوستن پايان فصل به آغاز آن، اين نكته شايان ذكر است كه نهضت مشعشعى از طرفى احياى عقايد غاليانه قديم و از جهتى سرمشق فرقه‏هاى غالى بعدى، خصوصا شيخيان و بابيان بود كه از آن پيروى كردند.

ص:311

6. محمد بن عبد اللّه نوربخش‏

(795- 769)

محمد نوربخش، به روايت شيعه، شاگرد صوفى مسلك ديگر احمد بن فهد حلى بوده و حالات او را در اين فصل بررسى خواهيم كرد. حق اين است كه وجود وى ما را به شناخت وضع صوفيان ايرانى نسبت به تشيع، در قرن هشتم و نهم هجرى رهنمون مى‏شود. قبلا ديديم كه على (ع) چگونه درنظر صوفيان ولى اولياء و شيخ همه طريقه‏ها، خصوصا آنها كه از قرن ششم ببعد پر از علويان شدند، گرديد. چون قرن هفتم دررسيد، سرتاسر ممالك اسلامى، بويژه ايران، پر از صوفيان علوى بود. درآميختگى تصوف با شخصيت على (ع) چندان بود كه علويان صوفى خود را وارث و پيشواى [واقعى‏] تصوف مى‏ديدند و تنها طريقه صحيح را همان طريقه‏اى مى‏دانستند كه خود در رأس آن بودند؛ همچنانكه آملى اين معنا را بيان داشته است. در قرن هفتم به عده‏اى از علويان متصوف برمى‏خوريم كه از اينكه طريقه‏اى تأسيس و مردم را بدان دعوت كنند، نوعى احساس غرور مى‏كردند، از آنجمله سيد حيدر موسوى تونى‏[[1901]](#footnote-1901) (متوفى 618) است كه براى زيارت جد و شيخ طريقتش، على بن ابيطالب (ع)، به نجف سفر كرد و وارد حرم نشد تا آنكه [گويا] امام به صداى بلند دعوتش فرمود[[1902]](#footnote-1902). دو تن از مشايخ وى نيز علوى بودند: سيد محمد نجفى و سيد ابراهيم خوارزمى كه بنابر مشهور نسبت خرقه‏اش به امام موسى كاظم (ع) جد سيد حيدر، مى‏رسيد[[1903]](#footnote-1903). در كنار سيد حيدر،

ص:312

سيد على همدانى‏[[1904]](#footnote-1904) (متوفى 786) مؤسس طريقه همدانيه قرار مى‏گيرد كه گفته‏اند، دوستداران خاندان پيغمبر را به سه دسته تقسيم كرده: رسل، شيعه و اصفياء[[1905]](#footnote-1905)؛ كه البته اين نظريه دليل قاطع شيعه بودن او نمى‏شود. بويژه كه وى در كتاب ذخيرة الملوك (نسخه خطى موزه بريتانيا)،[[1906]](#footnote-1906) آشكارا سنى مى- نمايد. به‏هرحال سيد على همدانى، شيخ طريقه‏اى است كه محمد نوربخش، از خواجه اسحق ختلانى- كه اين هم علوى بود[[1907]](#footnote-1907)- به ارث برد. پس از سيد على، نعمة اللّه ولى آمد و طريقه‏اى بنياد نهاد كه در هند و ايران باقى است. نكته مهم اينكه باتوجه به موارد فوق، صوفيان [غيرعلوى‏] متوجه شدند كه تصوف، كم‏كم به تشيع مى‏گرايد و از آن ترسيدند كه يكبارگى در آن ادغام گردد و در نتيجه موقعيت ايشان در خطر افتد و ولايت منحصر به علويان شود و از آنان سلب گردد. از اينجاست كه طريقه نقشبندى به دست بهاء الدين محمد بخارايى (717- 791) پديد آمد كه قيامى بود صوفيانه عليه همه آداب كهن تصوف از قبيل ذكر و خلوت و كرامات‏[[1908]](#footnote-1908). و از آن مهمتر، نقشبنديان، سلسله‏هاى طريقتى را كه در مجموع به على بن ابيطالب (ع) برمى‏گشت، نفى كردند. به گفته بهاء الدين محمد نقشبند: «سلسله كسى به جائى نمى‏رسد»[[1909]](#footnote-1909)، او منكر آن شد كه سلسله‏هاى [مورد ادعاى‏] صوفيان معاصرش اصلى داشته باشد: «به هيچكس از متأخران، طريقه‏اى از مشايخ [متقدم‏] نرسيده است»[[1910]](#footnote-1910). بدين سبب، محمد نقشبند را

ص:313

[پيروانش‏] مجدد دين در رأس سده هشتم شمرده‏اند[[1911]](#footnote-1911). اما شاگردان وى، طريقه خود را به جنيد بغدادى رسانده، او را در مقام يك ولى قرار دادند كه رودر رو با ايشان سخن مى‏گويد و رهنمايى‏شان مى‏كند[[1912]](#footnote-1912)، و اين همان نقشى بود كه صوفيان علوى براى على بن ابيطالب قائل بودند. نقشبنديان با اين كار خود مى‏خواستند آن ميراث صوفيانه را كه از قرن چهارم به‏بعد، با درآميختن تصوف به شخصيت على (ع) فراهم شده بود، از بين ببرند. از آنچه گذشت مى‏توان فهميد كه به چه دليل پذيرفتن صوفيان و منسوب داشتن آنان به تشيع، بسيار آسان مى‏نمود؛ و از اين جمله است مورد محمد نوربخش كه اكنون درصدد بررسى آن هستيم.

پيش از پرداختن به محمد نوربخش، بجاست نعمة اللّه ولى علوى حلبى الاصل را به ياد آوريم كه چنانكه گذشت به سياحت برخاست و پيش از آنكه در ماهان مستقر شود، عبد اللّه يافعى را ملاقات كرد و مقام شامخى درميان صوفيان نصيب وى شد تا آنجا كه مريدانش بر وى سجده مى‏بردند، و معتقد بودند كه مقصود از آيه‏ «يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ، ثُمَّ يُنْكِرُونَها» هموست و درواقع نيز خود نعمت اللّه، وقتى اهل سمرقند تكفيرش كردند و از شهر راندند، بدان استشهاد كرد. محض پرهيز از اطاله كلام در اين موضوع، يادآورى مى‏كنيم كه عده‏اى از نوادگان نعمت اللّه به هند رفتند و در آنجا طريقه خود را نشر دادند و بعضى ديگر در ايران ماندند و و با صفويان خويشى به‏هم رساندند و همپيمان شدند. و طريقه نعمت اللهى كلا شيعى گرديد، حال آنكه خود وى سنى حنفى بود.

اكنون به محمد نوربخش باز مى‏گرديم، وى در قائن مركز بخش قهستان‏[[1913]](#footnote-1913) تولد يافت- همان منطقه‏اى كه سيد حيدر تونى و سيد على همدانى، آنجا مى‏زيستند[[1914]](#footnote-1914). پدرش عبد اللّه، از احساء بحرين براى سياحت و زيارت قبر

ص:314

على بن موسى الرضا (ع) به طوس آمده و بعدا در قائن مقيم شده بود[[1915]](#footnote-1915). محمد در يكى از ماههاى سال 795[[1916]](#footnote-1916) هجرى متولد شد. چنان تيزهوش بود كه در هفت سالگى قرآن را از بر كرد و به سرعت در همه علوم تبحر يافت و مريد خواجه اسحق ختلانى- شاگرد سيد على همدانى- گرديد. مرشد از استعدادهاى وى چنان به شگفت آمد كه او را نوربخش لقب داد[[1917]](#footnote-1917)- اين نام يادآور مشعشعيان است. خواجه اسحق كه خود درصدد قيام عليه شاهرخ و تشكيل يك دولت صوفيانه بود، در محمد نوربخش، آن عربى‏نژاد هوشمند و دلير، صفاتى ديد كه به او جرأت داد از وى براى تحقق رؤيايش سود جويد[[1918]](#footnote-1918). ازينجهت اصرار زيادى داشت كه علوى بودن او را از طريق مكاشفه صوفيانه مؤكد سازد[[1919]](#footnote-1919)، تا بتواند عامه مردم، بويژه صوفيان را به جمع شدن دور او، به‏عنوان مهدى‏[[1920]](#footnote-1920)، بكشاند. همانندى نامش، يعنى محمد بن عبد اللّه با نام پيغمبر، او را در توجيه اين دعوى كمك مى‏كرد؛ چون طبق بعضى اخبار، مهدى همنام پيغمبر است [و پدرش نيز[[1921]](#footnote-1921)]. محمد نوربخش كه اصرار داشت اين مطابقت اسمى با پيغمبر

ص:315

(و درنتيجه با مهدى) هرچه شاملتر باشد، پسر خود را قاسم ناميد تا نام كاملش چنين بشود: ابو القاسم، محمد بن عبد اللّه.

هرچه هست، خواجه اسحق، با محمد نوربخش به‏سمت خليفه الخلفاى‏[[1922]](#footnote-1922) خود و به‏عنوان شيخ طريقه سيد على همدانى‏[[1923]](#footnote-1923)، بيعت نمود و در روز بيعت به 12 نفر (بيعت‏كننده)، محض تيمن به تعداد ائمه، اكتفا شد[[1924]](#footnote-1924).

از مميزات طريقه نوربخش، سياهپوشى بود، چون اين رنگ نماد نور[[1925]](#footnote-1925) و زندگى غيبيان شمرده مى‏شد[[1926]](#footnote-1926)، و نوربخشيان را از حروفيان كه سپيد مى پوشيدند، جدا مى‏كرد. بعدا پيروان نوربخش، اين شعار را به عمامه سياه بدل كردند كه مبدل به شعار نهضت شد و مايه افزايش هيجان مردم در پيوستن بدان گرديد. تأثير اين شعار در عامه چندان بود كه دولت وقت، نوربخش را از كاربردن آن منع كرد[[1927]](#footnote-1927).

جنبش نوربخشيان به سال 826 در كوه تيرى از قلعه‏هاى ختلان آغاز گرديد. با آنكه خود نوربخش معتقد بود كه تا آمادگى كامل بايد اعلام شورش را به تأخير انداخت‏[[1928]](#footnote-1928) ولى خواجه اسحق از شدت هيجان عجله كرد. قيام پيش از آنكه شروع شود، شكست يافت، زيرا دسته‏اى از صوفيه از اين جنبش انشعاب كرده به گروهى ديگر كه زير رهبرى عبد اللّه مشهدى- مخالف و رقيب محمد نوربخش در رياست طريقه- بودند، پيوستند[[1929]](#footnote-1929). اين جنبش به كشته شدن خواجه اسحق و برادرش و دستگيرى و اعزام محمد نوربخش به هرات، پايتخت تيموريان، منتهى شد[[1930]](#footnote-1930). شاهرخ كه از انتشار دعوت حروفيه در ارتش خود قبلا برآشفته بود با پديد آمدن اين حركت تازه، درصدد برآمد هردو را ريشه‏كن سازد. ولى نوربخش به اندازه‏اى مورد علاقه مردم بود كه ظاهرا

ص:316

شاهرخ جرأت نكرد او را بكشد. فرمان داد به شيراز تبعيدش كنند و در آنجا وى را در انتخاب تبعيدگاه جديد آزاد گذاشتند. پس به گردش در شوشتر و بصره و حله و بغداد پرداخت و عتبات مقدس شيعه را زيارت كرد[[1931]](#footnote-1931). پيداست كه او شكست خود را نپذيرفته بود. پس به كردستان رفت تا دعوت خود را در آنجا بپراكند، اهالى كردستان تابع وى شدند و به نامش سكه زدند، به‏همين سبب شاهرخ مضطرب شد[[1932]](#footnote-1932). كار بدانجا كشيد كه نوربخش را ديگربار بازداشت و زندانى كردند و از آنجا به هرات بردند و در آن شهر، زنجير برپا، بر روى منبر اعلان كرد كه دعوى خلافت و هرچه بدان مربوط مى‏شود، نداشته و ندارد[[1933]](#footnote-1933).

در نتيجه اين «اعتراف» اجازه يافت كه به تدريس- فقط علوم رسمى- بپردازد، به شرط آنكه دانشجوى زياد نپذيرد و عمامه سياه بر سر نگذارد[[1934]](#footnote-1934). اما بالاخره از وى خواسته شد كه قلمرو تيموريان را ترك گويد و به بلاد روم برود، ولى او ترجيح داد كه در ايران بماند و گيلان را انتخاب كرد[[1935]](#footnote-1935). پس از مرگ شاهرخ به سال 851 نوربخش به رى رفت و به ترويج طريقه صوفيانه خود مشغول شد و هم در آنجا[[1936]](#footnote-1936) به سال 869 درگذشت.

طريقه نوربخش با مرگ او پايان نيافت. مسند ارشاد به پسرش قاسم فيض- بخش رسيد كه درميان ايران و عراق رفت‏وآمد مى‏كرد. پس از مرگ وى به سال 927 پسرش، شاه بهاء الدين، جانشين او شد[[1937]](#footnote-1937)، و به‏همين ترتيب‏[[1938]](#footnote-1938).

فرجام كار اين خاندان چنان شد كه افراد آن از اشراف گرديدند و در پيشگاه شاهان حضور مى‏يافتند. از جمله سلطان حسين بايقرا در تبريز، قاسم فيض بخش و ابراهيم بن على، پناهنده مشعشعى را در مجلس خود گرد آورد[[1939]](#footnote-1939) و در ميان اين دو تن گفتگويى درگرفت كه در حاشيه شماره 20 همين فصل آورده‏ايم.

ص:317

اما خلفاى متصوف محمد نوربخش: از آن جمله است خواجه محمد بن خواجه محمد سمرقندى كه تذكره معروفى در شرح زندگى و احوال و مقامات مرشد خود تأليف كرده‏[[1940]](#footnote-1940)، و شمس الدين محمد بن يحيى لاهيجى متخلص به اسيرى (متوفى 927)، شارح گلشن راز[[1941]](#footnote-1941)، و شيخ محمد قوچانى (متوفى 938) كه گفته‏اند گرايشى به شاه اسماعيل صفوى داشته و اين نيز به دوستيش با او اشاره كرده است‏[[1942]](#footnote-1942)، و سيد ضياء الدين نور اللّه بن محمد شاه حسينى مرعشى شوشترى كه هم مشعشعى و هم نوربخشى بوده است‏[[1943]](#footnote-1943).

پيش از آنكه به بيان ارتباط نوربخشيه با شيعيگرى بپردازيم، بجاست اشاره شود كه اصطلاح نوربخشيه اسم خاص پيروان محمد نوربخش گرديده و نيز نام طريقه خاص اوست؛ همچون حروفيه و مشعشعه و بكتاشيه [كه هم به اعضاء فرقه اطلاق مى‏شود، هم به عقايد فرقه‏]؛ و بر معارضان اين فرقه، يعنى آن دسته از پيروان خواجه اسحق كه عليه نوربخش انشعاب كرده به عبد اللّه مشهدى پيوستند، عنوان «متصوفيه» اطلاق مى‏شد و مشرب آنان را «تصوف» مى- ناميدند[[1944]](#footnote-1944) كه تا روزگار نايب الصدر (متوفى 1314) باقى بودند[[1945]](#footnote-1945).

از محمد نوربخش، آثار زير باقى مانده: كتاب الشجره الوفيه فى ذكر المشايخ الصوفيه‏[[1946]](#footnote-1946)، غزليات‏[[1947]](#footnote-1947)، مجموعه شعرى به نام واردات‏[[1948]](#footnote-1948)، رساله‏اى كه به صورت بيانيه فرقه به كار مى‏رفت‏[[1949]](#footnote-1949)، رساله ديگرى در علم فراست [قيافه‏

ص:318

شناسى‏][[1950]](#footnote-1950) با همان هدف‏[[1951]](#footnote-1951)، رساله‏اى به‏عنوان الرسالة المعراجيه‏[[1952]](#footnote-1952) كه قاضى نور اللّه از آن نقل كرده، و بالاخره رساله اعتقاديه كه در مجله انجمن فرانسوى تحقيقات عربى، در دمشق طى صفحات 184- 203 سال 1961/ 1962 طبع شده است.

تأثير اين جنبش بويژه در صوفيان، چنان قوى بود كه طرفداران نوربخش وى را «امام و خليفه همه مسلمانان» لقب دادند[[1953]](#footnote-1953). و يك علوى نامه‏اى به شاهرخ نوشت كه در آن از زندانى شدن و ناراحتيهاى بيست‏ساله نوربخش ياد كرده و شاهرخ را ملامت مى‏نمايد كه از اطاعت نوربخش سر باززده، و مقام نوربخش را چنين تعريف مى‏كند: «او به گواهى صوفيان بزرگ و سه‏بار تأييد يوسف پيغمبر [در خواب‏] مظهر راستين خداست»؛ و از شاهرخ مى‏خواهد كه دعوت نوربخش را اجابت نمايد و مؤكدا اعلام مى‏دارد كه دوران سلطنت وى روبه پايان است؛ زيرا نوبت آل محمد (ص) رسيده كه بر جهان فرمان رانند[[1954]](#footnote-1954).

خود نوربخش، نهضت خويش را جامع تصوف و تشيع دانسته و در بيانيه‏اى كه ضمن آن مردم را به طرفدارى خود فراخوانده، ذكر كرده كه ولايت و نبوت را باهم دارد[[1955]](#footnote-1955): «نسب من، قريشى و هاشمى و علوى و فاطمى و حسينى و كاظمى است و در علوم شريفه جعفرى، پيرو آدم الاولياء حضرت على مرتضى عليه السّلام هستم، و در علوم غريبه، چون كيميا و سيميا و هيميا، اگر خودستايى نشمارى، همتاى ابن سينا، و در مكاشفات فلكى و مشاهدات ملكوتى و معانى جبروتى و تجليات لاهوتى، كامل و مكملم، و به مراحل هفتگانه ذكر لسانى و نفسى و قلبى و سرى و روحى و حضورى و غيب الغيوب، هم خود رسيده‏ام و هم ديگران را مى‏رسانم ...»[[1956]](#footnote-1956). بدين‏گونه نوربخش تصريح كرده كه در «علوم شريفه جعفرى»، تابع على (ع) است و اين [اگر بتنهايى مى‏بود] بدون ترديد

ص:319

تشيع او را مى‏رساند، و ليكن در اينجا، كلمه «جعفرى» به مناسبت مقام و از باب تكميل نسب علوى و خلافت محمدى آمده؛ [پس به خودى خود، دليل تشيع او نمى‏شود]. به دنباله مطالب بالا، انديشه ولايت محمديه را توضيح داده و خود را امام الاولياء ناميده و گروههاى مختلف مردم را بدين بيان خطاب مى‏كند:

«... اى ارباب ملك، به يارى سلاله سلطان آل عبا بشتابيد. اى اهل دانش، خود را به سرچشمه يقين برسانيد، و از بيابان بى‏انتهاى تقليد برهانيد. اى اصحاب معرفت، خود را طالب علم اليقين سازيد. اى خواص در صدق و اخلاص بكوشيد و اى عوام لباس تقوى بپوشيد»[[1957]](#footnote-1957).

اين خطاب عام نوربخش به گروههاى مختلف مردم با سطح معرفت مختلف، بر پايه اين اصل شيعى است كه «هركه مرد و امام زمانش را نشناخت، به مرگ جاهليت مرده است»[[1958]](#footnote-1958)، و ازينجاست كه وى راه را كوتاه كرده و گفته است: «تاكنون حال خود را پنهان مى‏داشتم، و ليكن اظهار آن واجب شده تا حجت بر همه مردم تمام شود، به‏گونه‏اى كه مظهر كل و رهنماى راه حق را به درستى بشناسند»[[1959]](#footnote-1959). قاضى نور اللّه اين اشارات را گرد آورده و از آن، تشيع نوربخش را نتيجه گرفته و او را نه مدعى مهدويت، بلكه مروج شيعيگرى پنداشته‏[[1960]](#footnote-1960) است، و نيز از يك رساله اعتقاديه منسوب بدو نام برده است كه در آن، جهاد اكبر و جهاد اصغر را بيان كرده و گفته است هرعلوى جامع علم و عمل مى‏تواند مردم را به جهاد اصغر دعوت كند و ليكن نخستين اقدام‏كننده، بايد ولى كامل و جامع نسب علوى با ولايت صوفيانه، و داراى صفاتى باشد كه نوربخش در رساله پيشگفته آورده است‏[[1961]](#footnote-1961). و نيز قاضى نور اللّه افزوده كه‏

ص:320

نوربخش در رساله مذكور، [عليرغم اهل سنت‏] به نكاح متعه اشاره نموده و در مسائل ارث، آراء مخالف اهل سنت را با شيعه، در موارد مشابه، رد كرده است‏[[1962]](#footnote-1962). علاوه‏براين به گفته قاضى نور اللّه، نوربخش، ابن عربى را شيعه‏اى مى‏دانست كه به تقيه عمل مى‏كرده‏[[1963]](#footnote-1963)؛ و خود قاضى نور اللّه دو بيت زير را به ابن عربى نسبت داده كه مشكل بتوان پذيرفت:

عليرغم آنان كه دورند، به نظر من دوستى آل طه باعث حسن عاقبت خواهد بود؛

زيرا برانگيخته خدا، مزد رهنمائيهايش را فقط در دوستى نزديكانش قرار داده است.[[1964]](#footnote-1964)

ظاهرا ريشه همه اين تصورات [يعنى اينكه قاضى نور اللّه، به دلائل ياد شده، نوربخش را شيعه دانسته‏]، ناشى از گردش نوربخش در مراكز شيعى و زيارت قبر امامان در عراق و مدتى اقامت در عتبات و ملاقات با ابن فهد حلى در همان اوان بوده است‏[[1965]](#footnote-1965). ولى اينها هيچيك دليلى عينى بر شيعى بودن نوربخش، به‏معناى لغوى امروزى اين كلمه به دست نمى‏دهد؛ زيرا همين قاضى نور اللّه مشعشعيان را نيز از مروجان مذهب شيعه پنداشته‏[[1966]](#footnote-1966) و روايت كرده كه علماى شيعه نامه‏هايى به محسن بن محمد بن فلاح نوشتند و گناه غاليگرى را به گردن مولا على پسر ابن فلاح انداختند[[1967]](#footnote-1967)، حال آنكه مى‏دانيم، بهانه شاه اسماعيل صفوى در حمله به مشعشعيان و قتل ايوب و على فرزندان محسن به سال 914، و تصرف شهرهاى ايشان پس از فتح بغداد، اين بود كه ايشان با اعتقاد به خدايى على بن ابيطالب، از تشيع بيرون رفته‏اند[[1968]](#footnote-1968).

در اينجا بد نيست به حقيقتى اشاره كنيم كه چه‏بسا روشن نباشد، و آن‏

ص:321

اينكه: رهبران جنبشهاى علوى در ايران به دعوى وراثت امامان، تكيه مى‏كردند و اين مسأله‏اى است متعلق به تشيع، و ليكن نه تشيعى كه دوازده اماميان مى‏شناسند و فقه و كلامى خاص دارد؛ بلكه تبليغات سياسى آن نهضتها، محتوى كلى خود را از وجه مشترك تصوف و تشيع يعنى انديشه مهدويت و ختم ولايت مى‏گرفت، و همچنانكه خواهيم ديد، تعداد فقيهان شيعى در ايران به قدرى كم بود كه صفويان مجبور شدند براى ترويج تشيع در كشور خود و سازمان دادن دولت براساس آن، فقيهانى از شام احضار نمايند؛ و نيز حركت شاه اسماعيل صفوى، پيش از آنكه جنبشى علوى يا شيعى باشد، چنانكه بزودى خواهيم ديد، نهضت صوفيانه بود. با همه اينها تصور اين موضوع محال نيست كه اگر جنبش محمد نوربخش توفيق مى‏يافت، بسيار محتمل بود كه در آينده به شيوه صفويه عمل كند؛ همچنانكه وضع پيشينيان ايشان، مشعشعيان، نيز چنين شد و بتدريج از دعاوى غلوآميز كاستند، تا آنجا كه بعضى امراى مشعشعى، كتابهاى معروفى بر وفق عقيده دوازده اماميان ميانه‏رو نوشتند[[1969]](#footnote-1969). نيز قابل تذكر است كه عقايد نوربخشيه، بخشى تفكيك‏ناپذير از موجوديت تشيع فعلى ايران است، بدون آنكه خود آنان يا ديگر هموطنان ايشان، تفاوتى بين نوربخشى و شيعى [عادى‏] احساس كنند، جز اينكه فرقه نوربخشى يك طريقه صوفيانه است.

هرچه هست، نوربخش يك صوفى وحدت وجودى بوده كه به بيان انتقال ولايت از آدم و انبياء به اقطاب تصوف پرداخته و از اين انديشه، عنوان تناسخ را برداشته و به‏جاى آن اصطلاح «بروز» را به كار برده است. درنظر وى دميده شدن روح به جنين در چهارماهگى، نوعى معاد انسانى است كه وجود بشر را به وجود حقيقى يعنى خدا مى‏پيوندد[[1970]](#footnote-1970). شايد در اين نظريه، عنصرى باشد كه‏

ص:322

تاثر وى را از فلسفه اشراقى نشان مى‏دهد؛ همان فرضيه‏اى كه دكتر محمد على ابوريان مطرح كرده ولى توجيه روشنى براى عقيده خود نياورده است‏[[1971]](#footnote-1971).

نوربخش در اين ابيات به نظريه وحدت وجود اشاره مى‏كند:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| اگر هادييم و اگر مهدييم‏ |  | به جنب قدم، طفلكى مهدييم‏ |
| يكى قطره‏ايم از محيط وجود |  | اگر چند داريم كشف و شهود |
| من از قطرگى گشته‏ام بس نفور |  | خدايا رسانم به درياى نور[[1972]](#footnote-1972) |
|  |  |  |

و نيز از عشق به صورتى سخن گفته كه در اين بيت ابن عربى آمده:

پيرو آيين عشقم و به هرسو موكب عشق رو نهد، رو مى‏كنم، كه محبت دين و ايمان من است.[[1973]](#footnote-1973)

ولى جنبه سلبى مسأله را گرفته، چنانكه دو بيت لطيف زير بيانگر آن است:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| من از جمله خلائق بركنارم‏ |  | از آن‏روزى كه ديدم روى يارم‏ |
| ز كيش و مذهب و ملت بكلى‏ |  | مبرا گشته‏ام دينى ندارم‏[[1974]](#footnote-1974) |
|  |  |  |

محو شدن وى در اين عشق، به حدى رسيده كه موجوديت فرديش مضمحل شده و از خود مى‏پرسد: «كه من خود نوربخشم يا چكارم؟»[[1975]](#footnote-1975)

و در بيان عقيده‏اش در حق على (ع)، قصيده [مستزاد] بديعى پرداخته كه مطلعش اين است:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| از مهر على، صبح ولايت كه دميده است‏ |  | با طالع مسعود |
| از پرتو آن نور به اقطاب رسيده است‏ |  | تا مظهر موعود.[[1976]](#footnote-1976) |
|  |  |  |

ص:323

شايد فقرات بالا روشنگر پيوستگيهاى نوربخش با شيعيگرى و بيانگر جنبه‏هاى مربوط به موضوع اين كتاب باشد در ميراث محمد نوربخش؛ عربى كه به ايران مهاجرت كرد و در زندگى، خود را در محور تصوف و مهديگرى يافت و پس از مرگ نيز چهره بارزى در ميراث تصوف ايران گرديد. پس از مرگ نوربخش پسرش قاسم فيض‏بخش جانشين وى شد كه مى‏بينيم تصوف او آميخته با تشيع بوده، از جمله موقعى كه در تبريز در حضور سلطانحسين بايقرا، خطبه مى‏خواند و در فضيلت ذكر لا اله الا اللّه سخن مى‏گفت، عبد الرحمن جامى (متوفى 898)، كه قاضى نور اللّه وى را شيخ المعاندين ناميده،[[1977]](#footnote-1977) بدو اعتراض نمود كه در جواب گفت: «در ايام اقامت عراق شنيده بوديم كه تو درباره حكمت على ولى اللّه، بحث و خلاف دارى، آيا اكنون در لا اله الا اللّه نيز بحث مى‏كنى؟»[[1978]](#footnote-1978)؛ به نظر قاضى نور اللّه اين حكايت بروشنى نمايانگر شيعى بودن فيض‏بخش است و شيعه بودن پدر وى، نوربخش را نيز تأييد مى‏كند.

وقتى دولت صفوى ظهور كرد و به استقرار تشيع پرداخت، بر نوربخشيه بسيار آسان مى‏نمود كه اعلام تشيع نمايند، زيرا درواقع موجوديت صوفيانه خود را تغيير نمى‏دادند: از جمله وقتى شاه اسماعيل صفوى شوشتر را گشود و از مذهب مردم مى‏پرسيد، تنها جواب رضايت‏بخش اين بود كه «ما بر مذهب سيد نور اللّه هستيم.»[[1979]](#footnote-1979) و اين سيد نور اللّه مرشد نوربخشيان بود[[1980]](#footnote-1980).

ص:324

7. كمال الدين حسين بن على كاشفى واعظ

(متوفى 910)

آنچه از اين قسمت باقى مانده، بررسى دو شخصيت ديگر است از كسانى كه در اين دوران مى‏زيسته‏اند؛ يكى صوفى نقشبندى و ديگرى شيعه. اين دو تن عبارتند از حسين كاشفى واعظ و ابن ابى جمهور احسائى، كه اولى تأثير بزرگى در احياى مراسم سنتى عزادارى شهادت امام حسين (ع) داشته و دومى فقيه و متكلمى شيعى بوده متأثر از تصوف، به حدى كه بعضى شيعيان بدان لحاظ از قدر وى كاسته‏اند. از اين دو، دومى را براى بحث آينده مى‏گذاريم. اولى يعنى كمال الدين حسين بن على بيهقى سبزوارى معروف به واعظ كاشفى در بيهق سبزوار در خانواده- اى مقيم همان شهر زاده شد[[1981]](#footnote-1981)، و همانجا درس خواند. واعظ كاشفى در فن وعظ از موهبت صداى رسا و لحن غم‏انگيز و مضامين بليغ برخوردار بود[[1982]](#footnote-1982)، به علاوه در عرصه تصوف و ادب و شعر و نجوم و كيميا و حروف و غيره، اطلاعات وسيع داشت‏[[1983]](#footnote-1983). شهرت كاشفى باعث شد كه زادگاهش را در سال 860 به قصد نيشابور ترك كند، و از آنجا به مشهد رفت، سپس به هرات، پايتخت تيموريان، انتقال يافت. و در آنجا به وسيله جامى وارد طريقه نقشبندى شد[[1984]](#footnote-1984) و با خواهر وى ازدواج كرد[[1985]](#footnote-1985). در اين شهر ستاره بخت كاشفى درخشيدن گرفت و همنشين امرا شد و براى آنان كتابها تأليف كرد[[1986]](#footnote-1986)، و به تبحر در علم و وعظ چنان شهرت يافت كه‏

ص:325

تمامى وقتش ميان تدريس در مدارس و موعظه در مساجد هرات، تقسيم شده بود[[1987]](#footnote-1987). واعظ كاشفى را از بزرگترين نويسندگان ايران در نيمه دوم سده نهم هجرى شمرده‏اند[[1988]](#footnote-1988). پيداست كه وى از جمله نوادر كم‏نظيرى بوده كه تعصب مذهبى يا طريقتى، به هيچ‏وجه در ذهنش راه نداشته و داراى شخصيتى غريب از نوع شيخ بهايى بوده كه او نيز به‏همين صفت بلندنظرى و آسانگيرى مشهور است. وى با آنكه يك صوفى نقشبندى و يك فقيه حنفى بود و حتى رساله مستقلى در فقه حنفى تأليف نمود[[1989]](#footnote-1989)، به سال 908، نخستين و مهمترين كتاب را براى مجالس عزادارى حسينى نوشت و آن را روضة الشهداء فى مقاتل اهل البيت ناميد. تأليف اين كتاب به درخواست مرشد الدوله عبد اللّه، از نزديكان سلطانحسين بايقرا[[1990]](#footnote-1990) (حكومت 873- 911) نواده تيمور و پادشاه هرات بوده است. روضة الشهداء كتابى است مشتمل بر تاريخ مصيبتهاى پيمبران و تفصيل احوال امامان شيعه، بويژه شرح واقعه كربلا، كه به نثر فارسى تحرير و با نصوص عربى و اشعار آراسته شده است. فضولى بغدادى (متوفى 963) شاعر مشهور تركى‏گوى، آن را به زبان تركى ترجمه كرد و حديقة السعداء[[1991]](#footnote-1991) ناميد. روضة الشهداء برده باب، به شرح زير تقسيم شده است:

1. در ابتلائات بعضى پيغمبران- كه از آدم شروع كرده و آنگاه به نوح و ابراهيم و يعقوب و زكريا و يحيى پرداخته است؛

2. در ستم قريش بر پيغمبر و ذكر شهادت حمزه و جعفر طيار؛

3. در رحلت سيد المرسلين (ص)؛

4. در احوال فاطمه زهرا (س) از ولادت تا وفات؛

ص:326

5. در اخبار على مرتضى (ع) از ولادت تا شهادت؛

6. در فضائل امام حسن (ع) و بعضى احوال آن حضرت از ولادت تا شهادت؛

7. در مناقب امام حسين (ع) و شرح ولادتش و حالات آن حضرت پس از رحلت برادر؛

8. در ذكر شهادت مسلم بن عقيل و طفلان او؛

9. در بيان رسيدن امام حسين (ع) به كربلا و جنگ با دشمنان و شهادت آن حضرت و فرزندان و خويشان و اصحابش؛

10. در شرح مصيبتهاى وارده به اهل بيت حسين (ع) پس از واقعه كربلا و سزاى قاتلان او؛

11. خاتمه، در بيان احوال اولاد امام حسين (ع) و امام حسن (ع) و سلسله نسب بعضى از ايشان.

روضة الشهداء در جامعه ايران بازتاب پردامنه‏اى يافت، به‏طورى كه خواندن آن در مجالس، نوعى شغل گرديد، تا آنجا كه «هركس را كه براى مردم وعظ، مى‏كرد و آنان را [بر مصيبت ائمه،] مى‏گريانيد، «روضه‏خوان» ناميدند»[[1992]](#footnote-1992) و تاكنون نيز در عراق، منبرى را «قارى» مى‏نامند كه صورت اختصارى ترجمه عربى روضه‏خوان فارسى است [قارى الروضه‏]. خواندن كتاب روضة الشهداء در همه نقاط شيعه‏نشين ممالك اسلامى، جانشين داستانهاى قهرمانى و هزار و يكشب گرديد.

سعيد نفيسى اشاره مى‏كند: «كتاب روضة الشهداء ميان شيعيان ايران دست‏بدست مى‏گرديد و حتى پيش از صفويان در ماههاى محرم و صفر روى منبرها خوانده مى‏شد»[[1993]](#footnote-1993). خود كاشفى به واقعيت غريبى اشاره كرده كه مربوط مى‏شود به نفوذ تشيع، به معنى شامى آن‏[[1994]](#footnote-1994)، در بخشهاى سنى‏نشين ايران؛ وى در مقدمه روضة الشهداء گفته: «عده‏اى از دوستداران اهل بيت، با فرارسيدن محرم همه‏ساله، يادبود مصيبت شهداء را تجديد مى‏كنند و به عزادارى فرزندان پيغمبر برمى‏خيزند»[[1995]](#footnote-1995). و نيز با اشاره به پراكنده بودن اخبار كتابهاى مقتل،

ص:327

گفته است كه شوقى به جمع‏آورى و تنظيم آنها در يك كتاب داشته و با تأليف روضة الشهداء بدين مهم برخاسته. ازينجا روشن مى‏شود كه چه‏بسا گريه بر امام حسين (ع)، در هرات جانشين ذكر صوفيانه- كه نقشبنديان آن را ملغى كرده بودند- شده بود. اگر اين نتيجه‏گيرى درست باشد، نشانه‏اى است از وسعت دامنه آمادگى مردم براى پذيرش تشيع در پايان قرن نهم؛ و نيز شايد خيلى مبالغه‏آميز نباشد اگر خود كتاب روضة الشهداء را از عوامل موفقيت جنبش شاه اسماعيل صفوى در همان دوران بدانيم.

توصيف كتاب روضة الشهداء و نگاهى به محتويات و لب آن در اينجا، خالى از اهميت نيست. كاشفى كتاب خود را با حكمت مصيبت و مشقت آغاز كرده و آن را به دلالت آيه‏ «وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ ...»\*[[1996]](#footnote-1996) نوعى ابتلاء و امتحان از جانب خداوند و لازمه طريق محبت و آگاهى بر اسرار معرفت دانسته؛ به مصداق اين بيت:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| هركه در اين بزم مقرب‏تر است‏ |  | جام بلا بيشترش مى‏دهند.[[1997]](#footnote-1997) |
|  |  |  |

پس از ذكر مصيبت‏هاى پيمبران از آدم تا خاتم‏[[1998]](#footnote-1998)، انديشه خود را چنين تأييد كرده كه پيغمبر اسلام به محنت و آزمايش كشته شدن پسرش دچار شد و حديثى بدين مضمون آورده: «هركس بر حسين (ع) بگريد يا حالت گريه به خود بگيرد، بهشت بر او واجب مى‏شود.»[[1999]](#footnote-1999) و نخستين شاهدى كه [براى اثبات نظريه خود] مى‏آورد گفته حلاج است كه از خدا به دعا مى‏خواست درد و شكنجه‏اش را بيفزايد تا عشقش فزونتر گردد[[2000]](#footnote-2000). همين نشان مى‏دهد كه كاشفى فلسفه خود را از يك سرچشمه صوفيانه برداشته، و اين انديشه نقطه مشتركى است كه تصوف و تشيع در آن به‏هم مى‏رسند؛ و يادآور آملى است كه مى‏گفت: صوفى، همان شيعه ممتحن است. كاشفى به ذكر نام حلاج، همچون نمونه‏اى از ابتلا و امتحان بس نكرده بلكه كتابش پر است از داستانهاى‏

ص:328

ملاقات زاهدان با ائمه؛ از جمله در يك حكايت، على بن حسين (ع) و عبد اللّه بن مبارك را باهم در حج گردآورده و كراماتى كه اين زاهد از آن امام مشاهده نمود، از وى روايت كرده است‏[[2001]](#footnote-2001). به علاوه از زبان عبد اللّه بن مبارك در پيرامون مصائبى كه اهل بيت از دست دشمنان كشيدند، عباراتى آورده‏[[2002]](#footnote-2002)، كه به نظر عبد اللّه، اين مصيبتها بسيار دردناكتر از سختيكشيهاى صوفيه از قبيل پشمينه‏پوشى و تحمل گرسنگى است‏[[2003]](#footnote-2003). كاشفى، اين را نيز فراموش نكرده كه از امام حسين (ع) يك شخصيت صوفيانه بسازد كه به رضا و توكل گردن نهاده بود؛ چنانكه وقتى پادشاه جن، پيش از كشته شدن حضرت بر وى ظاهر شد و خبر داد كه لشگر اجانين كه به دست على (ع) اسلام آورده بودند منتظر اشاره وى هستند تا دشمنانش را نابود كنند، امام از پذيرفتن پيشنهاد كمك او امتناع كرد و فرمود به قضاى خدا رضا دارم‏[[2004]](#footnote-2004). و در پايان، روايتى نقل كرده كه مشتاقان اهل بيت، بايد بر مصيبتهاى ايشان گريه كنند تا مشمول شفاعت امام حسين (ع) شوند، «زيرا روح آن حضرت از كجاوه قدس ناظر شماست و بر حاضران مجلس عزادارى خود به ديده شفقت مى‏نگرد»[[2005]](#footnote-2005).

واعظ كاشفى كتاب ديگرى نيز دارد كه تمايل شيعيانه آشكارى را منعكس مى‏كند، و آن فتوتنامه سلطانى است‏[[2006]](#footnote-2006)، كه گرچه ناتمام است ولى محتويات موجود آن براى داورى قطعى كافى است. كتاب، با درود بر پيغمبر و چهار خليفه و صلوات بر خاندان و صحابه پيغمبر شروع شده‏[[2007]](#footnote-2007)، و پس از مقدمه‏اى در بيان موضوع كتاب، آنگاه به على بن موسى الرضا (ع) درود فرستاده و تأليفات گذشتگان را درباره فتوت- كه به نظر كاشفى، شعبه‏اى از تصوف و توحيد است- نام برده، و پس از آن گفته است: «مبدأ فتوت و مظهر آن، ابراهيم خليل است و قطب فتوت‏

ص:329

على مرتضى است عليه السّلام و خاتم فتوت، مهدى عليه السّلام خواهد بود»[[2008]](#footnote-2008). آنگاه داستان اصلى آغاز مى‏شود كه فتوت نيز همچون نبوت، ميراثى سرى درميان پيمبران بوده كه به محمد (ص) و از او به على (ع) و ديگر ائمه رسيده است‏[[2009]](#footnote-2009). و براى فتوت على (ع)، خبر مشهور: «لا فتى الا على، لا سيف الا ذو الفقار» را شاهد آورده‏[[2010]](#footnote-2010) و با اين دو آيه تأييد كرده‏ «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ، ابْتِغاءَ مَرْضاتِ اللَّهِ‏[[2011]](#footnote-2011)»[[2012]](#footnote-2012) و «يُؤْثِرُونَ عَلى‏ أَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ كانَ بِهِمْ خَصاصَةٌ[[2013]](#footnote-2013)»[[2014]](#footnote-2014)، و نيز فتوت يك‏يك امامان را تاييد نموده است‏[[2015]](#footnote-2015). پس از اثبات اينكه على (ع)، اصل فتوت بوده، سه فرزند وى حسن (ع) و حسين (ع) و محمد [بن حنفيه‏] و هفده مرد از عناصر گوناگون را، پيشروان فتوت اسلامى شمرده كه چهارتن از آن جمله، در چهار قسمت ممالك اسلامى: ايران، مصر، روم و يمن، خليفه [فتوت‏] بوده‏اند[[2016]](#footnote-2016). پس از آن، فتيان صوفى را برشمرده و سلسله‏اى از ايشان ترتيب داده كه از طريق نجم الدين كبرى به جنيد و از او به معروف كرخى و سپس از طريق على بن موسى الرضا (ع)، به پيغمبر پيوند يافته است‏[[2017]](#footnote-2017). از جمله آداب فتوت، مقرر است حلوايى كه با آتش تهيه نشده باشد، صرف كنند؛ به گفته وى چنين حلوايى پس از اجتماع غدير خم، ميان مردم توزيع گرديد[[2018]](#footnote-2018)، و بدين‏گونه نمادهاى تشيع شروع به جلوه‏نمايى مى‏كند. و نيز آنجا كه به شرح جشنهاى فتيان پرداخته، به نقل از فتوتنامه عبد الرزاق كاشانى، نصى آورده كه در آن نام دوازده امام، يكى پس از ديگرى آمده و مهدى (عج) چنين وصف شده: «حجة زمينيان و آسمانيان، صاحب الزمان و قاطع البرهان»[[2019]](#footnote-2019).

ص:330

بدين‏گونه، واعظ كاشفى، حتى در موضوعات تصوف، مسائل تشيع دوازده امامى را وارد مى‏كند، بدون آنكه نيازى بدان باشد؛ و اين نشانه‏اى از وسعت دامنه درآميختگى صوفيگرى با شيعيگرى در آن دوران است.

ص:331

8. ابن ابى جمهور احسائى‏

(تولد 838، وفات بعد از 901)

محمد بن على بن ابراهيم بن ابى جمهور احسائى، در شهر احساء[[2020]](#footnote-2020) از نواحى بحرين‏[[2021]](#footnote-2021) به سال 838 در يك خانواده كهن علمى تولد يافت‏[[2022]](#footnote-2022) و در همانجا بار آمد و نزد پدرش، زين الدين على، درس خواند[[2023]](#footnote-2023). سلسله مشايخ زين الدين تا چهار پشت بحرينى بودند، چهارمى‏شان فخر الدين احمد بن عبد اللّه بحرينى معروف به متوج‏[[2024]](#footnote-2024) (متوفى 810)، شاگرد محقق اول (محمد بن حسن پسر علامه حلى) بود[[2025]](#footnote-2025). سلسله اساتيد خود علامه نيز از طريق ميثم بحرانى باز به بحرين برمى‏گردد، زيرا ميثم بحرانى، نزد على بن سلميان درس خوانده بود و سلسله مشايخ على بن سليمان از طريق شيعيان بغداد به امام رضا (ع) منتهى مى‏شود[[2026]](#footnote-2026). به هرصورت ابن ابى جمهور بدانچه از پدر آموخته بود، اكتفا ننمود و آهنگ نجف كرد و در آغاز جوانى از اساتيد آن شهر، از جمله شرف الدين حسن بن عبد الكريم فتال‏[[2027]](#footnote-2027) به فراگرفتن علوم پرداخت. تا سال 877، در آنجا مى‏زيست‏[[2028]](#footnote-2028)، پس از آن از راه سوريه روبه مكه نهاد و در كرك نوح [از آباديهاى سوريه‏]، مركز معروف شيعى، محضر على بن هلال جزايرى را در-

ص:332

يافت‏[[2029]](#footnote-2029)[[2030]](#footnote-2030) و يك‏ماه نزد وى درس خواند[[2031]](#footnote-2031). اهميت اين ملاقات، كه چه بسا در اصل مورد ترديد باشد، در آن است كه اين على بن هلال، خود شاگرد ابن فهد حلى و استاد محقق ثانى بوده‏[[2032]](#footnote-2032) و محقق همان كس است كه در سازمان دادن ترويج تشيع به روزگار صفويه، شهرت درخشانى يافت. ابن ابى جمهور در مكه نيز فرصت استفاده از حجاج را از دست نداد، چنانكه در درعيه از نواحى نجد، با صوفى لاابالى منشى از اهل يمن برخورد كرد و با او در موضوع ترك واجبات شرعى مباحثه نمود[[2033]](#footnote-2033).

نزديكى بحرين به ايران، و تحولات اوضاع دينى و غلبه روح آسانگيرى مذهبى همراه با اضطراب روانى در ايران، شيعيان خراسان را بر آن داشت كه به منظور مشاركت در ترويج تشيع، ابن ابى جمهور را دعوت و از تبحر وى استفاده كنند، وى در راه خراسان رساله زاد المسافرين فى اصول الدين را نوشت، كه سپس بنابه تكليف محسن بن محمد رضوى قمى به سال 878 شرحى بر آن نگاشت‏[[2034]](#footnote-2034).

طى مباحثه‏اى كه بين متكلمى سنى معروف به فاضل هروى‏[[2035]](#footnote-2035)، با ابن ابى جمهور در برابر جماعتى از شيعيان و سنيان روى داد، تفوق ابن ابى جمهور آشكار شد و فاضل هروى و ديگر حضار وى را لقب «متكلم عرب» دادند[[2036]](#footnote-2036)، و اين نشانه اهميتى است كه براى حضور او در آن ديار، كه ظاهرا در آن ايام متكلم شيعى قابل توجهى نداشت، قائل بودند.

ابن ابى جمهور تا زمان وفات ميان طوس و شهرهاى ديگر در رفت‏وآمد بود،

ص:333

مرگ وى بين سالهاى 901[[2037]](#footnote-2037) و 906 اتفاق افتاده، زيرا اگر در اين تاريخ زنده مى‏بود، مقام محقق ثانى، به وى تعلق مى‏داشت؛ حال آنكه صفويان، نام او را جزء كسانى كه در بنيانگذارى دولت شيعى نوين شركت كرده‏اند، نياورده‏اند.

از ابن ابى جمهور، كتابهايى بويژه در علم كلام باقى مانده‏[[2038]](#footnote-2038)؛ از جمله زاد المسافرين كه براى شاگردش محسن رضوى نوشت، و غوالى اللئالى در حديث، كه گفته‏اند «در نقل احاديث عامه زياده‏روى كرده» تا آنجا كه بعضى مشايخ، به دليل وجود اين كتاب، ابن ابى جمهور را مورد وثوق ندانسته‏اند[[2039]](#footnote-2039) و بالاخره كتاب معروفش مجلى كه ذيلا به توصيف آن مى‏پردازيم:

به گفته مؤلف، تأليف اين كتاب، مدت مديدى وقت او را گرفته و اشاره كرده كه متن اوليه آن به نام مسلك الافهام فى علم الكلام را به سن جوانى‏[[2040]](#footnote-2040) در نجف، تصنيف كرده، پس از رواج ميان طلاب، به سال 893، حاشيه‏اى بر آن نوشته است كه شاگردانش النور المنجى من الظلام، حاشيه مسلك الافهام ناميدند[[2041]](#footnote-2041). در اوان زيارت نجف كه طلاب با شور فراوان از آن كتاب استقبال كردند، در آن تجديدنظر نمود و پس از كاستن و افزودن برخى مطالب، متن كامل به سال 896 به نام مجلى مرآة (النور) المنجى (من الظلام)[[2042]](#footnote-2042) پايان يافت؛ كه مشتمل است بر «حكمت الهى و نفائس اسرار علوم عرفانى و خلاصه و چكيده آنچه توان رسيد و نهايت درجه كمال كه مى‏توان انتظار داشت»[[2043]](#footnote-2043). اين كتاب مجموعه متن اوليه و شرح آن و حاشيه بر آن شرح مى‏باشد.

مؤلف، آن را بحثى در علم كلام مى‏شمارد، كه عمر خود را بر سر آن گذاشته‏[[2044]](#footnote-2044)، و درواقع دائرة المعارفى است كه تقريبا همه مسائل شناخته شده آن عصر را دربرمى‏گيرد؛ ولى رنگ و تأثير فلسفه، چشمگيرتر است، البته فلسفه به صورتى‏كه‏

ص:334

ابن ميثم عرضه كرده بود، با گرايشى به شيوه سيد حيدر آملى. كتاب به دو بخش تقسيم شده: بخش اول در مباحث توحيد و بخش دوم در مباحث افعال، زيرا «در حقيقت علم كلام به‏همين دو موضوع تقسيم مى‏شود»[[2045]](#footnote-2045). ابن ابى جمهور در تجليل ميثم بحرانى، مبالغه نموده و او را «علامه اعظم و درياى پهناور»[[2046]](#footnote-2046) لقب داده، و نيز در مباحث علت و معلول بر اقوال علامه حلى تكيه كرده‏[[2047]](#footnote-2047)، و ليكن ديگر فقيهان و متكلمان «رسمى» شيعه مورد استناد وى واقع نشده‏اند مثلا از شيخ مفيد فقط يكبار نام برده است‏[[2048]](#footnote-2048)، و اين نخستين ايرادى است كه شيعه بر ابن ابى جمهور گرفته‏اند و نتيجه‏اش را خواهيم ديد.

هدف ابن ابى جمهور درواقع همان هدف آملى بوده است و به نشانه قدر- دانى از آملى، وى را چنين وصف كرده: «سيد علامه متأخر، داراى قوه مكاشفه راستين»[[2049]](#footnote-2049) و نيز «فاضل متأخر» و «قطب اقطاب»[[2050]](#footnote-2050)، او نيز مانند آملى مى‏خواسته با درآميختن تشيع و تصوف، فرقه واحدى بسازد و عينا همان مقدمات و دلايل را آورده است‏[[2051]](#footnote-2051). به گفته وى «شريعت و طريقت و حقيقت، سه كلمه مترادفند به يك معنا، و آن حقيقت شرع محمدى است»[[2052]](#footnote-2052)، و براى اثبات اين نظريه، قطعاتى از يك كتاب آملى شاهد آورده‏[[2053]](#footnote-2053)، كه ناچار بايد آخرين تأليف آملى باشد، چون به موضوعاتى پرداخته كه در كتب موجود آملى نمى- يابيم‏[[2054]](#footnote-2054). با اين حال ابن ابى جمهور، در اين ميدان پيشتر رفته است؛ زيرا مقصد وى درآميختن دست‏آوردهاى علم كلام‏[[2055]](#footnote-2055) با نتايج فلسفه و تصوف‏[[2056]](#footnote-2056)

ص:335

بوده، تا آميزه آنها، چهارچوبى نظرى براى فرقه‏اى واحد با عقيده واحد، يعنى عقيده به توحيد، بشود[[2057]](#footnote-2057). نمونه والاى اين كوشش درنظر ابن ابى جمهور، شهاب الدين يحيى بن حبش [شيخ اشراق‏] مقتول بوده كه وى را «شيخ الهى»[[2058]](#footnote-2058) ناميده و از حكمة الاشراق‏[[2059]](#footnote-2059) و المقاومات‏[[2060]](#footnote-2060) و التلويحات‏[[2061]](#footnote-2061) وى قسمتهائى نقل كرده است و نيز اين را فراموش نكرده كه به اقوال بايزيد بسطامى‏[[2062]](#footnote-2062) و حلاج‏[[2063]](#footnote-2063) و شبلى‏[[2064]](#footnote-2064) و عبد اللّه انصارى‏[[2065]](#footnote-2065) و غزالى‏[[2066]](#footnote-2066) و ابن عربى‏[[2067]](#footnote-2067) و سعد الدين حموى‏[[2068]](#footnote-2068) و نيز افلاطون‏[[2069]](#footnote-2069) و ارسطو[[2070]](#footnote-2070) و فرفوريوس‏[[2071]](#footnote-2071) و فارابى‏[[2072]](#footnote-2072) و ابن سينا[[2073]](#footnote-2073) و فخر رازى‏[[2074]](#footnote-2074) و نصير الدين طوسى‏[[2075]](#footnote-2075) و قطب الدين شيرازى‏[[2076]](#footnote-2076)، استناد نمايد.

واقع اين است كه در اينجا براى تفصيل نظريات ابن ابى جمهور مجالى نيست و ليكن نمونه‏اى از نظريات جديد وى را كه در تعميم آن پر دور رفته،

ص:336

مى‏آوريم. مثلا توحيد را تفريد معنى كرده و افزوده: «يعنى اثبات يك خالق براى اين جهان»،[[2077]](#footnote-2077) آنگاه به شكل جديدى آن را بررسى نموده و گفته:

«به اصطلاح اهل تحقيق، توحيد يعنى منزه دانستن ذات خدا از همه كثرتها، زيرا ذات همه صفات را دربر مى‏گيرد. و به طريقه اهل تصوف، توحيد يعنى قائل بودن فقط به يك موجود؛ به صورتى‏كه همه مظاهر، منطوى و منتظم در عظمت قيومى اوست»[[2078]](#footnote-2078). پس از نقل اقوالى از ابن عربى، چنين افزوده: «امام بحق ناطق، جعفر صادق (ع) اشاره بدين معنا دارد، آنجا كه فرموده: اللهم انى أسالك بتوحيدك الذى فطرت عليه العقول ... و أرسلت الرسل .... و جعلته اول فرائضك و نهاية طاعتك»[[2079]](#footnote-2079)، سپس به دو نقل قول از شبلى و خواجه عبد اللّه انصارى در منازل السائرين، پرداخته و براى تأييد، اين حديث نبوى را آورده كه «هركه خدا را شناخت، زبانش لال شد»[[2080]](#footnote-2080)، و نيز اين گفته‏[[2081]](#footnote-2081) على (ع) را كه «حقيقت يعنى مشاهده جلال خدا از وراء پرده‏هاى نور عظمت، كه قابل اشاره نيست»[[2082]](#footnote-2082). پس از توحيد، وارد مبحث اتحاد شده، ابتدا قول فرفريوس را آورده كه «اتحاد يعنى يكى‏شدن [ذهن‏] درك‏كننده با صورت [ذهنى‏] شيئى درك شده»[[2083]](#footnote-2083)، و نيز قول فيلسوفان ديگر را كه «اتحاد، همانا درك چيزى به وسيله نفس ناطقه، از راه يكى شدن با عقل فعال است، به‏طورى كه نفس درك‏كننده، حين ادراك، همان عقل فعال است»[[2084]](#footnote-2084)؛ سپس اين مطلب را با اشارات اهل تجريد و مشايخ صوفيه ربط مى‏دهد و چنين مى‏گويد: «مراد فلاسفه از يكى‏شدن نفس ناطقه با صورت عقليه يا عقل فعال، همان چيزى است كه مشايخ اهل ذوق و تصوف اشاره مى‏كنند، يعنى نفس ناطقه وقتى با بعضى انوار مجرده، در حالت خلسه و جدايى از بدن، تماس بگيرد، احساس و شعور به ذات را از دست مى‏دهد ... و از خود فانى مى‏شود و

ص:337

[[2085]](#footnote-2085)

از اين حالت به اتحاد تعبير مى‏كنند»[[2086]](#footnote-2086). در اين مورد ابن ابى جمهور از سخنان مشهور حلاج و بايزيد شاهد آورده و از نو با اين آيات مطلب را تأييد نموده كه‏ «ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى‏[[2087]](#footnote-2087)»[[2088]](#footnote-2088) و موسى از درخت شنيد كه‏ «إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعالَمِينَ‏[[2089]](#footnote-2089)»[[2090]](#footnote-2090) و اين حديث منسوب به پيغمبر در حق على (ع) كه «من او را برنگزيدم، بلكه خدا او را برگزيد»[[2091]](#footnote-2091).

اما ارتباط مطالب فوق با اقوال اشاعره و معتزله: مى‏دانيم معتزله معتقد بودند كه جهان به سوى غايت تعيين شده‏اى روان است، اشعريان به عكس، غرض و غايت را كلا از افعال نفى مى‏كردند و غايت هرچيز را خود آن مى‏دانستند؛ ابن ابى جمهور دو نظريه را جمع و معما را حل كرده است، بدين‏گونه:

«همه اشياء برحسب قابليتهاى موجود در خود، به سوى [تحقق‏] كمالات مورد انتظار خود رانده مى‏شوند»[[2092]](#footnote-2092). و با اين بيان، «خلاف از ميان مى‏رود و هرخردمندى ناچار به قبول اين نتيجه مى‏شود كه همه افعال صادره از عنايت الهى، [يعنى موجودات،] مشتاق [تحقق‏] كمال خود هستند و در نهايت بدان مى‏رسند»[[2093]](#footnote-2093). با تفصيلات فوق توحيد اسلامى و اتحاد فلسفى و صوفيانه يكى مى‏گردد و آن عبارت است از: «توحيد وجودى، كه همه پيمبران و اولياء بر آن عقيده بودند و بدان وسيله شرك خفى را نفى مى‏نمودند»[[2094]](#footnote-2094). بدينگونه دوباره به انديشه آملى برمى‏گرديم؛ منتهى به شكلى وسيعتر، كه در آن انديشه وحدت وجود، همه انواع معرفت را مى‏پوشاند.

بى‏شبهه، ابن ابى جمهور در وراء اين تفصيلات هدفى را تعقيب مى‏كرد، كه همانا پديد آوردن يك فرقه جديد يا دست‏كم يك گرايش نوين بوده، كه تشيع در قالب آن گرايش جديد همچون مذهبى جامع همه تمايلات بشود؛ بدين لحاظ لازم است شرح نبوت و امامت به طريقه وى نيز بيان گردد تا تصوير نوين او از عقيده تشيع به دست آيد.

ص:338

ابن ابى جمهور، همچون متكلمان عدلى مذهب‏[[2095]](#footnote-2095)، يعنى معتزله، معتقد است كه نظام عالم براساس لطف است و لطف خدا به صورت بعثت انبياء و تعيين اولياء متجلى شده، «زيرا مردم براى بقاى نوع، مجبور به اجتماع هستند و نظم زندگى اجتماعى محتاج به [قانون و شريعت‏] انبياست».[[2096]](#footnote-2096) وى مى‏افزايد كه اين‏گونه اشخاص يعنى قانونگذاران، نامهاى گوناگون دارند كه حقيقت همه به يك معناست. فيلسوفان ايشان را صاحب ناموس و متكلمان، شارع و رسول ناميده‏اند؛ اين درمورد نبوت، و اما امام اصطلاحى متأخران، به نظر ابن ابى جمهور همان مقامى است كه فيلسوفان قديم، ملك اصطلاح كرده‏اند[[2097]](#footnote-2097). اين متكلم به مسأله نظام زندگى در جهان، به‏گونه‏اى اسلامى پرداخته و به عقيده وى، اين مقصود در نبوت و امامت نهفته است و پس از بحثى متصوفانه‏[[2098]](#footnote-2098) به اين نتيجه رسيده كه على بن ابيطالب (ع)، همان ولى حقيقى است كه خدا او را منسوب و معصوم داشته‏[[2099]](#footnote-2099) و به مثابه يك انسان كامل، قائم‏مقام پيغمبر و همانند وى پيش از خلقت عالم موجود بوده‏[[2100]](#footnote-2100)، و همچنانكه محمد (ص) خاتم انبياست، على نيز خاتم الاولياء مطلق است. [بايد دانست كه‏] ابن ابى جمهور در اين اصطلاح و بيان به ابن عربى استناد كرده‏[[2101]](#footnote-2101)، هرچند اين يكى، عيسى [ع‏] را خاتم الاولياء مى‏پنداشته است‏[[2102]](#footnote-2102). پس از رسيدن به اين مرحله، ابن ابى جمهور با جهتگيرى صوفيانه، دوازده امام را اولياى عارفان و شيخ مشايخ صوفيان مى‏شمارد و سلسله ولايت را به مهدى (عج) مى‏رساند كه «قطب جهان و امام زمان و خليفه عصر و خاتم ولايت محمديه است»[[2103]](#footnote-2103). در اين مورد به رأى حيدر آملى استناد جسته و بر صحت گفته خود قول ابن عربى را گواه آورده‏اند كه «اهل كوفه در يارى آنحضرت از همه مردم‏

ص:339

موفق‏ترند»[[2104]](#footnote-2104)، و نيز به اقوال عبد الرزاق كاشانى در تاويلات القرآن استشهاد نموده است‏[[2105]](#footnote-2105). واقع اين است كه بيان همه مطالب كتاب مجلى- كه شامل همه جوانب معرفت در زمان ابن ابى جمهور است- در اين مختصر نمى‏گنجد ولى ذكر اين نكته بجاست كه خود وى به خالى بودن شهرهاى شيعه از شور معرفتجوئى و تهى بودن مجالس درس از طالبان علم، اشاره كرده و [گويى‏] مى‏خواسته با درآميختن مسائل تازه به عقيده شيعى- بدون آنكه اين تعديل يا درست‏تر بگوئيم تزيين، در اصول و اساس خللى ايجاد نمايد- آن را جوابگوى روح زمان سازد و در يك قالب نوين شوق‏انگيز بريزد و جان تازه‏اى در آن بدمد. در اين مورد چنين گفته است: «پس از تصفح در احوال علماى راسخين و اهل سلوك از حكيمان و متصوفان سابق، دريافتم كه راه و روش و مقصدشان يكى بوده است، ... ايشان را رهنماى خود قرار دادم و با دلالت آنان، در اين لغزشگاه‏ها گام برداشتم و در گشودن درهاى بسته، قدم بر جا پاى ايشان گذاشتم.

اكنون كه بخت مرا از همنشينى آنان بازداشته و روزگار مرا از ديدارشان محروم كرده، به خوشه‏چينى خرمن آنان برخاسته‏ام و از ريزش احوال و كلمات آنان دانه برمى‏چينم ...»[[2106]](#footnote-2106). اين اقرار صريح ابن ابى جمهور (درمورد اقتباس از فلاسفه و صوفيه) بر اين اساس بوده كه به نظر وى «اين همان عقيده‏اى است كه اخيار بر آن بودند و با آن به مقام ابرار رسيدند، اين پيروى از سيرت اولياء كبار و ائمه اطهار است»[[2107]](#footnote-2107). بدون ترديد، همه اينها قيام حقيقت‏جويانه‏اى عليه تشيع [رسمى‏] بود، و مورد پذيرش علماى معاصر يا متأخر قرار نگرفت، به‏همين سبب در وصف وى گفته‏اند: «متهم به تصوف بوده»[[2108]](#footnote-2108)، و حتى يك فقيه يا متكلم از شاگردان وى كه مورد قبول باشد، نام برده نشده‏[[2109]](#footnote-2109) با آنكه شاگردان بسيار داشته است‏[[2110]](#footnote-2110)؛ و فقط شاگرد و دوستش محسن رضوى، كه در طوس به وى پيوست و مناظراتش را جمع‏آورى نمود، از وى روايت كرده‏

ص:340

است‏[[2111]](#footnote-2111). از اين جهات ابن ابى جمهور، همسرنوشت برسى بوده- كه راجع به احوال و افكار او مفصلا بحث كرديم- و نيز مانند او از طرف شيعيان صوفى- مشرب، حسن استقبال شده، از آنجمله، نايب الصدر در وصف ابن ابى جمهور گفته:

«از فقهاء كرام و محققين عظام است كه طريق تصوف مشايخ را صحيح دانست و تصديق كرد و پايه عقايد دينى [بر وفق تصوف‏] بنياد نهاد»[[2112]](#footnote-2112). بدين لحاظ، غريب نيست كه يكى از اولاد سيد حيدر آملى از ابن ابى جمهور روايت كند و نيز عجيب نيست كه خوانسارى، صحت آن روايت را مورد ترديد قرار دهد[[2113]](#footnote-2113)؛ موضعگيرى خوانسارى را قبلا درمورد برسى ديديم.

هرچه هست، ابن ابى جمهور، شكل تكامل يافته‏اى از ميثم بحرانى و سيد حيدر آملى و نمونه بارزى براى شيخيان بوده كه احسايى ديگرى بر همان روش رهبريشان كرد. كاركرد ابن ابى جمهور مقدمه امور مهمترى شد كه بعدا تشيع در موج سوم خود بدان پرداخت؛ و در آخرين فصل اين كتاب خواهيم ديد. پيش از ختم كلام بايد اشاره كنيم كه در كتاب مجلى يك قسمت مفصل و بيگانه با روش فلسفى كلى كتاب هست كه مربوط به على بن ابيطالب (ع) و امامت و كرامات وى مى‏شود و به صورت بحث تاريخى مفصلى به تشيع مى‏پردازد، ظاهرا اين قسمت بعدها به كتاب افزوده شده، خاصه آنكه در بعضى موارد، تكرار مسايلى است كه مؤلف قبلا راجع بدان بحث كرده است‏[[2114]](#footnote-2114).

ص:341

فصل ششم تشيع در آسياى صغير به روزگار سلجوقيان و عثمانيان‏

ص:343

1. مقدمه تاريخى‏

پيش از شروع اين فصل، بد نيست دو موضوع را روشن كنيم. نخست آنكه موضوع اين فصل نيز مربوط به قسمتهاى گذشته اين رساله است و ليكن بيان استمرار آن بس مشكل مى‏نمايد، ديگر آنكه عنوان فصل، كاملا به محتواى آن منطبق نيست؛ با اين حال نحوه نفوذ تشيع را به اين نواحى- كه هم از آغاز سنى- نشين بود- نشان مى‏دهد.

مقدمتا لازم است توضيح بدهيم كه اسلام چگونه وارد آسياى صغير شد.

اعراب پس از فتح شام نتوانستند بيش‏از آن پيشروى كنند زيرا نيروى دولت بيزانس مانع بود، ليكن اعراب، كوشش خود را به صورت جنگهاى كوتاه‏مدت، كه به تصرف يا اقامت طولانى منجر نمى‏شد، ادامه دادند. از آنجمله جنگ جزيره ارواد در شمال قسطنطنيه به سال 52 يا 54 است‏[[2115]](#footnote-2115) كه مسلمانان بعد از هفت سال از آن روى برتافتند[[2116]](#footnote-2116)؛ و نيز حمله زمستانى امويان به سال 54 يا 55 به سرزمين روم‏[[2117]](#footnote-2117). پس از آن امويان به جهانگشايى در شرق پرداختند و بر تمام ايران و تركستان و ارمنستان و بخشى از هند مسلط شدند. معذلك جنگهاى منفرد (در بلاد روم) ادامه داشت كه از آنجمله ماجراجوئيهاى قهرمانانه منسوب به عبد اللّه بطال در سرزمين دشمنان است‏[[2118]](#footnote-2118).

ص:344

اما جنگ در جبهه شمالى به صورت برخوردهايى با بيزانسيان درآمد و ديرى نگذشت كه با رنگى از حماسه مذهبى، در زمان هارون و مأمون و معتصم شدت گرفت، و تا زمان حكمرانى سيف اللّه حمدانى بر موصل و حلب، حال به‏همين منوال ادامه داشت. با پيدايش موج ترك، سلجوقيان كه خود از تركان غز مى‏بودند، بنيانگذارى دولتى از قبايل كوچنده را آغاز كردند و باتوجه به قدرت همسايگان ترك و تاتار خود، و نيز بدان سبب كه اسلام آورده بودند[[2119]](#footnote-2119)- پيش از آن مذهب مسيحى داشتند[[2120]](#footnote-2120)- نخست به مركز دولت اسلام كه در آنموقع ناتوان بود، رونهادند و به سال 447 به تسلط آل بويه شيعى مذهب پايان داده، زمام امور را به دست گرفتند. دسته‏اى ديگر (از سلجوقيان) با جمعى از نژاد تركمان، تحت شعار ترويج اسلام متوجه آسياى صغير شدند- اعراب نيز با همين شعار سرزمينهاى تركان و شرق را گشوده بودند- زيرا در آنجا فضاى حياتى لازم براى توسعه‏طلبى نژاد ترك وجود داشت، و نيز طبيعت كوهستانى و سردسيرى منطقه با ساختمان بدنى آنان متناسب مى‏بود. بايد افزود كه اين مهاجرت درنتيجه اختلافاتى ميان سران سلجوقى بود[[2121]](#footnote-2121) كه ناچار اين دسته از نيروى اصلى جدا شده به شمال رونهادند.

نخستين برخورد سلجوقيان با بيزانسيان به سال 440 بود، پس از آن شروع به رخنه در شهرها كردند و تا نزديكى قسطنطنيه رسيدند. ولى اختلاف ميان سران باعث شد كه پيش از اتمام پيروزى، به مصالحه تن در دهند و عقب‏نشينى كنند[[2122]](#footnote-2122). پس از آن جنگ سرنوشت به سال 462 در خلاط ارمنستان رخ داد و به اسارت پادشاه بيزانس انجاميد[[2123]](#footnote-2123)، و راه براى عنصر ترك باز شد كه نه تنها بر آناتولى مسلط و در آنجا ساكن شدند[[2124]](#footnote-2124) بلكه امكان تسلط بر شهرهاى روم را يافتند، تا آنجا كه سليمان بن قتلمش، پايتخت خود را در نزديكى قسطنطنيه قرار داد[[2125]](#footnote-2125).

ص:345

وضع جديد، بدين‏گونه تثبيت شد كه سلجوقيان قونيه را كه در مرز آناتولى و منتهى اليه بيزانس قرار داشت، تصرف و پايتخت خويش كردند. تركمانان كه بدون مشاركت سلجوقيان، آناتولى را فتح كرده بودند[[2126]](#footnote-2126) در آنجا ساكن شدند و به رهبرى محمد بن دانشمند، دولتى تاسيس كردند و شهر سيواس را به پايتختى برگزيدند[[2127]](#footnote-2127). اما در حقيقت، اينها تكيه‏گاه موقت و جاى پا براى توسعه‏جوييهاى بعدى بود. سلجوقيان (روم) كه اينك از خويشاوندان خود، فرمانروايان بغداد، مستقل شده بودند، پس از اين استقرار نسبى، درصدد توسعه‏جوئى به حساب همسايگان بيزانسى خود برآمدند و تا آنجا كه ممكن بود به متصرفات آنان، دست‏اندازى نمودند، سپس شروع به خوردن همديگر كردند[[2128]](#footnote-2128)؛ دولت دانشمنديه كه براساس رياست معنوى برپا شده بود، نخستين قربانى بود.

پايه‏هاى دولت سلاجقه در روم به سبب مزاوجت با همسايگان بيزانسى و نيز به اطاعت درآوردن برخى مسيحيان تابع بيزانس‏[[2129]](#footnote-2129) استحكام يافت. از نتايج اين استقرار، روى آوردن امواجى از قبايل كوچنده ترك، گريزان از برابر لشگر جرار مغول، بدان نواحى بود، كه در نهايت به تشكيل دولت قرامانى در دامنه‏هاى كوهستان توروس منجر شد كه بر ويرانه‏هاى دولت سلجوقى بنيان گرفت، و مركز آن، قونيه، پايتخت پيشين سلاجقه روم بود. ظهور دولت قرامانيه نيز همچون دولت دانشمنديه، به دنبال يك قيام صوفيانه بود. رهبر اين قيام، تركمانى بود كه از اطراف حلب آمد و يكى از پيروان وى، دولت قرامانى را بنياد نهاد[[2130]](#footnote-2130). حاجى بكتاش نيز يكى از مريدان همين مرشد تركمان بود[[2131]](#footnote-2131). اين دولت باوجود وسعت و نيرويش، در برابر ايلغار مغول به بلاد روم ايستادگى نيارست و نيروهاى خود را به كوههاى صعب پس كشيد و پايتخت را به مغولان واگذاشت،

ص:346

[[2132]](#footnote-2132). اينان، بقاياى سلجوقيان را زير حمايت گرفتند[[2133]](#footnote-2133). هجوم مغول همراه بود با ورود قوم جديدى از آسياى ميانه به بلاد روم؛ اينان قوم اوغوز[[2134]](#footnote-2134) بودند كه در متصرفات بيزانس سلاجقه، نزديك اسكى شهر منزل كردند[[2135]](#footnote-2135). پس از آنكه سلطه مغولان در بلاد روم زوال يافت، فرزندان ارتنا [از قوم اوغوز] بر متصرفات ايشان دست يافتند و سيواس را پايتخت خود قرار دادند[[2136]](#footnote-2136)؛ اين حكومت به آل عثمان رسيد كه از راه چيره‏گرى و نيز خويشاوندى موفق به تشكيل دولت شدند. با ظهور تيمور، گسترش‏جويى عثمانيان متوقف گرديد و ليكن بر موجوديت آنان ابقاء شد تا خط مقدم دفاعى تيمور در جانب غربى باشند. (پس از تيمور) عثمانيان استقلال خود را بازيافتند و اختر اقبالشان بلندى گرفت تا آنكه سلطان محمد ثانى (عثمانى) به سال 857 رؤياى فتح قسطنطنيه را تحقق بخشيد و درنتيجه شبه‏جزيره تركيه، دولت واحد نيرومندى گرديد كه سرانجام توانست بر ميراث دولت مماليك شام و مصر نيز دست يابد و رقيب دولت صفويه ايران شود.

اين مقدمه تاريخى بسيار موجز و چه‏بسا مخلى بود كه منظور از آن، چگونگى پيدايش اجتماعى و فرهنگى جامعه ترك‏زبان در روم بود و جرياناتى كه بر اين تحولات حاكم بود.

ص:347

2. جنبه فرهنگى و اجتماعى‏

مهاجرت نژاد ترك به روم، جنبشى بود براساس آگاهى اين قوم به نيروى خود و نياز به مستقر شدن. نژاد ترك با اين انديشه فاتحان عرب مأنوس بود كه مقصود از تحمل مشقت بسيار در فتح بلاد ديگر، ترويج دين و برپاكردن حق است.

بدين لحاظ ورود نژاد ترك در اسلام همزمان بود با عنوان‏كردن مجدد اين شعار اسلامى قديم از طرف مسلمانان به منظور فتح سرزمينهاى غيرمسلمان. اين حركت به ظاهر مذهبى تركان، همراه بود با گرايش به تصوف و تأثر از نيروهاى غيبى، از اينجاست كه فتوت، همچون نهضتى در چهارچوب تصوف، دل غازيان ترك را مى‏آكند[[2137]](#footnote-2137)؛ مى‏دانيم كه فتوت از ديرباز، شعار زاهدان متصوف قديم بود كه به جنگ كافران مى‏رفتند: مانند شقيق بلخى (متوفى 194) و حاتم اصم (متوفى 237)[[2138]](#footnote-2138). نكته قابل ملاحظه اينكه، سلجوقيان چون حاميان دولت عباسى تلقى مى‏شدند، متمسك به اين شعار نشدند، اما دانشمنديه كه درصدد سلطه‏جوئى بودند اين شعار را عنوان كردند. بدين لحاظ چند تن از فرمانروايان دانشمنديه، خود را غازى ناميدند[[2139]](#footnote-2139) و نسب خود را به بطال پيوستند و ادعا كردند كه وى علوى بوده‏[[2140]](#footnote-2140)، تا متناسب با اعتقاد اسماعيلى‏شان باشد[[2141]](#footnote-2141).

ص:348

گذشته از اينكه بنابه ملاحظه ابن خلدون كلمه دانشمند[[2142]](#footnote-2142) يعنى، تعليم‏يافته و تعليم‏دهنده‏[[2143]](#footnote-2143)، و اطلاع از علوم باطنى فاطميان را نشان مى‏دهد و چه‏بسا مقصود از آن معنى ظاهر ارشاد صوفيانه باشد. [اين را نيز بايد افزود] كه قلج ارسلان (متوفى 588) در جنگ خود با ذو النون (متوفى 569) آخرين پادشاه دانشمنديه در سال 568، پذيرفتن وساطت نور الدين زنگى (متوفى 569) را براى بازگرداندن پادشاهى به ذو النون، مشروط بدان كرد كه وى «از نو مسلمان شود، زيرا متهم به زندقه بود»[[2144]](#footnote-2144)؛ معنى كلمه زندقه در اينجا به شرحى كه بغدادى گفته يعنى داعى و پيرو فاطميان، و چه‏بسا مقصود از آن فلسفه‏مآبى صوفيانه براساس معرفت اسماعيلى باشد كه با تصوف، در باطنگرايى وجه مشترك دارد.

به‏هرصورت، تصوف مقارن آغاز قرن هفتم، درنظر مسلمانان، خصوصا در ممالك اطراف اسلامى‏[[2145]](#footnote-2145)، منزلت والائى يافت، شايد بهترين دليل در اين مورد، شهاب الدين سهروردى‏[[2146]](#footnote-2146) (متوفى 632) باشد كه در سال 604 از طرف ناصر عباسى (متوفى 622) از هيأت مصرى استقبال كرد[[2147]](#footnote-2147) و به سفارتهاى مكرر از جانب وى به مصر رفت‏[[2148]](#footnote-2148)، و در سال 614 كه محمد خوارزمشاه تصميم حمله به بغداد را داشت، براى گفتگو با او فرستاده شد[[2149]](#footnote-2149)، و نيز براى پوشاندن لباس فتوت به عز الدين كيكاوس (متوفى 616) از طرف ناصر به قونيه رفت، و ورود وى‏

ص:349

بدان شهر، شور عظيمى برانگيخت، تا آنجا كه گفته‏اند همه اهالى از دست وى خرقه تصوف پوشيدند[[2150]](#footnote-2150). كمى بعد از اينها بود كه موج مغول برخاست و قبايل تركمان را به سوى آسياى صغير راند، گريز صوفيان (از شمال‏شرقى ايران)، نيز همراه و همزمان با اين مهاجرت بود.[[2151]](#footnote-2151) پيش ازين ديديم كه نجم الدين كبرى پيشواى زمان در مقاومت و نبرد عليه مغولان بود. از جمله صوفيان مهاجر، سيد محمد خراسانى را بايد نام برد كه تركان وى را حاجى بكتاش لقب دادند و تأثير وسيعى در مجامع تصوف ترك بجا نهاد كه كمى بعد شرح خواهيم داد.

در همين دوران پراضطراب، جلال الدين رومى (604- 672)، كه پدرش به سال 610 از بلخ مهاجرت كرده بود، پس از سيرى در ممالك اسلامى نخست در سيواس و آخر در قونيه پايتخت سلجوقيان مستقر شد[[2152]](#footnote-2152) و در آنجا با صدر الدين قونوى، شاگرد و فرزندخوانده‏[[2153]](#footnote-2153) ابن عربى، ملاقات نمود- و چه‏بسا خود ابن عربى را هم موقعى كه كتاب فتوحات را در سيواس مى‏نوشت، ديده باشد. اما وى در تكوين طريقه خود از سبكى اشرافى پيروى مى‏كرد[[2154]](#footnote-2154) و مردم را به كسب و كار، [نه جنبش و شورش‏] تشويق مى‏نمود[[2155]](#footnote-2155)- و اين يعنى همگامى با سياست سلجوقيان در آرام‏كردن خلق و موقوف داشتن جنگهاى تعرضى اسلامى در جبهه مناطق بيزانسى- [لذا تعليماتش قبول عام نيافت‏] و در جامعه تركمانى خلايى بجا گذاشت؛ تركمانانى كه بتازگى در منطقه فقير و كوهستانى توروس ساكن شده بودند و نياز شديدى به گسترش‏طلبى به منظور مستقر شدن در جاهاى آبادتر، احساس مى‏كردند. وجود اين خواست مبرم در

ص:350

ميان تركمانان و مخالفت عمومى‏شان با جلال الدين رومى، به يك صوفى از اهالى كفرسود- از نواحى حلب‏[[2156]](#footnote-2156)- فرصت داد كه در ايشان روح جهانگشايى و توسعه‏جوئى برانگيزد؛ شعار وى قيام‏[[2157]](#footnote-2157) عليه ستم غياث الدين كيخسرو دوم (حكومت 634- 642) بود كه غرقه در كارهاى شخصى، در امور دولتى اهمال مى‏ورزيد[[2158]](#footnote-2158). اين جنبش كه به سال 638 فرونشانده شد، از تشيع ريشه مى‏گرفت و خود هسته نهضت بكتاشى شد كه شرح خواهيم داد.

ص:351

3. جنبش بابائيه‏

در آغاز بررسى اين جنبش صوفيانه، كه مؤلفان آن را به بابا اسحاق كفرسودى تركمان كه به سال 638 قيام كرد، منسوب داشته‏اند، بايد گفت كه منابع معاصر نهضت، گاه از بابا اسحاق و گاه از بابا الياس به‏عنوان زعيم جنبش نام برده‏اند. مثلا به قول ابن العبرى (متوفى 683) كه به سال 640 در ملطيه حاضر بوده، بابا اسحاق فقط نماينده‏اى بود از جانب شيخ اصلى طريقه؛ كه نامش را بابا ذكر كرده، و براى ارشاد تركمانان حدود تركيه و سوريه و ملطيه فرستاده شده بود[[2159]](#footnote-2159). قرمانى (مورخ ديگر)، شيخ اصلى طريقه را باباالياس ناميده‏[[2160]](#footnote-2160)، ولى منابع ديگر، از جمله تاريخ ابن بى‏بى، (متوفى 670) بابا اسحاق را رهبر اصلى جنبش‏[[2161]](#footnote-2161) و بابا الياس را همكار وى شمرده‏اند، كه پس از كشته شدن بابا اسحاق، مورد عفو قرار گرفت‏[[2162]](#footnote-2162). به‏هرصورت، آنچه مسلم است پيشواى اين شورش تر- كمانى، يك صوفى خراسانى بوده كه پس از استيلاى چنگيز بر سرزمينش، به آسياى صغير مهاجرت كرد و شهرتش از سال 628 آغاز شد[[2163]](#footnote-2163). رهبر اين جنبش، خود را بابا[[2164]](#footnote-2164) يا بابا رسول‏[[2165]](#footnote-2165) مى‏ناميد و بعضى پيروان افراطيش وى را

ص:352

صريحا رسول خدا مى‏دانستند[[2166]](#footnote-2166)، به گفته ابن الجوزى، شعار اتباع وى اين بود: «لا اله الا اللّه، البابا ولى اللّه»[[2167]](#footnote-2167). به نقل فوأد كوپرولو، وى خويش را امير المؤمنين‏[[2168]](#footnote-2168)، لقب مى‏داد، به‏طورى كه ديديم بعدها مردم ايران همين لقب را به محمد نوربخش دادند.

هرچه هست، اين جنبش داراى نشانه‏هاى آشكار تصوف و پيش درآمد نهضتهاى صوفيانه‏اى است كه پس از آن در ايران پديد آمد. تنها يادآورى اين نكته كه سعد الدين حموى نيز- با تاكيد بر پيروى از نبوت محمد (ص)- خود را «نبوى» مى‏شمرده، روشن مى‏كند كه نبوت بابا (نيز از آن مقوله و) به معنى ايجاد شريعت نوين، چنانكه از اصطلاح نبوت مفهوم مى‏شود، نبوده است. بايد افزود كه در آن ايام، اين انديشه در آسياى صغير، شناخته بوده، از جمله يك‏بار جلال الدين رومى پس از اقتدا به صدر الدين قونوى در نماز، گفت «هركه پشت‏سر يك پيشواى پرهيزگار نماز بخواند، همچنان است كه به پيغمبر اقتدا كرده»[[2169]](#footnote-2169). آنچه نكته فوق را تأييد مى‏كند، اينكه به روايت ابن بى‏بى، بابائيه معتقد بودند كه به خلفاى راشدين اقتدا[[2170]](#footnote-2170) مى‏كنند[[2171]](#footnote-2171).

مؤسس اين نهضت، با مجاهده‏نمائى و شعبده‏گرى بر عقول پيروان تركمان خود چيره شد[[2172]](#footnote-2172) و با ريختن نظريات اجتماعى خويش در يك قالب آرمانى و تصوير مدينه فاضله، اين آرزو را در آنان برانگيخت كه به رهبرى معنوى وى آن را

ص:353

واقعيت بخشند[[2173]](#footnote-2173). به علاوه بابا رسول، حتى به مسائل شخصى تركمانان مى‏پرداخت، تا آنجا كه با دعا و افسون، اختلاف زن و شوهر را رفع مى‏كرد[[2174]](#footnote-2174). براساس اين همدليها تركمانان به او گرويدند و در وى، پيشواى موعود خود را كه از ديرباز در انتظارش بودند، يافتند و او را از مقام بشر فراتر برده، رمز رهايى خود دانستند. بدين لحاظ، حتى وقتى كشته شد، از جنگ باز- نايستادند و با تمام شدن زندگى او، نهضت تمام نشد و به دور تصور و نماد وى، به مثابه جاودانه‏اى ناميرا، گرد آمدند[[2175]](#footnote-2175). براى تكميل بيان جنبه‏هاى مختلف موضوع، بايد اشاره كرد كه اين جنبش از جنبه اقتصادى نيز غفلت نداشت، بلكه اخذ غنيمت از مغلوبان و غارتگرى و اسيرگيرى را همچون حقى مسلم بر پيروان خود مباح مى‏دانست. زيرا درنظر اينان، چنين معامله‏اى با مخالفان، و حتى قتل ايشان، روا بود. نمونه اينگونه راديكاليسم را نزد خوارج اوليه و نصيريان و مشعشعيان، كه در گذشته بيان شد، ديديم و علتش شناخته است. گذشته ازينها، قابل تذكر اينكه، جنبش بابائيه از جانب مردم با همه اختلافات قومى و عقيدتى تأييد مى‏شد و سلجوقيان، درست به همين دليل در برانداختن آن به مشكلات فراوان برخورد كردند. به نظر مى‏آيد كه سرپيچى ارتش سلجوقى از جنگيدن عليه شورشيان، نه تنها به دليل اعتقاد ايشان به مشروعيت هدفهاى قيام بوده، بلكه در كنار اين دلايل اخلاقى، چه‏بسا عموما چنين مى‏پنداشتند كه لشگر بابائيه، شكست‏ناپذيرند[[2176]](#footnote-2176). به‏همين سبب، سلجوقيان (ناچار) فوجى از فرنگيان را در صفوف مقدم لشگر جاى دادند[[2177]](#footnote-2177). اين انديشه، يعنى پندار مصونيت پيروان بابا اسحاق در جنگ، بعدها در يك نهضت شورشى صوفيانه ديگر يعنى نهضت مشعشعى، مجال بروز يافت.

جنبش بابائيان، پس از پيروزيها و تصرف بعضى شهرها، بالاخره شكست خورد، ولى مورخان، شرح آن را گونه‏گونه نوشته‏اند: به تصريح ابن العبرى، بابا الياس و رفيقش بابا اسحاق هردو دستگير و كشته شدند[[2178]](#footnote-2178) و به نوشته ابن بى‏بى‏

ص:354

اسحاق پيش از نبرد نهايى، ترور شد[[2179]](#footnote-2179) و يارانش تا آخرين نفر كشته شدند[[2180]](#footnote-2180). اما به گفته فوأد كوپرلو سلطان غياث الدين، بابا الياس را مورد عفو قرار داد[[2181]](#footnote-2181).

درمورد عناصر فكرى نهضت بابائيه، مؤلفان همگى اشاره مى‏كنند كه اين جنبش از تشيع باطنى سرچشمه مى‏گرفت كه بابا الياس از زادگاهش خراسان با خود آورده بود[[2182]](#footnote-2182). و نيز بد نيست اشاره كنيم كه حلب و پيرامون آن، به اسماعيليگرى اشتهار داشت و پر از اسماعيليان و غاليان شيعه بود. اين را هم بايد درنظر گرفت كه ملك الافضل (ابو الحسن على) پسر صلاح الدين ايوبى (متوفى 622)، حاكم سميساط[[2183]](#footnote-2183)، به‏عنوان شيعيگرى شناخته و مشهور بود[[2184]](#footnote-2184).

به هرصورت، تقريبا اتفاق عقيده وجود دارد كه مذهب بابائيه با شيعيگرى غاليانه ارتباط داشته است. از آنچه گذشت، معلوم مى‏شود كه اين دعوت، در اصل شيعيانه بوده كه ظاهر صوفيانه به خود گرفته، زيرا تصوف همچون نمونه پذيرفته- شده برترى اخلاقى و صورت آرمانى فرد مسلمان، خاصه پيشوا (بدان روزگار)، در جامعه ترك و همه ممالك اسلامى، قابل هضم‏تر بود. بااينحال اشاره بدين مطلب ضرور است كه اولين و آخرين مقصد اين حركت، تحقق بخشيدن به يك هدف سياسى مشخص بود، يعنى بالا بردن موقعيت تركمانان و استقرارشان در وطن جديد، و تأسيس دولتى براى آنان به رهبرى پيشوايان معنوى نوين.

قابل ذكر اينكه، پريشانيهاى عقيدتى و سياسى و اقتصادى، عامل اساسى پذيرش اين نهضت از جانب مردم و اعتقادشان به حقانيت و موجه بودن آن بود، و شكست جنبش، اوضاع را به حال سابق برگرداند. البته سلجوقيان نيز چندان سودى از غلبه خود نبردند و هنوز دو سال از آن تاريخ نگذشته بود كه سيل مغول كه به جانب مغرب سرازير بود، بنيانشان را برانداخت.

ص:355

پيش از آنكه به قسمت بعد بپردازيم، بايد يكى از پيروان بابا الياس به نام نوره صوفى‏[[2185]](#footnote-2185) را نام ببريم كه پس از شكست نهضت بابائيه، از راه زهد و علمى كه از بابا الياس آموخته بود، توانست به علاء الدين كيقباد (حكومت 616- 634)، تقرب جويد و سپس با او رابطه خويشاوندى به‏هم رساند، و حتى توانست از جانب سلطان به امارت منصوب شود[[2186]](#footnote-2186). ميراث نوره صوفى به پسرش قرمان رسيد كه با تأسيس دولت مستقل قرامانيه‏[[2187]](#footnote-2187)، آرزوى ديرين (تركمانان) را تحقق بخشيد، اين دولت درواقع ادامه سياسى جنبش تركمانى پيشگفته بود[[2188]](#footnote-2188) كه باوجود كشته شدن رهبران و پراكنده شدن پيروان، از بين نرفته بود. معذلك، اين دولت در مقابل نيروى جوان دولت عثمانى نتوانست تاب مقاومت بياورد و در دولت جديد ذوب و حل شد[[2189]](#footnote-2189) و ديگر نامى از آن به گوش نرسيد. دليل سقوط اين دولت، پيچيدگيهاى سياسى بود كه بر فضاى سياسى تركيه حكم مى‏راند[[2190]](#footnote-2190).

در پايان ناگزير بايد گفت كه جنبش بابائيه كه خود دنباله نهضت دانشمنديه بود، اساس محكمى شد كه يك نهضت مهم ديگر، يعنى طريقه بكتاشى، بر آن پايه‏گذارى گرديد.

ص:356

4. بكتاشيه‏

گرچه پيش از اين همه مؤلفان بر اين عقيده بودند كه حاجى بكتاش‏[[2191]](#footnote-2191)، مؤسس طريقه بكتاشى، يك شخصيت خيالى است‏[[2192]](#footnote-2192)، اكنون نه تنها در تاريخى بودن او شك ندارند[[2193]](#footnote-2193)، بلكه در اين نكته نيز همعقيده‏اند كه وى از پيروان بابا اسحاق سابق الذكر بوده است‏[[2194]](#footnote-2194) نظر به اينكه ما بر تحقيقات فوأد كوپرولو و جاكوب و كتاب مفصلى كه بيرج به تحقيقات اسلامى، تقديم كرده‏[[2195]](#footnote-2195)- حتى در رابطه با موضوع پيوند تصوف و تشيع در بكتاشيه- چيزى نمى‏توانيم بيفزاييم، لذا از غوررسى در تفصيلاتى كه گذشتگان حق آن را گزارده‏اند، جز در موارد ضرورى، اجتناب مى‏كنيم.

نخستين نكته درمورد محمد بن ابراهيم بن موسى خراسانى‏[[2196]](#footnote-2196)، يا به تعبير ايرانيان و تركها، حاجى بكتاش آنكه وى از بيم مغولان از خراسان مهاجرت كرد و چنان مى‏نمايد كه از ياران بابا الياس، پيشواى بابائيان بوده- كه وى نيز از خراسان گريخته بود. موقعى كه شورش بابائيان برپا شد و چندان نيرو و تأثير داشت كه سربازان مسلمان از جنگيدن با آن سر باززدند و در جنگ نهايى از سربازان فرنگى در مقابل ايشان استفاده شد[[2197]](#footnote-2197)، حاجى بكتاشى نيز كه يكى از صوفيه خراسانى بود، به نهضت پيوست. هرچند به گفته محمد

ص:357

افلاكى، وى شور و هيجان بسيار نشان نمى‏داد[[2198]](#footnote-2198)، به نظر مى‏آيد كوتاهى و سستى وى بدان جهت بوده كه رياست از آن ديگرى بود و نيز چنانكه بعضى احتمال داده‏اند، شايد هم از آن‏رو كه خود قبلا از امرا بوده است‏[[2199]](#footnote-2199). پس از شكست جنبش، حاجى بكتاش ظاهرا مورد عفو سلطان قرار گرفت و براى بحث در موارد بدعت‏آميز طريقه‏اش، نزد جلال الدين رومى فرستاده شد[[2200]](#footnote-2200). تنها منبع مطالب بالا، كتاب مقالات حاجى بكتاش است كه در اصل به عربى بوده، سپس براى آنكه مريدان اين طريقه، دريابند، به شعر و نثر تركى ترجمه شده است‏[[2201]](#footnote-2201).

چنين مى‏نمايد كه علوى بودن حاج بكتاش، مهم‏ترين عامل بالا رفتن منزلت وى بوده‏[[2202]](#footnote-2202) و او را در رديف ديگر اولياء علوى: همچون رفاعى و فرزندان عبد القادر گيلانى در عراق، و دسوقى و احمد بدوى در مصر، قرار مى‏داده است. و از همين‏جاست كه به اعتقاد استادش، لقمان پرنده، قدرت وى بر كرامت‏نمايى در سيادت او نهفته بوده است‏[[2203]](#footnote-2203). هرچه هست، پيداست كه حاجى بكتاش ميان تركان و تركمانان، شهرت عام يافت، تا آنجا كه بكتاش، اسم خاصى شد كه بعضى مماليك بدان ملقب گرديدند: همچون بكتاش فخرى (متوفى 706) از سرداران مصرى‏[[2204]](#footnote-2204)، و بكتاش منصورى كه به سن صدسالگى در 757 وفات يافت‏[[2205]](#footnote-2205)، و نيز دو بكتاش ديگر كه در قرن هشتم مى‏زيستند[[2206]](#footnote-2206).

براساس مطالب فوق شايد بتوان نيمه قرن هفتم را، تاريخ قابل پذيرشى براى وفات حاجى بكتاش دانست.

ص:358

اما طريقه وى، ظاهرا با ديگر طريقه‏هاى صوفيانه معاصرش فقط تفاوتهاى جزيى داشته؛ همچون ذكر ساده‏اى كه در اثناى آن شمع مى‏افروختند و يك شام سنتى صرف مى‏شد، و نيز نوعى رقص، به اضافه كلاه مخصوص براى مريدان‏[[2207]](#footnote-2207). گفته‏اند كه وى جمعى از پيروانش را به مناطق مختلف فرستاد تا طريقه وى را در محيطهاى اسلامى ترويج كنند[[2208]](#footnote-2208). همه اين تفاصيل با طريقه بابايى، به‏طور كلى، سازگار است، صاحب بستان السياحه، بر اين جمله افزوده كه حاجى بكتاش پيروان خود را امر كرد، سپيد بپوشند و ايشان از پوشيدن لباس به رنگهاى ديگر دورى مى‏جستند[[2209]](#footnote-2209)، ادامه اينها را در طريقه‏هاى علوى ايران، كه كمى بعد ظهور كردند، قبلا ديديم‏[[2210]](#footnote-2210). اما مضمون مقالات حاجى بكتاش عبارت است از بنياد چهار عنصر و تطبيق آن بر عالم و انسان و اعضاى انسان و صفات انسان‏[[2211]](#footnote-2211)، و نيز اشاره به شهادت مخلوقات بر پيامبرى محمد (ص) پيش از خلقت آدم‏[[2212]](#footnote-2212)، و نيز اشاره به اقسام مريدان‏[[2213]](#footnote-2213) و بيان معنى زهد كه با احاديث نبوى، تاييد كرده است‏[[2214]](#footnote-2214).

مهم‏ترين نكات، تشبيه تعداد اوقات نماز به پيغمبر و خلفاى راشدين‏[[2215]](#footnote-2215)، و نيز نام بردن از عايشه‏[[2216]](#footnote-2216) است. به علاوه در مقالات، به شفاعت پيغمبر اشاره شده؛ بدون آنكه به شفاعت على (ع) و اولاد وى اشاره شود[[2217]](#footnote-2217). اگر اصل انتساب مقالات به حاجى بكتاش درست باشد، اين همه نشانه آن است كه شيعيگرى بعدها وارد طريقه بكتاشى شده.

ص:359

از اين همه، مى‏توان خطوط اصلى بكتاشيگرى را در آغاز آن چنين ترسيم كرد كه مشتمل بر افكار معمولى صوفيانه با گرايشى به زهد و فقر، بدون ارتباط نمايان به مذهب فقهى و كلامى معينى بوده است. شايد اشارات مكرر به عيسى در آغاز مقالات‏[[2218]](#footnote-2218)، گواه وجود روحيه تسامح و تساهل در مرحله اوليه اين طريقه باشد كه بعدها پيروان خود را ميان مسيحيان يافت و طريقه بكتاشى به‏طور وسيعى ميان ارتش عثمانى انتشار پيدا كرد. تكيه ايشان بر آن گروههايى بود كه در جوانى از مسيحيت به اسلام گرويده بودند و لشگر خاصى را تشكيل مى‏دادند كه در تاريخ، به نام ينگى‏چرى ياقشون جديد[[2219]](#footnote-2219) شناخته شده‏اند. پس از مرگ حاجى بكتاشى، اصول طريقه وى به همان صورت نخستين در دست اتباع و خلفاى‏[[2220]](#footnote-2220) او باقى بود و سرانجام با انتقال حروفيان به تركيه با حروفيگرى درآميخته شد[[2221]](#footnote-2221) و بدون آنكه تحولات عارض بر آن ماهيت مشخص آن را بتواند از ميان ببرد، تا دوران جديد ادامه يافت.

هنگامى كه عثمانيان، جاى سلجوقيان و قرامانيان را گرفتند و بر همه نواحى روم دست يافتند، جامعه تركيه، كه از دو نژاد رومى مسيحى و تركان مسلمان و عامى مركب بود، در انتظار عقيده واحدى به سر مى‏برد كه از طرفى ميانجى مسيحيت و اسلام و از جهتى ميانجى اسلام رسمى و تصوف غالب باشد؛ قسمت چنان بود كه فرقه بكتاشى اين عمل را به عهده بگيرد. بكتاشيان پس از رسيدن بدين مرحله به تشيع گراييدند؛ تشيع تنها مذهب اسلامى بود كه مى‏توانست اين فرقه جديد را با انديشه‏هاى معنوى يارى دهد. بدين‏گونه سه اقنوم مسيحيت، به شكل [سه اقنوم بكتاشى‏] اللّه و محمد (ص) و على (ع) درآمد[[2222]](#footnote-2222)، و باليم سلطان (متوفى 922)، مجدد طريقه بكتاشى كه مادرش يك شاهزاده خانم‏

ص:360

مسيحى بلغارى و پدرش يك بكتاشى به نام مرسل بابا[[2223]](#footnote-2223) بود، به صورت مظهرى از مسيح در يك قالب علوى، تلقى گرديد. مظاهر شيعيانه كه در بكتاشيه به چشم مى‏آيد، منسوب به‏همين باليم سلطان است‏[[2224]](#footnote-2224).

طريقه بكتاشى، عقيده غالب ينى‏چريهاى مسيحى‏الاصل گرديد و در تمام تركيه گسترش يافت، تا آنجا كه چون جمهورى تركيه تصميم به الغاى همه طريقه‏هاى صوفيانه گرفت، تصور مى‏شد كه بر بكتاشيه، همچون مذهب رسمى و دولتى، ابقاء خواهد كرد[[2225]](#footnote-2225). مذهب بكتاشى را شكل تركى اسلام و نماينده واقعى روح ترك شمرده‏اند[[2226]](#footnote-2226). بد نيست اشاره كنيم كه ينى‏چريان- كه مسيحيانى بودند كه دولت عثمانى براى خدمت استخدامشان مى‏كرد- و قزلباشان- كه همين نقش را در دولت صفوى ايفا مى‏كردند- داراى صفات مشتركى بودند كه از آن جمله تشيع [غاليانه‏] است. لذا شگفت نيست كه اين دو گروه باهم سازگارى داشتند و حتى آباديهاى كلا قزلباش‏نشين [در تركيه‏]، به وجود آمد[[2227]](#footnote-2227) و از آنجا كه هريك از اين دو گروه تابع يك دولت نيرومند بودند، طبيعى است كه گاه نهضتهاى شورشى درميان قزلباشان تركيه بر مى- خاست‏[[2228]](#footnote-2228).

براى تكميل بيان گرايش شيعى در فرقه بكتاشى، تذكر اين نكته بجاست كه شاعران بكتاشى على (ع) را ستوده و مقام شامخى، چه‏بسا برتر از پيغمبر، براى وى قائل شده‏اند. از جمله نصوص مهم بكتاشيه، دعائى است كه نزد همه شيعيان مشهور است، و با اين عبارت كه طنين شعر دارد، آغاز مى‏گردد:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ناد عليا مظهر العجائب‏ |  | تجده عونا لك فى النوائب.[[2229]](#footnote-2229) |
|  |  |  |

ص:361

كه به عقيده بكتاشيان، خود پيغمبر، موقعى كه در جنگ احد زخمى شد، به تعليم جبرئيل با خواندن اين دعا شفا يافت‏[[2230]](#footnote-2230).

على (ع) درنظر بكتاشيان، چنان مقام والائى دارد كه حتى پس از رحلت نيز به جسم خود زنده بوده، چنانكه زمام شتر حامل جنازه‏اش را شخصا به دست داشته و در جائى كه بنا بود دفن شود، خوابانده است‏[[2231]](#footnote-2231). و نيز از امامان دوازده‏گانه تا مهدى (عج) نيز نام برده‏اند[[2232]](#footnote-2232)، و حديث غدير را به تفصيل نقل نموده‏اند[[2233]](#footnote-2233)، و امام صادق را پيشواى فرقه ناجيه خود شمرده‏اند[[2234]](#footnote-2234)، و يزيد و معاويه را لعنت كرده‏اند[[2235]](#footnote-2235)، و به بيان بن سمعان به دليل غاليگرى وى تاخته، خود را شيعه معتدل وانموده‏اند[[2236]](#footnote-2236).

خلاصه اينكه فرقه بكتاشى، همچون نصيريه، نوع خاصى از شيعه در قالب دوازده‏امامى است، و ليكن تفصيلات آن با نظرگاه شيعيگرى معتدل سازگار نيست. مثلا خواجه نصير را به‏عنوان يك صاحب مقام معنوى همچون شيعيان اوليه از قبيل قنبر و صحابه نخستين مانند جابر و صهيب شمرده‏[[2237]](#footnote-2237)، و خطبة البيان را كه نصيريه به على (ع) منسوب مى‏دارند، به مثابه يكى از نصوص مهم خود نقل كرده‏اند[[2238]](#footnote-2238). اضافه بر اين، بكتاشيه درمورد چهارده معصوم، مقيد به سنت غريبى هستند، بدين شرح كه علاوه بر اعتقاد به عصمت پيغمبر و فاطمه (س) و دوازده امام، به چهارده معصوم ديگر نيز قائلند و عقيده بدان را شرط كمال درويش مى‏دانند؛ از جمله چهارده معصوم اضافى، خديجه و نيز فرزندان خردسال امامان هستند كه در كودكى درگذشته‏اند[[2239]](#footnote-2239). اين عقيده در ديگر فرق‏

ص:362

شناخته شده اسلامى سابقه ندارد[[2240]](#footnote-2240)؛ و درواقع همه كودكان درنظر مسلمان معصومند، چه هرخطايى هم مرتكب شوند، چون نمى‏فهمند، گناه محسوب نمى‏شود.

با آنكه خصلت تصوف بر عقايد بكتاشيه غلبه دارد، مى‏توان آن را فرقه مشخصى از شيعه، و نمونه گويايى از پيوستگى تصوف و تشيع به حساب آورد. از جمله دلايل شيعى بودن بكتاشيه آن است كه توانستند تكاياى خود را در سراسر مملكت عثمانى گسترش دهند و منجمله تكيه‏هايى در كربلا[[2241]](#footnote-2241) و نجف‏[[2242]](#footnote-2242) و كاظمين‏[[2243]](#footnote-2243) تأسيس كنند، كه اين موفقيت، جز به ندرت، نصيب هيچ طريقه صوفيانه ديگر نشده است‏[[2244]](#footnote-2244).

پس از اين همه، بايد گفت كه محققان جديد ترك و مستشرقان در تحقيقات خود با تسلط آشكار و كوشش بسيار و بررسى همه‏جانبه به نتايجى رسيده‏اند كه بى‏كم‏وكاست مورد استفاده بوده است و فصل حاضر باوجود نواقص خود، همه حوادث مربوط به اين طريقه را از جوانب مختلف دربردارد و خلاصه‏اى از گذشته و حال آن است. به نظر ما بكتاشيگرى در اصل، يك طريقه صوفيانه بود كه بتدريج به تشيع گرائيد، به حدى كه (سرانجام) عناصر شيعيانه بر صوفيانه غلبه يافت و چنين به نظر آمد كه گوئى فرقه‏اى شيعى بوده و با تصوف درآميخته، حال آنكه مى‏دانيم عكسش صحيح است.

بجاست در خاتمه اين فصل يادآورى كنيم كه با آنكه مصطفى كمال پاشا فرقه بكتاشى را نيز چون طريقه‏هاى صوفى ديگر، ملغى كرده بود، حكومت جديد

ص:363

تركيه آن را از نو رسميت بخشيد. گفته مى‏شود منسوبان اين طريقه در حال حاضر سيزده مليون نفرند و رياستشان با دده‏بابا مى‏باشد كه نامش دكتر بدرى‏نويان و از دانشياران دانشگاه استانبول است‏[[2245]](#footnote-2245).

ص:365

فصل هفتم تشيع در ايران تا پايان دوره صفوى‏

ص:367

1. جنبه تاريخى‏

پس از نهضتهاى مكرر علويان در شرق ممالك اسلامى، بويژه ايران، كه شرح آن گذشت، محيط آماده پذيريش يك قيام‏كننده علوى و از هم پاشيدگى دولت مغول زمينه مساعد موفقيت او بود. از حكومت مغولان فقط قسمت كوچكى تحت حكومت ميرزا حسين بايقرا در هرات باقى بود و در ديگر بخشهاى ايران و تركستان، عراق، استيلاگران ديگر فرمان مى‏راندند. باتوجه به استقبال مردم از دعوت نوربخش، و انديشه ظهور مهدى (عج) و فساد اوضاع كه اذهان را انباشته بود، جنبش اسماعيل صفوى، پس از كوششهاى گذشتگانش، به مثابه حركت نهايى علويان رخ داد و چنان توفيق بارزى يافت كه تمامى شرق (اسلامى) را تكان داد.

شاه اسماعيل توانست تمام ايران را زير پرچم خود درآورد و نزديك بود حتى آسياى صغير را ضميمه متصرفات خود سازد. اين جنبش بيشتر سياسى بود تا مذهبى و صوفيانه؛ و ليكن نمونه جالبى بود از بهترين روش دست يافتن به قدرت به شيوه ايرانى، كه به‏عنوان يك نمونه بارز، بيانگر كليه نهضتهاى ايرانى عليه اعراب و بيگانگان ديگر است، و بروشنى نشان مى‏دهد كه داعيه‏داران ايرانى فقط از طريق تصوف و ولايت مى‏توانستند اذهان مردم را متوجه خود سازند.

در اينجا بد نيست به آغاز حركت صفويان كه يك طريقه صوفيانه بود، برگرديم و ببينيم چگونه تحت‏تأثير اوضاع و احوال، خرقه تصوف رنگ سياست به خود گرفت.

تاريخ شناخته شده صفويه با مردى به نام فيروز بن محمد بن شرفشاه‏[[2246]](#footnote-2246)، آغاز مى‏شود كه گفته‏اند با همپيمانى مردى از اولاد ابراهيم بن ادهم‏[[2247]](#footnote-2247)، نهضتى‏

ص:368

را رهبرى كرد كه از سنجال يكى از قراء آذربايجان شمالى‏[[2248]](#footnote-2248) آغاز شد و گسترش يافت تا همه آذربايجان را فراگرفت، هدف اين جنبش ترويج اسلام در آن نقاط بود و توفيق يافت. درنتيجه اردبيل و نواحى آن، قسمت فيروز گرديد.

پس از آن ثروتش فزونى گرفت و از بسيارى گله و رمه، ناچار به قريه رنگين نزديك جنگلهاى گيلان كه چراگاههاى وسيع داشت، كوچ كرد[[2249]](#footnote-2249) پس از مرگ فيروز، پسرش سيد عوض، به قريه اسفرنجان اردبيل انتقال يافت و همانجا فوت كرد[[2250]](#footnote-2250). محمد، پسر سيد عوض كه از هفت‏سالگى مفقود الاثر شده بود و حتى او را مرده مى‏پنداشتند، پس از هفت سال غيبت بازگشت، با قباى عنابى دربر و كلاهى مخصوص بر سر و قرآن حمايل كرده، وقتى از او پرسيدند كجا بوده است؟

در پاسخ به آنان قبولاند كه پريان او را ربوده و قرآن و شريعت تعليمش كرده‏اند[[2251]](#footnote-2251) [و محمد حافظ لقب يافت‏]، از همين موقع، صفويان بر خود گمان ولايت بردند. پس از مرگ محمد حافظ پسرش، صلاح الدين رشيد به قريه‏

ص:369

كلخوران‏[[2252]](#footnote-2252) اردبيل‏[[2253]](#footnote-2253) رفت و در آنجا ساكن شد و به زراعت و ملكدارى پرداخت‏[[2254]](#footnote-2254) گفته‏اند كه وى تمامى اموال خود را ميان فقراى اسفرنجان تقسيم كرده، در لباس درويشان به كلخوران روى نهاد[[2255]](#footnote-2255) كه البته پذيرفتن اين مطلب دشوار است.

قطب الدين احمد[[2256]](#footnote-2256)، پسر صلاح الدين، جانشين وى گرديد. او ساكن كلخوران مى‏بود و گرفتار حمله گرجيان شد. اينان كه از پيش منطقه را به تصرف درآورده بودند، توانستند بر ولايت اردبيل دست يابند و بسيارى از اهالى را به قتل رسانند. مؤلف تاريخ شاه اسماعيل اضافه بر اين معلومات عادى، مى‏افزايد:

اين يك يورش انتقامى عليه صالح فرزند قطب الدين احمد بوده است كه توانسته بود بسيارى از مسيحيان را به اسلام درآورد[[2257]](#footnote-2257)، در حالى كه ابن بزاز تاريخ اين حمله را زمانى تعيين كرده كه در آن زمان صالح يك سال داشته است‏[[2258]](#footnote-2258). به‏هرصورت در الجامع المختصر، منسوب به ابن الساعى آمده است كه گرجيان به سال 602 بر توابع ارمنستان تاختند و شهر خلاط و غيره را غارت كردند و به مردمان آسيب جانى و مالى رسانيدند و در نواحى مسلمان‏نشين فتنه و فساد برانگيختند. درنتيجه لشگريان مسلمان و صوفيان و داوطلبان گرد آمدند و با آنان به نبرد برخاستند و بيشترشان را كشتند و اموالشان را به غنيمت گرفتند[[2259]](#footnote-2259). به گفته ابن العبرى، يورش گرجيان بر آذربايجان به سال 600 بوده، كه ظاهرا تا 602 ادامه داشته است. ابن العبرى مى‏افزايد كه حكومت خلاط با فتيان صوفى‏مسلك بود كه به سال 603 قيام كردند، تا آنكه به سال 606، ملك العادل ابو بكر بن ايوب بر شهرهاى ايشان استيلا يافت‏[[2260]](#footnote-2260).

ص:370

بارى، صالح نيز به روش پدران، عمر خود را در اشتغال به زراعت و نيكى و كمك به مردم گذرانيد و پس از مرگ در كلخوران مدفون شد[[2261]](#footnote-2261) و امين الدين جبرئيل جانشين وى گرديد[[2262]](#footnote-2262). به نظر مى‏آيد كه در اثر حمله گرجيان املاك وى ولو موقتا از دست رفته بود. پس جامه درويشان پوشيد و روبه شيراز نهاد و بيست سال در آنجا گذراند[[2263]](#footnote-2263)، و هم در آن شهر به حلقه ارادتمندان خواجه كمال الدين عربشاه اردبيلى، از مشاهير صوفيه شيراز بدان روزگار، درآمد[[2264]](#footnote-2264) و دختر وى، دولتى‏[[2265]](#footnote-2265)، را روى زن اول خود گرفت‏[[2266]](#footnote-2266). مورخان در اهميت اين ازدواج، بسيار مبالغه كرده‏اند تا آنجا كه آن را مظهر اتحاد امين الدين جبرئيل با عنصر فارسى تلقى نموده‏اند، به‏طورى كه (پس از مراجعت) فارسيان ساكن تبريز دوبار از وى استقبال كردند: يكى به خاطر خودش و ديگر به خاطر همين ازدواج‏[[2267]](#footnote-2267)؛ و همين نشان مى‏دهد كه خاندان صفوى، به‏طور خالص ايرانى نبوده است [؟]. پس از رفع خطر (گرجيان)، امين الدين جبرئيل براى اداره املاك و امور كشاورزى خود به كلخوران بازگشت‏[[2268]](#footnote-2268)، و در همانجا از زن ايرانيش، دولتى، صفى الدين اسحاق به سال 650 زاده شد[[2269]](#footnote-2269). در توصيف سيده دولتى به صفات زهد و ولايت و عصمت، مبالغه زياد به عمل آمده تا آنجا كه وى را قرينه رابعه عدويه شمرده‏اند[[2270]](#footnote-2270)، و اين مقدمه‏اى بود بر آنكه ولادت صفى الد- ين را واقعه‏اى مرتبط با اراده [خاص‏] آسمانى وانمود كنند. پس از تولد صفى- الدين، پدرش ديرى نماند و به سال 656 وفات يافت و جاه و ثروت معتنابهى بجا گذاشت. دوران، دوران تصوف بود و صفى الدين، يتيم نازپرورده نيز همين نوع زندگى را برگزيد. در چهارده‏سالگى روبه شيراز نهاد تا از نجيب الدين‏

ص:371

بزغش شيرازى (متوفى 678) معرفت فراگيرد، ولى شيخ وفات كرده‏[[2271]](#footnote-2271) بود[[2272]](#footnote-2272).

به سن بيست‏سالگى در شيراز به اشاره برادرش، صحبت شيخ رضى الدين را دريافت‏[[2273]](#footnote-2273)، سپس از نزد مرشدى، نزد مرشد ديگرى مى‏رفت تا در گيلان‏[[2274]](#footnote-2274) به خدمت شيخ ابراهيم ملقب به شيخ زاهد گيلانى (متوفى 700) رسيد و در صحبت وى باقى ماند و بالاخره اين جوان ترك‏[[2275]](#footnote-2275)، دختر شيخ را به زنى گرفت‏[[2276]](#footnote-2276). اين حادثه، اعلام آغاز نوعى جديد از تصوف بود بر پايه اشرافيت و ثروت؛ و در زمانى كه هم حكام مغول و هم مردم به كرامات اوليا چشم داشتند، اين نوع تصوف، طبعا متوجه اهداف دنيوى معينى مى‏شد. شيخ زاهد، كه گفته‏اند نزديك به صدهزار مريد داشت كه از آن‏ميان دوهزار نفر به خدمت او اشتغال داشتند[[2277]](#footnote-2277)، درنتيجه اين پيوند زناشويى داماد توانگر و سخاوتمند خود را به يك فرمانرواى صوفى مبدل كرد كه اسباب مساعدت دنيوى وى آماده بود. از همين‏جاست كه آورده‏اند صفى الدين در خواب ديد كه «بر كوه قاف نشسته بودى، از كمرش شمشيرى بلند و پهن آويزان و بر سرش كلاهى از پوست سمور؛ همچنان بودى تا خورشيد از آن شمشير درخشيدن گرفت و دنيا را روشن كرد»[[2278]](#footnote-2278). شيخ (زاهد) اين رؤيا را چنين تعبير كرد كه شمشير يعنى حكم ولايت و خورشيد يعنى نور ولايت‏[[2279]](#footnote-2279). اين خشت اول بناى دعوت سياسى بود به نفع اين خاندان كه از لحاظ مادى و معنوى اصيل بودند. ثروت صفى الدين، او را در جلب مريدان بسيار كمك مى‏كرد؛ از جمله گفته‏اند فقط در يك شب،

ص:372

صد رأس دام براى خوراك ايشان ذبح نمود[[2280]](#footnote-2280). صفى الدين مقام شيخ زاهد گيلانى را به ارث برد و پس از مرگ وى به اردبيل كوچيد و اردبيل مركز انبوه مريدان وى گرديد كه در كثرت آنان گفته شده كه فقط طى پنج ماه، تنها از راه مراغه و تبريز، سيزده‏هزار نفر به زيارت وى رفتند[[2281]](#footnote-2281). هنگامى كه در قرن هشتم در اثر رقابت مغولان با دولت مماليك- كه خود را وارث خلافت عباسى قلمداد مى‏كردند- طالع علويان بلندى گرفت، صفى الدين درصدد برآمد كه اقتدار خود را با انتساب به علويان تكميل كند، و ادعاى سيادت كرد؛ دليل سستى اين دعوى آنكه به نقل مؤلف صفوة الصفا، حتى همسر صفى الدين از اين موضوع بى‏اطلاع بود[[2282]](#footnote-2282)، و اگر به راستى شيخ صفى سيد مى‏بود حتما استاد و مرشدش به نسب وى اشاره مى‏كرد- مانند مورد محمد نوربخش- ولى نكرد.

شگفت اينكه باوجود صراحت اتصال شجره صفويان كه در كتابها آمده است، به امام حسين [ع‏][[2283]](#footnote-2283)، به نقل از صدر الدين پسر و وارث شيخ صفى آورده‏اند كه او خود نمى‏دانست كه سيد حسنى است يا حسينى‏[[2284]](#footnote-2284). و همين، در صحت اصل شجره نسب، از فيروز تا امام موسى كاظم [ع‏]، ايجاد ترديد مى‏كند[[2285]](#footnote-2285). البته دعوى علويگرى در قرن هشتم غريب نيست، مى‏دانيم كه‏

ص:373

اولاد عبد القادر گيلانى‏[[2286]](#footnote-2286) نيز همين كار را كردند و نيز ديديم كه نوربخشيان و مشعشعيان همين دعوى را داشتند و پس از آنكه انگيزه اصلى ادعا منتفى شد، همديگر را رسوا ساختند[[2287]](#footnote-2287). به‏هرحال، دور نيست، بخشهايى [از كتب شرح‏حال خاندان شيخ صفى‏] كه متضمن نسب علوى ايشان است، افزوده مؤلفان و در درجه اول ابن بزاز[[2288]](#footnote-2288) باشد.

حقيقت هرچه باشد، قدرمسلم اينكه، شيخ صفى يك صوفى ترك‏زبان بوده‏[[2289]](#footnote-2289) و جز يك بيت كه رضا قليخان هدايت‏[[2290]](#footnote-2290) نقل كرده، شعر فارسى ديگرى از او ضبط نشده؛ هرچند مؤلف سلسلة النسب، اشعارى در وحدت وجود و يك رباعى به وى نسبت داده است‏[[2291]](#footnote-2291). گذشته ازينها، اظهارنظرها و شرحهايى از شيخ صفى در حاشيه بعضى اشعار مولوى، عطار، اوحد الدين كرمانى، فخر الدين عراقى، احمد جامى، روزبهان بقلى، سنايى و خاقانى نقل كرده‏اند[[2292]](#footnote-2292). چنانكه از نقل اقوال و شرح احوال شيخ، مندرج در صفوة الصفا، برمى‏آيد، وى صاحب مكتب خاصى نبوده است. كراماتى از او آورده‏اند كه غالبا مربوط مى‏شود به حكمرانان مغول؛ شيخ ايشان را از خطرها مى‏رهانيد[[2293]](#footnote-2293)، يا به حكومت رسيدن و پيروزى در جنگها را براى آنان پيشگويى مى‏كرد، يا از لحاظ معنوى، مساعدتشان مى‏نمود[[2294]](#footnote-2294).

بويژه تركان، شيخ صفى را زعيم معنوى خود مى‏دانستند و شيخ نيز به نوبه خود در رفع منازعات آباديهاى ترك‏نشين مى‏كوشيد[[2295]](#footnote-2295). علاوه‏براين، وى سعى در جلب محبت مردم و رهانيدن ايشان از ستم حكومت و نجات بخشيدنشان از

ص:374

حالت ناايمنى داشت‏[[2296]](#footnote-2296). به گفته ابن بزاز، پدر شيخ حسن جلايرى وى را در كودكى به خدمت شيخ صفى فرستاده بود تا از او معرفت آموزد و مريد او شود[[2297]](#footnote-2297)؛ در اين مورد افزوده است كه حكمرانان بدان روزگار عادت داشتند فرزندان خود را تحت سرپرستى صوفيه بارآورند تا با صفت فرمانپذيرى و حرمت صوفيان پرورده شوند؛ به‏همين مناسبت، شيخ صفى، پادشاه اخروى لقب يافت‏[[2298]](#footnote-2298).

حمد اللّه مستوفى (متوفى 730) نيز از منزلت عظيم شيخ صفى، به روزگار خود، ياد كرده است‏[[2299]](#footnote-2299). در اينجا قابل ذكر است كه خلفاى صفى الدين، در سرتاسر شرق (ممالك اسلامى) پراكنده بودند[[2300]](#footnote-2300)، از جمله در شقائق النعمانيه، از عبد الرحمن ارزنجانى، مقيم آماسيه‏[[2301]](#footnote-2301)، نام برده شده، و نيز از پير اسماعيل، مريد شيخ صفى در هند[[2302]](#footnote-2302)، ياد كرده‏اند.

يك نكته مهم را درمورد شيخ صفى بايد توجه داشت و آن اينكه وى يقينا شيعه نبوده است، و اين نكته به وضوح از متن صفوة الصفا پيداست، از جمله در تفسير آيه‏ «يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ- رِسالَتَهُ‏[[2303]](#footnote-2303)»[[2304]](#footnote-2304)، كه درنظر شيعيان به حديث غدير و خلافت (بلافصل) على (ع) مربوط مى‏شود[[2305]](#footnote-2305)، شيخ صفى موضع شيعيانه نگرفته‏[[2306]](#footnote-2306) و نيز «الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»\*[[2307]](#footnote-2307) را به صورت شيعيانه تفسير نكرده است.[[2308]](#footnote-2308) و نيز با آنكه به احياء العلوم و اربعين غزالى و عوارف المعارف سهروردى و مرصاد العباد نجم الدين‏

ص:375

رازى (متوفى 645) اشاره كرده‏[[2309]](#footnote-2309)، از هيچ كتاب شيعى نام نبرده است.

شيخ صفى در محرم 735 فوت كرد و پسرش صدر الدين موسى (متولد 704) از دختر شيخ زاهد گيلانى‏[[2310]](#footnote-2310) جانشين او شد. وى، هم از كودكى در محيط صوفيانه و موقعيت رياست معنوى بار آمد و از زمان وى، زعامت سياسى (مرشد صفوى) شروع به شكل گرفتن كرد، به‏همين سبب، اشرف چوپان، حاكم مغولى اردبيل كه از رقابت وى در زمينه سياسى احساس خطر مى‏كرد، به تبريز تبعيدش كرد. ولى مقام شامخ صدر الدين در دل هموطنان تركش، اشرف را وادار كرد تا وى را به اردبيل بازگرداند. آنگاه كوشيد وى را مسموم و مقتول كند. صدر الدين ناچار به گيلان، كه دائيهايش و پيروان شيخ زاهد گيلانى در آنجا بودند، گريخت و همين كار اضطراب اشرف را بيش از پيش برانگيخت. پس از آنكه اشرف در حمله ارغون بيگ به اردبيل، كشته شد، صدر الدين دوباره به اردبيل بازگشت، تا آنكه در همانجا به سن نودسالگى درگذشت‏[[2311]](#footnote-2311).

از تازه‏هاى صدر الدين آنكه صوفى شورشگر، محمد نوربخش، در وصف وى گفته است: «وى از فتيان و اوتاد اولياء و در فتوت بكمال بود ... و بيچيزان و تهيدستان را اطعام مى‏كرد»[[2312]](#footnote-2312). ابن بزاز نيز، زعامت وى را در تصوف عملى، تاكيد و اشاره كرده كه با چند اخى از جوانمردان ترك، همچون اخى امير على‏[[2313]](#footnote-2313) و اخى مير مير[[2314]](#footnote-2314) و اخى شادى‏[[2315]](#footnote-2315) صحبت داشت، كه اين نشان مى‏دهد، صوفيگرى صفويان شكل گرفته و به يك نهضت صوفيانه همانند جنبشهاى معاصر خود، تحول يافته بود[[2316]](#footnote-2316). صدر الدين در جمع‏آورى مريدان و بذل و

ص:376

بخشش بديشان، چندان كوشش داشت كه خليل العجم‏[[2317]](#footnote-2317)، لقب يافت‏[[2318]](#footnote-2318).

صدر الدين، به لحاظ ديگر هم از سران تصوف است، چنانكه شاه قاسم انوار صوفى مشهور را از شاگردان وى شمرده‏اند[[2319]](#footnote-2319) و گفته‏اند كه صدر الدين‏[[2320]](#footnote-2320) اين لقب را به وى داد؛ قاسم انوار نيز ابياتى در ستايش و ياد ايام صحبت او دارد[[2321]](#footnote-2321). به علاوه، صدر الدين بود كه به درويش توكلى (ابن بزاز)، موضوع و محتويات كتاب صفوة الصفا را املاء و تقرير كرد[[2322]](#footnote-2322) و گويا دعوى سيادت را همو عنوان نمود.

از نكات قابل ملاحظه اينكه، صدر الدين، زيارتگاهى براى پدرش، شيخ صفى الدين ساخت و آن را قرارگاه پيروان خود قرار داد، اين ساختمان چنان وسيع بود كه بناى آن بيست سال طول كشيد[[2323]](#footnote-2323)، و يك مركز معنوى گرديد كه صوفيان گرد مى‏آمدند و نذوراتى بدانجا مى‏رسيد[[2324]](#footnote-2324) كه صرف آنان مى‏شد[[2325]](#footnote-2325). از نشانه‏هاى والايى مقام شيخ صفى درنظر صوفيه و كل جامعه، آنكه قبرش زيارتگاه حكام و پادشاهان گرديد و آورده‏اند كه حتى تيمور به زيارت آن رفت‏[[2326]](#footnote-2326).

صدر الدين مدت 59 سال تركان را ارشاد مى‏كرد و پس از مرگ به سال 794 در آرامگاه خانوادگى صفويان پهلوى پدرش به خاك سپرده شد[[2327]](#footnote-2327). او براى پسرش درخت به بار نشسته‏اى باقى گذاشت ولى ظاهرا وجود تيمور، باعث شد كه تحول اين نهضت به يك قيام صوفيانه، به تأخير افتد.

پس از صدر الدين، رهبرى به علاء الدين على‏[[2328]](#footnote-2328) رسيد كه همواره‏

ص:377

لباس سياه مى‏پوشيد و سياهپوش لقب يافت‏[[2329]](#footnote-2329). وى در زهد مبالغه مى‏نمود و در چند مجلس با تيمور ملاقات داشت و آورده‏اند كه يك‏بار سم نوشيد[[2330]](#footnote-2330)- همان كارى كه صوفيان رفاعى مى‏كردند- و نيز نوشته‏اند كه وى، تيمور را متوجه وجود يزيديان، كه در حق معاويه‏[[2331]](#footnote-2331) اعتقاد نيك داشتند، نمود و به تنبيه ايشان تشويق كرد.

از تازه‏هاى على سياهپوش، علاوه بر ارتباط با تيمور، آنكه براى اولين‏بار در تاريخ صفويان، در زمان وى به ظهور فدائيان درميان مريدان صفويه اشاره كرده‏اند[[2332]](#footnote-2332)، و اين پديده، بوضوح نشان مى‏دهد كه اين طريقه، منشأ فتوت داشته، كه نخستين تجلى آن را به شكل رابطه صدر الدين با اخيان ديديم، و نيز پيدايش فدائيان ميان صوفيان صفوى، بيانگر تحول اين طريقه تصوف، به يك سازمان نظامى است. موضوع تازه ديگر: روايتى هست بدين مضمون كه تيمور، اسيرانى را كه ضمن جنگهاى سال 804 در آسياى صغير به چنگش افتاده بودند[[2333]](#footnote-2333) به على سياهپوش بخشيد. اينان صوفيان روملو (- رومى) ناميده شدند[[2334]](#footnote-2334) درباره روملوها نوشته‏اند كه على، آنان را در جوار آرامگاه پدرانش اردبيل منزل داد[[2335]](#footnote-2335). اين حادثه- اگر راست باشد- اساس و سابقه ايجاد قشون قزلباش‏[[2336]](#footnote-2336) به‏شمار مى‏آيد كه با ينى‏چريان، يعنى بخشى از سپاه عثمانى كه تشكيل آن پيش از تشكيل لشگر قزلباش و به زمان اورخان بود[[2337]](#footnote-2337)، وحدت عنصرى و فرهنگى داشتند. به علاوه، على سياهپوش عده ديگرى از اين اسيران را آزاد كرد و اجازه داد به موطن خويش در آسياى صغير بازگردند و عند اللزوم آماده مساعدت صفويان باشند. مى‏توان از بررسى حوادث چنين نتيجه گرفت كه اين‏

ص:378

اسيران آزاد شده، در آن ايام داعى و فدائى صفويه و ضمنا جاسوسان تيمور در بلاد روم بوده‏اند[[2338]](#footnote-2338).

نام على سياهپوش در كتابهاى عربى به صورت «على سياه» آمده و سخاوى از وى به‏عنوان «مرشد صوفيه عراق»[[2339]](#footnote-2339) نام برده و به عبور وى از دمشق در بازگشت از مكه به سال 830 به همراهى جمعى از پيروانش اشاره كرده‏[[2340]](#footnote-2340) است.

در تأييد اين اخبار، سخاوى تصريح مى‏كند كه على سياهپوش چند سال در دمشق بماند و در وصف رابطه مريدانش با وى گفته: «در حق مرشد خود، چنان اعتقادى دارند كه گفتنى نيست»[[2341]](#footnote-2341). گواهى سخاوى درستى اخبار مورخان ايرانى را درمورد جايگاه صفويان در دل مردم، نشان مى‏دهد. مقام شامخ على سياهپوش در ايران، با سيطره معنوى وى بر بلاد روم از طريق مريدانش، كه مستقيما از او اخذ طريقه كرده بودند[[2342]](#footnote-2342)، مستحكم‏تر شد. على سياهپوش پس از سى و هشت سال زعامت معنوى به سال 832 در حال بازگشت از آخرين سفر حج در بيت المقدس درگذشت و مزار بزرگى در آنجا براى وى ساخته شد[[2343]](#footnote-2343).

بجاست اشاره كنيم كه در منابع صفويان، ضمن شرح‏حال على سياهپوش، تمايلات شيعيانه آشكارى به وى نسبت داده‏اند كه البته مورد ترديد است‏[[2344]](#footnote-2344)؛ از آن جمله به روايت مؤلف تاريخ شاه اسماعيل، اسيران آزاد شده‏اى كه اجازه بازگشت به بلاد روم را يافتند، موظف بودند مذهب دوازده‏امامى را در آنجا ترويج كنند، و نيز به روايت همين منبع، شخص على سياهپوش از امام جواد [ع‏] مستقيما و حضورا اجازه چله صوفيانه را گرفته بود[[2345]](#footnote-2345).

رياست صفويان پس از على سياهپوش به فرزند خردسالش ابراهيم رسيد.

شدت علاقه او به پدر چندان بود كه گفته‏اند در سفر مشرق تاب جدايى او را

ص:379

نياورد و در شام و بيت المقدس بدو پيوست‏[[2346]](#footnote-2346). چنين مى‏نمايد كه ابراهيم آن مايه نيروى شخصيت و هوش و دانش را نداشت كه شايستگى تحمل بار سنگين چنان مسؤليت بزرگى را داشته باشد. ظاهرا عليل بوده‏[[2347]](#footnote-2347) و اندوه از دست دادن پدر، تأثير شديدى در وى بجا گذاشته بوده است‏[[2348]](#footnote-2348). البته ابراهيم دو برادر ديگر به نام جعفر و عبد الرحمن‏[[2349]](#footnote-2349) نيز داشت كه هيچ‏يك قدرت رهبرى صفويان و جهت دادن به نيروى دم‏افزون ايشان را نداشتند. پيداست كه قدرت شاهرخ و منكوب شدن جنبشهاى صوفيانه‏[[2350]](#footnote-2350) در زمان وى و ناتوانى آشكار ابراهيم، باز هم جنبش صفويان را تا فرصتى ديگر، به تأخير انداخت. نكته قابل ملاحظه اينكه در بعضى كتب، ضمن اخبار صفويان، در اين مرحله، به ابراهيم اشاره نشده و نام وى را از قلم انداخته‏اند؛ و در بيان احوال جنيد، او را نه فرزند ابراهيم بلكه فرزند على سياهپوش [كه پدربزرگ وى بوده‏]، دانسته‏اند[[2351]](#footnote-2351). ابراهيم به سال 851 مرد[[2352]](#footnote-2352) و شش فرزند از او باقى ماند كه كوچكترين ايشان، جنيد[[2353]](#footnote-2353)، از همگى شايسته‏تر بود و به دست وى تحول نهائى اين جنبش صوفيانه، در زمانى كه با از هم پاشيدگى امپراطورى تيمورى پس از مرگ شاهرخ، محيط كاملا آمادگى داشت، انجام پذيرفت.

رياست صفويه در مرحله‏اى به جنيد رسيد كه راه براى اميران و ديگر داعيه- داران براى دست‏اندازى بر ولايات و ايجاد دولت، باز بود و نيز شورش مشعشعيان، در اوج پيشرفت، مى‏رفت كه همه جنوب و غرب ايران را فروگيرد. تشديد فعاليت جنيد و كثرت مريدانش، درنظر ميرزا جهانشاه بن قرايوسف قراقويونلو (مقتول 872) فرمانرواى آذربايجان، انعكاس نامطلوبى يافت؛ در آن موقع شايعات ناميمونى‏

ص:380

انتشار داشت كه دولت موعود علويان در آخر الزمان به رهبرى جنيد صفوى برپا خواهد شد و جنيد در ركاب مهدى (عج) خواهد جنگيد. منجمان نيز، باتوجه به وقايعى كه در همان دوران گذشت و بيان كرديم، اين پيشگويى را تاييد مى‏كردند[[2354]](#footnote-2354). درنتيجه، جهانشاه به جنيد فشار آورد كه از اردبيل به هرجا كه خواهد برود[[2355]](#footnote-2355) و جنيد كوشيد با معاذيرى در اردبيل باقى بماند ولى تهديد به جنگ و ويران‏كردن اردبيل از طرف جهانشاه، جنيد را واداشت كه به دياربكر رونهد[[2356]](#footnote-2356). اين منطقه تحت حكومت اوزون حسن، بزرگ خاندان آق‏قويونلو و مريد على سياهپوش‏[[2357]](#footnote-2357)- جد جنيد- و رقيب جهانشاه‏[[2358]](#footnote-2358) بود. اين مهاجرت نيز نيروى صفويان را افزود، زيرا جنيد با خديجه بيگم خواهر اوزون حسن، ازدواج كرد[[2359]](#footnote-2359). با اين حال تصميم جنيد بر بازگشت به اردبيل، به قوت خود باقى ماند[[2360]](#footnote-2360). ازينجا به بعد، منابع ايرانى و فرنگى‏[[2361]](#footnote-2361) اتفاق دارند كه جنيد از دياربكر به اردبيل رو نهاد و ضمن راه در شروان كشته شد[[2362]](#footnote-2362) ولى به حوادثى كه پيش از رسيدن وى به دياربكر رخ داد، اشاره نشده است. حقيقت آن است كه جنيد از اردبيل مستقيما به دياربكر نرفت، بلكه نخست به اربل و آنگاه به حلب روى نهاد و در آنجا نزد شيخ محمد بن اويس اربلى كه از مشايخ صفويه در حلب بود[[2363]](#footnote-2363) اقامت گزيد، (و دختر او را به زنى گرفت). پس از آن همراه پيروان خود به كلنر از نواحى حلب‏[[2364]](#footnote-2364)، كه از پيش مقر قبايل تركمان بود[[2365]](#footnote-2365) رفت و بالاخره به جبل موسى از مناطق انطاكيه، روى آورد[[2366]](#footnote-2366).

ظاهرا جنيد با استفاده از نفوذ معنوى در دل پيروانش و به منظور تحقق اهداف سياسى خود، تحت‏تأثير مشعشعيان، شروع به تشكيل يك فرقه شيعه‏

ص:381

غالى كرده بود و بر سر اتخاذ همين سياست، با پدرزن خود شيخ محمد مذكور، اختلاف پيدا كرد[[2367]](#footnote-2367) (و دختر وى را طلاق داد). پس از آن، فعاليت تبليغاتى اتباع جنيد، براساس شيعيگرى غاليانه، از نوع دعوت مشعشعيان‏[[2368]](#footnote-2368)، تشديد يافت‏[[2369]](#footnote-2369)؛ جامعه حلب، اين دعوت غاليانه را تحمل نكرد و يك مجلس فقهى براى محاكمه وى منعقد گرديد كه البته جنيد در آن حضور نيافت‏[[2370]](#footnote-2370).

درنتيجه، عامه بر پيروان وى هجوم بردند و بسيارى از ايشان را كشتند[[2371]](#footnote-2371).

براى جنيد روشن شد كه ديگر نمى‏تواند در آنجا بماند، پس به دياربكر نزد اوزون- حسن رفت و خواهر او را به زنى گرفت و از آنجا به كمك وى روبه اردبيل نهاد.

ولى امور، برخلاف انتظار جنيد جريان يافت و حاكم شروان در راه اردبيل، او را از پيشروى بازداشت و جنگى رخ داد كه به كشته شدن جنيد منتهى گرديد[[2372]](#footnote-2372)؛ و اين واقعه بعد از سال 861 بود كه مجلس محاكمه‏اى در حلب، عليه وى تشكيل شده بود[[2373]](#footnote-2373).

درواقع، طريقه صفوى به دست جنيد تبديل به جنبشى شد كه جنبه سياسى آن غلبه داشت، بعضى از معاصران جنيد متوجه نكته شده و درباره وى گفته‏اند:

«او به شيوه پادشاهان بود، نه بر طريق صوفيان»[[2374]](#footnote-2374)، و نيز گفته‏اند، طرفداران وى از بلاد روم و ايران و ديگر شهرها روبه سوى او مى‏نهادند[[2375]](#footnote-2375). و از اين بالاتر، به نوشته شيخ ابو ذر شافعى، «پس از كشته شدن او، بعضى يارانش مدعى شدند كه زنده است»[[2376]](#footnote-2376)؛ كه مشابهت عقيده مشعشعيان را با [پيروان‏] جنيد نشان مى‏دهد. آنچه مسلم است، در آن مرحله، صفويان تبديل به يك حزب سياسى شورشى‏[[2377]](#footnote-2377) شده بودند كه شيعيگرى غاليانه در عقايدشان رخنه كرده بود و اين حالت، در زمان پيشواى بعدى، وضوح بيشترى مى‏يابد.

ص:382

حيدر، فرزند جنيد، جانشين پدر شد. در آغاز زعامت كودك بدون اهميت و خطرى تلقى مى‏شد كه تحت سرپرستى پيروان بسيارش- كه با شكست و كشته شدن پيشواى جوانشان، بال‏شان بريده بود- مى‏زيست‏[[2378]](#footnote-2378). چنين مى‏نمايد كه پيروان وى افزونتر مى‏شدند و در نهان بدو مى‏پيوستند. ظاهرا وى به نحو مشخصى، از روش تصوف اتباع خود، به‏طرف فتوت صوفيانه- كه از روزگار صدر الدين داخل طريقه صفوى شده بود- تغيير سمت داد و بدين لحاظ گام ديگرى در پيش راندن گردونه طريقه صفوى به سوى تشيع دوازده‏امامى برداشت، و آن عبارت بود از تعيين علامتى كه پيروان وى را از ديگران متمايز مى‏كرد.

اين علامت و شعار خاص، كلاهى قرمزرنگ و دوازده ترك بود كه دستارى بر گرد آن پيچيده مى‏شد، بيرجس، در سفرنامه خود، (چاپ لندن، 1626 م.) آن را چنين وصف كرده: «حيدر به پيروان خود امر كرد عمامه‏هاى پيچ‏درپيچ كه وسط آن كلاه نوك‏تيز دوازده‏تركى قرار داشت- به نشانه پيروى على و دوازده فرزندش- بر سر بگذارند»[[2379]](#footnote-2379).

حيدر در اردبيل، از بيم سوء عاقبت، محافظه‏كارانه مى‏زيست و منتظر حوادث مى‏بود[[2380]](#footnote-2380) تا آنكه اوزون حسن بر تمام عراق و آذربايجان دست يافت و جهانشاه بن قرايوسف‏[[2381]](#footnote-2381) و ابو سعيد آخرين بازمانده تيموريان را برانداخت و عراق و ايران، حتى تركستان، بلامعارض گرديد. آنگاه اوزون حسن، از حيدر درخواست كرد كه شعار طريقه خود را ارسال دارد تا او و فرزندانش، بدان ملبس شوند[[2382]](#footnote-2382)، و پس از آن، حيدر را به دياربكر نزد خود فراخواند و دخترش را بدو داد[[2383]](#footnote-2383). مادر اين دختر، دسپينا خاتون دختر كالوا آيوانس، آخرين بطريق مسيحى طرابزون و از نسل يك خاندان اصيل و نجيب يونانى‏

ص:383

بود[[2384]](#footnote-2384). به نظر مى‏آيد كه اوزون حسن مى‏خواست براى داماد و خواهرزاده- اش، حيدر، بنياد حكومتى بگذارد. و در حقيقت نيز اسباب كمك وى را آماده كرده بود؛ و ليكن به سال 882 درگذشت و فرزندش خليل جانشين او شد. يعقوب (متوفى 896) برادر كهتر خليل عليه وى توطئه چيد و چند ماه پس از مرگ پدر، برادر را كشت‏[[2385]](#footnote-2385) و خود به سال 883 در حالى كه شانزده سال بيش نداشت،[[2386]](#footnote-2386) تاجگذارى كرد[[2387]](#footnote-2387). يعقوب، حيدر را كه در اين ميان، در انتظار فرصت و مشغول گردآورى لشگر و سازمان دادن مريدان خويش بود، زير نظر گرفت‏[[2388]](#footnote-2388). ظاهرا روابط اين دو جوان، چنان تيره شد كه موقعيت ايجاب مى‏كرد حيدر به نحوى دست به كار شود؛ راه‏حل آن بود كه وى براى به دست آوردن جاى پايى، يا دستكم غنيمتى كه به مصرف لشگريانش برسد، به گرجستان حمله ببرد. راه وى به گرجستان از قلمرو دولت كوچك شروان مى‏گذشت، و لازمه كار آن بود كه نخست بر آن دست يابد[[2389]](#footnote-2389). اين حكومت ضعيف، پس از تيموريان و اولاد قرايوسف، تنها اميرنشين مستقل از آق‏قويونلوها بود كه تسلط بر آن، در يك زمان براى حيدر و رقيبش يعقوب، مطرح شد. اما فرخ‏يسار، حاكم شروان- كه پدرش قاتل جنيد بود- از اين حركت دچار وحشت گرديد و ترجيح داد كه با يعقوب‏[[2390]](#footnote-2390)، همپيمان شود. جنگ حيدر با فرخ‏يسار در [شمال‏] طبرستان و نزديك دربند[[2391]](#footnote-2391)، به كشته شدن حيدر انجاميد (893)[[2392]](#footnote-2392).

ص:384

پس از كشته شدن او مريدانش در اردبيل به دور پسر بزرگش يارعليشاه جمع شدند ولى ديرى نگذشت كه وى با دو برادرش ابراهيم و اسماعيل و مادرشان حليمه بيگم، دستگير و به شيراز تبعيد شدند و چهار سال در آنجا محبوس ماندند[[2393]](#footnote-2393).

پيش از پرداختن به حوادث بعدى، بايد اشاره كرد كه حيدر در موضوع كلاه 12 ترك، به نشانه تشيع آشكار، مدعى بود كه شخص على بن ابيطالب (ع) به خواب وى آمده و آن شعار را تصويب و امر به ترويج آن فرموده‏[[2394]](#footnote-2394)؛ كه البته نولد كه در صحت اين واقعه، اظهار ترديد كرده‏[[2395]](#footnote-2395). نكته ديگر آنكه به روزگار حيدر، در تحولات نهضت قزلباشان، پديده تازه‏اى بروز كرد كه نقطه آغاز مرحله سياسى خالص در طريقه صفوى و سپرى شدن ايام زهد و معنويت محسوب مى‏شود و آن مشخص شدن جمعى از قزلباشان تحت عنوان «امراى صوفى»[[2396]](#footnote-2396) است.

درواقع رهبران صفوى از آن ببعد خود را از توجه به معنويات و سازمان دادن مريدان به شيوه طريقتى، بى‏نياز ديدند و به همان ميراث كهن (ارشاد) كه باعث جلب اطمينان و كمك عقيدتى و عملى مردم بود، اكتفا نمودند[[2397]](#footnote-2397).

از آن پس، حوادث بسرعت رخ داد. يارعلى، در اثناى كوشش براى [فرار از شيراز و] بازگشت به اردبيل كشته شد[[2398]](#footnote-2398)، كمى بعد اسماعيل و

ص:385

ابراهيم موفق به فرار شدند ولى ابراهيم نيز در اين راه جان باخت‏[[2399]](#footnote-2399). به سال 898، اسماعيل (متولد 892)، به گيلان‏[[2400]](#footnote-2400)- رشت و سپس لاهيجان- انتقال يافت كه در آنجا كاركيا ميرزا على، به طرفداران اسماعيل، اجازه اقامت و وعده كمك داده بود[[2401]](#footnote-2401). در آن مرحله، قتل پى‏درپى جنيد و حيدر و يارعلى و ابراهيم، همچون اسطوره‏اى حماسى مريدان را به هيجان مى‏آورد و مردم را با تمام نيرو، به يارى جنبش و خونخواهى كشتگان برمى‏انگيخت‏[[2402]](#footnote-2402).

اسماعيل، به يك لشگر نيرومند و يك شروع موفقيت‏آميز احتياج داشت. سازمان دادن نهايى لشگر، به دست صوفيان صفوى- كه به گفته قرمانى «اسماعيل را به تشيع درآوردند و رافضيگرى آموختند»[[2403]](#footnote-2403)- آغاز شد؛ وى در همان خردسالى، براى مريدانش پيشوايى محبوب بود كه در خدمت او و دفاع از او جانفشانى مى‏كردند. اسماعيل به رهنمايى يارانش از لاهيجان به آسياى صغير كه مركز طرفدارانش بود روى نهاد، تا از آنان يارى جويد كه هسته اصلى لشگر و دستياران وى باشند، و گفته‏اند كه عده‏اى از آنان را همراه آورد[[2404]](#footnote-2404). قيام، به رهبرى اسماعيل و هفت صوفى آغاز شد[[2405]](#footnote-2405) كه از آن جمله دو تركمان قرامانى بودند[[2406]](#footnote-2406).

در اينجا بد نيست يادآورى كنيم كه در حلب، شهرى كه يكچند اقامتگاه جد اسماعيل بود، صوفى مشهورى به نام محمد بن يحيى كواكبى (متوفى 897) مى‏زيست كه داعى صفويان بود و به مردم مى‏گفت: «بزودى، يك تن از پيروان طريقه ما، عليه پيروان طريقه سنت و جماعت قيام مى‏كند»[[2407]](#footnote-2407) و نيز گفته‏اند كه در حلب، جمعى از شيعيان صفوى وجود داشتند كه آماج خصومت فقيهان آن شهر بودند؛ در وصف اين فقيهان گفته شده: «ايشان، رافضيان را انكار

ص:386

مى‏كردند، بويژه فرقه اردبيلى را»[[2408]](#footnote-2408).

به هرصورت، جنبش در محرم 905 از آذربايجان كه برادران اسماعيل در آنجا بودند، آغاز شد[[2409]](#footnote-2409) و همانجا اسماعيل را شاه لقب دادند[[2410]](#footnote-2410). وى به سال 906 از قاتلان پدر در شروان انتقام گرفت‏[[2411]](#footnote-2411) و در 907 بر تبريز دست يافت و آن شهر را به پايتختى برگزيد[[2412]](#footnote-2412). در 910 اصفهان و يزد و كرمان و جنوب خراسان را فتح كرد[[2413]](#footnote-2413). در 914 به بغداد روى نهاد و خاندان آق‏قويونلو را برانداخت‏[[2414]](#footnote-2414). پس از وفات سلطان حسين بايقرا (913) به خراسان بازگشت و تمامى آن را به تصرف درآورد[[2415]](#footnote-2415). در 918 ماوراء النهر را گرفت‏[[2416]](#footnote-2416)، و سه سال بعد يعنى در 920 به عثمانى حمله برد. چنان وحشت شديدى بر عثمانيان چيره شد كه سلطان بايزيد را اجبارا از تخت فرو كشيدند و سلطان سليم را به پادشاهى برگزيدند؛ برخورد طرفين در چالدران رخ داد و پيروزى با سلطان سليم بود[[2417]](#footnote-2417). بعد از اين جنگ، شاه اسماعيل از خيال پيشروى در نواحى عثمانى منصرف شد و براى تكميل فتوحات خود، متوجه شمال گرديد[[2418]](#footnote-2418).

در اينجا بايد تذكر داد كه ظهور دولت صفوى، علت اصلى سقوط دولت مماليك چركسى مصر بود؛ اينان با شاه اسماعيل مربوط و همپيمان بودند، از جمله وجود مكاتبه بين قانصوه الغورى [ملك الاشرف‏] با شاه اسماعيل صفوى، مسلم است‏[[2419]](#footnote-2419). اين پادشاه به بهانه اصلاح بين دو دولت صفوى و عثمانى، و درواقع براى كمك به شاه اسماعيل، به شمال سوريه آمد و سلطان سليم‏

ص:387

با او جنگيد [و او را كشت‏[[2420]](#footnote-2420)]. تنها پس از هزيمت شاه اسماعيل بود كه دروازه- هاى سوريه و سپس مصر در برابر سلطان سليم گشوده شد و در 923 به تصرف كامل او درآمد[[2421]](#footnote-2421). خطر شاه اسماعيل (براى عثمانيان) بيش‏از اينها بود، مثلا به سال 930- سال مرگ شاه اسماعيل- شورشى در مصر برپا شد كه رهبر آن، احمد پاشا از غلامان سلطان سليم‏[[2422]](#footnote-2422) بود؛ وى را متهم كردند كه «داعى شاه اسماعيل بوده ... و تصميم داشته مذهب رافضيان دوازده‏امامى را پيش ببرد»[[2423]](#footnote-2423). بالاخره، جنبش در [اواخر] همان سال به كشته شدن احمد پاشا، پايان يافت‏[[2424]](#footnote-2424)[[2425]](#footnote-2425).

شاه اسماعيل در ماه رجب 930، به سن سى و هشت سالگى، در حالى‏كه موفق شده بود نخستين دولت صوفى- شيعى را پايه‏گذارى كند، جوانمرگ شد.

شيعه كه از ديرباز، در اشتياق آن بود تا از تصوف به نفع دعوت شيعيانه بهره گيرد، در دولت صفوى، اين آرزويش به نحو كاملى تحقق يافت و از هدف خود نيز فراتر رفت؛ به‏طورى كه تصوف در تشيع ذوب شد و استقلال و موجوديت خود را از دست داد و دست‏آخر تبديل به سايه و تابع تشيع گرديد.

ص:388

2. جنبه فكرى‏

به دنبال تفصيل نحوه پيدايش طريقه صفوى و بيان تحولات حاصل از كوششهاى رهبران آن، بد نيست اين فصل نهايى را با تأثر متقابل تصوف و تشيع در اين دوران، و نتايجى كه از آن كنش و واكنش برآمد، پايان دهيم.

درواقع، قيام اسماعيل صفوى بر پايه دعوى بابيت مهدى (عج) بود و اين پيشگويى را به شيخ زاهد گيلانى منسوب داشته‏اند كه درباره اولاد داماد و مريدش شيخ صفى، مى‏گفت: «روزبه‏روز در ترقى خواهند بود تا آن زمان كه قائم آل محمد (ص)، مهدى هادى عليه السّلام، كاف كفر از روى زمين برطرف كند»[[2426]](#footnote-2426). و باز در رابطه با همين موضوع، يكى از پيروان صفويه روايت كرده است كه [گويا] در راه مكه، شاه اسماعيل را در صحراى بين نجف و بغداد مشاهده كرده كه حضرت مهدى (عج)، تاج سرخ بر سرش نهاده و كمرش را بسته و شمشير حمايلش كرده و فرموده: «برو كه ترا اذن [جهاد و خروج‏] دادم»[[2427]](#footnote-2427). علاوه‏براين، ظهور شاه اسماعيل صفوى را به پيشگويى على بن ابيطالب (ع) مربوط كرده‏اند و شعرى منسوب به امام را اشاره بدين واقعه دانسته‏اند؛ آن شعر اين است:

كودكى، از كودكان، كه به حد تكليف نرسيده،

ص:389

و انديشه و خرد نمى‏دارد؛ [بدين كار برخيزد][[2428]](#footnote-2428).

به‏همين ترتيب، شاه اسماعيل به مريدانش تأكيد مى‏كرد كه همه حركات وى طبق دستور دوازده امام است‏[[2429]](#footnote-2429)، لذا معصوم است و ميان او و مهدى جدايى نيست‏[[2430]](#footnote-2430). و بالاتر از آن اينكه آورده‏اند كه ادعا مى‏كرد مقصود از اين آيه هموست‏ «وَ اذْكُرْ فِي الْكِتابِ إِسْماعِيلَ إِنَّهُ كانَ صادِقَ الْوَعْدِ ... وَ كانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلاةِ وَ الزَّكاةِ[[2431]](#footnote-2431) ...»[[2432]](#footnote-2432)، و نيز ولايت خود را از منبع «ختم نبوت و كمال ولايت» فرا مى‏نمود[[2433]](#footnote-2433). بدين لحاظ عجب نيست كه هم در خردسالى، لقب مرشد كامل داشت‏[[2434]](#footnote-2434) و نيز پس از فتح عراق، يك عراقى را با لقب خليفة الخلفا[[2435]](#footnote-2435) به‏سمت نقيب نجف گماشت. اين لقب بيشتر صوفيانه است تا شيعيانه‏[[2436]](#footnote-2436)؛ بويژه اگر توجه كنيم كه پيش از آن، لقب مخصوص آن سمت، خادم بيگ‏[[2437]](#footnote-2437) بود. براى تكميل تصوير صوفيانه شاه اسماعيل بد نيست گفته شود كه وى به تركى شعر مى‏گفت و خطائى تخلص مى‏كرد[[2438]](#footnote-2438)؛ اشعار وى پيرامون مضامين صوفيانه دور مى‏زند، و از محمد (ص) و على (ع)، همچون نفس واحد، سخن مى‏گويد. نوشته‏اند كه ديوان وى دوازده‏هزار بيت بوده‏[[2439]](#footnote-2439)، از آن جمله است:

ص:390

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| اسرار مقام قاب قوسين، |  | اللّه و محمد و على دور. |
| مطلوب عبادت شريعت، |  | مقصود حقايق حقيقت، |
| مضمون ارادت طريقت، |  | اللّه و محمد و على دور.[[2440]](#footnote-2440) |
|  |  |  |

[دور- است‏]، مضمون بعضى اشعارش، همانا غاليگرى در حق على (ع) به شيوه مشعشعيان است، مثلا:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| على (ع)، موسايه گوستردى عصانى‏ |  | على (ع) ايندردى گوگدن مصطفانى‏[[2441]](#footnote-2441) |
|  |  |  |

يعنى: «على، عصا را به موسى نشان داد و على (ع)، محمد (ص) را از آسمان فرو فرستاد».

شاه اسماعيل، با آنكه مشعشعيان را مورد حمله قرار داد و قلمرو ايشان را تصرف كرد و آنان را از مخالفان [مذهب تشيع،] قلمداد نمود[[2442]](#footnote-2442)، در دعوى الهام و غاليگرى در حق على (ع) متأثر از آنان بود و يارانش نيز درباره او تا حد عبادت غلو مى‏كردند[[2443]](#footnote-2443) و او را سجده مى‏بردند؛ حتى آورده‏اند كه شيخ على عبد العال كركى معروف به محقق ثانى (متوفى 940)، از باب همگامى‏[[2444]](#footnote-2444) با غاليگرى پيروان شاه اسماعيل، رساله‏اى نوشت در جايز بودن سجود بر انسان‏[[2445]](#footnote-2445).

از جمله افكار مشترك مشعشعيان با شاه اسماعيل اينكه وى نيز افراد غير شيعه را مهدور الدم مى‏شمرد. به‏همين لحاظ در نبش قبر جامى‏[[2446]](#footnote-2446) كه صوفى نقشبندى بوده‏[[2447]](#footnote-2447) و همچنين نبش قبر شيخ ابو اسحاق كازرونى، صوفى مشهور، و عين القضات‏

ص:391

[[2448]](#footnote-2448)

همدانى و بالاخره (قاضى) بيضاوى، صاحب تفسير انوار التنزيل، ترديدى به خود راه نداد[[2449]](#footnote-2449). از جمله زياده‏رويهاى شاه اسماعيل در ابراز دشمنى با مخالفان آنكه وى نه تنها لعن بر كسانى را كه پيش از آن نيز شيعه، لعنتشان مى‏كردند،

ص:392

ابقا[[2450]](#footnote-2450) نمود بلكه دشنام بر اولياء صوفيه را نيز بر آن افزود[[2451]](#footnote-2451). از آن شنيع‏تر، كشتن احمد بن يحيى هروى بود به سال 916، هنگام فتح هرات؛ با آنكه او از جمله استقبال‏كنندگان شاه اسماعيل بود، و سى سال تمام در هرات به قضاوت اشتغال داشت‏[[2452]](#footnote-2452). شاه اسماعيل، عين اين معامله را با اشخاص ديگر نيز كرد[[2453]](#footnote-2453). حكومت شاه اسماعيل، همراه بود با اعلان مراسم شيعيانه- صوفيانه نوينى به منظور تشديد فعاليت تبليغاتى تشيع در ايران؛ از آن جمله است آيين عزادارى به ياد شهادت امام حسين (ع)، به‏گونه‏اى كه تاكنون نيز پيروى مى- شود[[2454]](#footnote-2454)، و نيز قرار دادن عبارت اشهد ان عليا ولى اللّه، به‏عنوان جزء لازم اقرار به مسلمانى‏[[2455]](#footnote-2455)، و افزودن اين فقره به نص اذان‏[[2456]](#footnote-2456).

در اينجا بايد يادآورى كنيم كه نهضت اسماعيل صفوى، دعوتى بود با جوهر صوفيانه در چهارچوبى شيعيانه؛ و شيعيگرى درنظر اسماعيل- كه خود را نايب امامان و باب مهدى (عج) مى‏دانست- عبارت بود از همين ظواهر سطحى و شعارهاى ساده؛ و پس از مرگ وى بود كه ترتيب و تنظيم و استقرار آيين تشيع انجام گرفت. طهماسب (سلطنت از 930 تا 984) كه در يازده‏سالگى به سلطنت رسيد و تندى و بيباكى و نبوغ پدرش را نداشت، سپردن كار ترويج تشيع به دست فقيهان خودى را بيش‏از آن صلاح نديد و ناچار متوجه جبل‏عامل سوريه شد؛ و- همچنانكه پيش از آن، امير خراسان (على بن مؤيد سربدارى)، از

ص:393

فقيهان جبل‏عامل كمك معنوى خواسته بود- على بن عبد العال كركى را فرا- خواند تا اين مسؤوليت را تقبل كند[[2457]](#footnote-2457). اين فقيه، به‏جاى آنكه سختگيرى را تخفيف دهد و از تشنج بكاهد، دست به اعمال تشددآميزى زد[[2458]](#footnote-2458)؛ از جمله گفته مى‏شود او نخستين كسى بود كه فتوى داد روزهاى جمعه در مساجد، خلفا را لعن كنند[[2459]](#footnote-2459). حقيقت آن است كه كركى پيش از آن نيز در ايران بوده، چنانكه به سال 917 رساله‏اى در لعن بر دشمنان شيعه‏[[2460]](#footnote-2460) نوشته و ليكن نتوانسته بود نظر شاه اسماعيل را به خود جلب كند. بعد از مرگ شاه اسماعيل بود كه دور به او رسيد و به‏عنوان نايب عام مهدى (عج)[[2461]](#footnote-2461)، در همه شؤون اقتصادى و دينى دولت شيعى جديد، صاحب اختيار مطلق گرديد[[2462]](#footnote-2462)؛ به‏طورى كه شخص شاه طهماسب نيز نايب او شمرده مى‏شد. وى به شيوه شهيد اول، از جانب خود نمايندگان ويژه‏اى در نواحى مختلف گماشت‏[[2463]](#footnote-2463). قرار گرفتن در چنان منصب روحانى، به وى امكان داد كه در امور مذهبى دست به اجتهاد (هاى تازه) بزند؛ از جمله اجتهادات وى، مهر تربتى‏[[2464]](#footnote-2464) است كه هم‏اكنون نيز شيعه در نماز بر آن سجده‏

ص:394

مى‏كنند، او رساله‏اش را در اين موضوع به سال 933 نوشت‏[[2465]](#footnote-2465). همين كثرت فتواهاى كركى‏[[2466]](#footnote-2466) باعث شده كه مصنفان غيرشيعى، وى را مخترع الشيعه، لقب دهند[[2467]](#footnote-2467).

لازم است در اينجا گفته شود كه (با اين همه) تصوف به‏عنوان گرايش اصلى اشراف همچنان باقى بود، و آن دسته از (علماى) شيعى كه با ترجمه متون اصلى تشيع به فارسى در ترويج شيعيگرى در ايران سهم داشتند از جمله متمايلان به تصوف بودند؛ نمونه ايشان، على بن حسن زواره‏اى‏[[2468]](#footnote-2468) است كه از شاگردان كركى بوده است. ضمنا بايد افزود كه كركى، تنها فقيه جبل عاملى نبوده كه به ايران آمد، بلكه همراه وى، جماعت ديگرى نيز بودند؛ از آن جمله برادران كركى‏[[2469]](#footnote-2469)، و شيخ حسين بن عبد الصمد حارثى‏[[2470]](#footnote-2470) (918- 984)- پدر شيخ بهائى مشهور-[[2471]](#footnote-2471) بود كه پس از كركى، منصب شيخ الاسلامى يافت، و نيز زين الدين عاملى معروف به شهيد ثانى (مقتول 966)[[2472]](#footnote-2472). به دنبال آن، به شكل بيسابقه‏اى در تاريخ تشيع، موج فقيهان جبل‏عاملى به سوى ايران سرازير شد[[2473]](#footnote-2473) كه يادآور سرازير شدن فقيهان حلى است به بغداد پس از فتح مغول. روشن است كه رهبر همه تحولات اجتماعى و سياسى و دينى در زمينه تصوف و تشيع، بويژه در ايران، از سقوط بغداد تا قرن يازدهم، عنصر عربى بوده است و طبيعى بود كه اين مطلق العنان شدن تشيع و اعمال فشار بر تصوف سنى نقشبندى، و عموم سنيان، همراه [و انگيزه‏] جنبشهاى فكرى نوينى باشد كه مى‏كوشيد براى خود در آن شرايط مساعد جايى بيابد. از همين‏جاست كه با يك انقلاب واقعى در فلسفه مشائى- درآميخته با تصوف- مواجه مى‏شويم كه نمايندگان آن غالبا ايرانى هستند [در مقابل فقيهان عرب‏نژاد] مانند محمد باقر

ص:395

ملقب به ميرداماد (متوفى 1041)[[2474]](#footnote-2474)، كه داماد كركى بود[[2475]](#footnote-2475)، و صدر الدين شيرازى‏[[2476]](#footnote-2476) (متوفى 1050)، صاحب اسفار اربعه‏[[2477]](#footnote-2477)، شاگرد ميرداماد و ابو القاسم فندرسكى‏[[2478]](#footnote-2478) (متوفى پيش از 1052). اما درمورد تصوف: در فصلهاى پيشين ديديم كه سران طريقه نوربخشى و نعمت‏اللهى با خاندان صفوى خويشاوندى به‏هم رساندند؛ همچنانكه صوفيان قادرى نزد فقيهان عارف مشرب، درس خواندند. در چنين محيطى دعاوى مهديگرى و پيغمبرى ناچار مجال ظهور خواهد يافت و شگفت نيست كه از اين‏گونه حركات در عصر صفوى، بسيار مى‏بينيم. نخستين جنبش را قلندرى برانگيخت كه به سال 988 خروج كرد و مدعى شد كه همان اسماعيل ميرزا جانشين [مقتول‏] شاه طهماسب مى‏باشد، اين قلندر مردى با اراده بود و قدرتى به‏هم زد و صفويه در برانداختن او به زحمت افتادند و آخر به سال 996 كشته شد[[2479]](#footnote-2479). به سال 1002 صوفى ديگرى‏

ص:396

به نام درويش خسرو[[2480]](#footnote-2480) ظهور كرد كه مذهب نقطوى‏[[2481]](#footnote-2481)[[2482]](#footnote-2482) و مشرب فلسفى داشت و دامنه تأثير وى تا هند هم رسيد[[2483]](#footnote-2483). به سال 1029 صوفى ديگرى به نام سيد محمد، از پيروان طريقه قادريه ظهور و ادعا كرد كه مهدى است و بعضى اصحاب خود را خلفا ناميد و منشورى به‏همين مضمون صادر كرد[[2484]](#footnote-2484)؛ در اين دعوى، وى نمونه و سابقه‏اى براى بابيه است. به سال 1041 درويش رضا برآمد كه زمانى خود را باب و گاهى، خود را مهدى مى‏ناميد[[2485]](#footnote-2485). صاحب دبستان المذاهب نقل مى‏كند كه به سال 1053 در مشهد، محمد قلى نامى را ديده است كه مردم را به نبوت مسيلمه دعوت مى‏كرد و مدعى بود كتب مسيلمه نزد اوست، و در مقابل لقب «كذاب» كه همراه اسم مسيلمه مى‏آيد، فرقه خود را صادقيه‏[[2486]](#footnote-2486) مى‏ناميد و خود نيز آيين مستقلى آورده بود[[2487]](#footnote-2487). در همان ايام، مردى به نام احد افغان ظهور كرد كه ادعا داشت، «قل هو اللّه احد» اشاره بدوست‏[[2488]](#footnote-2488)؛ با عقايدى از آن قبيل كه ذكر بسيارى‏شان در اين كتاب گذشت، و اين رشته سر دراز داشت‏[[2489]](#footnote-2489).

ص:397

اين همه، محقق را بدين نتيجه‏گيرى مى‏كشاند كه آزاد شدن شيعيگرى [در مفهوم بسيار وسيع آن‏] از زير فشار، در اذهان مردم روحيه تحول و تغيير برانگيخت، و آن چيزها كه در دورانهاى اختناق و كنترل، امكان ظهور نداشت، مجال بروز يافت.

درمورد تأثير تصوف در آغاز تشيع عصر صفوى، بجاست گفته شود كه منشأ صوفيانه حكومت و واگذارى قدرت به شيعه، نزديكى اين دو گرايش را ممكن ساخت؛ تا آنجا كه درآميخته شدند. بدين لحاظ، غريب نيست كه مترجم كتب شيعه به فارسى، يك مرد صوفى مشرب بوده‏[[2490]](#footnote-2490)؛ و نيز در باب فقيه معروف شيعى، زين الدين عاملى (شهيد ثانى) گفته‏اند كه «در سلوك و تصوف، تصرف كامل داشت»[[2491]](#footnote-2491). و به‏همين ترتيب، كاملا عادى به نظر مى‏آيد كه قاضى نور اللّه (مقتول 1019 در هند به جرم تشيع) صاحب مجالس المؤمنين را يك صوفى نوربخشى دانسته‏اند[[2492]](#footnote-2492). و باز در اثر همين درآميختگى تصوف و تشيع بوده كه منصب شيخ الاسلامى‏[[2493]](#footnote-2493) نيز، شيخ بهائى را از نوشتن رساله‏اى صريحا صوفيانه، به نام الوحدة الوجوديه‏[[2494]](#footnote-2494)، مانع نيامده؛ همچنانكه وى را نيز از

ص:398

پيروان نوربخشيه شمرده‏اند[[2495]](#footnote-2495).

پس از آنكه، آزادى تشيع بدان منجر شد كه از شيعيگرى معتدل سنتى، فرقه‏هاى نوينى انشعاب يافت، و اين امر در چنين شرايطى عادى به نظر مى‏رسد، جمعى از فقيهان صريحا صوفى‏مشرب، در مقام جماعت تازه عالمان دينى قرار گرفتند[[2496]](#footnote-2496)؛ و اينان اخباريان بودند، چنانكه، محمد امين استرآبادى (متوفى 1033) بنيادگذار اخباريگرى، و استادش محمد بن على بن ابراهيم استرآبادى‏[[2497]](#footnote-2497) (متوفى 1022)، را به تقليد غزالى و ابن عربى‏[[2498]](#footnote-2498) منسوب داشته‏اند، يك اخبارى بزرگ ديگر يعنى محمد بن مرتضى مشهور به ملا محسن فيض (متوفى 1090)[[2499]](#footnote-2499) را نيز پيرو طريقه نوربخش‏[[2500]](#footnote-2500) و صوفى وحدت وجودى‏[[2501]](#footnote-2501) دانسته‏اند. وى مؤلف يك كتاب چندجلدى به نام المحجة البيضاء فى احياء الاحياء[[2502]](#footnote-2502) و دو رساله: كلمات مكنونه من علوم اهل الحكمة[[2503]](#footnote-2503) و ضياء القلب است كه لبريز از تمايلات صوفيانه است‏[[2504]](#footnote-2504). همچنين درمورد محمد تقى مجلسى (متوفى 1070)،[[2505]](#footnote-2505) عالم اخبارى، نه تنها نوشته‏اند كه صوفى و شاگرد شيخ بهائى بوده‏[[2506]](#footnote-2506)، بلكه اشاره كرده‏اند كه از اولاد حافظ ابو نعيم (صاحب حلية الاولياء) بوده‏[[2507]](#footnote-2507)، و نيز بعضى صوفيان قادرى نزد وى درس‏

ص:399

خوانده‏اند[[2508]](#footnote-2508).

درآميختگى صوفيگرى و شيعيگرى، و برخاستن عالمان شيعى از منشأ تصوف، و تمايلات صوفيانه در ميان شيعيان ادامه داشت تا آنكه حوادث جديدى، ايران را تكان داد و خودسرى امراى صوفى قزلباش، به خطرى عليه حكومت تبديل گرديد، و در اين هنگام بود كه اوضاع به ضرر تصوف تغيير يافت‏[[2509]](#footnote-2509)؛ جنگ ميان تصوف و تشيع، به فرو افتادن تصوف از جايگاه سياسى و اجتماعى و فرهنگيش انجاميد. در اين ميان، يك فقيه شيعى ايرانى، قدم پيش گذاشت تا ايران را به شيوه خالص شيعيانه و مخالف تصوف، سازمان دهد؛ ايفاكننده اين نقش، شيخ الاسلام، محمد باقر مجلسى (1037- 1111)[[2510]](#footnote-2510) بود. وى صوفيگرى پدر خود را منكر شد و اعلام كرد كه ازين نسبت مبرا بوده است‏[[2511]](#footnote-2511)، و مشايخ زهد و تصوف را مورد حمله قرار داد[[2512]](#footnote-2512) و پشمينه‏پوشى را رد كرد[[2513]](#footnote-2513) و برخلاف سيره فقها، غنا را بر فقر برترى نهاد[[2514]](#footnote-2514) و بالاخره صوفيان را تكفير نمود[[2515]](#footnote-2515).

از جنبه عملى نيز حكومت، صوفيان را تحت فشار و پيگرد قرار داد و تمامى را از پايتخت (اصفهان) تبعيد كرد[[2516]](#footnote-2516)؛ برپاكردن حلقه‏هاى ذكر

ص:400

ممنوع، و همه مراسم صوفيانه قدغن شد. از جمله به منظور زدودن آثار تصوف، حكومت حتى مردم را از «يا هو» گفتن منع كرد[[2517]](#footnote-2517)، و شاگردان مجلسى [براى اجراى اين حكم‏] در سرتاسر اصفهان به راه افتادند. و حتى در دكان كوزه‏گران، خمره‏ها را مى‏شكستند[[2518]](#footnote-2518) بدين بهانه كه اگر در آن دميده شود، طنين «يا هو» مى‏دهد[[2519]](#footnote-2519). اين همه جنبه سياسى اين تحول را روشن مى‏كند و به وضوح نشان مى‏دهد كه مجلسى درواقع آن خطمشى سياسى را به موقع اجرا گذاشت كه منطبق با خواست خود مى‏يافت؛ اين خواست، مربوط مى‏شد به رؤيا و آرزويى كه طى قرنها خيال فقيهان و متكلمان شيعى را به خود مشغول مى‏داشت‏[[2520]](#footnote-2520). در اينجا بايد يادآورى كرد كه محمد بن حسن معروف به شيخ حر عاملى (1037- 1097)، كه اخبارى بود، پيش از اين حوادث، رساله الاثنا عشرية فى رد الصوفية را نوشته بود،[[2521]](#footnote-2521) مشتمل بر دوازده فصل؛ كه يادآور جامع الاسرار سيد حيدر آملى است كه عينا دوازده فصل دارد ولى با مقصدى كاملا متناقض.

با ظهور مجلسى، و از آن تاريخ به بعد، تصوف از تشيع جدا شد و هريك وارد عاملى خاص گرديد و اهميت تصوف در محيطهاى شيعى كاستى گرفت و ديگر فعاليتى بدان‏گونه چشمگير از خود نشان نداد.

اما تشيع، به تقسيمات داخلى خود ميان اخباريان و اصوليان گرفتار ماند.

انشعاب جديدى كه بعدها رخ داد، ظهور كشفيه [- شيخيه‏] و سپس بابيه از ميان گروه اصوليان بود[[2522]](#footnote-2522). قابل تذكر اينكه، بنيانگذاران نحله‏هاى نوين كه‏

ص:401

عليه عدم تحرك و ثبات‏گرايى تشيع قيام مى‏كردند از صوفيگرى مايه مى‏گرفتند و اينگونه خيالات از جويبار تصوف آب مى‏خورد.

اكنون كه به پايان فصل نزديك مى‏شويم، بد نيست يادآورى كنيم كه خاندان صفوى، به‏عنوان آغازگر اين حركت نوين، همچنانكه ابتدا صوفى بودند، آخر نيز صوفى شدند[[2523]](#footnote-2523)، و اين موقعى بود كه پس از استيلاى افغان، بقاياى صفويان از ايران به هند مهاجرت كردند و از نو بساط ارشاد گستردند و باز مريدانى گردآوردند[[2524]](#footnote-2524)[[2525]](#footnote-2525).

همچنانكه صفويه پس از آنكه براى اتباع خويش تشيع را ميراث گذاشتند خود در پايان صوفى شدند، در دوران جديد، بقاياى پراكنده‏اى، اينجا و آنجا، از پيروان عقايد اوليه ايشان- با جزئى كم و زياد، به اقتضاى گذشت زمان و طبيعت (متغير) امور- مشاهده مى‏كنيم. از جمله در افغانستان و تركيه، گروههاى كوچكى داراى عقايد قزلباشان نخستين باقى هستند كه به همان نام [قزلباش‏] شناخته مى‏شوند، و نيز در منطقه موصل عراق، دهاتى هست كه جماعاتى با عقايد مختلف غاليانه، در آن ساكنند؛ باورداشتهاى اين غاليان، ارتباط استوارى با طريقه صفوى، بر آن اساس كه صدر الدين اردبيلى تعليم مى‏داد، دارد. فرقه اهل حق را نيز مى‏توان از جمله (بقاياى) پيروان صفويه شمرد كه داخل خاك ايران، در منطقه‏اى محاذى خط سليمانيه- خانقين سكونت دارند. همه اين فرقه‏ها در موارد زير مشتركند: عقايد عاميانه ساده، سازمان‏بندى مذهبى و اجتماعى با الهام از كتب مقدس مخصوص خود، مانند بويوروق [- فرمايشات‏] و مناقب الاولياء و تذكره اعلى؛ همه اين كتابها داراى مضامين‏

ص:402

مشابه و شخصيتهاى روايتى مشتركند؛ بويژه غالب داستانها، پيرامون شيخ صفى الدين اردبيلى و پسرش صدر الدين دور مى‏زند و احكام مذهبى و قوانين و آداب شخصى، از گفتگوهاى آن‏دو به دست مى‏آيد. نكته جالبى كه محققان در آغاز اين قرن، راجع به اين فرقه‏ها كشف كردند آنكه، تشيع (غاليانه) از نو آماده ذوب و نضجى ديگر مى‏شود و اكنون به نظر مى‏آيد كه از بوته آزمايش موفق بيرون آمده است.

ص:403

منابع و مآخذ

ص:405

الف. نسخه‏هاى خطى‏

1. تركى‏

ترابى (الشاعر البكتاشى): مثنوى، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط.13 .E enworB

حاجى بكتاش، محمد بن ابراهيم بن موسى الخراسانى [توفى فى القرن السابع/ القرن الثالث عشر]:

بيان سلسلة حاجى بكتاش، خزانة جامعة كمبردج، ضمن المخطوط.13 .E enworB

-: مقالات، خزانة جامعة كمبردج، ضمن المخطوط..20 .E enworB

-: مناقب حاجى بكتاش، خزانة جامعة كمبردج، ضمن المخطوط..20 .E enworB

سيد شريف: رسالة فى الحشر الجسمانى، خزانة المتحف البريطانى بلندن، المخطوط7915 .rO

على الاعلى (ت 822/ 20- 1419): توحيدنامه، خزانة جامعة كمبردج ضمن المخطوط7 .E enworB .

-: قيامت‏نامه، خزانة جامعة كمبردج، ضمن المخطوط.7 .E enworB

فرشته‏زاده، عبد الحميد بن فرشته (ت 864/ 60- 1459): آخرت‏نامه، خزانة جامعة كمبردج، مخطوط.) 10 (13 .E enworB

كريدى، رسمى بكتاشى: عيون الهداية، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط.enworB .15 .E

نسيمى، عماد الدين على (ت 821 أو 837/ 1418 أو 4- 1433): منتخبات من الشعر، خزانة المتحف البريطانى بلندن، المخطوط.6380 .rO

يمينى (الشاعر البكتاشى): فضيلت‏نامه، جامعة كمبردج، المخطوط.6 .E enworB

2. عربى‏

ابن بابويه القمى، الشيخ الصدوق محمد بن على بن الحسين (ت 381/ 991):

اعتقادات الصدوق، مخطوط فى خزانة المرحوم محمد جواد الاخبارى، و منه مطبوع.

-: (كتاب) التوحيد، مخطوط فى خزانة المرحوم محمد جواد الاخبارى، و منه مطبوع.

ابن الشحنة، أبو الوليد محب الدين محمد بن محمد الحنفى (ت 815 أو 817/ 1412 أو 1414): روض المناظر، خزانة بودليان بأوكسفورد، المخطوط.19 .A .dleS .hcrA

ص:406

ابن صصرى، محمد بن محمد بن محمد بن نجم الدين أحمد: الدرة المضية فى اخبار الدولة الظاهرية، خزانة بودليان بأوكسفورد، المخطوط.112 .duaL

ابن عربى، محيى الدين محمد بن على (ت 638/ 1241): الامام المبين، خزانة المتحف البريطانى بلندن، ضمن المخطوط.23418 .ddA

-: رسالة الباس الخرقة، خزانة دائرة الهند بلندن، ضمن المخطوط.657 .htoL

-: نسبة الخرقه، خزانة دائرة الهند بلندن، ضمن المخطوط.657 .htoL

ابن قاضى شهبة، أبو الصدق أبو بكر الاسدى (ت 740/ 1339): الاعلام بتاريخ- الاسلام، خزانة بودليان بأوكسفورد، المخطوط.143 .hsraM

ابن المطهر الحلى، الحسن بن يوسف (ت 726/ 1326): كشف الحق و نهج الصدق، خزانة دائرة الهند بلندن، المخطوط.437 .htoL

أحمد الاحسائى، أحمد بن زين الدين (ت 1241/ 1826): شرح رسالة العلم، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط.3 .F .enworB

أحمد بن فهد الحلى (ت 841/ 1438): التحصين و صفات العارفين، خزانة المتحف البريطانى بلندن، ضمن المخطوط.16832 .rO

اعجاز البيان، لمجهول، خزانة دائرة الهند بلندن، المخطوط.1108 yerotS

البسطامى، عبد الرحمن (ت 858/ 1454): مفتاح الجفر الجامع، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط.1433 .rO

الجنيد البغدادى (ت 298/ 910): القصد الى اللّه، [مخطوط منسوب الى الجنيد، و على الارجح للجنيد الشيرازى، أبى القاسم نجم الدين محمد اللعمرى (ت. 74/ 1339)] خزانة جامعة كمبردج، المخطوط.1486 .rO

-: معالى الهمم، [منسوب للجنيد مع القصد الى اللّه‏]، خزانة جامعة كمبردج، ضمن المخطوط.) 9 (1486 .rO

الجيلى، الشيخ عبد القادر (ت 561/ 2- 1161): كيمياء السعادة، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط.422 .ddA

الحر العاملى، محمد بن الحسن (ت 1104/ 1705): الرسالة الاثنا عشرية فى رد الصوفية، المتحف البريطانى.260 ,23 .ddA

حيدر الاملى، بهاء الدين حيدر بن على بن حيدر العلوى الطبرى الكاشى الاملى، (ت بعد 794/ 1392): جامع الاسرار و منبع الانوار، خزانة دائرة الهند بلندن، المخطوط1349 yrrebrA

حيدر الحسينى، حيدر بن ابراهيم بن محمد: البارقة الحيدرية فى نقض ما ابرمتة الكشفية [محرر سنة 1256/ 41- 1840]، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط.enworB) 9 (12 .y

زكريا بن محمد الانصارى (ت 920/ 5- 1514): فتح الرحمن «شرح على الرسالة الرسلانية للشيخ رسلان الدمشقى المتوفى قبل 700/ 1300»، خزانة المتحف البريطانى بلندن، المخطوط3684 .rO

ص:407

السلمى، أبو عبد الرحمن (ت 412/ 1021): حقائق التفسير، دار الكتب المصرية، القاهرة، المخطوط (150) تفسير.

-: المقدمة فى التصوف، خزانة البلدية فى الاسكندرية، المخطوط (2822).

الشاذلى، أبو الحسن على بن عبد اللّه (ت 656/ 1258): القصد الى اللّه، خزانة جامعة كمبردج المخطوط17 .5 .9 .gG

الشرنوبى: الغيوب، خزانة المتحف البريطانى بلندن، المخطوط3698 .rO

الشعرانى، عبد الوهاب (ت 973/ 1579): درة الغواص فى فتاوى سيدى على- الخواص، خزانة المتحف البريطانى بلندن، المخطوط3198 .rO

-: مقدمة نافعة لمن يخوض فى العقائد، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط1704 .rO عامر البصرى، عز الدين أبو الفضل عامر بن عامر البصرى، (ت بعد 705/ 1305):

ذات الانوار (التائية)، خزانة المتحف البريطانى بلندن، على هامش المخطوط16832 .ddA القزوينى، ابراهيم بن محمد: شرح الحروف الجامع بين العارف و المعروف، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط.4 .Y .enworB

الكاشانى، عبد الرزاق (ت 735/ 1334): تأويلات القرآن، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط422 .rO

الكركى، على بن عبد العالى [المحقق الثانى‏] (ت 940/ 1534): نفحات اللاهوت فى لعن الجبت و الطاغوت، خزانة دائرة الهند بلندن، المخطوط.471 .htoL

الكندى، أبو يوسف يعقوب بن اسحق (ت قريبا من 252/ 866): رسالة فى ملك العرب و كميته، خزانة المتحف البريطانى بلندن، المخطوط7473 .ddA

-: مجموعة رسائل و نصوص صوفية، خزانة المتحف البريطانى بلندن، ضمن المخطوط3684 .rO

-: مجموع حقيقة حق اليقين فى معرفة سر أسرار مولانا أمير المؤمنين [فى عقيدة النصيرية]، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط) 8 (2 .E .enworB

محمد بن أبى جمهور الاحسائى (ت بعد 901/ 1445): مناظرة، خزانة المتحف البريطانى بلندن، المخطوط832 .ddA

محمد شريف: رسالة خواص الحروف، خزانة المتحف البريطانى بلندن، المخطوط839 ,16 .ddA

المناوى، عبد الرؤوف (ت 1030/ 1621): الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية، خزانة المتحف البريطانى بلندن، المخطوط.23869 .ddA

ميرزا مخدوم، محمد أو أشرف بن عبد الباقى (ت بين 988 و 995/ 1580 و 1587): النواقض لبنيان الروافض، خزانة المتحف البريطانى بلندن، المخطوط7991 .rO

نجم الدين الكبرى، أبو الجناب أحمد بن عمر الخيوقى الخوارزمى (ت 618/ 1221):

الطريقة الشطارية [مع الشرح بالفارسية لعبد الغفور اللارى‏]، خزانة دائرة الهند بلندن، المخطوط670 .htoL

اليافعى، الشيخ أبو السعادات عبد اللّه ابن أسعد اليمنى (ت 768/ 7- 1366):

ص:408

مرآة الجنان، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط) 12 (908 .rO

3. فارسى‏

أبو الحسن بن ابراهيم القزوينى: فوائد صفوية [يؤرخ الى 1211/ 1796]، خزانة كمبردج، المخطوط.41 .6 .oO

أبو طالب الحسنى: ملفوظات صاحب قرآن، المتحف البريطانى، المخطوط7574 .ddA أبو القاسم ايواغلى: نخسه جامعه مراسلات أولوا الالباب، المتحف البريطانى، المخطوط7688 .ddA

الاردستانى، على أكبر حسين: محفل الاوصياء و مجمع الاولياء [النسخة مكتوبة فى 1043/ 4- 1633]، خزانة دائرة الهند، المخطوط.645 .ehtE

اسكندر بك تركمان (الشهير بمنشى)، ت فى حدود 1043/ 4- 1633: عالم- آراى عباسى: مجلد (1) خزانة جامعة كمبردج برقم.17 -6 .oO و نسخة أخرى برقم‏14 .H .enworB ؛ مجلد (2) خزانة جامعة كمبردج برقم‏201 .ddA و منه مصور فى طهران 1314 ه، و مطبوع فى 1334 ه.

الامير غياث الدين، أبو اليقين محمد بن حسين بن محمد الحسينى الاسترابادى، [من رجال القرن التاسع/ الخامس عشر]: استوانامه، دار الكتب الوطنية بباريس، المخطوط.24 nasreP

تاريخ شاه اسماعيل، لمجهول (يحتمل براون و غيره أن يكون من تأليف أمير محمود صاحب تاريخ الصفويين) المخطوط.200 .ddA بجامعة كمبردج.

التبريزى، محمد رفيع بن شفيع: مطاعن الصوفية [مؤلف فى 1221/ 1806]، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط.16 .D .enworB

حسين أبدال زاهدى: سلسلة النسب صفوية [آخر تاريخ فيه 1059/ 1649]، خزانة كمبردج، المخطوط.12 .H .enworB

خواجه سيد اسحق (ت بعد 828/ 1425): وصيت‏نامه، خزانة المتحف البريطانى، المخطوط6380 .rO

زين العابدين شروانى، النعمةاللهى (1194- 1253/ 1780- 1842): رياض- السياحة، خزانة المتحف البريطانى، المخطوط.4617 .rO

السمرقندى، عبد الرزاق بن اسحاق: مطلع السعدين [المجلد الاول‏] (مؤلف فى 1065/ 1655)، خزانة كمبردج، المخطوط) 12 (185 .ddA

عبد الغفور اللارى: شرح الطريقة الشطارية [مع المتن العربى لنجم الدين الكبرى ق 618/ 1221]، خزانة دائرة الهند، المخطوط.670 .htoL

على لا اعلى، (ت 822/ 20- 1419): جاودان‏نامه، [لمجهول و يحتمل أنه للاعلى‏]، خزانة كمبردج. المخطوط1277 .rO

فضل اللّه الحروفى، جلال الدين فضل اللّه بن أبى محمد عبد الرحمن الاسترابادى الحسينى (ق 804/ 2- 1401): جاودان‏نامه كبير، خزانة كمبردج، المخطوط.27 .1 .eE

ص:409

-: الديوان، خزانة كمبردج، المخطوط1276 .rO

-: عرش‏نامه الهى، خزانة دار الكتب الوطنية بپاريس، المخطوطnasreP .elppuS .107

-: عرش‏نامه، منتخبات من جمع فرشته‏زاده، خزانة كمبردج، المخطوط.enworB .) 7 (5 .E

-: عشق‏نامه، خزانة كمبردج، المخطوط) 9 (4 .E .enworB

-: محبت‏نامه، خزانة دار الكتب الوطنية بپاريس، المخطوط107 nasreP

-: نونامه الهى، خزانة كمبردج، ملحق بالمخطوط27 .1 .E

المجلسى، محمد باقر بن محمد تقى (ت 1110/ 1700): عين الحياة، خزانة كمبردج،1658 .rO

محسن الفيض الكاشانى، محمد بن مرتضى (ت 1090 أو 1091/ 80- 1679):

ضياء القلب، خزانة المتحف البريطانى بلندن، ضمن المخطوط16839 .ddA

-: كلمات مكنونة من علوم اهل الحكمة، خزانة المتحف البريطانى،16832 .ddA ، و منه مطبوع.

نوربخش، محمد بن عبد اللّه (ت 869/ 1465): رسالة فى علم الفراسة، خزانة بودليان بأوكسفورد، المخطوط.4 .edyH

-: غزل، خزانة المتحف البريطانى، المخطوط779 ,16 .ddA

هاتفى، مولانا عبد اللّه (ت 927/ 1521): تيمورنامه، خزانة كمبردج، المخطوط.205 .rO الهمدانى، على (ت 786/ 1384): ذخيرة الملوك، خزانة المتحف البريطانى، المخطوط7618 .ddA

الواعظ الكاشفى، كمال الدين حسين بن على البيهقى السبزوارى (ت 910/ 5- 1504):

فتوت‏نامه سلطانى، خزانة المتحف البريطانى بلندن، المخطوط705 ,22 .ddA

ص:410

ب. نشريات ادوارى‏

1. مجلات فرنگى‏

الغزالى (الفصل الثالث من كتاب المعارف العقلية و الباب الحكمة الالهية) نشر:

2. مجلات عربى‏

جريدة البغدادية، «الطرائق الصوفية وعيد البكداشيين»، ملحق عدد (598)، 2/ 9/ 1965، ص 7.

ص:411

مجلة كلية الآداب- جامعة بغداد:

- القيسى، الدكتور أحمد ناجى: «قصة الابستاق»، حزيران 1956.

- محمود الامين، الدكتور: «أكيتو أو أعياد رأس السنة البابلية»، ج 5، سنة 1962.

مجلة كلية الآداب- الجامعة المصرية:

- أبو العلا عفيفى، الدكتور: «من أين استقى ابن عربى فلسفته الصوفية»، مايو/ مايس، 1933.

- أحمد بن ابراهيم النيسابورى: «استتار الامام»، تحقيق المستشرق ايفانوف، ج 2، مجلد 4، 1936.

- محمد اليمانى: «سيرة الحاجب جعفر»، ج 2، مجلد 4، 1936.

مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق:

- «القاضى التنوخى (نشوار المحاضرة)» مجلد 8، و نشر على شكل كراسات مجلد 10/ 1930.

مجلة المعهد الفرنسى للدراسات الشرقية، بدمشق: «محمد نوربخش: الرسالة الاعتقادية»،

- عدد سنة 1961- 1962، ص 148- 203.

3. مجلات فارسى‏

مجله آينده:

احمد كسروى: «عربهاى خوزستان»، مجلد 1/ 1927.

«نژاد و تبار صفويه»، مجلد 11/ 1927.

مجله وحيد:

محيط طباطبائى: «صفويه از تخت پوست درويشى تا تخت شهريارى»، سال سوم، شماره 31، 1966.

ص:412

ج. كتابهاى چاپى‏

1. كتابهاى فرنگى‏

و قد أشرنا اليه فى الكتاب بعبارة «أربعة نصوص».

و قد أشرنا اليه فى الكتاب بعبارة «مجموعة نصوص».

ص:413

و قد أشرنا اليه فى الكتاب بعبارة «قيام الدولة العثمانية».

2. كتابهاى تركى‏

اسحق افندى: كاشف الاسرار و دافع الاشرار، ط. اسطنبول، 1291/ 1874.

اسلام انسكلوبيدسى، ط. اسطنبول، 1940.

الحاج خليفة، مصطفى بن عبد اللّه، كاتب چلبى (ت 1068/ 1658): جهان‏نما، ط. اسطنبول، 1175/ 2- 1761.

حميد وهبى: مشاهير اسلام، ط. اسطنبول 1310/ 3- 1892.

فؤاد كوپرولو: ايلك متصوفلر، ط. اسطنبول، 1919.

النسيمى، عماد الدين على (ق 821 أو 837/ 1418 أو 1433): الديوان، ط.

اسطنبول، 1299/ 1881.

3. كتابهاى عربى‏

الآلوسى، محمود شكرى (ت 1342/ 1924): الاسرار الالهية، القاهرة، 1301/ 1884.

-: بلوغ الارب فى معرفة احوال العرب، ط. ثالثة، بتحقيق محمد بهجت الاثرى، مصر، بلا تاريخ.

ابن أبى جمهور الاحسائى، محمد بن أحمد بن ابراهيم (ت بعد 901/ 1496):

المجلى، ط. طهران، 1324/ 1906.

ص:414

ابن أبى الحديد، عز الدين أبو حامد عبد الحميد بن هبة اللّه المدائنى المعتزلى (ت 668/ 70- 1269): عيون الانباء فى طبقات الاطباء، القاهرة، 4- 1882.

ابن الاثير، عز الدين على بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيبانى الجزرى (ت 630/ 1232): الكامل، [12 مجلد]، ط. ليدن، 1870 م، و ط. مصر، 1303 ه/ 6- 1885 م، و ط. مصر، 1348 ه/ 30- 1929 م.

-: اللباب فى تهذيب الانساب، القاهرة، 1357/ 1938.

ابن اياس، أبو البركات محمد بن أحمد الحنفى (ت 930/ 1524): بدائع الزهور فى وقائع الدهور، القاهرة، 1311/ 4- 1893.

ابن بابويه القمى، الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن على بن الحسين (ت 381/ 991): علل الشرائع، ط. طهران 1311/ 4- 1893، و ايران 1377/ 8- 1957.

-: كتاب كمال الدين فى اثبات الغيبة، نشره مولر، هيدلبرگ، 1901.

-: معانى الاخبان طهران، 1310/ 3- 1892.

ابن بطوطة، أبو عبد اللّه اللواتى الطنجى (ت 779/ 1377): تحفة النظار فى غرائب الامصار و عجائب الاسفار، (مجلدان)، القاهرة، 1958.

ابن تيمية، أبو العباس تقى الدين أحمد بن عبد الحليم الحرانى (ت 728/ 1328):

مجموعة الرسائل و المسائل، تحقيق: محمد رشيد رضا، القاهرة 49- 1341/ 30- 1923.

-: منهاج السنة النبوية، ط. بولاق، 1321/ 4- 1903، و ط. مصر 1962.

ابن جبير، محمد بن أحمد الكنانى الاندلسى (ت 614/ 1217): الرحلة، تحقيق:

الدكتور حسين نصار، القاهرة، 1955.

ابن الجوزى، عبد الرحمن بن على (ت 957/ 1201): تلبيس ابليس، القاهرة، 1347/ 1928.

-: الحسن البصرى، ط. السندوبى، القاهرة 1351/ 1931.

-: صفة الصفوة، حيدرآباد، 1355/ 7- 1936.

ابن حجر الهيثمى، أحمد بن محمد الشافعى (ت 974/ 1580): الاصابة فى تمييز الصحابة، القاهرة، 1328/ 1910.

-: الدرر الكامنة فى أعيان المئة الثامنة، تحقيق الكرنكوى، حيدرآباد، 50- 1348/ 32- 1929.

-: لسان الميزان، حيدرآباد، 31- 1329/ 13- 1911.

-: الصواعق المحرقة، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، مصر 1357/ 1938.

ابن حزم، أبو محمد على بن محمد الظاهرى (ت 456/ 1065): الفصل فى الملل و الاهواء و النحل، ط. مصر 1321/ 1903، و ط. 48- 1347/ 29- 1928.

ابن حنبل، أبو عبد اللّه أحمد بن محمد ... الشيبانى المروزى (ت 241/ 855):

المسند، ط. القاهرة، 1313/ 6- 1895، و تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط. القاهرة، 53- 1948.

ابن خلدون، أبو يزيد عبد الرحمن بن محمد (ت 808/ 6- 1405): شفاء السائل‏

ص:415

لتهذيب المسائل (ينسب اليه)، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجى، اسطنبول، 1957.

-: العبر و ديوان المبتداء و الخبر، ط. مصر، بلا تاريخ، و ط. القاهرة 1284/ 68- 1867.

-: التعريف بابن خلدون و رحلته غربا و شرقا، تحقيق محمد بن تاويت الطنجى، مصر 1370/ 1951.

ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد بن ابراهيم (ت 681/ 1283): وفيات الاعيان، ط. باريس، و ط. مصر 1275/ 59- 1858، و ط. مصر 1936، و تحقيق الدكتور أحمد فريد الرفاعى ط. مصر 1948.

ابن دحية، عمر بن الحسين (ت 633/ 1235): المطرب فى اسفار المغرب، الخرطوم، 1957.

ابن زينب، محمد بن ابراهيم الكاتب النعمانى، تلميذ الكلينى (ت 329/ 941):

الغيبة، ط. قم، 1347.

ابن الساعى، أبو طالب على بن أنجب (ت 674/ 6- 1275): الجامع المختصر [و هو منسوب خطأ لابن الساعى‏]، تحقيق الدكتور مصطفى جواد، مجلد 9، ط. بغداد 1353/ 1934.

ابن سعد، محمد الزهرى (ت 230/ 844): الطبقات الكبرى، تحقيق: سخاو، ليدن 21- 1904.

ابن شهر اشوب، محمد بن على المازندرانى (ت 588/ 1192): معالم العلماء، تحقيق عباس اقبال، طهران 1353/ 1394.

ابن طاووس، رضى الدين على (ت 644/ 1247): الامان من أخطار الاسفار و- الازمان، النجف 1370/ 1951.

ابن الطقطقى، محمد بن على بن طباطبا (ت 709/ 1309): الفخرى فى الآداب السلطانية و الدول الاسلامية، ط. القاهرة، 1923.

ابن طولون، شمس الدين محمد بن على بن أحمد (ت 953/ 1546): التاريخ، تحقيق ريتشارد هارتمان، برلين 1926.

ابن عبد ربه الاندلسى، شهاب الدين أحمد بن محمد المروانى (ت 328/ 950):

العقد الفريد، ط. القاهرة 1940- 1946، و تحقيق أحمد أمين و أحمد الزين و الابيارى، ط. مصر 1948- 1953.

ابن العبرى، أبو الفرج غريغوريوس بن أهرون الملطى (ت 685/ 1286): تاريخ مختصر الدول، ط. بيروت، 1890.

ابن عربشاه، أحمد بن محمد بن عبد اللّه الدمشقى الرومى (ت 845/ 1442):

عجائب المقدور فى اخبار تيمور، القاهرة 1285/ 9- 1868.

ابن عربى، محيى الدين محمد بن على الطائى الاندلسى (ف 638/ 1241):

التدبيرات الالهية، ط. الهند 1315/ 1897، و ط. ليدن، 1336/ 1918.

-: ترجمان الاشواق، بيروت، 1312/ 5- 1894.

-: التفسير، تحقيق: الغمراوى، القاهرة، مطبعة النعمانية، بلا تاريخ.

ص:416

-: الرسائل [29 رسالة فى مجلدين‏]، تقديم آربرى، حيدرآباد 67- 1361/ 48- 1942

-: عنقاء مغرب، القاهرة، 1954.

-: الفتوحات المكية [أربعة مجلدات‏]، ط. مصر 1293/ 1876.

-: فصوص الحكم، [مجلدان‏]، تحقيق و تعليق: الدكتور أبو العلا عفيفى، القاهرة، 1954.

-: محاضرة الابرار و مسامرة الاخيار، ط. مصر، 1324/ 1906.

ابن عساكر، أبو القاسم على بن الحسن بن هبة اللّه الشافعى (ت 571/ 6- 1175):

تهذيب التاريخ، تهذيب و ترتيب الشيخ عبد القادر بن أحمد بن بدران (ت 1346/ 28- 1927)، ط. دمشق، 49- 1329/ 30- 1911.

ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحى ... الحنبلى (ت 1089/ 1678): شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، مصر 51- 1350/ 33- 1931.

ابن عنبة، جمال الدين أحمد بن على الحسينى (ت 828/ 1425): عمدة الطالب فى أنساب آل طالب، ط. لكنو، 1884، و ط. النجف، 1961.

ابن الفارض، أبو حفص عمر بن المرشد (ت 632/ 1235): الديوان، ط. القاهرة، 1370/ 1951.

ابن فهد الحلى، أبو العباس أحمد بن محمد الاسدى (ت 841/ 1438): التحصين فى صفات العارفين، [على هامش مكارم الاخلاق للطبرسى‏]، ط. طهران، 1314/ 7- 1896.

-: عدة الداعى و نجاح الساعى، ط. تبريز 1274/ 8- 1857.

ابن فهد المكى، محمد (ت 871/ 1467): لحظ الالحاظ، ط. دمشق، 1347/ 9- 1928.

ابن الفوطى، عبد الرزاق بن أحمد (ت 723/ 1323): الحوادث الجامعة، تحقيق:

الدكتور مصطفى جواد، ط. بغداد، 1351/ 3- 1932.

-: تلخيص مجمع الآداب فى معجم الالقاب [ثلاثة أقسام من الجزء الرابع‏]، تحقيق: الدكتور مصطفى جواد، دمشق 5- 1962.

ابن القارح، أبو الحسن على بن منصور الحلبى، الملقب دوخلة، (مولود سنة 351/ 962): رسالة ... [ضمن رسائل البلغاء، تحقيق: محمد كرد على، ط. مصر 1946].

ابن قتيبة، عبد اللّه بن مسلم الدينورى (ت 276/ 889): عيون الاخبار، ط. مصر، 1343/ 1925.

ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء اسماعيل ... القرشى الدمشقى (ت 774/ 1373):

الباعث الحثيث، شرح اختصار علوم الحديث، مع شرح: أحمد محمد شاكر، ط. ثانية، مطبعة محمد على صبيح بمصر، بلا تاريخ.

-: البداية و النهاية، ط. مصر 58- 1351/ 32- 1929.

ابن المطهر الحلى، الحسن بن يوسف، الملقب بالعلامة الحلى (ت 726/ 1326):

ص:417

كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، ط. مطبعة الحكمة، قم، بلا تاريخ.

ابن معصوم، صدر الدين على بن أحمد المدنى الحسينى (ت فى حدود 1120/ 1708): الدرجات الرفيعة فى طبقات الشيعة، تقديم: محمد صادق بحر العلوم، النجف، 1382/ 1962.

-: سلافة العصر، ط. مصر، 1346/ 1927.

ابن المعمار، أبو عبد اللّه محمد بن أبى المكارم الحنبلى (ت 642/ 5- 1244):

كتاب الفتوة، تحقيق: الدكتور مصطفى جواد و زملائه، بغداد، 1960.

ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم الخزرجى (ت 711/ 1311):

لسان العرب، ط. بيروت، 1955.

ابن ميثم البحرانى، ميثم بن على بن ميثم ... (ت 679/ 1- 1280): شرح نهج البلاغة، ط. ايران 1276/ 60- 1859.

ابن نباتة المصرى، جمال الدين محمد بن محمد (ت 768/ 7- 1366): شرح العيون، شرح رسالة ابن زيدون، ط. مصر، 1377/ 1957.

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن اسحق (ت 385/ 995): الفهرست، ط. ليپزيگ، 1871- 1872، و ط. مصر، 1348/ 30- 1929.

ابن نشوان الحميرى، أبو سعيد نشوان بن سعيد بن نشوان (ت 573/ 8- 1177):

الحور العين، تحقيق: كمال مصطفى، مصر، 1367/ 1947.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك الحميرى البصرى (ت 213 أو 218/ 828 أو 833): السيرة النبوية، تحقيق و ستنفيلد، گوتينگن، 60- 1859.

أبو الحسن الاشعرى، على بن اسماعيل (ت 324/ 934): مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين، ط. القاهرة 1366/ 1950.

أبو حنيفة، النعمان بن ثابت (ت 150/ 767): الفقه الاكبر، [ملحق شرح القارى‏ء]، ط. مصر، 1323/ 1905.

أبو ريان، الدكتور محمد على: اصول الفلسفة الاشراقية، ط. مصر، 1959.

أبو طالب المكى، محمد بن على (ت 380 أو 390/ 990 أو 1000): علم القلوب، ط. مصر، 1384/ 1964.

-: قوت القلوب، ط. القاهرة، 1933.

أبو العلا عفيفى، الدكتور: الملامتية و الصوفية و أهل الفتوة، القاهرة، 1945.

أبو الفداء، اسماعيل بن على بن محمود الشافعى، الملك المؤيد صاحب حماة (ت 732/ 1331): المختصر فى تاريخ البشر، ط. اسطنبول 1286/ 70- 1869.

أبو الفرج الاصفهانى، على بن الحسين بن محمد الاموى المروانى (ت 356/ 967):

الاغانى، ط. مصر، 1928.

-: مقاتل الطالبيين، تحقيق: السيد أحمد صقر، ط. القاهرة، 1949.

أبو نعيم الاصفهانى، أحمد بن عبد اللّه بن أحمد (ت 430/ 1039): حلية الاولياء، ط. القاهرة، 7- 1351/ 8- 1932.

ص:418

الاحسائى، أحمد بن زين الدين الاحسائى (ت 1241/ 1826): شرح الزيارة الجامعة، ط. تبريز، 1276/ 60- 1859.

أحمد أمين: ضحى الاسلام [ج 1]، ط. أولى، القاهرة، 1936، و ط. القاهرة 1951.

-: فجر الاسلام، ط. القاهرة، 1941.

أحمد بن زينى بن أحمد دحلان (ت 1304/ 7- 1886): الفتوحات الاسلامية، ط.

مكة، 1302/ 5- 884.

-: أخبار الحلاج (ق 309/ 921)، نشر بعناية ماسينيون، ط. پاريس 1936.

الاخطل، غياث بن غوث (ت 95/ 14- 713): الديوان، نشر: الاب أنطوان صالحانى اليسوعى، بيروت 1891.

اخوان الصفا: الرسائل، [ألفت قريبا من سنة 352/ 963]، ط. الزركلى، القاهرة، 1347/ 1928.

الاذنى، سليمان: الباكورة السليمانية فى كشف أسرار الديانة النصيرية، ط. بيروت، بلا تاريخ.

الازرقى، محمد بن عبد اللّه بن أحمد (ت بعد 244/ 9- 858): تاريخ مكة، تحقيق:

و ستنفلد، ط. ليپزيگ، 1858.

الاسحاقى، محمد عبد المعطى بن أبى الفتح (ت 1060/ 1650): أخبار الاول، ط.

مصر، 1299/ 1882.

الاسفراينى، أبو المظفر شاهفور بن طاهر بن محمد الشافعى (ت 427/ 1036): التبصير فى الدين، تحقيق: الشيخ محمد زاهد الكوثرى، ط. مصر، 1940.

اسماعيل باشا البغدادى (ت 1339/ 1920): هدية العارفين، الجزء الاول، ط.

اسطنبول، 1951.

اعجاز حسين النيسابورى الكنتورى، السيد: كشف الحجب و الاستار عن أسماء الكتب و الاسفار، كلكته 1330/ 1912.

الاعشى، ميمون بن جندل (ت بعد 7/ 9- 628): الديوان، تحقيق: رودولف كبير، دين، 1927.

أقا بزرگ الطهرانى، محمد محسن (المولود سنة 1293/ 1876): الذريعة الى تصانيف الشيعة [15 جزء حتى الان‏]، طبعات النجف و طهران 84- 1355/ 65- 1936.

أمير على، سيد: مختصر تاريخ العرب، ترجمة: رياض رأفت، القاهرة، 1938.

الانطاكى، داود بن عمر (ت 1009/ 1600): تزيين الاسواق بتفصيل أشواق العشاق، ط. مصر، 1298/ 1875

بارتولد، و: تاريخ الحضارة الاسلامية، ترجمة: حمزة طاهر، مصر، 1942.

الباقلانى، أبو بكر محمد بن الطيب (ت 403/ 3- 1012): اعجاز القرآن، تحقيق:

السيد صقر، القاهرة 1374/ 1954.

ص:419

-: التمهيد، ط. مصر، 1947.

البحترى، أبو عبادة الوليد بن عبيد الطائى (ت 284/ 897): ديوان الحماسة، ط.

مصر، 1927.

البحرانى، يوسف بن أحمد بن ابراهيم الحائرى، (ت 1186/ 1772): لؤلؤة البحرين، طهران ط. 1263/ 3- 1852.

البخارى، أبو عبد اللّه محمد بن اسماعيل (ت 256/ 870): الصحيح، ط. مصر، 1327/ 1909.

البديعى، يوسف (ت 1073/ 3- 1662): الصبح المنبى عن حيثية المتنبى، دمشق 1350/ 2- 1931.

البراقى، حسين (ت 1332/ 1914): تاريخ الكوفة، مع ملاحظات بحر العلوم، النجف 1358/ 1939.

البرسى، الحافظ رضى الدين رجب بن محمد بن رجب (ت بعد 813/ 1411):

مشارق أنوار اليقين فى أسرار أمير المؤمنين، ط. بيروت، 1379/ 60- 1959.

البغدادى، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (ت 429/ 1038): الفرق بين الفرق، ط. القاهرة 1367/ 1947.

البقرى، الدكتور عبد الدائم أبو العطا: اعترافات الغزالى، ط. مصر، 1943.

البكرى، توفيق أحمد: مهدى اللّه، القاهرة، 1944.

البلاذرى، أبو جعفر أحمد بن يحيى البغدادى (ت 279/ 892): أنساب الاشراف، ط. القدس، 1936.

-: فتوح البلدان، ط. مصر، 1350/ 2- 1391.

بهاء الدين العاملى، محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثى (ت 1031/ 1622):

الكشكول، ط. طهران، 1266/ 50- 1849.

-: «الوحدة الوجودية»، [ضمن كتاب مجموعة الرسائل‏]، ط. مطبعة الكردى، مصر، بلا- تاريخ.

البونى، أحمد بن على (ت 622/ 1225): شمس المعارف الكبرى، القاهرة، 9- 1318/ 1- 1900.

البيرونى، أبو الريحان محمد بن أحمد (ت 440/ 9- 1098): الآثار الباقية عن القرون الخالية، ط سخاو، ليپزيگ، 1878.

-: تحقيق ماللهند من مقولة، ط. سخاو، لندن 1887.

-: الجماهر، ط. حيدرآباد، 1355/ 1936.

التادلى، أبو يعقوب يوسف بن يحيى بن عيسى، ابن الزيات، (ت 627/ 30- 1329):

التشوف الى رجال التصوف، الرباط 1958.

الترمذى، محمد بن عيسى بن سورة (ت 279/ 892): الصحيح، ط. القاهرة، 1292/ 1875. و تحقيق محمد شاكر و عبد الباقى، القاهرة، 1937.

ص:420

التسترى، سهل بن عبد اللّه (ت 283/ 896): التفسير، ط. مصر، 1326/ 1908.

التنوخى، القاضى أبو على الحسن بن على بن محمد، (ت 394/ 1004): الفرج بعد الشدة، القاهرة 1375/ 1955.

-: نشوار المحاضرة و أخبار المذكرة، ج 1 و 8، تحقيق مرغوليوث، القاهرة 1921، و مجلة المجمع العلمى بدمشق، مج 10/ 1930.

ثابت، الدكتور حبيب: عشتروت و أدونيس، بيروت، 1948.

جابر بن حيان، الصوفى الكوفى (ت 150/ 767): مختار رسائل جابر بن حيان، تحقيق: پول كراوس، القاهرة، 1354/ 6- 1935.

الجاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر (ت 255/ 889): البيان و التبيين، ط. السندوبى، القاهرة، 1947.

جاسم حسن شبر: تاريخ المشعشعيين و تراجم أعلامهم، النجف، 1965.

جرجى زيدان: الامويون و العباسيون، ط. مصر، 1902.

-: تراجم مشاهير الشرق فى القرن التاسع عشر، القاهرة، 1901.

الجزائرى، نعمة اللّه الحسينى (ت 1112/ 1700): الانوار النعمانية فى بيان النشأة الانسانية، ط. ايران، 1280/ 4- 1863 و ط. 1378/ 1960.

الجنابذى، سلطان محمد بن حيدر محمد (ت فى أواخر القرن التاسع عشر): تفسير المنير، بيان السعادة فى مقامات العبادة، ط. طهران، 1314/ 7- 1896.

الجنيد البغدادى، بن محمد الخزاز القواريرى (ت 298/ 11- 910): رسائل الجنيد، تحرير و تصحيح: على حسن عبد القادر، رقم (22) من سلسلة «جب» التذكارية، لندن، 1962.

جنيد الشيرازى، معين الدين أبو القاسم بن نجم الدين أبى الفتح محمد العمرى (ت 740/ 40- 1339): مقالات الجنيد البغدادى، ط. حجر، الهند، بلا تاريخ.

جولدتسيهر، اجناس: العقيدة و الشريعة فى الاسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى و عبد العزيز عبد الحق و على حسن عبد القادر، ط. أولى، القاهرة، 1946.

الجيلى، عبد القادر بن موسى بن عبد اللّه (ت 561/ 1166): الفتح الربانى و الفيض الرحمانى، ط. مصر، 1380/ 1960.

الجيلى، عبد الكريم بن ابراهيم (ت 805/ 1403): الانسان الكامل فى معرفة الاواخر و الاوائل، ط. مصر، 1293/ 1867.

الحائرى، أبو على محمد بن اسماعيل الرجالى (ت 1216/ 1801): منتهى المقال‏

ص:421

فى أحوال الرجال [مؤلف 1212/ 8- 1797]، ط. حجر، طهران، 300- 1299/ 4- 1883، و ط. النجف، 1352/ 4- 1933.

حاجى خليفة، مصطفى بن عبد اللّه، كاتب چلبى (ت 1068/ 1658): كشف الظنون عن اسامى الكتب و الفنون، ط. القاهرة، 1274/ 8- 1857.

حتى، فيليپ: تاريخ العرب، ترجمه: جبور، زريق، بيروت، 1950.

الحر العاملى، محمد بن الحسن (ت 1097/ 1686): أمل الآمل فى علماء جبل عامل، ط. طهران، 1320/ 1902.

حسن ابراهيم حسن: الفاطميون فى مصر، القاهرة، 1932.

الحسنى، عبد الرزاق: مختصر تاريخ البلدان العراقية، ط 1، بغداد 1349/ 1930.

حسين- أمين، الدكتور: تاريخ العراق فى العصر السلجوقى، بغداد، 1965.

الحلاج، الحسين بن منصور (ت 309/ 919): الطواسين، تحقيق ماسينيون، پاريس، 1911.

حمزة بن الحسن الاصفهانى (ت بعد 350/ 961): تاريخ سنى ملوك الارض و الانبياء، ط. برلين، 1340/ 2- 1921.

الخاقانى، على: شعراء الحلة، الجزء الثانى، ط. النجف، 1952.

-: شعراء الغرى، الجزء الاول، النجف، 1953.

«خطبة البيان» [منسوبة الى على بن أبى طالب‏]، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوى، [ضمن كتاب الانسان الكامل فى الاسلام‏]، ط. مصر، 1950. و طبعت مؤخرا فى المطبعة الحيدرية فى النجف دون تاريخ.

الخطيب البغدادى، أبو منصور عبد القاهر بن ظاهر (ت 463/ 1071): تاريخ بغداد، ط. دمشق، 1345/ 7- 1926.

الخضيرى، محمود محمد: محاضرات [على طلبة السنة الثالثة- قسم الفلسفة، بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية]، 1949- 1950.

الخفاجى، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر المصرى الشافعى (ت 1069/ 9- 1658):

ريحانة الالباء، ط. مصر، 1273/ 1856.

-: شرح ذرة الغواص فى أوهام الخواص، ط. اسطنبول، 1299/ 1882.

-: شفاء الغليل فيما فى العربية من الدخيل، تحقيق: محمد عبد المنعم الخفاجى، ط. مصر، 1371/ 1952.

الخوانسارى، محمد باقر (ت 1313/ 1895): روضات الجنات، ط. ايران، 1307/ 90- 1889.

درينى خشبة: أساطير الحب و الجمال عند الاغريق، ط. مصر، مطبعة الرسالة، بلا- تاريخ.

ص:422

الدورى، الدكتور عبد العزيز: مقدمة فى تاريخ صدر الاسلام، بغداد، 1949.

دونالدسن، دوايت: عقيدة الشيعة، تعريب ع. م.، مصر، 1946.

دى‏بور، ت. ج.: تاريخ الفلسفة فى الاسلام، ترجمة: الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، القاهرة، 1954.

الدينورى، أبو حنيفة أحمد بن داود (ت 282/ 895): الاخبار الطوال، ط. مصر، 1330/ 1912.

الذهبى، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان التركمانى المصرى، (ت 748/ 1347):

تذكرة الحفاظ، ط. حيدرآباد 4- 1903/ 5- 1923.

-: دول الاسلام، ط. حيدرآباد 1337/ 1918، و ط. 1364- 1365/ 1945- 1946.

-: سير أعلام النبلاء، [ج 1- 3]، تحقيق: الدكتور صلاح المنجد، و الابيارى، و أسعد طلس، ط. مصر، 62- 1956.

الراغب الاصفهانى، أبو القاسم حسين بن محمد (ت 565/ 70- 1169): محاضرات الادباء و محاورات الشعراء ط. مصر، 1326/ 1908.

الرضا، الامام على بن موسى بن جعفر بن محمد بن على بن الحسين ابن على بن أبى طالب (ت 203/ 812): الصحيفة، ط. لاهور، 1302/ 5- 1894.

الزبيدى، محمد مرتضى الواسطى، (ت 1205/ 1- 1790): تاج العروس، ط. القاهرة، 1306/ 9- 1888.

الزركلى، خير الدين: الاعلام، ط. مصر، 1956.

زين الدين العاملى، الشهيد الثانى (ق 965/ 8- 1557): الروضة البهية فى شرح اللمعة الدمشقية، تحقيق: الشيخ عبد اللّه السبيتى، ط. مصر، 1378/ 9- 1958.

سبط ابن الجوزى، أبو المظفر يوسف بن قزأوغلى بن عبد اللّه البغدادى (ت 654/ 1256): تذكرة خواص الامة، ط. النجف، 1383/ 1964.

-: مرآة الزمان، ط. حيدرآباد، 1951.

السخاوى، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (ت 902/ 7- 1496): تحفة الاحباب و بغية الطلاب فى الخطط و المزارات و التراجم و البقاع المباركات، [على هامش نفح الطيب‏] ط. المطبعة الازهرية المصرية، بمصر، 1302/ 5- 1884.

-: الضوء اللامع فى أعيان القرن التاسع، مصر، 5- 1353/ 7- 1934.

السراج، أبو نصر عبد اللّه بن على الطوسى (ت 378/ 988): اللمع، تحقيق: نيكلسون، ليدن، 1914.

السكتوارى، علاء الدين على دده البسنوى (ت بعد 998/ 1095): محاضرة الاوائل‏

ص:423

و مسامرة الاواخر، ط. بولاق، مصر، 1300/ 4- 1883.

السلمى، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين النيسابورى (ت 412/ 1021): طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شربية، مصر، 1953.

السمعانى، أبو سعيد عبد الكريم بن أبى بكر التميمى (ت 542/ 1148): الانساب، ط. مصورة، ليدن، 1912.

السهروردى، شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد (ت 632/ 1235): عوارف المعارف، ط. مصر، 1939.

السهروردى، شهاب الدين يحيى بن حبش (ق 587/ 1189): حكمة الاشراق، [ضمن كتاب مجموعه دوم مصنفات شيخ اشراق‏]، تحقيق: هنرى كوربان، طهران، 1952.

السيوطى، جلال الدين عبد الرحمن بن الناصر الشافعى (ت 911/ 1505): الاتقان فى علوم القرآن، ط. مصر، 1360/ 1941.

-: تاريخ الخلفاء، ط. دمشق، 1351/ 3- 1932، و ط. مصر، 1959.

-: الوسائل الى محاضرة الاوائل، تحقيق: اسعد طلس، بغداد، 1369/ 1950.

الشبلنجى، مؤمن بن حسن الشافعى المدنى: نور الابصار، [فرغ من تأليفه سنة 1290/ 1873]، ط. ثامنة، مصر، 1380/ 1- 1960.

الشريف الجرجانى، أبو الحسن على بن محمد الحسينى الحنفى (ت 816/ 1413):

التعريفات، ط. القاهرة، 1357/ 1938.

الشريف الرضى، أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى العلوى (ت 406/ 6- 1015):

حقائق التأويل فى متشابه التنزيل، مع شرح: الشيخ محمد رضا آل كاشف الغطاء، النجف، 1355/ 1936.

-: الديوان، ط. مطبعة نخبة الاخبار، 1306/ 9- 1888.

الشريف المرتضى، على بن الحسين بن موسى العلوى (ت 436/ 5- 1044): الامالى [غرر الفوائد و درر القلائد]، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، مصر، 1907.

الشعرانى، عبد الوهاب بن أحمد بن على (ت 973/ 6- 1565): الطبقات الكبرى، القاهرة، 1925.

-: الميزان الكبرى، ط. مصر، 1932.

الشهرستانى، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الاشعرى (ت 548/ 1153): الملل و النحل، ط. مصر، 1948- 1949.

الشيبى، الدكتور كامل مصطفى: الصلة بين التصوف و التشيع، [جزآن‏]، ط. أولى، بغداد، 1963- 1964.

الشيرازى، محمد المهدى الحسينى: القول السديد فى شرح التجريد، ط. النجف، 1381/ 1961.

ص:424

صدر الدين الحسينى، أبو الحسن على بن ناصر: أخبار الدولة السلجوقية، [ينسب اليه‏]، تحقيق: الدكتور محمد اقبال، لاهور، 1933.

طاشكبرى‏زاده، عصام الدين أحمد بن مصطفى (ت 968/ 1- 1560): الشقائق النعمانية فى علماء الدولة العثمانية، [على هامش وفيات الاعيان‏]، ط. مصر، 1310/ 3- 1892.

الطباخ، محمد راغب: اعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، ط. حلب، 1926.

الطبرسى، أبو على الفضل بن الحسن بن الفضل (ت 548/ 1153): مجمع البيان فى تفسير القرآن، ط. طهران، 1304/ 7- 1886.

الطبرى، أبو جعفر محمد بن جرير (ت 310/ 3- 992): تاريخ الرسل و الملوك، بعناية، دخويه، ط. ليدن، 1879- 1901. و ط. مصر، 1323/ 1957.

الطريحى، فخر الدين بن محمد على النجفى الرماحى (ت 1085/ 1674): مجمع البحرين، ط. طهران، 1272/ 6- 1855.

طه باقر، الاستاذ: مقدمة فى تاريخ الحضارات القديمة، الجزء الاول، ط 2، بغداد، 1955.

-: ملحمة كلكامش، بغداد، 1962.

طه حسين، الدكتور: على و بنوه، القاهرة، 1951.

-: الفتنة الكبرى، القاهرة، 1951.

طه عبد الباقى سرور: التصوف الاسلامى و الامام الشعرانى، ط 2، مصر 1955.

الطوسى، أبو جعفر محمد بن الحسن، شيخ الطائفة (ت 490/ 1069): الغيبة، ط.

تبريز، 1323/ 1905.

-: الفهرست، ط. كلكته، 1855.

عارف تامر: أربع رسائل اسماعيلية، ط. أولى، سورية، 1953.

-: القرامطة، ط. دار الكاتب العربى، بيروت، بلا تاريخ.

عامر بن عامر البصرى (ت بعد 705/ 6- 1350): ذات الانوار (التائية)، تحقيق:

الشيخ عبد القادر المغربى، دمشق 1367/ 1948. و نشره: عارف تامر [ضمن أربع رسائل اسماعيلية]، بيروت، 1953.

عباس العزاوى: تاريخ العراق بين احتلالين، ط. بغداد، 55- 1935.

عبد الواحد وافى، الدكتور: الادب اليونانى القديم، ط. مصر، دار المعارف، بلا تاريخ.

عريب بن سعد القرطبى، الكاتب [من أبناء القرن الرابع/ العاشر]: صلة تاريخ الطبرى (يؤرخ الى سنة 365/ 6- 975)، تحقيق: دخويه، ليدن، 1897.

على بن أبى طالب: نهج البلاغة، جمع الشريف الرضى، تحقيق: الشيخ محمد عبده، ط.

ص:425

مصر، 1352/ 1933.

على بن الحسين بن على بن أبى طالب، زين العابدين (ت 94/ 713): الصحيفة السجادية، ط. [تنسب اليه‏]، مطبعة شركة التضامن، بلا تاريخ.

الغرى، نجم الدين محمد بن بدر الدين محمد (ت 1062/ 1651): الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، ط. بيروت، 1945- 1959.

الغزالى، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، حجة الاسلام (ت 505/ 1111):

احياء علوم الدين، ط. مصر، 1282/ 6- 1855. و ط. 1296/ 70- 1869.

-: فرائد اللآلى [ثلاث رسائل هى 1) معراج السالكين، 2) منهاج العارفين، 3) روضة الطالبين و عمدة السالكين.]، تحقيق: بخيت، القاهرة، 1343/ 1924.

-: فضائح الباطنية، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوى، القاهرة، 1964.

-: المعارف العقلية و لباب الحكمة الالهية، تحقيق: عبد الكريم العثمان، دمشق، 1383/ 1963.

-: المنقذ من الضلال تحقيق و تقديم: الدكتور جميل صليبا، و كامل عياد، ط.

دمشق، 1943.

الغزولى، علاء الدين على بن عبد الوهاب البهائى (ت 815/ 1412): مطالع البدور فى منازل السرور، مصر 1299- 1300/ 2- 1881.

فخر الدين الرازى، أبو عبد اللّه محمد بن عمر القرشى الشافعى (ت 606/ 1209):

اعتقادات المسلمين و المشركين، تحرير: الدكتور على سامى النشار، مصر، 1938.

فلهاوزن، يوليوس: الدولة العربية و سقوطها، ترجمة: الدكتور يوسف العش، ط.

دمشق، 1956.

فؤاد السيد: فهرست المخطوطات المصورة فى الدائرة الثقافية لجامعة الدول العربية، القاهرة، 1954.

الفيروزآبادى، أبو طاهر محمد بن يعقوب الصديقى الشيرازى (ت 816/ 1413):

القاموس المحيط، ط. القاهرة، 1938.

القارى‏ء، الملا على ... الحنفى (ت 1001/ 1593): شرح الفقه الاكبر لابى حنيفة، مصر، 1323/ 1905.

قدامة بن جعفر (ت 337/ 948): نقد النثر، ط. مصر، 1356/ 1937.

القرمانى، أبو العباس أحمد بن يوسف الدمشقى (ت 1019/ 11- 1610): أخبار الدول و اثار الاول، ط. بغداد، 1282/ 6- 1865.

القشيرى، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن (ت 465/ 1064): الرسالة القشيرية،

ص:426

ط. مصر، 1284/ 7- 1866. و ط. القاهرة، 1367/ 1948.

القفطى، جمال الدين أبو الحسن على بن يوسف الشيبانى (ت 646/ 49- 1248):

أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ط. مصر، 1326/ 1908.

القمى، أبو الحسن على بن ابراهيم بن هاشم (ت بعد 307/ 20- 919): التفسير، ط.

ايران، 1311/ 4- 1893.

القمى، أبو القاسم سعد بن عبد اللطيف الاشعرى (ت 300/ 3- 912): كتاب المقالات و الفرق، ط. طهران، 1963.

القمى، الشيخ عباس محمد رضا: سفينة البحار [فهرست كتاب بحار الانوار]، النجف، 1352/ 4- 1933.

-: الكنى و الالقاب، ط. النجف، 1376/ 1956.

-: مفاتيح الجنان [من جمع القمى‏]، ط. طهران، 1360/ 1941، و ط.، 1377/- 8- 1957

-: هدية الاحباب فى ذكر من عرف بالكنية و الالقاب و الانساب، طهران، 1329/ 1911.

الكاشانى، كمال الدين أبو الغنائم عبد الرزاق بن جمال الدين السمرقندى (ت 735/ 1375): اصطلاحات الصوفية، تحقيق: الويز سپرنجر، كلكته، 1945.

كاشف الغطاء، الشيخ محمد الحسين: الآيات البينات فى قمع البدع و الضلالات، النجف، 1345/ 7- 1926.

-: أصل الشيعة و أصولها، ط. تاسعة، بيروت، 1954.

الكتبى، محمد بن شاكر بن أحمد (ت 764/ 3- 1362): فوات الوفيات، تحقيق:

محمد محيى الدين عبد الحميد، القاهرة، 1953.

الكرملى، الأب انستاس مارى: خلاصة تاريخ العراق، البصرة، 1337/ 1919.

الكشى، أبو عمرو محمد بن عبد العزيز (من رجال القرن الرابع/ العاشر): معرفة أخبار الرجال، ط. الهند، 1317/ 1899- 1900.

الكلاباذى، أبو بكر محمد بن اسحق البخارى (ت 380/ 990): التعرف لمذهب أهل التصوف، بعناية: آرثر جون آربرى، مصر، 1352/ 1933.[[2526]](#footnote-2526)

الكلينى، محمد بن يعقوب (ت 329/ 939): أصول الكافى، ط. طهران، 1278/ 2- 1861. و ط. 1381/ 2- 1961.

الكنجى، الشيخ أبو عبد اللّه محمد بن يوسف الشافعى (ت 658/ 1261): البيان فى أخبار صاحب الزمان، ط. تبريز، 1324/ 1906.

الكندى، أبو يوسف يعقوب بن اسحق (ت 252/ 866): رسائل الكندى، تحقيق:

الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، مصر، 1950.

كوربان، هنرى: «السهروردى الحلبى مؤسس المذهب الاشراقى» [ضمن كتاب شخصيات قلقة فى الاسلام‏]، ترجمة: الدكتور عبد الرحمن بدوى، القاهرة 1946.

ص:427

اللخمى، سديد الدين: شرح منازل السائرين، ط. مصر، 1954.

ماسينيون، لوى: «الانسان الكامل فى الاسلام و أصالته النشورية»، [ضمن كتاب الانسان الكامل فى الاسلام‏]، ترجمة و جمع و تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوى، مصر، 1950.

-: خطط الكوفة، ترجمة و تعليق: تقى بن محمد المصعبى، صيدا، 1939.

-: «دراسة عن المنحنى الشخصى للحلاج» [ضمن كتاب شخصيات قلقة فى الاسلام، ترجمة: الدكتور عبد الرحمن بدوى‏]، القاهرة، 1946.

-: «سلمان الفارسى و البواكير الروحية للاسلام فى ايران» [ضمن كتاب شخصيات قلقة فى الاسلام‏].

المامقانى، الحسن بن عبد اللّه النجفى (ت 1322/ 6- 1905): تنقيح المقال، ط.

ايران، 1349/ 1- 1930.

متز، آدم: الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى، ترجمة: الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، القاهرة 1367/ 1948.

المجريطى، مسلمة بن قاسم الاندلسى (ت 395/ 1005): الرسالة الجامعة [تنسب- اليه‏]، تحقيق: الدكتور جميل صليبا، دمشق، 1368/ 1949.

-: غاية الحكيم و احق النتيجتين بالتقديم، تحقيق: ه. ريتر، لايپزيگ، 1933.

المجلسى، محمد باقر بن محمد تقى (ت 1110/ 9- 1698): اعتقادات، ط. لاهور، 1302/ 5- 1884.

-: بحار الانوار، ط. طهران، 1302/ 5- 1884.

المحاسبى، الحارث بن أسد العنزى (ت 243/ 863): الرعاية لحقوق اللّه، تحقيق:

الدكتور عبد الحليم محمود و طه عبد الباقى سرور، مصر، بلا تاريخ.

المحبى، محمد أمين بن فضل اللّه الدمشقى (ت 1111/ 1699- 1700): خلاصة الاثر فى أعيان القرن الحادى عشر، مصر، (1282/ 8- 1867. ط 1، دمشق و بيروت، 1354- 1383/ 63- 1935.

محسن الامين الحسينى العاملى: أعيان الشيعة، الطبعة الاولى، دمشق و بيروت، 83- 1354/ 63- 1935.

محفوظ، الدكتور حسين على: سيرة الشيخ أحمد الاحسائى، بغداد، 1367/ 1956.

محمد أمين غالب: تاريخ العلويين، اللاذقية، 1924.

محمد جابر عبد العال، الدكتور: حركات الشيعة المتطرفين و أثرهم فى الحياة الاجتماعية و الادبية لمدن العراق ابان العصر العباسى الاول، القاهرة، 1954.

محمد عبده، الشيخ: شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، ط.

الاستقامة، القاهرة، بلا تاريخ.

ص:428

المسعودى، أبو الحسن على بن الحسين الشافعى (ت 346/ 956): مروج الذهب، مصر، ط. 1283/ 7- 1866. و ط. 1346/ 8- 1927.

مسلم، أبو الحسين بن الحجاج القشيرى النيسابورى (ت 261/ 875): الصحيح، ط.

مصر، 1334/ 1916، و ط. 1349/ 31- 1930.

مصطفى جواد، الدكتور: «اهتمام نصير الدين الطوسى باحياء الثقافة الاسلامية أيام المغول» [ضمن يادنامه خواجه نصير الدين طوسى‏]، طهران، 1957.

مصطفى عبد الرزاق، الشيخ: فيلسوف العرب و المعلم الثانى، القاهرة، 1945.

المعرى، أبو العلاء أحمد بن عبد اللّه بن سليمان (ت 449/ 1057): رسالة الغفران، تحقيق: الدكتورة عائشة عبد الرحمن، ط. أولى، مصر، 1950.

المفضل بن أبى الفضائل: النهج السديد فيما بعد تاريخ ابن العميد، تحقيق: بلوشيه، [ضمن مجلة«silatneirO aigolortaP» ، پاريس، 20- 1919].

المفيد، الشيخ أبو عبد اللّه محمد بن محمد بن النعمان البغدادى (ت 413/ 1022):

أوائل المقالات فى المذاهب المختارات، تقديم: هبة الدين الشهرستانى، تبريز، 1364/ 1945.

-: تصحيح الاعتقاد، [مع أوائل المقالات‏].

المقدسى، الحافظ أبو الفضل محمد بن طاهر (ت 507/ 1113): صفوة التصوف، نشرة:

أحمد الشرباصى، مصر، 1950.

المقدسى، مطهر بن طاهر (ت بعد 350/ 961): البدء و التاريخ، ط. فرانسه، 1899- 1916.

المقريزى، تقى الدين أحمد بن على بن عبد القادر (ت 845/ 1442): اتعاظ الحنفا فى تاريخ الفاطميين الخلفا، تحقيق: الدكتور جمال الدين الشيال، مصر، 1948.

-: امتاع الاسماع، ط. مصر، 1941.

-: الخطط، ط. مصر، 1270/ 4- 1853.

-: السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: الدكتور مصطفى زيادة، مصر، 1934.

المناوى، عبد الرؤوف (ت 1030/ 1621): الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية، ط. مصر، ج 1، 1938، و ج 2، 1963.

المنقرى، نصر بن مزاحم بن سيار الكوفى (ت 212/ 827): وقعة صفين، تحقيق:

محمد عبد السّلام هارون، مصر، 1365/ 1946.

النجاشى، أحمد بن على بن أحمد (ت 450/ 1058): كتاب الرجال، ط. ايران، چاپخانه مصطفوى، بلا تاريخ. و ط. بومبى، 1317/ 1899.

النسائى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (ت 303/ 6- 915): السنن، مع تعاليق السيوطى، القاهرة، 1930.

النفرى، محمد بن عبد الجبار (ت 354/ 965): المواقف و المخاطبات، تحقيق: آرثر جون آربرى، ليدن، 1935.

ص:429

النوبختى، أبو محمد الحسن بن موسى [ت فى اواخر القرن الثالث/ التاسع‏]: فرق الشيعة، ط. ريتر، اسطنبول، 1931. و ط. النجف، 1355/ 1936.

الهادى كاشف الغطاء: مستدرك نهج البلاغة، ط. مكتبة الاندلس، بيروت، بلا تاريخ.

الواسطى، عبد الرحمن بن عبد المحسن (ت 774/ 1373): ترياق المحبين فى طبقات خرقة المشايخ العارفين، ط. مصر، 1303/ 1885.

ولى الدين يكن: المعلوم و المجهول [مذكرات‏]، مصر، 1329/ 1911.

ياقوت الحموى، أبو عبد اللّه بن عبد اللّه الرومى (ت 626/ 1229): معجم الادباء تحقيق: أحمد فريد رفاعى، مصر، 1938.

-: معجم البلدان، ط. ليپزيك، بعناية و ستنفلد، 1866. و ط. مصر، 1306/ 9- 1888. و ط. 1907.

اليعقوبى، أحمد بن أبى يعقوب بن واضح الاخبارى (ت 284/ 897):، البلدان، مع الاعلاق الفيسه، ط. ليدن، 1893.

-: التاريخ، ط. ليدن. 1895. و ط. النجف 1358/ 1929.

-: مشاكلة الناس لزمانهم، ط. بيروت، 1962.

اليعقوبى، محمد على: البابليات، النجف، 1951.

اليونينى، قطب الدين أبو الفتح موسى بن محمد بن أحمد البعلبكى الحنبلى (ت 726/ 1326): ذيل مرآة الزمان، ط. حيدرآباد 1374- 5/ 6- 1954.

4. كتابهاى فارسى‏

ابن بزاز، توكلى بن اسماعيل بن حاجى الاردبيلى (من رجال القرن الثامن/ الرابع عشر): صفوة الصفا، ط. بومبى، 1329/ 1911.

ابن بيبى، نصير الدين يحيى بن محمود الترجمان (ت 670/ 1273): التاريخ (الاوامر العلائية فى الامور العلائية)، تحقيق: عدنان صادق، انقرة، 1956.

اسحق، سيد (من أبناء القرن التاسع/ الخامس عشر): «محرم‏نامه و هدايت‏نامه»، [و معهما رسائل حروفية أخرى ضمن نصوص حروفية]، نشر: هوارت، ليدن، 1909.

اعتصامى: فهرست كتابخانه مجلس، (مجلدان)، ط. طهران 1311/ 1892، و ط.

شيراز، 1942.

أفضل الدين الكاشانى، محمد بن حسن المرقى، بابا افضل (ت 707/ 8- 1307):

ص:430

مصنفات، تصحيح و اهتمام: مجتبى مينوى و يحيى مهدوى، طهران، 7- 1331/ 8- 1952.

افلاكى، شمس الدين أحمد العارفى (ت 761/ 1360): مناقب العارفين، (المجلد الاول)، تحقيق: تحسين يازيجى، انقرة، 1959.

اقبال، عباس: خاندان نوبختى، تهران، 1311 ش/ 1932.

بلاغى، السيد عبد الحجة: أنساب خاندانهاى مردم نائين، طهران، 1369/ 1949 50.

-: مقالات الحنفاء فى مقامات شمس العرفا، طهران، 1369/ 50- 1949.

تنكابنى، محمد بن سليمان (ت فى حدود 1322/ 1904): قصص العلماء ط. ايران، 1320/ 1902.

جامى، نور الدين عبد الرحمن بن احمد (ت 898/ 3- 1492): نفحات الانس، ط.

توحيدى‏پور، طهران، 1336/ 18- 1916.

جلال الدين الرومى، محمد بن حسين الخطيبى البكرى البلخى (ت 672/ 4- 1273):

ديوان شمس تبريزى، تحقيق: جلال همائى و على دشتى، طهران، 1338 ش/ 1959.

حافظ ابرو، نور الدين لطف اللّه بن عبد اللّه الهروى (ت 834/ 1- 1430): ذيل جامع التواريخ، تحقيق: الدكتور البيانى، طهران، 1353/ 1929.

حزين، محمد على بن أبى طالب بن عبد اللّه الزاهدى الجيلانى (ت 1181/ 8- 1767):

تاريخ أحوال بتذكرة حال، تحقيق: بلفور لندن، 1831.

حمد اللّه المستوفى القزوينى (ت 750/ 50- 1349): تاريخ گزيده، ط. مصورة، ليدن، 1328/ 1910.

خدابخش، خان صاحب: محبوب الالباب فى تعريف الكتب و الكتاب، ط. حيدرآباد، 1314/ 7- 1896.

خواند أمير، غياث الدين بن ميرخواند محمد بن خاوند شاه بن محمود (ت 941/ 1534): حبيب السير، طهران، 1315 ش/ 1936.

دهخدا، على اكبر بن خان بابا خان (ت 1334 ش/ 1955): لغت‏نامه، موسوعة بدأ نشرها سنة 1325 ش/ 1946، و لما تكمل بعد.

رضا قليخان، المتخلص بهدايت، أمير الشعراء (ت حوالى 1280/ 1863): رياض العارفين، ط. طهران، 1305/ 8- 1887.

سجادى جعفر: فرهنگ مصطلحات و عرفاء و صوفية، طهران، 1339 ش/ 1960.

سجستانى، أبو يعقوب (من أبناء القرن الرابع/ العاشر): كشف المحجوب [شرح قصيدة ابى الهيثم الجرجانى‏]، تقديم: هنرى كوربان، طهران، 1949.

شروانى، الحاج زين العابدين النعمةاللهى (ت 1253/ 8- 1837): بستان السياحة، ط. ايران، 1316/ 9- 1898.

عبد الرزاق الكرمانى: «تذكرة (فى سيرة نعمة اللّه الولى، مكتوبة فى حدود سنة 900/ 1494)»، [ضمن كتاب زندگى شاه نعمة اللّه ولى كرمانى‏]، تحقيق: جين اوبان، طهران، 1956.

ص:431

عراقى، ه. أ. مجتبى: فهرست كتابخانه مباركه مدرسة فيضيه قم، قم 1378/ 9- 1958.

عطار، فريد الدين محمد بن ابراهيم النيشابورى (ت 267/ 30- 1329): تذكرة الاولياء، طهران، 1321 ش/ 1942.

غزالى، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد (ت 505/ 1111): كيمياى سعادت [خلاصة احياء علوم الدين‏]، ط. طهران، 1319/ 2- 1941.

غنى، قاسم: تاريخ تصوف در اسلام، ط. ثانية طهران، 1330 ش/ 1951.

فانى، مولى محسن الكشميرى (ت 1081 أو 1082/ 1671 أو 1672): دبستان المذاهب [ينسب اليه‏]، ط. الهند 1224/ 1809. و ط. بومبى 1292/ 1875.

فلسفى، نصر اللّه: زندگانى شاه عباس، ط. ثانية، تهران 1334/ 7- 1956.

قاسم الانوار، معين الدين بن المؤيد الموسوى الهروى (ت 838/ 1433): كليات، تحقيق: سعيد نفيسى، طهران 1327/ 1948.

قمى، محمد على: فوائد الرضوية فى أحوال علماء المذهب الجعفرية، ط. ايران، 1327/ 1909.

كسروى، احمد: تاريخ پانصدساله خوزستان، ط. سوم. طهران، 1339 ش/ 1960 م.

-: مشعشعيان، طهران، 1324/ 1945.

-: «نژاد و تبار صفويه»، مجله آينده، مج 2، 1305 ش/ 1962 م.

كمال الدين مسعود الخجندى (ت 803/ 1- 1400): الديوان، تحقيق: عزيز دولت- آبادى، طهران، 1337 ش/ 1958.

مالكولم، سير جون: تاريخ ايران، ترجمة: ميرزا حيرت، ط. الهند، 1867.

مجمل التواريخ و القصص [لمجهول‏]، تحقيق: بهار، طهران، 1318/ 1939.

محمد مفيدى اليزدى: «مختارات من كتاب جامع مفيدى، فى ترجمة نعمة اللّه الولى» [تاريخ كتابتها سنة 1082/ 1671] ضمن كتاب زندگانى شاه نعمة اللّه ولى كرمانى، تحقيق: جين اوبان، طهران، 1956.

محسن الفيض الكاشى، محمد بن مرتضى (ت 1091/ 1680): كلمات مكنونة من علوم أهل الحكمة، طهران، 1383/ 1936.

مدرس، محمد على التبريزى الخيابانى: ريحانة الادب فى تراجم المعروفين بالكنية و النسب، طهران، 1366/ 1947.

معصوم على، الحاج ... النعمةاللهى الشيرازى (ت 1344/ 1926): طرائق الحقائق، ايران، 1319/ 2- 1901.

مهرين، عباس (پروفسور): تصوف، [فارسى مترجم عن الاردية] ترجمة: مهرداد مهرين، طهران، 1333/ 1954.

ميهنى، محمد بن منور (ت بعد 599/ 1203): أسرار التوحيد فى مقامات الشيخ أبى سعيد، طهران، 1332/ 1953.

ناصرخسرو، أبو معين بن حارث القباديانى المروزى اليمكانى (ت 481/ 9- 1088):

ص:432

جامع الحكمتين فى شرح قصيدة أبى الهيثم السجستانى، تحقيق: هنرى كوربان و محمد معين، طهران، 1953.

-: ديوان، طهران، 7- 1304/ 9- 1886.

-: سفرنامه، برلين، 1341/ 3- 1922.

نعمة اللّه الولى، ابن عبد اللّه بن محمد (ت 834/ 1431): ديوان، طهران، 1336/ 8- 1917.

نفيسى، سعيد: شاهكارهاى نثر فارسى، تهران، 1330 ش/ 1951.

نور اللّه شوشترى المرعشى (ق 1019/ 1610): مجالس المؤمنين، ط. ايران، 1320/ 1902.

نيشابورى، محمد بن سرخ (من أبناء القرن الرابع- الخامس/ العاشر- الحادى عشر):

شرح قصيدة فارسى أبو الهيثم أحمد بن حسن جرجانى، تصحيح و تقديم: هنرى كوربان و محمد معين، طهران، 1955.

نيسارى، سليم: تاريخ ادبيات ايران، تهران، 1327/ 1948.

هجويرى، أبو الحسن على بن عثمان الجلابى الغزنوى (ت 466/ 1077):

كشف المحجوب، تحقيق: والنتين ژوكوفسكى، لنينگراد، 1926.

واعظ كاشفى، كمال الدين حسين بن على البيهقى السبزوارى (ت 910/ 5- 1504):

أسرار قاسمى، ط. بومبى، 1302/ 5- 1884.

-: روضة الشهداء، ط. لاهور، 1277/ 1- 1870، و ط. طهران، 1334/ 1955.

-: لب لباب مثنوى، تحقيق و تقديم: سعيد نفيسى، ط. طهران، 1319 ش/ 1940.

الواعظى، عبد الرزاق بن عبد العزيز بن شير ملك: «تذكرة فى سيرة نعمة اللّه الولى»، [ضمن زندگانى شاه ...].

وصاف الحضرة، شهاب الدين عبد اللّه بن فضل اللّه الشيرازى (ت 735/ 5- 1334):

التاريخ (تجزية الامصار و تزجية الاعصار)، ط. بومبى، 1249/ 4- 1933، و ط.

ايران، 1272/ 1855.

ص:433

فهرست راهنما

ص:435

فهرست راهنما آباقا خان: 82

آل بويه: 41- 42، 49، 112

آل جلاير: 84- 85

آل طاوس: 104، 106- 107

آل مزيد: 50

آل مظفر: 85

آملى، سيد حيدر- سيد حيدر آملى‏

آيين فتوت: 62

ابراهيم (ع): 280، 305

ابراهيم الحراب: 40 ح‏

ابراهيم بن ادهم: 22، 116

ابراهيم بن سعد علوى: 65- 66

ابراهيم بن يوسف مقصاتى: 144

ابراهيم دسوقى- دسوقى، ابراهيم‏

ابن ابى الحديد: 98، 101، 109، 116

ابن ابى جمهور، محمد بن زين الدين: 167، 324، 331- 335، 337- 340

ابن الجوزى، عبد الرحمن بن على: 352

ابن الصلاياى علوى: 52

ابن العربى، محمد بن على: 32، 89، 108، 110، 112، 115، 119، 121- 123، 130- 131، 143، 184- 185، 187، 220- 222، 262، 276، 301، 320، 335- 336، 338، 349، 351، 353، 369، 398

ابن الفارض، عمر بن على: 126، 131- 132، 262، 264

ابن الفوطى، عبد الرزاق بن احمد: 127

ابن بابويه، محمد بن على: 59، 69، 87، 149، 276

ابن بابويه القمى- ابن بابويه، محمد بن على‏

ابن بزاز، توكل بن اسماعيل: 375

ابن بطوطه، محمد بن عبد اللّه: 103

ابن بى‏بى، يحيى بن محمد: 352، 353

ابن تيميه، احمد بن عبد الحليم: 83، 108، 127، 142- 143، 195، 295

ابن حجر الهيثمى، احمد بن محمد: 31، 127

ابن حنبل، احمد بن محمد: 224

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: 29، 348

ابن سينا، حسين بن عبد اللّه: 183، 335

ابن شهرآشوب، محمد بن على: 35

ابن علقمى، ابو طالب مؤيد الدين: 51

ابن فهد حلى، احمد بن محمد: 167، 272- 274، 276- 288، 291- 292، 295، 311، 332

ابن قتيبه، عبد اللّه بن مسلم: 305

ابن كمونه، سعد بن منصور: 76- 77، 84

ابن مطهر، فخر الدين- فخر الدين بن مطهر

ابن نديم، محمد بن اسحق: 180

ابو اسحاق كازرونى: 390

ص:436

ابو الحسن خرقانى، على بن احمد: 61

ابو الحسن علوى: 65

ابو الخطاب اسدى: 25- 26، 28، 223

ابو الخير تيناتى: 65

ابو العباس بونى- البونى، احمد بن على‏

ابو بكر بن فلاس: 55

ابو بكر خوافى: 162

ابو بكر طمستانى: 62

ابو بكر على بن محمد خراسانى: 64

ابو تراب نخشبى: 65

ابو حمزه خراسانى: 65

ابو حنيفه: 32، 224، 228

ابو ذر: 19، 280، 283

ابوريحان بيرونى، محمد بن احمد: 88

ابو زيد خارجى: 66، 69

ابو سعيد خراز: 65

ابو عبد اللّه شيعى: 67

ابو على رودبارى- رودبارى، ابو على‏

ابو منصور عجلى: 24- 25، 28، 223

ابو نصر هروى، قاسم بن يوسف: 332

ابو نصر فارابى- فارابى، محمد بن محمد

ابو هاشم عبد اللّه: 23، 30، 39

اجتهاد: 55- 56، 59- 60

احسائى، احمد بن زين الدين: 35، 99، 268

احمد بدوى: 357

احمد بن يحيى بن حكيم: 65 ح‏

احمد بن يحيى هروى- هروى، احمد بن يحيى‏

احمد رفاعى- رفاعى، احمد بن على‏

احمديه: 40 ح، 83

اخباريگرى: 56، 398، 400

اخوان الصفا: 62، 122، 183، 227، 228

ارتباط تصوف و فلسفه: 88

ارسطو: 335

ارسلان بن عبد اللّه بساسيرى- بساسيرى، ارسلان بن عبد اللّه‏

ازليت ارواح امامان: 35

استرابادى، محمد امين: 398

استرابادى، محمد بن على: 398

اسحق افندى: 215، 226

اسدى، محمد بن جعفر: 55

اسماعيل بن جعفر: 25

اسماعيل صفوى: 308، 367، 384- 390، 392، 393

اسماعيليه: 16، 28- 29، 40، 62، 66، 80، 87، 122، 129، 141، 228، 367

اشاعره: 337

اصالت حروف: 201

اصوليان: 57، 400

اعتقاد به همانندى خدا و انسان: 27

افضل الدين كاشى- بابا افضل كاشانى، محمد بن حسين‏

افلاطون: 335

افلاك: 89

افلاكى، محمد: 356

امام اول (ع)- على بن ابيطالب، امام اول‏

امام جعفر صادق (ع)- جعفر بن محمد، امام ششم‏

امام حسن (ع)- حسن بن على، امام سوم‏

امام حسن عسكرى (ع)- حسن بن على عسكرى، امام يازدهم‏

امام حسين (ع)- حسين بن على، امام سوم‏

امام رضا (ع)- على بن موسى الرضا، امام هشتم‏

امام زمان (عج)- محمد بن حسن، امام دوازدهم‏

امام سجاد (ع)- على بن حسين، امام چهارم‏

امام محمد باقر (ع)- محمد بن على الباقر، امام پنجم‏

امام محمد تقى (ع)- محمد بن على التقى، امام نهم‏

ص:437

امام موسى كاظم (ع)- موسى بن جعفر، امام هفتم‏

امير تيمور- تيمور گوركان‏

امير چوپان: 80

امين، سيد محسن: 254

انا الحق: 82

انديشه تجسم الهى: 24

انديشه رجعت: 22

انسان كامل: 99، 120، 233، 266

انصارى، عبد اللّه بن محمد: 66، 119، 335- 336

اوحد الدين كرمانى، حامد بن ابى الفخر: 373

اويس قرنى: 280

اولجايتو: 78

اهل حق: 401

اهل ذمه: 77

ايرانى‏زدگى: 21

ايوبيان: 140

باب: 29

بابا اسحاق كفرسودى تركمان: 351

بابا افضل كاشانى، محمد بن حسين: 97، 123

بابا الياس: 351، 353- 355

بابائيه: 352- 355

بابيه: 60- 61، 400

باده الهى: 34

باقلانى، محمد بن الطيب: 182

بايزيد بسطامى: 112، 219، 232، 335، 337

بحرانى، شيخ يوسف: 273

بحرانى، على بن سليمان: 95، 97، 331

بدا: 226

بدليس: 175

براون: 114، 215

بساسيرى، ارسلان بن عبد اللّه: 49- 50

بشر حافى: 33

بصره: 310

بصرى، محمد بن احمد: 55

بطال: 347

بطايح (شهر): 52

بغداد: 52، 59، 310

بكتاشيه: 317، 356، 359- 362

البونى، احمد بن على: 186، 253

بهاء الدين حيدر بن على عبيدى آملى- سيد حيدر آملى‏

بهاء الدين محمد بخارائى: 312

بهاء الدين محمد نقشبند: 123، 237، 312

بيان بن سمعان عجلى: 24، 305، 361

بيان بن سمعان غالى: 305، 361

بيضاوى، عبد اللّه بن عمر: 391

پرفوريوس- فرفوريوس‏

پشمينه‏پوشان: 64

پيشه‏وران: 22

پيغمبر- محمد بن عبد اللّه، پيامبر اسلام‏

تاج الدين آوجى: 78- 79

تأويل: 27- 29

تائيه (قصيده): 130- 131

تبرا: 117

ترابيه: 20

تركه اصفهانى، صدر الدين: 97، 123

تشيع اسماعيلى: 29

تشيع غاليانه: 26

تفضيليه: 58 ح‏

تقيه: 57، 117- 118

تمدن كوفى: 21

ص:438

تناسخ: 55

توابين: 15، 30

توجه مغول به مسيحيان: 75

توجه مغول به يهوديان: 76

توحيد صوفيانه: 60

توفيق، رضا: 214- 215، 217

تهافت الفلاسفه: 88

تيمور گوركان: 158- 163، 165

تيموريان: 63

جابر بن حيان: 33

جامه فتوت: 63

جامى، عبد الرحمن بن احمد: 324، 373، 390

جبل عامل: 141، 151

جزايرى، على بن هلال: 331- 332

جعفر بن محمد، امام ششم: 16- 17، 32- 33، 55، 64، 275، 277

جعفر بن محمد صوفى: 65 ح‏

جعفر خلدى: 65

جفر: 33

جلال الدين رومى- مولوى، جلال الدين محمد بن محمد

جمال الدين حسن بن مطهر حلى- علامه حلى، حسن بن يوسف‏

جنبش بابائيه- بابائيه‏

جنبش توابين- توابين‏

جنبش زيديان- زيديان‏

جنيد بغدادى: 60، 62، 88، 120، 313

جوانمردان- فتيان‏

جوينى، عطا ملك بن محمد: 95- 96

حائرى، على بن خازن: 272

حاتم اصم: 347

حاجى بكتاش: 356- 359

حافظ ابرو، عبد اللّه بن لطف اللّه: 107

حافظ برسى: 238، 240- 241، 253- 262، 264- 270، 302

الحاكم بامر اللّه، ششمين خليفه فاطمى مصر:

68

حب الهى: 30

حجت: 29

حذيفة بن يمان، ابو عبد اللّه: 19

الحر العاملى، محمد بن الحسن: 122، 149، 400

حروفيه: 25، 124، 164، 173- 174، 176- 179، 186، 188، 195، 199، 201، 203- 223، 225- 229، 258، 286، 315، 359

حسن بصرى: 20، 70

حسن بن زيد علوى: 18، 29

حسن بن شيخ محمد سكاكينى- سكاكينى، حسن بن شيخ محمد

حسن بن عتبه: 65 ح‏

حسن بن على، امام دوم: 20

حسن بن على عسكرى، امام يازدهم: 17- 18، 35، 54

حسن بن موسى نوبختى: 55

حسين بن ابى منصور عجلى: 26

حسين بن روح: 191

حسين بن على، امام سوم: 18، 20

حسين كاشفى واعظ- كاشفى، حسين بن على حقيقت: 60

حقيقت محمديه: 130

حكومت اوليا در روى زمين: 26

حلاج، حسين بن منصور: 34، 65، 67، 69، 182، 220، 233، 257، 262- 263، 305، 327، 335، 337

ص:439

حلب (شهر): 53، 82، 154

حلقه‏هاى ذكر: 69

حلول: 56

حلول جزئى: 83

حلول و اتحاد: 132

حله (شهر): 43، 51- 53، 59، 76- 77، 79، 87، 103، 104، 106، 111، 147، 272، 304، 310

حماسه گيلگمش- گيلگمش، حماسه حمزة بن عبد اللّه علوى: 65- 66

حمزة بن محمد بن عبد اللّه حسينى: 65

خاقانى، بديل بن على: 373

خدائى امامان: 56

خدابنده، سلطان محمد اولجايتو- اولجايتو، شاه ايران‏

خردگرايى: 32

خروج با شمشير: 31

خشبيه: 20، 300

خطابيان: 25، 26، 60

خليل بن بدر الدين كردى: 81

خواجه عبد اللّه انصارى- انصارى عبد اللّه- بن محمد

خواجه محمد بن خواجه محمد سمرقندى- سمرقندى، خواجه محمد بن خواجه محمد خواجه نصير- نصير الدين طوسى، محمد بن محمد

خوارج: 310

خواص: 65

خوانسارى، محمد باقر بن زين العابدين: 273

خوف: 30

داعى كبير- حسن بن زيد علوى‏

دانشمنديه: 347- 348

دانش نهانى: 23

دسوقى، ابراهيم: 96، 357

دمشق: 141، 150، 154

ديلميان: 112

ذكر خفى: 234

ذميه: 54

ذو النون مصرى: 275

رابعه عدويه: 30

رازى، فخر الدين- فخر رازى، محمد بن عمر رافضيان: 63

رجعت: 22

رسايل اخوان الصفا: 68، 87- 88

رشتى، كاظم بن قاسم: 268

رشيد الدين فضل اللّه: 77- 80

رضا توفيق- قوفيق، رضا

رضى الدين على بن طاوس: 105

رفاعى، احمد بن على: 81، 96، 304، 306، 357

رفاعيه: 81- 83، 306

رودبارى، ابو على: 31

روزبهان بقلى، روزبهان بن ابى نصر: 373

زاهد گيلانى، ابراهيم بن روشن: 371- 372، 375، 388

زندقه: 144، 146

زنديقان: 150

زنگيان: 180

زهد: 30- 32، 64

زيد النار (برادر امام رضا): 40 ح‏

ص:440

زيد بن رفاعه هاشمى: 65

زيد بن على (برادر امام محمد باقر): 16، 31، 64

زيديان: 16، 39- 41، 59، 61، 66، 70، 80

زين الدين صوفى: 82

زين جعفر بن ابو المغيث بعلبكى: 141

سامانيان: 41

سبئيه: 20

سخاوى، محمد بن عبد الرحمان: 235

سعد الدين حموى: 121- 122، 196، 198- 199، 217، 335، 352

سفاح: 39

سفيان ثورى: 31

سكاكينى، حسن بن محمد: 144

سلجوقيان: 49- 50

سلمان فارسى: 19، 25، 280

سلمى، محمد بن حسين: 33

سليمان بن صرد خزاعى: 15

سماع: 71

سمرقندى، خواجه محمد بن خواجه محمد: 317

سنائى، مجدود بن آدم: 373

سهروردى، عمر بن محمد: 348

سهروردى، يحيى بن حبش: 88، 335

سهل بن هارون: 180

سهل تسترى: 60، 62

سيد حيدر آملى: 97، 110- 112، 114- 115، 117- 119، 121، 123- 124، 130، 334، 337، 338، 340، 400

سيد على همدانى: 312- 315

سيد كاظم رشتى- رشتى، كاظم بن قاسم‏

سيد محمد خراسانى: 349

سيد محمد نجفى: 311

شام: 14، 153- 154

شاه قاسم انوار- قاسم انوار، على بن نصير

الشبلى، جعفر بن يونس: 65، 119، 219، 335- 336

شرف الدين حسن بن عبد الكريم فتال- فتال، حسن بن عبد الكريم‏

شرفشاه، فيروز بن محمد: 367- 368

شريف الرضى، محمد بن الحسين: 70، 87، 98 ح، 118

الشعرانى، عبد الوهاب بن احمد: 124

شقيق بلخى: 347

شلمغانى، محمد بن على: 190- 191، 193، 215

شورش زنگيان- زنگيان‏

شوشترى، نور اللّه بن شريف الدين: 319- 320، 335، 373، 397

شهاب الدين سهروردى- سهروردى، عمر بن محمد

شهاب الدين يحيى بن حبش سهروردى- سهروردى، يحيى بن حبش‏

شهيد اول، محمد بن مكى: 101، 145- 148، 152، 154

شهيد ثانى، زين الدين بن على: 394، 397

شيخ احمد احسايى- احسائى، احمد بن زين- الدين‏

شيخ احمد رفاعى- رفاعى، احمد بن على‏

شيخ بهائى، محمد بن حسين: 109، 397- 398

شيخ حيدر آملى- سيد حيدر آملى‏

شيخ زاهد گيلانى- زاهد گيلانى، ابراهيم بن روشن‏

شيخ صفى الدين اردبيلى- صفى الدين‏

ص:441

اردبيلى‏

شيخ عبد اللّه يافعى- يافعى، عبد اللّه بن اسعد شيخ على عبد العال كركى- محقق كركى، على بن حسين‏

شيخ محمد بن ابو بكر همدانى سكاكينى: 141

شيخ محمد قوچانى: 317

شيخ مفيد- المفيد، محمد بن محمد

شيخيه: 35، 60- 61، 400

شيرازى، محمود بن ابراهيم: 144

شيعه كيسانى: 22- 23، 39

شيعيان معتدل: 55

صدر الدين اصفهانى- تركه اصفهانى، صدر- الدين‏

صدر الدين القونوى، محمد بن اسحاق: 93، 119، 130، 187، 195، 349، 352

صدر الدين شيرازى، محمد بن ابراهيم: 395

صدقة بن منصور، امير حله: 87

صفويان: 63

صفى الدين اردبيلى: 370- 376، 388، 402

صفى الدين اسحاق اردبيلى- صفى الدين اردبيلى‏

صلاح الدين ايوبى: 139

طوسى، محمد بن حسن: 49

عالم صغير: 132

عالم كبير: 132

عامر بن عامر بصرى: 126- 128، 130- 133،

عباسيان: 39، 61

عبد الرزاق كاشانى: 97، 119، 121، 123، 219، 329، 339

عبد القادر گيلانى، عبد القادر بن ابى صالح:

85، 357، 373

عبد الكريم بن احمد بن طاوس: 105

عبد اللّه افندى جيرانى: 240

عبد اللّه بن أبى: 14

عبد اللّه بن زبير: 15، 48

عبد اللّه بن معاويه: 25، 39، 64

عبد اللّه مبارك، ابو عبد الرحمان عبد اللّه مبارك: 16، 31

عبد المجيد بن فرشته: 213

عثمان، خليفه اسلام: 14، 19

عراقى، ابراهيم بن بزرگمهر: 373

عراقى، فخر الدين- عراقى، ابراهيم بن بزرگمهر عزادارى و يادبود امام حسين (ع): 43، 48

عزيز الدين نسفى- نسفى، عزيز الدين محمد عصمت امامان: 27

عطار، محمد بن ابراهيم: 31، 373

عطا ملك جوينى- جوينى، عطا ملك بن محمد

عقايد خردگرايانه: 31

علاء الدين محمد قوشجى- قوشجى، علاء- الدين محمد

علامه حلى، حسن بن يوسف: 79، 107، 109- 111، 115، 142- 143، 147- 148، 273

علم اعداد و حروف: 89

علم النفس: 91

علم الهدى، على بن الحسين: 58، 70، 87، 149، 273

علم كلام: 91

علوم غريبه: 33

ص:442

علوى، محمد بن حسن: 65

علويان: 39- 40، 49، 80

على‏اللهيان: 54، 229

على بن ابيطالب، امام اول (ع): 19- 20، 25، 27، 30، 96- 99، 101- 102، 109- 111، 113، 115، 117- 118، 120، 122، 127- 128، 132- 133، 140، 143، 151- 152، 172، 186، 208، 210، 224- 225، 233، 235- 236، 241، 254- 255، 257، 261، 265، 268، 273، 276- 277، 280، 302- 303، 309، 311- 313، 318، 320، 322، 328- 329، 336- 338، 340، 358- 361، 388، 390

على بن حسين، امام چهارم: 16، 20، 30، 64

على بن سليمان بحرانى- بحرانى، على بن سليمان‏

على بن موسى الرضا، امام هشتم (ع): 17، 33، 35، 40، 67

على بن هلال جزايرى- جزايرى، على بن هلال‏

عمار ياسر: 19

عمر بن عبد العزيز: 20، 49

عيسى مسيح (ع): 121، 204، 206- 208، 210، 217، 280، 336، 359- 360

غازان خان: 77- 78

غاليان: 20، 28، 54، 60، 105

غاليان تندرو: 54

غاليان شيعه: 94، 144[[2527]](#footnote-2527)

غاليگرى: 20- 21، 25- 28، 54، 57

غرابيه: 54

غزالى، محمد بن محمد: 101، 115، 119، 184، 282، 335، 398

غلات جناحى: 64، 224

غيبت: 59

غيبت صغرى: 18

غيبت كبرى: 18

فارابى، محمد بن محمد: 335

فاضل هروى، قاسم بن يوسف- ابو نصرى هروى، قاسم بن يوسف‏

فاطميان: 40، 43، 49، 53- 54، 67- 69، 139

فتال، حسن بن عبد الكريم: 331

فتوت: 63، 69- 70، 347- 348، 377، 382

فتوت بغدادى: 69

فتوت نبوى: 63

فتيان: 62

فخر الدين احمد بن عبد اللّه بحرينى: 331

فخر الدين بن مطهر: 147

فخر الدين عراقى- عراقى، ابراهيم بن بزرگمهر فخر رازى، محمد بن عمر: 88، 123، 335

فرفوريوس: 335- 336

فرقه اسماعيلى- اسماعيليان‏

فرقه بكتاشى- بكتاشيه‏

فرقه شيخيه- شيخيه‏

فرقه مشعشعى- مشعشعيه‏

فضائح الباطنيه: 88

فضل اللّه استرآبادى: 166، 169- 175، 177- 178، 187- 188، 193، 199، 206- 208، 210، 214- 225، 227- 228، 230

ص:443

فضل اللّه حروفى- فضل اللّه استرآبادى فضولى بغدادى، محمد بن سليمان: 325

فقر: 71

فنا: 30

فياض بن محسن: 308

فيروز بن محمد بن شرفشاه- شرفشاه، فيروز- بن محمد

فيض بخش، قاسم: 323

فيض كاشانى، محمد بن شاه مرتضى: 398

قاسم انوار، على بن نصير: 176، 376

قاسم بن حمزه: 64

قاضى بيضاوى- بيضاوى، عبد اللّه بن عمر

قاضى نور اللّه شوشترى- شوشترى، نور اللّه بن شرف الدين‏

قائم بامر اللّه، خليفه عباسى: 49

قرمطيان: 67- 68، 192

قرمطيه: 305، 310

قشيرى، عبد الكريم بن هوازن: 26، 34

قصيده تائيه (ابن فارض): 126- 127، 129

قطب الدين شيرازى، محمود بن مسعود: 147، 234، 335

قطعيه: 26 ح‏

قلندريه: 82

قم: 53، 59

قوشجى، علاء الدين محمد: 92

القونوى، صدر الدين محمد بن اسحاق- صدر- الدين القونوى، محمد بن اسحاق‏

قيامت صغرى: 131

قيامت كبرى: 131

القيصرى، داود بن محمود: 121

كاشفى، حسين بن على: 324- 328، 330

كربلا: 53، 77، 310

كرخ (محله‏اى در بغداد): 51، 53

كسروى، احمد: 288- 290، 297

كفعمى، ابراهيم بن على: 253

كلابادى، ابو بكر بن محمد: 31

كميل بن زياد نخعى: 116، 118، 236، 276

كندى، محمد بن يوسف: 180- 181

كواكبى، محمد بن يحيى: 385

كوفه: 21، 59

كيسانيه- شيعه كيسانى‏

كيميا: 89

گيب، هاميلتون الكساندر: 214

گيلگمش، حماسه: 43- 44

لاهيجى، محمد بن يحيى: 317

مالك بن انس: 32

المتنبى، احمد بن الحسين: 191- 192

متوكل، خليفه عباسى: 17، 40، 67

مجاهده: 68

مجلسى، محمد باقر بن محمد تقى: 398- 400

محقق ثانى- محقق كركى، على بن حسين‏

محقق حلى، جعفر بن حسن: 104، 111

محقق كركى، على بن حسين: 323، 332- 333، 390، 394، 395

محمد امين استرابادى- استرابادى، محمد امين‏

محمد باقر داماد- ميرداماد، محمد باقر بن محمد

محمد باقر مجلسى- مجلسى، محمد باقر بن‏

ص:444

محمد تقى‏

محمد بن احمد بصرى- بصرى، محمد بن احمد

محمد بن ادريس: 103

محمد بن جعفر اسدى- اسدى، محمد بن جعفر

محمد بن اسماعيل: 16- 17، 28

محمد بن حسن، امام دوازدهم (ع): 22- 23، 31، 35، 54، 56، 59، 103- 105، 107، 117، 120- 121، 123، 149، 210، 224، 236- 237، 262، 283، 285، 288، 338، 361، 367، 380، 388، 392- 393

محمد بن حسن علوى- علوى، محمد بن حسن‏

محمد بن حنفيه: 15- 16، 20، 22- 23

محمد بن سنان: 106

محمد بن عبد اللّه، پيامبر اسلام: 19، 27، 29، 302- 303

محمد بن على الباقر، امام پنجم (ع): 16، 31، 39، 64

محمد بن على التقى، امام نهم (ع): 17

محمد بن على بن ابراهيم استرابادى- استر- ابادى، محمد بن على‏

محمد بن على شلمغانى- شلمغانى، محمد بن على‏

محمد بن فلاح: 274، 286- 292، 295، 297- 300، 302- 304، 307- 308، 310

محمد بن قاسم: 64

محمد بن مكى جزينى عاملى (شهيد اول)- شهيد اول، محمد بن مكى‏

محمد بن نصير نميرى- نميرى، محمد بن نصير

محمد بن يحيى كواكبى- كواكبى، محمد- بن يحيى‏

محمد بن يحيى لاهيجى- لاهيجى، محمد بن يحيى‏

محمود بن ابراهيم شيرازى- شيرازى، محمود- بن ابراهيم‏

محيى الدين بن عربى- ابن العربى‏

مختار بن ابو عبيده: 16، 22، 300

مخمسه: 28، 54

مدائن: 53

مذهب كشفى: 99

مراكش: 54

المستظهر باللّه عباسى: 62

مسيح- عيسى مسيح‏

مسيحيان: 52

مسيحيت: 217

مشعشعيه: 125، 167، 268، 288، 291، 293، 300- 301، 303، 306- 307، 309- 310، 314، 320- 321، 353، 373، 379- 381، 390

مصر: 54

مصعب بن زبير: 48

معاوية بن ابى سفيان: 14

معتزله: 28، 31، 40، 98 ح، 337- 338

معتصم، خليفه عباسى: 67

معرفت‏شناسى: 91

معروف كرخى: 17، 34- 35، 67، 116، 275، 329

مغول: 52

مغيرة بن سعيد: 24، 223، 305

مفجع- بصرى، محمد بن احمد

مفوضه: 28، 54، 56

المفيد، محمد بن محمد: 70، 77، 149

ملاحده: 122

ملاصدرا- صدر الدين شيرازى، محمد بن ابراهيم‏

ملامتيان: 220

ص:445

مماليك: 140- 141، 154

ممطوريه: 26 ح‏

موالى: 21

موسوى تونى، حيدر: 311، 313

موسى (ع): 205

موسى بن جعفر، امام هفتم (ع): 17، 33، 76

مولوى، جلال الدين محمد بن محمد: 34، 349، 357، 373

مهدويت: 22، 54، 56، 59، 83

مهدى (عج)- محمد بن حسن، امام دوازدهم (ع)

مهديگرى: 22، 55، 69، 130، 289

ميثم بحرانى، ميثم بن على: 95- 99، 101- 102- 104، 109، 115- 117، 119، 124، 142، 148، 331، 334، 340

ميرداماد، محمد باقر بن محمد: 394- 395

ميرفندرسكى، ابو القاسم بن ميرزا بزرگ: 395

ناصر اطروش: 41، 70، 112

ناصرخسرو: 61

ناصر لدين اللّه، خليفه عباسى: 50- 51، 53، 62، 80

ناووسيه: 55

نايب الصدر: 270، 333، 337، 340

نايب خاص: 84

نبوت: 83

نجاشى: 58

نجف: 42- 43، 49، 53، 77، 82، 310

نجم الدين كبرى، احمد بن عمر: 81، 329، 349

نجيب الدين بزغش شيرازى: 370- 371

نسفى، عزيز الدين بن محمد: 122

نسيمى، عماد الدين: 219، 221، 225

نصير الدين طوسى، محمد بن محمد: 82، 87- 88، 90- 93، 102، 107، 115، 234، 335، 361

نصير الدين كاشى: 97، 123

نصيريه: 17، 27، 54، 84، 106، 122، 124، 130، 133- 134، 140- 141، 151- 152، 225- 226، 229، 300، 353، 361

نعمت اللّه ولى، نعمت اللّه بن عبد اللّه: 231- 234، 236- 238، 312- 313

نعمةاللهيه: 313، 395

نعيمى- فضل اللّه حروفى‏

نفس ناطقه: 99

نقشبنديه: 123، 237- 238، 324

نميرى، محمد بن نصير: 17، 35

نوافلاطونيان: 215

نوح: 204

نوربخش: محمد بن عبد اللّه: 291، 311- 317، 319- 321، 323، 375

نوربخشيه: 315- 317، 321، 323، 373، 395، 398

واعظ كاشفى- كاشفى، حسين بن على‏

وحدت وجود: 83، 89، 106، 109- 110، 114- 115، 119، 123- 124، 129، 131- 132، 142- 143، 195، 221، 233

وصى: 29

ولايت: 83

ولايت شخصى: 84

ولايت نوعى: 84

هروى، احمد بن يحيى: 392

هشام بن حكم: 26

ص:446

هلاكو: 81

هوارت، كلمان: 214

يافعى، عبد اللّه بن اسعد: 232- 235، 313

يحيى بن زيد: 39، 47

يحيى بن عبد اللّه: 64، 64 ح‏

يمن: 59

يوسف: 204- 205[[2528]](#footnote-2528)

1. (\*) با آنكه« ترجمه، تلخيص و نگارشى» از كتاب مزبور به فارسى منتشر شده، ولى احتياج به ترجمه ديگرى دارد و اميدوار است امكان و فرصت آن براى مترجم دست دهد. [↑](#footnote-ref-1)
2. ( 1). نحل 12: 16، حج 22: 78، آل عمران 3: 68 و 67 و بقره 2: 135. [↑](#footnote-ref-2)
3. ( 2). صف 61: 6 و نيز بقره 2: 146 و اعراف 7: 157 و غيره. [↑](#footnote-ref-3)
4. ( 3). آل عمران 3: 84. [↑](#footnote-ref-4)
5. ( 4). بقره 2: 13. [↑](#footnote-ref-5)
6. ( 5). قصص 28: 5. از جمله شواهد دلالت اين آيه بر بالا بردن مقام فقرا، آن است كه عمر، هنگام گماشتن عمار بن ياسر به فرماندهى جنگ در كوفه به آن استناد كرد. نگاه كنيد به« طبرى»، مصر، 3/ 261 و« ابن اثير» 2/ 13، حوادث سال 22. [↑](#footnote-ref-6)
7. ( 6). نساء 4: 153- 162، توبه 9: 3، بقره 2: 75 و 87- 89. [↑](#footnote-ref-7)
8. ( 7). آل عمران 3: 181 و نيز نساء 4: 37 و« سيره ابن هشام» 2/ 188. [↑](#footnote-ref-8)
9. ( 8).« وقعة صفين» ص 578 و 586،« طبرى»، ليدن 1/ 3337. [↑](#footnote-ref-9)
10. ( 9).« عقد الفريد» 5/ 11. [↑](#footnote-ref-10)
11. ( 10). بلاذرى:« انساب الاشراف»، قدس 1936، 5/ 206 و درمورد جنبش توابين كه در سال 65 به شكست انجاميد، نگاه كنيد به ص 204- 213. [↑](#footnote-ref-11)
12. ( 11). همان مرجع، 5/ 205 سطر 15، 207 سطر 12. [↑](#footnote-ref-12)
13. ( 12). درمورد عقايد مختلف مؤلفان راجع به تاريخ پيدايش تشيع: در زمان پيغمبر،« يعقوبى» 2/ 103،« روضات الجنات» 86،« اصل الشيعه و اصولها» 87،« ضحى الاسلام» 2/ 209 پس از پيغمبر،« فرق الشيعه» ص 2- 3 در زمان عثمان،« الدولة العربيه و سقوطها» ص 56 در روزگار على( ع)،« فهرست» ابن النديم، مصر 1348 ص 249،« الحور العين» ابن نشوان حميرى( متوفى 573) ص 180، پس از شهادت على( ع): طه حسين« على و بنوه» ص 192. [↑](#footnote-ref-13)
14. ( 13).« انساب الاشراف» ص 206؛ شيعه مدائن از كوفه بدانجا منتقل شده بودند. [↑](#footnote-ref-14)
15. ( 14).« طبقات» ابن سعد 5/ 69- 70 و 73- 74. [↑](#footnote-ref-15)
16. ( 15). همان مرجع 5/ 72- 73. [↑](#footnote-ref-16)
17. ( 16). همان مرجع 5/ 68. [↑](#footnote-ref-17)
18. ( 17). همان مرجع 5/ 158. [↑](#footnote-ref-18)
19. ( 18).« مقاتل الطالبيين» ص 126،« تاريخ» يعقوبى 3/ 40 و 98. [↑](#footnote-ref-19)
20. ( 19).« فرق الشيعه» نوبختى، چاپ ريتر، استانبول 1931 ص 53. [↑](#footnote-ref-20)
21. ( 20).« الصلة بين التصوف و التشيع» از نويسنده كتاب حاضر، بغداد 1963، 1/ 187- 205. [↑](#footnote-ref-21)
22. ( 21).« فرق الشيعه» ص 74. امام محمد تقى( ع) موقع رحلت پدر، 7 ساله بوده است. [↑](#footnote-ref-22)
23. ( 22). همان مرجع 74- 76. [↑](#footnote-ref-23)
24. ( 23).« ابن اثير» 7/ 18. [↑](#footnote-ref-24)
25. ( 24).« فرق الشيعه» ص 77. [↑](#footnote-ref-25)
26. ( 25). همان مرجع ص 78. [↑](#footnote-ref-26)
27. ( 26). همان مرجع ص 78. راجع به نصيريه نگاه كنيد به« الصلة بين التصوف و التشيع» 1/ 150- 152. [↑](#footnote-ref-27)
28. ( 27). براى نمونه نگاه كنيد به« ابن اثير» 7/ 60- 68 حوادث سالهاى 254 تا 260. [↑](#footnote-ref-28)
29. ( 28- 29).« فرق الشيعه» ص 79. [↑](#footnote-ref-29)
30. (\*) از جمله عده‏اى معتقد بودند كه امامت پس از امام عسكرى( ع) به برادرش جعفر مى‏رسيد، و بعضى اصلا منكر وجود پسرى براى امام عسكرى( ع) برخى نيز با پذيرفتن امامت محمد بن حسن( عج) قائل شدند كه پس از وى نيز پسرش امام گرديد و اينان، سيزده امامى بودند، چند تن نيز قائل به مرگ امام دوازدهم و قطع سلسله امامت شدند.

    ( براى تفصيل در اين مورد رجوع كنيد به« خاندان نوبختى» نوشته مرحوم عباس اقبال صفحات 161- 5).- م. [↑](#footnote-ref-30)
31. ( 28- 29).« فرق الشيعه» ص 79. [↑](#footnote-ref-31)
32. ( 30). همان مرجع ص 9. [↑](#footnote-ref-32)
33. ( 31). همان مرجع ص 80. [↑](#footnote-ref-33)
34. ( 1). راجع به نخستين شيعيان، نگاه كنيد به« الصله بين التصوف و التشيع» 1/ 18- 53. [↑](#footnote-ref-34)
35. ( 2).« ابن سعد» 4: 1/ 163. [↑](#footnote-ref-35)
36. ( 3). همان مرجع 4: 1/ 59، 62. [↑](#footnote-ref-36)
37. ( 4). همان مرجع 4: 1/ 53- 57. [↑](#footnote-ref-37)
38. ( 5). همان مرجع 4: 1/ 61،« صفة الصفوة» 1/ 220. [↑](#footnote-ref-38)
39. ( 6).« ابن اثير» 2/ 114. [↑](#footnote-ref-39)
40. ( 7).« انساب الاشراف» 48- 49. [↑](#footnote-ref-40)
41. ( 8).« ابن سعد» 3: 0/ 180« طبرى» 1/ 3317. [↑](#footnote-ref-41)
42. ( 9).« اللمع» 19« صحيح» بخارى، استئذان: 38. [↑](#footnote-ref-42)
43. ( 10).« قوت القلوب» 1/ 23. [↑](#footnote-ref-43)
44. ( 11). همان مرجع 2/ 195. [↑](#footnote-ref-44)
45. ( 12).« احياء العلوم» 4/ 222. [↑](#footnote-ref-45)
46. ( 13).« الصلة بين التصوف و التشيع» 1/ 67- 73. [↑](#footnote-ref-46)
47. ( 14). همان مرجع 1/ 316- 318 و 1/ 339- 340. [↑](#footnote-ref-47)
48. ( 15).« طبرى» 2/ 136 حوادث سال 51. [↑](#footnote-ref-48)
49. ( 16).« انساب الاشراف» ص 231. به اين نام مشهور شدند چون با چوب مى‏جنگيدند وجه تسميه‏هاى ديگر آنان را در 241 و 270 همان مرجع ببينيد. [↑](#footnote-ref-49)
50. ( 17).« ابن سعد» 5/ 158 و 160« حلية الاولياء» 3/ 136. [↑](#footnote-ref-50)
51. ( 18). ماسينيون:« خطط الكوفه» ص 12. [↑](#footnote-ref-51)
52. ( 19- 20).« فتوح البلدان» ص 280 .. [↑](#footnote-ref-52)
53. ( 19- 20).« فتوح البلدان» ص 280 .. [↑](#footnote-ref-53)
54. ( 21).« اغانى»، مصر 1928، 2/ 3 و 8. [↑](#footnote-ref-54)
55. ( 22).« صحيح» بخارى، مصر 1327، 3/ 68. [↑](#footnote-ref-55)
56. ( 23).« خطط الكوفه» 12. [↑](#footnote-ref-56)
57. ( 24).« انساب سمعانى» ورقه 385 الف. [↑](#footnote-ref-57)
58. ( 25). همان مرجع ورقه 66 الف. [↑](#footnote-ref-58)
59. ( 26). همان مرجع ورقه 572 ب. [↑](#footnote-ref-59)
60. ( 27). طبرى 1/ 3148. [↑](#footnote-ref-60)
61. ( 28). مقصود بيان بن سمعان مقتول به سال 119 است:« فرق الشيعه» 52. [↑](#footnote-ref-61)
62. ( 29). مقصود مغيرة بن سعيد است.« طبرى»، ليدن 2/ 1619. [↑](#footnote-ref-62)
63. ( 30). مقصود ابو الخطاب است.« المقالات و الفرق» ص 55،« رجال كشى» ص 148. [↑](#footnote-ref-63)
64. ( 31). مقصود بزيغ است.« المقالات و الفرق» ص 52،« الفصل» ابن حزم 2/ 186. [↑](#footnote-ref-64)
65. ( 32). مقصود معمر بن احمر است.« المقالات و الفرق» ص 53،« الفصل» 2/ 186 و نيز ميان پيروان ابو الخطاب، صرافى بود به نام مفضل،« مقالات الاسلاميين» 1/ 78. [↑](#footnote-ref-65)
66. ( 33).« عيون الاخبار» ابن قتيبه 2/ 330،« حلية الاولياء» 7/ 373. [↑](#footnote-ref-66)
67. ( 34).« انساب الاشراف» ص 26. [↑](#footnote-ref-67)
68. ( 35). همان مرجع ص 218 س 11، ص 222 س 20« طبرى» 2/ 509. [↑](#footnote-ref-68)
69. ( 36).« ابن سعد» 5/ 66. [↑](#footnote-ref-69)
70. ( 37). براى نمونه نگاه كنيد به« انساب الاشراف»، ص 228. كنيه كيسان ابو عمره بود. نگاه كنيد به« الاخبار الطوال»، ص 260. [↑](#footnote-ref-70)
71. ( 38).« العقيدة و الشريعة فى الاسلام»، ص 192. [↑](#footnote-ref-71)
72. ( 39).« الانسان الكامل فى الاسلام»، ص 122. [↑](#footnote-ref-72)
73. ( 40).« تاريخ» يعقوبى 2/ 95« ابن سعد» 5/ 86. [↑](#footnote-ref-73)
74. ( 41). براى نمونه نگاه كنيد به« الفرق الشيعه» ص 20 و 24 و 25 و 26 و 28 و 31 و 54 و 57 و 58 و 62 و 67 و 70 و 79 و 80 الخ. [↑](#footnote-ref-74)
75. ( 42).« البيان» گنجى ص 319« غيبت» طوسى 134. اشعرى در شرح عقايد اهل سنت و حديث گويد:« خروج دجال و كشته شدنش به دست عيسى بن مريم را قبول دارند»،« مقالات الاسلاميين» 1/ 323 كه اعتقاد به مهدويت مسيح در اين گفته آشكار است. پيشتر از او، ابو حنيفه نعمان بن ثابت( درگذشته به سال 150) در كتاب قديميش،« الفقه الاكبر» به اين دو موضوع اشاره كرده است. نگاه كنيد به كتاب« الفقه الاكبر» و شرح آن به قلم ملا على قارى حنفى، مصر 1323 متن 11 شرح 183. [↑](#footnote-ref-75)
76. ( 43). ابن خلدون:« تاريخ» 12/ 129،« صحيح» مسلم، مصر 1349 2/ 516، 500، 501« مسند» ابن حنبل 2/ 14. ترمذى: فتن 62. [↑](#footnote-ref-76)
77. ( 44- 45).« الملل و النحل» شهرستانى 1/ 243. [↑](#footnote-ref-77)
78. ( 44- 45).« الملل و النحل» شهرستانى 1/ 243. [↑](#footnote-ref-78)
79. ( 46).« تاريخ» يعقوبى 3/ 40. [↑](#footnote-ref-79)
80. ( 47). همان مرجع 3/ 98. [↑](#footnote-ref-80)
81. ( 48).« الملل و النحل» 1/ 236. [↑](#footnote-ref-81)
82. ( 49).« تذكرة الاولياء» عطار 1/ 111. [↑](#footnote-ref-82)
83. ( 50).« الملل و النحل» 1/ 246. [↑](#footnote-ref-83)
84. ( 51). همان مرجع 1/ 246 آيه 138 سوره آل عمران( 3). [↑](#footnote-ref-84)
85. ( 52).« الفرق بين الفرق» بغدادى ص 145. [↑](#footnote-ref-85)
86. ( 53).« الملل و النحل» 1/ 246 اشاره به آيه‏\i« كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ وَ يَبْقى‏ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِكْرامِ»\E الرحمن 55: 26. [↑](#footnote-ref-86)
87. ( 54).« عيون الاخبار» ابن قتيبه 1/ 165« طبرى» 2/ 1622. [↑](#footnote-ref-87)
88. ( 55).« طبرى»، مصر، 8/ 241. [↑](#footnote-ref-88)
89. ( 56).« حركات الشيعة المتطرفين» تأليف محمد جابر العال ص 37،« الفرق بين الفرق» ص 146- 147. [↑](#footnote-ref-89)
90. ( 57).« الفرق بين الفرق» ص 147. كلمه امانت در دو آيه زير از قرآن آمده است: نساء 4: 58 و احزاب 33: 72. [↑](#footnote-ref-90)
91. ( 58).« حركات الشيعة المتطرفين» ص 37. [↑](#footnote-ref-91)
92. ( 59).« مقالات الاسلاميين» اشعرى 1/ 72. [↑](#footnote-ref-92)
93. ( 60).« فرق الشيعه» ص 30،« مقالات الاسلاميين» 1/ 74،« الفرق بين الفرق» 149. [↑](#footnote-ref-93)
94. ( 61). طبرى 2/ 1619« .... ان ابا منصور حدثنى انه رفع الى ربه و مسح على رأسه و قال له بالفارسية يا پسر ....»« اختيار معرفة الرجال»، كشى، مشهد، 1348.- م. [↑](#footnote-ref-94)
95. ( 62- 63).« مقالات الاسلاميين» 1/ 74 و سوره فرقان 25: 37 و 38. [↑](#footnote-ref-95)
96. ( 62- 63).« مقالات الاسلاميين» 1/ 74 و سوره فرقان 25: 37 و 38. [↑](#footnote-ref-96)
97. ( 64).« الفرق بين الفرق» ص 150. [↑](#footnote-ref-97)
98. ( 65).« معرفة اخبار الرجال» كشى ص 206. [↑](#footnote-ref-98)
99. ( 66- 67).« شخصيات قلقه فى الاسلام» ص 19. [↑](#footnote-ref-99)
100. ( 66- 67).« شخصيات قلقه فى الاسلام» ص 19. [↑](#footnote-ref-100)
101. ( 68).« فرق الشيعه» ص 61. [↑](#footnote-ref-101)
102. ( 69).« كشى» ص 208. [↑](#footnote-ref-102)
103. ( 70- 71).« فرق الشيعه» ص 44 و سوره زخرف 43: 84. [↑](#footnote-ref-103)
104. ( 70- 71).« فرق الشيعه» ص 44 و سوره زخرف 43: 84. [↑](#footnote-ref-104)
105. ( 72- 73).« ابن اثير» 8/ 21. [↑](#footnote-ref-105)
106. ( 72- 73).« ابن اثير» 8/ 21. [↑](#footnote-ref-106)
107. ( 74).« الفرق بين الفرق» ص 51. [↑](#footnote-ref-107)
108. ( 75).« الرسالة القشيريه» ص 668 و نيز عبد القادر گيلانى:« الفتح الربانى و الفيض الرحمانى»، مصر 1380 ص 218. [↑](#footnote-ref-108)
109. ( 76).« فرق الشيعه» ص 39. [↑](#footnote-ref-109)
110. ( 77).« مقالات الاسلاميين» ص 127. [↑](#footnote-ref-110)
111. (\*) قطعيه در مقابل موسويه( ممطوريه) گروهى از شيعه بودند كه به وفات موسى بن جعفر( ع) يقين و قطع كردند، درحالى كه موسويه راجع به رحلت آن حضرت شك داشتند و مى‏پنداشتند- [↑](#footnote-ref-111)
112. ( 78). همان مرجع 1/ 88- 89 و نيز حاشيه ص 88 به نقل از« الحور العين» ابن نشوان حميرى.

     اشعرى، صريحا، هشام را قطعى مذهب دانسته است.- كه زنده است و بعنوان مهدى قيام خواهد كرد.( ترجمه« الفرق بين الفرق» بغدادى، دكتر محمد جواد مشكور، تهران، 1344، ص 35.).- م. [↑](#footnote-ref-112)
113. ( 79).« مقالات الاسلاميين» 1/ 102 عبارت اشعرى اين است:« معتقدان به تجسم خدا مى‏گو- يند، طول و عرضش برابر است، و اين را بر سبيل مجاز مى‏گويند نه حقيقت.» [↑](#footnote-ref-113)
114. ( 80). همان مرجع 1/ 115- 116،« الملل و النحل» 1/ 311،« الفرق بين الفرق» 41. [↑](#footnote-ref-114)
115. ( 81).« عقيدة الشيعه» ص 330- 338. [↑](#footnote-ref-115)
116. ( 82).« عقد الفريد» 5/ 225. [↑](#footnote-ref-116)
117. ( 83).« الصلة بين التصوف و التشيع» 2/ 62- 70. [↑](#footnote-ref-117)
118. ( 84).« الملل و النحل» 1/ 313. [↑](#footnote-ref-118)
119. ( 85). همان مرجع 1/ 317. [↑](#footnote-ref-119)
120. ( 86).« مقالات الاسلاميين« 1/ 15 و 108 و 110 و 117- 8. [↑](#footnote-ref-120)
121. ( 87).« فرق الشيعه» 82« الملل و النحل» 1/ 333. [↑](#footnote-ref-121)
122. ( 88- 89).« خطط» مقريزى 2/ 229. [↑](#footnote-ref-122)
123. ( 88- 89).« خطط» مقريزى 2/ 229. [↑](#footnote-ref-123)
124. ( 90).« فرق الشيعه» 75« الملل و النحل» 1/ 333. [↑](#footnote-ref-124)
125. ( 91).« جامع الحكمتين» ص 286. [↑](#footnote-ref-125)
126. ( 92).« مقدمه» ابن خلدون 323. [↑](#footnote-ref-126)
127. ( 1).« التعرف لمذهب اهل التصوف»، كلابادى ص 11. [↑](#footnote-ref-127)
128. ( 2).« الكواكب الدريه» 1/ 109 و 114. [↑](#footnote-ref-128)
129. ( 3).« حلية الاولياء» 2/ 133. [↑](#footnote-ref-129)
130. ( 4).« اصول الكافى» 127. [↑](#footnote-ref-130)
131. ( 5).« روضات الجنات» ص 208 به نقل از« المنتظم» ابن الجوزى. [↑](#footnote-ref-131)
132. ( 6). ابن عربى:« فتوحات مكيه» 1/ 206،« التدبيرات الالهيه» 113. [↑](#footnote-ref-132)
133. ( 7).« الصله بين التصوف و التشيع» 1/ 165- 8. [↑](#footnote-ref-133)
134. ( 8).« عيون الاخبار» 1/ 212،« اصول الكافى» 125. [↑](#footnote-ref-134)
135. ( 9).« تفسير» على بن ابراهيم 416. [↑](#footnote-ref-135)
136. ( 10).« حلية الاولياء» 3/ 185. [↑](#footnote-ref-136)
137. ( 11).« تفسير» على بن ابراهيم 416. [↑](#footnote-ref-137)
138. ( 12).« التعرف» ص 11. [↑](#footnote-ref-138)
139. ( 13- 14).« حلية الاولياء»، 3/ 181. [↑](#footnote-ref-139)
140. ( 13- 14).« حلية الاولياء»، 3/ 181. [↑](#footnote-ref-140)
141. ( 15).« طرائق الحقائق» 2/ 88( به نقل از« كشف الغمة») داستانى كه آورده يقينا افسانه‏اى است. [↑](#footnote-ref-141)
142. ( 16).« تذكرة الاولياء» 2/ 266. [↑](#footnote-ref-142)
143. ( 17).« الصواعق المحرقه»، ص 199. [↑](#footnote-ref-143)
144. ( 18). نگاه كنيد به« طبرى» 2/ 208 ضمن داستان قيام محمد بن عبد اللّه بن حسن در مدينه به سال 145. [↑](#footnote-ref-144)
145. ( 19- 20- 21).« الملل و النحل» 1/ 250 راجع به حنفى بودن صالحيه و بتريه‏[ دو فرقه از زيديان‏]، در مسائل فقهى، همان مرجع 1/ 264. [↑](#footnote-ref-145)
146. ( 19- 20- 21).« الملل و النحل» 1/ 250 راجع به حنفى بودن صالحيه و بتريه‏[ دو فرقه از زيديان‏]، در مسائل فقهى، همان مرجع 1/ 264. [↑](#footnote-ref-146)
147. ( 19- 20- 21).« الملل و النحل» 1/ 250 راجع به حنفى بودن صالحيه و بتريه‏[ دو فرقه از زيديان‏]، در مسائل فقهى، همان مرجع 1/ 264. [↑](#footnote-ref-147)
148. ( 22).« فتوحات مكيه» 1/ 448، 4/ 139. [↑](#footnote-ref-148)
149. ( 23).« مقاتل الطالبيين» 128. [↑](#footnote-ref-149)
150. ( 24). همان مرجع ص 206. [↑](#footnote-ref-150)
151. ( 25).« الملل و النحل» 1/ 273. [↑](#footnote-ref-151)
152. ( 26).« عقيدة الشيعه» 132. [↑](#footnote-ref-152)
153. ( 27).« مختصر تاريخ الاسلام» 76. [↑](#footnote-ref-153)
154. ( 28).« حلية الاولياء» 3/ 198« الصواعق المحرقة»، 199« الامويون و العباسيون»، جرجى زيدان، ص 153. [↑](#footnote-ref-154)
155. ( 29).« ضحى الاسلام» 3/ 265، بايد توجه داشت كه شافعى و يحيى بن معين احاديث امام صادق( ع)[ منقول از پيغمبر] را توثيق كرده‏اند و ابو حاتم گفته« از چنان مردى، سند و دليل خواسته نمى‏شود.» ذهبى:« تذكرة الحفاظ» 1/ 166. [↑](#footnote-ref-155)
156. ( 30). نگاه كنيد به« مختار رسائل جابر بن حيان» و نيز« تاريخ عرب» فيليپ حتى 2/ 325. [↑](#footnote-ref-156)
157. ( 31).« مقدمه» ابن خلدون ص 334. [↑](#footnote-ref-157)
158. ( 32).« حقائق التفسير» ص 1 و 5. [↑](#footnote-ref-158)
159. ( 33).« حلية الاولياء» 3/ 193. [↑](#footnote-ref-159)
160. ( 34).« تذكرة الاولياء» 1/ 12. [↑](#footnote-ref-160)
161. ( 35).« رسالة القشيريه» ص 136. [↑](#footnote-ref-161)
162. ( 36).« التعرف» ص 11. [↑](#footnote-ref-162)
163. ( 37- 38).« اخبار الدول» ص 67. [↑](#footnote-ref-163)
164. ( 37- 38).« اخبار الدول» ص 67. [↑](#footnote-ref-164)
165. ( 39).« جامع الاسرار»، سيد حيدر آملى، ورقه 107 الف،« روضات الجنات» ص 328. [↑](#footnote-ref-165)
166. ( 40).« طرائق الحقائق» 2/ 83 قشيرى نيز روايتى آورده كه تقريبا بر ارتباط ميان امام كاظم( ع) و بشر حافى دلالت مى‏كند،( ص 11). [↑](#footnote-ref-166)
167. ( 41).« غيبت» طوسى ص 52. [↑](#footnote-ref-167)
168. ( 42).« صحيفة الرضا» ص 92. [↑](#footnote-ref-168)
169. ( 43).« جامع الاسرار» ورقه 97 الف، خوانسارى، حديث مسندى مشابه حديث مذكور، از امام صادق آورده:« روضات الجنات» ص 182. [↑](#footnote-ref-169)
170. ( 44).« طواسين» ص 32. [↑](#footnote-ref-170)
171. ( 45).« مناقب العارفين» افلاكى، استانبول، 1959 ص 351. [↑](#footnote-ref-171)
172. ( 46).« طرائق الحقائق» 1/ 217 و نيز ملا سلطان گنابادى:« تفسير بيان السعاده»( تأليف 1311 ق) طهران 1314 ق.، 1/ 19. [↑](#footnote-ref-172)
173. ( 47).« رسالة القشيريه» ص 12. [↑](#footnote-ref-173)
174. ( 48).« طبقات الصوفيه» ص 85. [↑](#footnote-ref-174)
175. ( 49).« رسالة القشيريه» ص 12. [↑](#footnote-ref-175)
176. ( 50).« تاريخ» يعقوبى 3/ 176 عبارت اين است:« مأمون نزد على بن موسى الرضا( ع)، كس فرستاد و او را از مدينه به خراسان خواست ... امام به بغداد آمد و از آنجا ... راه مرو در پيش گرفت ...». تماس معروف كرخى با امام رضا( ع) مورد ترديد است و حتى همين تنها سند اقامت كوتاه‏مدت امام در بغداد نيز دلالت بر ملاقات معروف كرخى با آن حضرت ندارد. ما اميدواريم در آينده نزديك، تحقيق مفصلى در اين باب منتشر كنيم. [↑](#footnote-ref-176)
177. شيبى، كامل مصطفى، تشيع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري، 1جلد، اميركبير - تهران، چاپ: پنجم، 1387 ه.ش. [↑](#footnote-ref-177)
178. ( 51).« رسالة القشيريه» ص 12. [↑](#footnote-ref-178)
179. ( 52).« طبقات الصوفيه» ص 85. [↑](#footnote-ref-179)
180. ( 53).« مفاتيح الجنان»، حاج شيخ عباس قمى، طهران 1360 ق، 542- 550. [↑](#footnote-ref-180)
181. ( 54). راجع به بحث پيرامون انتساب اين زيارت به امام هادى( ع) مراجعه كنيد به« شرح الزيارة- الجامعه»، شيخ احمد احسائى، تبريز 1276 ق ص 2- 4. [↑](#footnote-ref-181)
182. ( 55).« الصلة بين التصوف و التشيع» 2/ 103- 114. [↑](#footnote-ref-182)
183. ( 1).« مروج الذهب»، مصر 1346، 2/ 185 و نيز نگاه كنيد به« مقاتل الطالبيين» ص 152- 8 و حواشى آن، راجع به قيام زيد و فرجام او. عبد اللّه بن على، پيشواى عباسى در لحظه پيروزى بر دشمنان فرياد مى‏زد« اى حسن بن على( ع) اى حسين بن على( ع)، اى زيد، اى يحيى بن زيد شما كجائيد».( نگاه كنيد به« البدء و التاريخ» مقدسى، فرانسه 1819- 1916، 6/ 72 و« عيون الاخبار» ابن قتيبه 1/ 206- 8). [↑](#footnote-ref-183)
184. ( 2).« العبر» 3/ 173. [↑](#footnote-ref-184)
185. ( 3). همان، 3/ 187. [↑](#footnote-ref-185)
186. ( 4). رجوع كنيد به« مشاكلة الناس لزمانهم»، يعقوبى، بيروت 1962 ص 22- 3 كه آورده:

     « منصور نخستين هاشمى بود كه ميان هاشميان جدائى افكند ... و گفت عباسى و طالبى»؛ و نيز نگاه كنيد به« تاريخ الخلفا» ى سيوطى، مصر 1959، ص 260 كه تصريح كرده،« منصور اولين كسى بود كه ميان عباسيان و علويان آشوب انداخت؛ پيش از اين آن‏دو يكى بودند»، و نيز ص 270 همان كتاب. [↑](#footnote-ref-186)
187. ( 5). از جمله فرزندان موسى بن جعفر( ع)، احمد بن موسى بنفسه دعوى امامت داشت و پيروان وى را احمديه مى‏گفتند؛ و ابراهيم بن موسى مردى مبارز و جنگاور بود و او را ابراهيم الحراب لقب دادند و بنابر مشهور در خراسان كشته و مدفون شد؛ و زيد بر حكومت بصره دست يافت و خانه‏هاى عباسيان را مى‏سوزانيد- و او را بدين مناسبت زيد النار مى‏خواندند- و امام رضا( ع) ازين حركت برادر خشمگين مى‏بود. محمد بن موسى نيز به مخالفت آشكار با عباسيان برخاست. بدينگونه مأمون با نزديكى و اظهار صميميت به على بن موسى الرضا( ع) به‏عنوان معتدل‏ترين و برجسته‏ترين شخصيت علوى درواقع شيعيان را خلع سلاح مى‏كرد.- م. [↑](#footnote-ref-187)
188. ( 6).« تاريخ بغداد» 7/ 357. [↑](#footnote-ref-188)
189. ( 7).« رجال» نجاشى ص 312،« شذرات الذهب»( ابن العماد) 2/ 106. [↑](#footnote-ref-189)
190. ( 8).« تاريخ الخلفا» ى سيوطى ص 244. [↑](#footnote-ref-190)
191. ( 9).« ابن اثير» 8/ 149،« العبر» 3/ 419،« تاريخ الخلفا» ص 363 به بعد. [↑](#footnote-ref-191)
192. ( 10).« تاريخ الخلفا» ص 367. [↑](#footnote-ref-192)
193. ( 11).« مروج الذهب» مصر 1283، 2/ 430 و« ابن اثير» 8/ 26. [↑](#footnote-ref-193)
194. ( 12).« تاريخ الخلفا» ص 199، درمورد ارتباط قيام زيديه در طبرستان با آل بويه رجوع كنيد به« خلاصة تاريخ العراق»( اب انستاس مارى كرملى) ص 110. [↑](#footnote-ref-194)
195. ( 13).« العبر» 3/ 352. [↑](#footnote-ref-195)
196. ( 14).« ابن اثير» 8/ 149،« العبر» 3/ 421. ضمنا بيرونى در توجيه اينكه چرا آل بويه، خلافت عباسى را از ميان نبردند بيان مفصلى دارد بدين شرح:« معز الدوله( احمد بن بويه) در-- تشيع متعصب بود. يكى از بزرگان علويان را كه به ديندارى و نيك‏سيرتى و امانت نامبردار بود، از ايران خواست و در نهان بدو گفت كه از بوسيدن آستين اين مخنثان عار دارم( مرادش طائع عباسى بود كه از 334 تا 367 خلافت كرد) و منظور از احضار تو اين بوده كه حق را به حقدار برسانم و حكومت و خلافت را به شايستگان آن تسليم دارم؛ و گفت تو به حكم وراثت و صفات فضل و دادگرى و نيكوروشى براى رهبرى مردم اولويت دارى. علوى در پاسخ وى را دعا كرد و بسيار تشكر نمود و حسن اعتقادش را در حق خاندان پيغمبر و فرزندان زهرا( س) و نيت وى را درمورد بالا بردن مقام ايشان و تأييد دين به وسيله ايشان ستود. آنگاه اجازه خواست كه نظر خود را آشكارا بگويد معز الدوله اجازه داد. علوى گفت: همانا عامه مردم در همه شهرها و نواحى به تبليغات عباسيان عادت كرده و به دولت ايشان اعتقاد دارند و آنان را چون خدا و رسول اطاعت مى‏كنند و براى اين كار سزاوارتر مى‏دانند و بر اطاعت فرمانروايان عباسى متفقند و از علويان قيام‏كننده سابقه‏اى جز گرفتارى و كشته شدن ندارند و باور دارند كه اينان عاصى بوده‏اند و به گناه خروج عليه خليفه خدا و اولى الامر كافر شده‏اند. اگر تو آنچه در دل دارى و آهنگ آن كرده‏اى عمل كنى، مردمان ناگهان با چيزى‏كه بدان عادت ندارند غافلگير خواهند شد و يكباره بدان گردن نخواهند نهاد؛ و دچار رشگ كسانى خواهى شد كه در اين راه مساعدتى نمى‏كنند و نصيبى نمى‏برند. ناچار در راه انتقال حكومت از خاندانى به خاندان ديگر در جنگهاى پياپى درگير خواهى شد و به تنگ خواهى آمد و سبب آن من خواهم بود و درنتيجه مرا هم به چشم دشمنى خواهى نگريست و پشيمانى و حسرت بر آنچه كرده‏اى، به تو روى خواهد كرد؛ و تازه اين همه درصورتى است كه موفقيت نصيب تو گردد. اما اگر كار دگرگون شود، حكومت فعلى از دست تو رفته و من نيز تا زنده‏ام در كشور مسلمانان نتوانم زيست و مجبور مى‏شوم- اگر نيمه‏جانى برهانم- به سرزمين كافران و بت‏پرستان نقل‏مكان كنم. پس چه داعيه‏اى دارى كه خود را عرضه مرگ و نيستى كنى؟ من هم‏اكنون در جايگاه خود محترم و مكرم و بهره‏مندتر از بسيارى ديگر مى‏زيم و مالكى هستم با حكمى روان در دورونزديك؛ و هيچ فرادستى از رييس و عامل و امير بر من حاكم نيست. پس مرا به آنچه خدا به من روزى كرده واگذار تا از آن لذت ببرم و حكومت تو نيز بر تو گوارا باشد. و از بوسيدن آستين خليفه ناراحت نباش؛ آستينى كه به‏هرحال پاك و پاكيزه‏تر از لبهاى چرك و نفسهاى بويناك زنانى است كه روزوشب حريصانه آنها را مى‏بوسى و از آن اكراه ندارى و پليد نمى‏شمارى، و از خداى بزرگ خيرى را بخواه كه نفع دين و دنياى تو در آن باشد. معز الدوله پند او را شنيد و تصميمى كه داشت درنظرش خطرناك آمد و از آن هراسيد. و گريان برخاست و سر و چشم علوى را بوسيد و با تعظيم و اكرام او را به وطنش بازگردانيد».(« الجماهر»، حيدرآباد، 1355، ص 22- 4). [↑](#footnote-ref-196)
197. ( 15).« وفيات الاعيان»، پاريس ص 584،« الرسائل و المسائل»( ابن تيميه) 1/ 58- 9،« تاريخ البلدان العراقيه»( عبد الرزاق حسنى) ص 60. [↑](#footnote-ref-197)
198. ( 16).« ابن اثير» 9/ 200. [↑](#footnote-ref-198)
199. ( 17).« معجم البلدان»، مصر 1907، 3/ 327- 8. [↑](#footnote-ref-199)
200. ( 18).« ابن اثير» 8/ 181. [↑](#footnote-ref-200)
201. ( 19).« ملحمة كلكامش» ترجمه استاد طه باقر 1962، ص 17 از مقدمه مترجم. [↑](#footnote-ref-201)
202. ( 20- 21). همان، ص 61 و حاشيه. [↑](#footnote-ref-202)
203. ( 20- 21). همان، ص 61 و حاشيه. [↑](#footnote-ref-203)
204. ( 22).« عشتروت و ادونيس» دكتر حبيب ثابت، بيروت 1948 ص 20. [↑](#footnote-ref-204)
205. ( 23).« اكيتو او اعياد رأس السنه البابليه» به قلم دكتر محمود امين، مجلة كلية الاداب، 1962 ص 148. [↑](#footnote-ref-205)
206. ( 24). همان، ص 132- 3. [↑](#footnote-ref-206)
207. ( 25).« تورات»، سفر حزقيال، باب 8 آيه 14. [↑](#footnote-ref-207)
208. ( 26- 27).« عشتروت و ادونيس» ص 19- 21. ضمنا درمورد حواشى 19 تا 31 مراجعه كنيد به« مقدمة فى تاريخ الحضارات القديمه» تأليف استاد طه باقر، بغداد 1955، 1/ 252- 3 و 262. [↑](#footnote-ref-208)
209. ( 26- 27).« عشتروت و ادونيس» ص 19- 21. ضمنا درمورد حواشى 19 تا 31 مراجعه كنيد به« مقدمة فى تاريخ الحضارات القديمه» تأليف استاد طه باقر، بغداد 1955، 1/ 252- 3 و 262. [↑](#footnote-ref-209)
210. ( 28- 29- 30- 31).« عشتروت و ادونيس» ص 19- 20. ضمنا درمورد حواشى 19 تا 31 مراجعه كنيد به« مقدمة فى تاريخ الحضارات القديمه» تأليف استاد طه باقر، بغداد 1955، 1/ 252- 3 و 262. [↑](#footnote-ref-210)
211. ( 28- 29- 30- 31).« عشتروت و ادونيس» ص 19- 20. ضمنا درمورد حواشى 19 تا 31 مراجعه كنيد به« مقدمة فى تاريخ الحضارات القديمه» تأليف استاد طه باقر، بغداد 1955، 1/ 252- 3 و 262. [↑](#footnote-ref-211)
212. ( 28- 29- 30- 31).« عشتروت و ادونيس» ص 19- 20. ضمنا درمورد حواشى 19 تا 31 مراجعه كنيد به« مقدمة فى تاريخ الحضارات القديمه» تأليف استاد طه باقر، بغداد 1955، 1/ 252- 3 و 262. [↑](#footnote-ref-212)
213. ( 28- 29- 30- 31).« عشتروت و ادونيس» ص 19- 20. ضمنا درمورد حواشى 19 تا 31 مراجعه كنيد به« مقدمة فى تاريخ الحضارات القديمه» تأليف استاد طه باقر، بغداد 1955، 1/ 252- 3 و 262. [↑](#footnote-ref-213)
214. ( 32- 33).« الحضارة الاسلاميه فى القرن الرابع الهجرى» 1/ 82. [↑](#footnote-ref-214)
215. ( 32- 33).« الحضارة الاسلاميه فى القرن الرابع الهجرى» 1/ 82. [↑](#footnote-ref-215)
216. ( 34).« علل الشرايع»( ابن بابويه قمى) ايران 1377، 1/ 218. [↑](#footnote-ref-216)
217. ( 34 آ).« تهذيب تاريخ ابن عساكر» دمشق 1329- 1349، 4/ 329،« تذكرة الخواص»، نجف 1383، ص 273،« تاريخ الخلفا»، مصر 1378 ص 208« تاريخ» يعقوبى، نجف 1358، 2/ 218،« العقد الفريد»، مصر 1931، 4/ 140. [↑](#footnote-ref-217)
218. ( 35).« علل الشرايع» 1/ 217. [↑](#footnote-ref-218)
219. ( 36).« الفهرست»( ابن النديم) مصر 1348، ص 242- 456. [↑](#footnote-ref-219)
220. ( 37- 38- 39). همان، ص 449 و 447( گويد: اول سال نزد صابئه عراق، اول نيسان بوده است). [↑](#footnote-ref-220)
221. ( 37- 38- 39). همان، ص 449 و 447( گويد: اول سال نزد صابئه عراق، اول نيسان بوده است). [↑](#footnote-ref-221)
222. ( 37- 38- 39). همان، ص 449 و 447( گويد: اول سال نزد صابئه عراق، اول نيسان بوده است). [↑](#footnote-ref-222)
223. ( 40).« التبصير فى الدين»( اسفراينى) مصر 1940، ص 80. [↑](#footnote-ref-223)
224. ( 41).« الفرق بين الفرق» بغدادى، قاهره. 1940 ص 52.- يك موضوع اسلامى و انسانى بوده و تأثير عظيم قيام امام، بزودى يك رنگ اسطوره‏اى به عاشورا داده كه نمونه‏اش روايات منقول در متن است، و لزومى ندارد عزادارى عاشورا را به اسطوره‏اى قديم ربط دهيم.- م. [↑](#footnote-ref-224)
225. (\*) مؤلف در صفحات اخير كوشيده است كه با تكيه بر دين‏شناسى تطبيقى، سابقه‏اى براى عزا- داراى امام حسين بيابد، كه البته بيشتر به جامعه و تاريخ عراق نظر داشته؛ در اين مورد سابقه سوگ سياوش را نيز يكى از نويسندگان معاصر ايران به نحوى به عزادارى امام حسين ربط داده كه تفصيل آن خواندنى است:( رجوع كنيد به« سوگ سياوش» نوشته شاهرخ مسكوب ص 83- 100). به عقيده مترجم، هرچند توجيهات بالا از نظرگاه روانشناسى تاريخى، پر بيراه نيست و ليكن همچنانكه مؤلف در صفحات بعد تشريح كرده، بزرگداشت سالروز شهادت امام حسين- كه درنظر همه مسلمانان يك پيشواى بحق بود و خونش را به ناحق ريختند- [↑](#footnote-ref-225)
226. ( 42- 42 آ).« محاضرات» راغب اصفهانى، مصر 1326، 2/ 232. شيخ محمد حسين كاشف الغطاء در« الايات البينات فى قمع البدع و الضلالات»، نجف 1345، ص 23 همين معنى را از امام صادق به اين صورت آورده:« گريه و بيتابى و ناله‏گرى كلا مكروه است مگر بر حسين( ع)». [↑](#footnote-ref-226)
227. ( 42- 42 آ).« محاضرات» راغب اصفهانى، مصر 1326، 2/ 232. شيخ محمد حسين كاشف الغطاء در« الايات البينات فى قمع البدع و الضلالات»، نجف 1345، ص 23 همين معنى را از امام صادق به اين صورت آورده:« گريه و بيتابى و ناله‏گرى كلا مكروه است مگر بر حسين( ع)». [↑](#footnote-ref-227)
228. ( 43).« سير اعلام النبلاء» 3/ 204،« العقد الفريد» 3/ 138 در كتاب اخير آمده است كه دختر عقيل بن ابيطالب در مرثيه كربلا سرود:

     |  |  |  |
     | --- | --- | --- |
     | چشم من، اگر مى‏گريى بر خاندان پيغمبر بگرى‏ |  | [ واى دل من‏] اگر مى‏نالى بر آل رسول زارى كن‏ |
     | [ كه در يك روز] شش تن از فرزندان على( ع)، |  | و پنج تن از اولاد عقيل به شهادت رسيدند. |
     |  |  |  |

     اگر اين روايت صحيح باشد، دو بيت فوق نخستين شعرى است كه در مرثيه حسين( ع) سروده شده. [↑](#footnote-ref-228)
229. (\*) بايد توجه داشت كه زنان عرب( خصوصا قريش) در مصائب نوحه‏هايى مى‏سرودند و به آهنگ حزين مى‏خواندند تا ديگران را نيز بگريانند.- م. [↑](#footnote-ref-229)
230. ( 43 آ). براى نمونه نگاه كنيد به« تذكرة الخواص» ص 269،« محاضرة الابرار و مسامرة الاخيار»( ابن عربى) مصر 1324، 2/ 138،« تهذيب تاريخ ابن عساكر» 4/ 341- 2،« تاريخ الخلفا» ى سيوطى ص 208. قابل تذكر اينكه روايات مربوط به نوحه‏گرى و مرثيه‏سرائى پريان بر امام حسين به ام سلمه ارتباط مى‏يابد در حاليكه به تصريح ابن عساكر ام سلمه سه سال پيش از واقعه كربلا وفات يافته(« التهذيب» 4/ 341)، و اين نشان مى‏دهد كه اين اشعار جنبه تاريخى نداشته و از مقوله تسلى اجتماعى در شرايط اختناق و فشار بوده است. البته يعقوبى به زنده بودن ام سلمه در ايام شهادت حسين( ع) اشاره كرده( 2/ 218) و ذهبى نيز وفات وى را در زمان يزيد نوشته است(« دول الاسلام»، حيدرآباد 1364- 5، 1/ 30). [↑](#footnote-ref-230)
231. ( 44).« الحضارة الاسلاميه فى القرن الرابع» 1/ 91( به نقل از« كتاب الوزراء»). [↑](#footnote-ref-231)
232. (\*) جالب‏تر اينكه لقب سيد الشهداء نيز از حمزه به امام حسين( ع) انتقال يافت.- م. [↑](#footnote-ref-232)
233. ( 45).« مروج الذهب» 2/ 167. [↑](#footnote-ref-233)
234. ( 46).« ابن الاثير» 8/ 181. [↑](#footnote-ref-234)
235. ( 47).« تاريخ اليافعى» ص 202. [↑](#footnote-ref-235)
236. ( 48).« ابن الاثير» 9/ 199. [↑](#footnote-ref-236)
237. ( 49).« وفيات الاعيان»( چاپ رفاعى) 2/ 106، درمورد كمك بساسيرى به سلجوقيان نگاه كنيد به« خطط» مقريزى 4/ 203. [↑](#footnote-ref-237)
238. ( 50).« تاريخ الدولة السلجوقيه»( على بن ناصر الحسينى)، لاهور 1932، ص 17. [↑](#footnote-ref-238)
239. ( 51).« البداية و النهايه» 12/ 68. [↑](#footnote-ref-239)
240. ( 52).« ابن الاثير» 9/ 211( حوادث سال 477). [↑](#footnote-ref-240)
241. ( 53).« البداية و النهايه» 12/ 77( حوادث سال 450). [↑](#footnote-ref-241)
242. ( 54).« تاريخ الدولة السلجوقيه»( ص 18- 19)؛« وفيات الاعيان»( 2/ 106- 9)؛« البداية و النهاية»( 13/ 159). [↑](#footnote-ref-242)
243. ( 55).« ابن الاثير» 9/ 11. [↑](#footnote-ref-243)
244. ( 56).« البداية و النهاية» 12/ 152. [↑](#footnote-ref-244)
245. ( 57).« تاريخ الخلفا» ص 299،« تاريخ ابو الفداء» 3/ 142- 3. [↑](#footnote-ref-245)
246. ( 58- 59).« البداية و النهاية» 12/ 300( حوادث سال 573). [↑](#footnote-ref-246)
247. ( 58- 59).« البداية و النهاية» 12/ 300( حوادث سال 573). [↑](#footnote-ref-247)
248. ( 60). ذهبى گويد:« سال 582، فتنه سهمگينى در بغداد ميان سنيان و رافضيان رخ داد»، و در سال 583 مجد الدين بن صاحب كه« ستمگرى سفاك و رافضى مذهب بود» كشته شد. [↑](#footnote-ref-248)
249. ( 61).« البداية و النهاية» 13/ 34( حوادث سال 599). [↑](#footnote-ref-249)
250. ( 62). همان، 13/ 145 و« دول الاسلام»( ذهبى) 2/ 104. [↑](#footnote-ref-250)
251. ( 63).« البداية و النهاية» 13/ 166. [↑](#footnote-ref-251)
252. ( 64- 65).« ابن خلدون» 3/ 537،« البداية و النهاية» 13/ 196، در« تاريخ فخرى»( ص 295) آمده است كه عامه به سردار مزبور لقب ابو بكر دادند- به دليل مخالفتش با شيعه- در حاليكه اسم اصليش ابو العباس احمد بود. [↑](#footnote-ref-252)
253. ( 64- 65).« ابن خلدون» 3/ 537،« البداية و النهاية» 13/ 196، در« تاريخ فخرى»( ص 295) آمده است كه عامه به سردار مزبور لقب ابو بكر دادند- به دليل مخالفتش با شيعه- در حاليكه اسم اصليش ابو العباس احمد بود. [↑](#footnote-ref-253)
254. ( 66- 67- 68).« البداية و النهاية» 12/ 46. [↑](#footnote-ref-254)
255. ( 66- 67- 68).« البداية و النهاية» 12/ 46. [↑](#footnote-ref-255)
256. ( 66- 67- 68).« البداية و النهاية» 12/ 46. [↑](#footnote-ref-256)
257. ( 69).« ابن الاثير» 12/ 170،« ابن خلدون» 3/ 535. [↑](#footnote-ref-257)
258. ( 70).« تاريخ ابو الفداء» 3/ 143. [↑](#footnote-ref-258)
259. ( 71). الفخرى ص 299. [↑](#footnote-ref-259)
260. ( 72).« الحوادث الجامعه» ص 318؛ اما رجوع كنيد به« ابن كثير»( 8/ 200- 1) و--« ابن خلدون»( 5/ 542 و 3/ 537)، كه شامل تناقض‏گوئيهائى در اين باب است.

     قابل تذكر اينكه همين اتهام ظالمانه را به خواجه نصير طوسى نيز بسته‏اند و دكتر مصطفى جواد در سخنرانيش به مناسبت هفتصدمين سال نصير الدين طوسى آن را رد كرده( رجوع كنيد به« يادنامه خواجه نصير الدين طوسى»، تهران 1336 ص 86- 115). [↑](#footnote-ref-260)
261. ( 73). ابن العلقمى و ابن الدامغانى صاحب ديوان و ابن الدواعى حاجب الباب از آنجمله بودند:(« البدايه و النهايه» 13/ 302؛« الحوادث الجامعه» ص 329- 330). [↑](#footnote-ref-261)
262. ( 74).« العبر» 3/ 526 و 5/ 542. دونالدسون در« عقيدة الشيعه»( ص 53) به نقل از هوارد( 3/ 114- 5) همين مطلب را نقل كرده. گفته هوارد سند معتبرى ندارد و از« تاريخ وصاف»( ص 57- 8 و 53- 4) و« ابو الفداء»( 3/ 202) اخذ كرده كه قابل رد است. [↑](#footnote-ref-262)
263. ( 75).« الحوادث الجامعه» ص 236، ابو الفداء اين قضيه را به بدر الدين لولؤ حاكم موصل مربوط دانسته است( 3/ 206). [↑](#footnote-ref-263)
264. ( 76).« الحوادث الجامعه» ص 329. [↑](#footnote-ref-264)
265. ( 77). قابل تذكر اينكه ابن كثير، بين ابن العلقمى و ابن الفرات( مقتول 312) مقايسه كرده تا اولى را خائن و دومى را اخلاص كيش قلمداد كند، و فراموش كرده كه ابن الفرات نيز به مواضعه با ابن ابى الساج داعى زيديه، عليه مقتدر خليفه متهم شد(« معجم الادباء» 2/ 150- 2). [↑](#footnote-ref-265)
266. ( 78).« الحوادث الجامعه» ص 330. [↑](#footnote-ref-266)
267. ( 78 آ). درمورد فتنه‏هائى كه ميان شيعيان و سنيان به روزگار سلاجقه برخاست، رجوع كنيد به« تاريخ العراق فى العصر السلجوقى» تأليف دكتر حسين امين، بغداد 1965، ص 428- 9). [↑](#footnote-ref-267)
268. ( 79).« البداية و النهاية» 13/ 7. [↑](#footnote-ref-268)
269. ( 80). همان، 12/ 289. [↑](#footnote-ref-269)
270. ( 81). همان، 13/ 45( حوادث سال 691). [↑](#footnote-ref-270)
271. ( 82).« تاريخ الخلفا» ص 297. [↑](#footnote-ref-271)
272. ( 1). در« فهرست» طوسى( ص 10) نام كتابى از ابراهيم بن ابى حفص كاتب- از اصحاب امام عسكرى- در رد خطابيه آمده؛ در مقابل، محمد بن عبد اللّه بن مهران كرخى غالى، كتابى در مناقب ابو الخطاب نوشته است:(« نجاشى» ص 247). [↑](#footnote-ref-272)
273. ( 2).« منتهى المقال» ص 12. [↑](#footnote-ref-273)
274. ( 3). به روايت نجاشى( ص 132) سهل بن اياد آدمى را از قم اخراج كردند: و نيز محمد بن-- على قرشى را( ص 234). روايات محمد بن موسى سمان را تضعيف مى‏نمودند( ص- 239)، و خيال داشتند محمد بن اورمه را بكشند( ص 231). [↑](#footnote-ref-274)
275. ( 4).« فرق الشيعه»، استانبول 1931 ص 578. [↑](#footnote-ref-275)
276. ( 5). همان، ص 68؛« مقالات الاسلاميين» 1/ 100. [↑](#footnote-ref-276)
277. ( 6).« نشوار المحاضره» 8/ 147. [↑](#footnote-ref-277)
278. ( 7).« نجاشى» ص 264، شرح حالش را در« فهرست» ابن النديم، لايپزيگ، ص 83 ببينيد. [↑](#footnote-ref-278)
279. ( 8).« فهرست» طوسى ص 98. [↑](#footnote-ref-279)
280. ( 9).« كشى» ص 124- 5؛« مقالات الاسلاميين» 1/ 118. [↑](#footnote-ref-280)
281. ( 10).« نجاشى» ص 309؛« طوسى» 287؛« كشى» ص 190. [↑](#footnote-ref-281)
282. ( 11).« فهرست طوسى» ص 267- 8؛« نجاشى» ص 273 و 275،« معالم العالم» ابن شهرآشوب ص 87. [↑](#footnote-ref-282)
283. ( 12).« مقالات الاسلاميين» 1/ 118- 9. [↑](#footnote-ref-283)
284. ( 13).« اصول كافى»، طهران 1381، 1/ 57، كه ضمن روايتى، موسى بن جعفر( ع)، خطاب به سماعة بن مهران شيعه را از قياس نهى مى‏فرمايد، و آن را مايه هلاك مى‏داند. [↑](#footnote-ref-284)
285. ( 14).« مقالات الاسلاميين» 1/ 119، و« اصول كافى» 1/ 42 كه ضمن روايتى، امام صادق از فتوا به رأى نهى مى‏فرمايد. [↑](#footnote-ref-285)
286. ( 15).« نجاشى» ص 153؛« معالم العلماء» ابن شهرآشوب، نجف 1961 ص 8- 9؛ و« اصول كافى»، كتاب فضل العلم، باب البدع و الراى و المقائيس. [↑](#footnote-ref-286)
287. ( 16).« شرح لمعه» 1/ 70؛ در« تاريخ الخلفا» ى سيوطى( ص 244) آمده است كه قرامطه كه در سال 271 ظهور كردند نيز همين فقره را به اذان مى‏افزودند. [↑](#footnote-ref-287)
288. ( 17).« اعتقادات صدوق»؛« مقالات الاسلاميين» 1/ 114؛« الحضارة الاسلاميه»، آدم منز 1/ 274. [↑](#footnote-ref-288)
289. ( 18). اوائل المقالات شيخ مفيد، ص 46- 95؛ مقالات الاسلاميين 1/ 102- 127. [↑](#footnote-ref-289)
290. ( 19).« اصل الشيعه و اصولها» ص 77، در حاشيه آمده است كه اختلاف اساسى شيعه با معتزله در همين نكته- يعنى اطاعت محض از امام- بود. [↑](#footnote-ref-290)
291. ( 20).« مقالات الاسلاميين» 1/ 111 و 110. [↑](#footnote-ref-291)
292. ( 21).« روضات الجنات» ص 553، در اين كتاب آمده است كه جمع احاديث كافى از مجموع احاديث صحاح سته( اهل سنت) بيشتر است؛ نجاشى گويد: كلينى كتاب كافى را طى 20 سال گردآورى و تأليف كرد،( ص 266). [↑](#footnote-ref-292)
293. ( 22). كتب اصلى شيعه عبارتند از« كافى»، تأليف كلينى( متوفى 329)؛« من لا يحضره الفقيه»، تأليف ابن بابويه قمى( صدوق، متوفى 381)؛« تهذيب الاحكام» و« استبصار» تأليف محمد بن-- حسن طوسى( متوفى 465). به روايت شيعه، احاديث ائمه، از آغاز تا رحلت امام عسكرى در 400 مجموعه به نام« اصل» گردآورى شده بود،(« معالم العلماء» ابن شهرآشوب ص 13؛« فهرست» طوسى ص 3)، سپس اين 400 مجموعه، ويراسته و پيراسته شد و شيعه بر چهار كتاب مزبور توافق كردند(« منتهى المقال» ص 11). صاحب« قصص العلما» گويد:

     تعداد اصول 4000 بود كه بعدا با رعايت حذف تناقضات در 40 اصل خلاصه شد و كتب اربعه از آن 40 اصل به وجود آمد( ص 152) ... پيداست كه اين ارقام، دقيق نيست و حدودا تعداد اصول را مشخص مى‏كند. مجلسى گويد:« بحمد اللّه، غير از كتب اربعه، تقريبا 200 كتاب- از روايات شيعه- نزد من جمع شده كه آنهمه را در« بحار الانوار» گرد آوردم.« اعتقادات» مجلسى ص 24. [↑](#footnote-ref-293)
294. ( 23). براى نمونه رجوع كنيد به« فهرست» طوسى ص 103( راجع به حسين بن حمدان) و ص 180( راجع به عبد الرحمن بن حجاج) و ص 194( راجع به عبد اللّه بن هاشم حضرمى)؛ و مقايسه كنيد با« نجاشى»( ص 49، 165، 157). [↑](#footnote-ref-294)
295. ( 24).« فهرست» طوسى ص 3. [↑](#footnote-ref-295)
296. ( 25).« قصص العلما»، ص 152. [↑](#footnote-ref-296)
297. ( 26).« فهرست» طوسى ص 3 ضمنا رجوع كنيد به« الحضارة الاسلاميه»، آدم متز 1/ 77،« ضحى الا- سلام» 3/ 209،« تاريخ العرب»، فيليپ حتى 2/ 317،« الشيعة فى التاريخ»، حسن مغنيه- [↑](#footnote-ref-297)
298. ( 27).« روضات الجنات» ص 581؛« قصص العلماء» ص 302. [↑](#footnote-ref-298)
299. (\*) طائفه‏اى از شيعه كه در موضوع امام دوازدهم اختلاف داشتند؛ در برابر تفضيليه،(« ملل و نحل» شهرستانى به اهتمام جلالى نائينى، تهران 1350 ش. ص 1233).- م.- 82 و ... اين سهل‏انگارى در جمع روايات، به دشمنان شيعه مجال داده كه عليه ايشان تهمتها و طعنه‏ها بر زبان آوردند؛ مثلا ابن حزم گويد: برخى از شيعيان معاصر ما همه محرمات را روا مى‏شمارند(« الفصل» 4/ 185) و« بعضى از اماميه تا نه زن عقدى را جايز مى‏دانند» 4/ 182؛ براى روشن شدن اين مسأله رجوع كنيد به« حقائق التاويل» شريف رضى، نجف 1355، ص 309- 311 و حاشيه 309 به قلم شيخ محمد رضا كاشف الغطاء.

     در توجيه اين تناقضات، محمد بن ابراهيم كاتب نعمانى( متوفى حدود 320)، كه شاگرد كلينى بوده مى‏نويسد:« بيشتر كسانى كه داخل تشيع شدند، حالات مختلف داشتند، از جمله كسانى بدون اطلاع و انديشه بدان گرويدند و چون شبهه‏اى پيش‏آمد، سرگردان شدند ... گروهى ديگر، مقصودشان دنياطلبى و مال‏اندوزى بود نه اعتقاد به حقانيت و ايمان بى‏غل‏وغش؛ لذا وقتى اغواگران و دنياداران ايشان را تطميع كردند، فورا، منحرف شدند و دنيا را بر دين ترجيح دادند. گروهى نيز اعتقادى سست و ضعيف داشتند، وقتى اين امتحان( يعنى طولانى شدن غيبت مهدى« عج») كه اولياء اللّه، سيصد سال پيش از اين ما را از آن آگاه كرده بودند، پيش‏آمد، حيران شدند و منكر گرديدند(« الغيبة» ص 5، چاپ قم 1347). هم او اين روايت را نيز از امام صادق مى‏آورد:« هركس به وسيله اشخاص به دين درآمده، اشخاص ديگرى مى‏توانند او را از دين بيرون آورند؛ اما آن‏كه از راه كتاب و سنت داخل دين شده، كوهها فرو مى‏ريزند ولى ايمان او از بين نمى‏رود». [↑](#footnote-ref-299)
300. ( 28).« لولوة البحرين» ص 177. [↑](#footnote-ref-300)
301. ( 29- 30).« رجال نجاشى» چاپ ايران، بدون تاريخ، مركز نشر كتاب، ص 2. [↑](#footnote-ref-301)
302. ( 29- 30).« رجال نجاشى» چاپ ايران، بدون تاريخ، مركز نشر كتاب، ص 2. [↑](#footnote-ref-302)
303. ( 31).« فهرست» طوسى ص 3. [↑](#footnote-ref-303)
304. ( 32).« رجال» نجاشى ص 247. [↑](#footnote-ref-304)
305. ( 33).« اثبات الغيبه»، ابن بابويه قمى ص 1 و 11. [↑](#footnote-ref-305)
306. ( 34).« الغيبه»، طوسى ص 216. [↑](#footnote-ref-306)
307. ( 35). درمورد اجتهادات سيد مرتضى، از جمله نگاه كنيد به« تلبيس ابليس» ص 99. [↑](#footnote-ref-307)
308. ( 36). سيد مرتضى، بر اجتهاد، بسيار تكيه مى‏كرد، رجوع كنيد به:« لولوة البحرين» ص 192،« البداية و النهايه» 12/ 53،( به نقل از ابن الجوزى از ابن عقيل). [↑](#footnote-ref-308)
309. ( 37). بندار شيرازى( متوفى 353) گويد:« صوفيان در اعتقاد به وحدانيت بر رويهم همداستانند، و در مرحله وصول و ديد، اختلاف دارند»؛« طبقات الصوفيه»، ص 468. از اين رساتر، گفتار شيخ ابو السحاق اسفراينى است كه گفته:« مردم همه در علم توحيد، عيال صوفيه‏اند»،« اسرار التوحيد»،( تأليف بين سالهاى، 553- 599) تهران 1332، ص 270، به نقل از قشيرى. [↑](#footnote-ref-309)
310. ( 38).« طبقات الصوفيه» ص 182،( از قول رويم بغدادى متوفى 303). [↑](#footnote-ref-310)
311. ( 39).« التعرف لمذهب اهل التصوف»، كلابادى، ص 9. [↑](#footnote-ref-311)
312. ( 40).« مقالات الاسلاميين» 1/ 123. [↑](#footnote-ref-312)
313. ( 41).« التعرف» ص 33. [↑](#footnote-ref-313)
314. ( 42).« مقالات الاسلاميين» 1/ 323. [↑](#footnote-ref-314)
315. ( 43).« سى فصل» حاج محمد كريمخان، ص 19. [↑](#footnote-ref-315)
316. ( 44).« ابن اثير»، مصر 1303، 9/ 180: بغراخان به سال 436، همه داعيان و گروندگان اسماعيلى را در ماوراء النهر ريشه‏كن ساخت. [↑](#footnote-ref-316)
317. ( 45).« طرائق الحقائق» 2/ 248؛« رياض العارفين» ص 223. ناصرخسرو به شهرت‏طلبى و رياكارى صوفيه از راه پشمينه‏پوشى تاخته،(« ديوان ناصرخسرو»، تهران 1304، ص 487)، در ص 4« سفرنامه» آورده است كه به سال 437 گور با يزيد بسطامى را در قومس(- سمنان) زيارت كرده، و در ديوان خود از بايزيد و ذو النون مصرى و ابراهيم ادهم نام برده،( ص 409، 451)؛ انتقاد وى از صوفيان از نوع انتقاد خود صوفيه است:(« اللمع» ص 47). [↑](#footnote-ref-317)
318. ( 46).« روضات الجنات» ص 223. [↑](#footnote-ref-318)
319. ( 47).« تفسير»( سهل بن عبد اللّه) تسترى ص 24؛« رسالة القشيريه» ص 22 و 38 و 39. [↑](#footnote-ref-319)
320. ( 48).« فضائح الباطنيه»، غزالى، ويراسته عبد الرحمن بدوى، قاهره 1964 ص 2- 3. [↑](#footnote-ref-320)
321. ( 49- 50- 51- 52).« الصلة بين التصوف و التشيع» 2/ 210- 3؛ و نيز نگاه كنيد به:« تحفة الاحباب و بغيه- الطلاب» ص 17، و« ابن اثير» 12/ 169. [↑](#footnote-ref-321)
322. ( 49- 50- 51- 52).« الصلة بين التصوف و التشيع» 2/ 210- 3؛ و نيز نگاه كنيد به:« تحفة الاحباب و بغيه- الطلاب» ص 17، و« ابن اثير» 12/ 169. [↑](#footnote-ref-322)
323. ( 49- 50- 51- 52).« الصلة بين التصوف و التشيع» 2/ 210- 3؛ و نيز نگاه كنيد به:« تحفة الاحباب و بغيه- الطلاب» ص 17، و« ابن اثير» 12/ 169. [↑](#footnote-ref-323)
324. ( 49- 50- 51- 52).« الصلة بين التصوف و التشيع» 2/ 210- 3؛ و نيز نگاه كنيد به:« تحفة الاحباب و بغيه- الطلاب» ص 17، و« ابن اثير» 12/ 169. [↑](#footnote-ref-324)
325. ( 53).« الصلة ...» 2/ 214. [↑](#footnote-ref-325)
326. ( 54). همان، 2/ 200. [↑](#footnote-ref-326)
327. ( 1- 2- 3- 4).« الصلة بين التصوف و التشيع» 2/ 12- 13؛ درمورد قاسم بن حمزه( از مردم قرن سوم) نگاه كنيد به« عمدة الطالب»، نجف 1961، ص 358. همچنين، محمد بن يحيى بن عبد اللّه بن على بن ابيطالب نيز به صوفى ملقب شده( ص 354)؛ يحيى بن عبد اللّه، همان است كه هارون- الرشيد پس از حبس به قتلش رسانيد. [↑](#footnote-ref-327)
328. ( 1- 2- 3- 4).« الصلة بين التصوف و التشيع» 2/ 12- 13؛ درمورد قاسم بن حمزه( از مردم قرن سوم) نگاه كنيد به« عمدة الطالب»، نجف 1961، ص 358. همچنين، محمد بن يحيى بن عبد اللّه بن على بن ابيطالب نيز به صوفى ملقب شده( ص 354)؛ يحيى بن عبد اللّه، همان است كه هارون- الرشيد پس از حبس به قتلش رسانيد. [↑](#footnote-ref-328)
329. ( 1- 2- 3- 4).« الصلة بين التصوف و التشيع» 2/ 12- 13؛ درمورد قاسم بن حمزه( از مردم قرن سوم) نگاه كنيد به« عمدة الطالب»، نجف 1961، ص 358. همچنين، محمد بن يحيى بن عبد اللّه بن على بن ابيطالب نيز به صوفى ملقب شده( ص 354)؛ يحيى بن عبد اللّه، همان است كه هارون- الرشيد پس از حبس به قتلش رسانيد. [↑](#footnote-ref-329)
330. ( 1- 2- 3- 4).« الصلة بين التصوف و التشيع» 2/ 12- 13؛ درمورد قاسم بن حمزه( از مردم قرن سوم) نگاه كنيد به« عمدة الطالب»، نجف 1961، ص 358. همچنين، محمد بن يحيى بن عبد اللّه بن على بن ابيطالب نيز به صوفى ملقب شده( ص 354)؛ يحيى بن عبد اللّه، همان است كه هارون- الرشيد پس از حبس به قتلش رسانيد. [↑](#footnote-ref-330)
331. ( 5).« نجاشى»( ص 49) و« ابن شهرآشوب»( ص 30)، از حسن بن عتبه صوفى به عنوانى يكى از مؤلفان شيعى نام برده‏اند، همچنين نجاشى( ص 59)، از احمد بن يحيى بن حكيم صوفى به‏عنوان يكى از محدثين شيعه نام برده، و نيز ابن بابويه در« علل الشرائع»( تهران 1311، ص 105- 6) از يك راوى به نام جعفر بن محمد صوفى نام برده همچنين به مقاله نويسنده در مجله دانشكده ادبيات( بغداد)، شماره 5 نيسان 1962 ص 234 مراجعه كنيد: رأى فى اشتقاق كلمه صوفى. [↑](#footnote-ref-331)
332. ( 6).« الطبقات الكبرى» 1/ 72. [↑](#footnote-ref-332)
333. ( 7).« كشف المحجوب»، هجويرى ص 110؛« تذكرة الاؤلياء» ليدن، 1/ 154. [↑](#footnote-ref-333)
334. ( 7 آ).« طبقات الصوفيه»، انصارى، افغانستان 341، ص 123. [↑](#footnote-ref-334)
335. ( 8).« كشف المحجوب» ص 218. [↑](#footnote-ref-335)
336. ( 9).« اللمع»، سراج، ص 317؛« محفل الاوصياء» ورقه 13 الف؛« طبقات الصوفيه» انصارى ص 132. [↑](#footnote-ref-336)
337. ( 10).« شرح منازل السائرين» ص 13. [↑](#footnote-ref-337)
338. ( 11).« كشف المحجوب» ص 488؛« تاريخ بغداد» 6/ 86؛« نفحات الانس» تهران 1336، حاشيه ص 43. [↑](#footnote-ref-338)
339. ( 12). بيهقى:« تتمه صوان الحكمه»، 363. [↑](#footnote-ref-339)
340. ( 13).« تاريخ بغداد» 12/ 412. [↑](#footnote-ref-340)
341. ( 14). همان، 3/ 90. [↑](#footnote-ref-341)
342. ( 15).« نفحات الانس»، ص 43؛« محفل الاولياء»[ در متن عربى به‏همين صورت است. گويا منظور همان« محفل الاوصيا» باشد.- م.] ورقه 241 الف. ضمنا اين تنها عبد اللّه انصارى نبوده كه نسب علوى را با صوفيگرى، نقيض و غير قابل جمع مى‏دانسته؛ در تأييد اين نكته روايت زير از شعرانى نيز قابل ملاحظه است: سلطان ابو عبد اللّه احمد زعلى،- جد شعرانى- كه حاكم تلمسان بود، به ملاقات شيخ ابو مدين، صوفى مشهور اندلسى متوفى 588 يا 549) رفت و از او درخواست كرد كه به مريديش بپذيرد و ارشادش كند، ابو مدين در جواب گفت:« پادشاهى و سيادت با درويشى قابل جمع نيست»، سلطان گفت:« جز درويشى، همه را به دور افكندم».( نگاه كنيد به:« التصوف الاسلامى و الامام الشعرانى»، عبد الباقى سرور، مصر 1955، ص 18). [↑](#footnote-ref-342)
343. ( 16).« محفل الاوصياء» ورقه 369 ب؛« طبقات الصوفيه» ص 132. [↑](#footnote-ref-343)
344. شيبى، كامل مصطفى، تشيع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري، 1جلد، اميركبير - تهران، چاپ: پنجم، 1387 ه.ش. [↑](#footnote-ref-344)
345. ( 17).« اللمع» ص 420:« گروهى از گمراهان گمان مى‏كنند كه چون خواجگان در اين دنيا در مقام و مرتبه والاترى هستند،( در عالم حقيقت و طريقت نيز) حال بر همين منوال است ...» [↑](#footnote-ref-345)
346. ( 18). سيد نعمت اللّه شوشترى( جزايرى) در« انوار النعمانيه» احاديثى به نقل از« قرب الاسناد» على بن ابراهيم قمى آورده، كه اين نكته را روشن مى‏كند. [↑](#footnote-ref-346)
347. ( 19). مقريزى:« اتعاظ الحنفاء»، مصر 1948 ص 75،« ابن اثير» 7/ 10. [↑](#footnote-ref-347)
348. ( 20).« مذكرات فى حركة المهدى الفاطمى»، تحقيق ايوانف، ص 121. جالب اينكه بزرگترين دشمن داخلى فاطميان نيز مردى بود متظاهر به تصوف، موسوم به ابو يزيد خارجى، كه عليه دولت فاطمى قيام كرد و نزديك بود آن را براندازد، تا آنكه به سال 337 دستگير و كشته شد:(« وفيات الاعيان»، پاريس 1838، ص 113). [↑](#footnote-ref-348)
349. ( 21).« الصلة بين التصوف و التشيع» 2/ 41- 5. [↑](#footnote-ref-349)
350. ( 22).« استتار الامام»، ص 96،( و مقدمه ايوانف 90- 2). [↑](#footnote-ref-350)
351. (\*) در اين مورد رجوع كنيد به: لويى ماسينيون،« قوس زندگى منصور حلاج» ترجمه عبد الغفور روان فرهادى، چاپ بنياد فرهنگ، بويژه صفحات 34- 7.- م.) [↑](#footnote-ref-351)
352. ( 23).« رسائل اخوان الصفا» 1/ 1. [↑](#footnote-ref-352)
353. ( 24).« التصوف الاسلامى و تاريخه»، نيكلسون، ترجمه ابو العلاء عضفى ص 66، و مقاله نويسنده: رأى فى اشتقاق كلمة صوفى ص 238. [↑](#footnote-ref-353)
354. ( 25). براى نمونه نگاه كنيد به« كشف المحجوب» سجستانى ص 88- 9،« رسايل اخوان الصفا»، 2/ 346. [↑](#footnote-ref-354)
355. ( 26).« خطط» مقريزى، مصر 1270، 2/ 88. [↑](#footnote-ref-355)
356. ( 27).« ابن اثير»، مصر 1303، 9/ 68- 70،( سال 407 به قتل رسيد). [↑](#footnote-ref-356)
357. ( 28).« روضات الجنات» ص 232. [↑](#footnote-ref-357)
358. ( 29).« معانى الاخبار»، ابن بابويه قمى، ص 39. [↑](#footnote-ref-358)
359. ( 30). همان، ص 88. [↑](#footnote-ref-359)
360. ( 31).« شذرات الذهب» 3/ 199؛ عبارت، به نقل از ابن ابى طى در« تاريخ اماميه» اين است« او يكى از مشايخ صوفيه بود»؛ ولى حقيقت آن است كه شيخ مفيد از مخالفان صوفيه بوده و حتى به گفته نجاشى( ص 286) كتابى در رد حلاجيه داشته است. [↑](#footnote-ref-360)
361. ( 32).« ديوان شريف رضى» ص 177. [↑](#footnote-ref-361)
362. ( 33). همان، ص 27. [↑](#footnote-ref-362)
363. ( 34). همان، ص 51؛ معنى« عنقاء مغرب» را در« تاج العروس» ملاحظه كنيد 15/ 410، 8/ 27). [↑](#footnote-ref-363)
364. ( 35).« امالى مرتضى» 1/ 103. [↑](#footnote-ref-364)
365. ( 36). همان، 1/ 107- 112. [↑](#footnote-ref-365)
366. ( 37). همان، 1/ 13. [↑](#footnote-ref-366)
367. ( 38- 39). همان، 1/ 23. [↑](#footnote-ref-367)
368. ( 38- 39). همان، 1/ 23. [↑](#footnote-ref-368)
369. ( 40). همان، 1/ 13؛« حلية الاولياء» 1/ 86. [↑](#footnote-ref-369)
370. ( 41).« مجمع البيان» طبرسى، تهران 1304، 1/ 6. [↑](#footnote-ref-370)
371. ( 42).« مطاعن الصوفيه»، محمد رفيع بن شفيع تبريزى ورقه 118 ب. [↑](#footnote-ref-371)
372. ( 43). همان، 119 ب؛« لولؤة البحرين» ص 202. [↑](#footnote-ref-372)
373. ( 44). همان، ورقه 118 ب- 119 الف؛ مقايسه كنيد با« احياء العلوم» غزالى 2/ 237، و« كيمياى سعادت»، تهران 1319 ش. ص 381. [↑](#footnote-ref-373)
374. ( 1). درمورد اسامى آنان رجوع كنيد به« الحوادث الجامعه» ص 331. [↑](#footnote-ref-374)
375. ( 2). همان، 332. [↑](#footnote-ref-375)
376. ( 3).« البداية و النهايه» 13/ 219. هلاكو به مسيحيان اجازه داد كه متعرض مسلمانان شوند و مراسم خود را علنا برپا نمايند:« ابو الفداء» 3/ 213- 14. [↑](#footnote-ref-376)
377. ( 4).« البداية و النهايه» 13/ 248. [↑](#footnote-ref-377)
378. ( 5).« الحوادث الجامعه» ص 232. [↑](#footnote-ref-378)
379. ( 6). همان، ص 353،( در سال 663). [↑](#footnote-ref-379)
380. ( 7).« البداية و النهايه» 13/ 219. [↑](#footnote-ref-380)
381. ( 8).« ابو الفداء» 4/ 18. [↑](#footnote-ref-381)
382. ( 9).« تاريخ وصاف»، بمبئى 1249، 1/ 235- 6؛ تاريخ آشنايى حكام مغول با سعد الدوله در 680 و احضار او به خدمت در 686 بود. [↑](#footnote-ref-382)
383. ( 10).« الحوادث الجامعه» ص 483. [↑](#footnote-ref-383)
384. ( 11- 12). همان، ص 455. [↑](#footnote-ref-384)
385. ( 11- 12). همان، ص 455. [↑](#footnote-ref-385)
386. ( 13).« وصاف»، 1/ 236. [↑](#footnote-ref-386)
387. ( 14).« الحوادث الجامعه» ص 457. [↑](#footnote-ref-387)
388. ( 15). همان، ص 464- 6. [↑](#footnote-ref-388)
389. ( 16). همان، 441. نام كتاب ابن كمونه« تنقيح الابحاث فى الملل الثلاث» است كه نسخه‏اى از آن در كتابخانه مجلس( در تهران) به‏شماره 106 موجود است.( رجوع كنيد به« فهرست كتابهاى كتابخانه مجلس»، ص 350، شماره 593.) [↑](#footnote-ref-389)
390. ( 17).« الحوادث الجامعه» ص 441. [↑](#footnote-ref-390)
391. ( 18). مقدمه« شرح نهج البلاغه» ابن ميثم بحرانى، ايران 1276، 1/ 2. [↑](#footnote-ref-391)
392. ( 19).« دول الاسلام»، ذهبى 2/ 152- 3. [↑](#footnote-ref-392)
393. ( 20).« الحوادث الجامعه» ص 483. [↑](#footnote-ref-393)
394. ( 21- 22).« الدرر الكامنه»، ابن حجر 3/ 232؛« رحله ابن بطوطه» 1/ 137؛« ابن كثير» 14/ 87. [↑](#footnote-ref-394)
395. ( 21- 22).« الدرر الكامنه»، ابن حجر 3/ 232؛« رحله ابن بطوطه» 1/ 137؛« ابن كثير» 14/ 87. [↑](#footnote-ref-395)
396. ( 23).« تاريخ العراق بين احتلالين»، عباس عزاوى 1/ 438- 9. [↑](#footnote-ref-396)
397. ( 24).« عمدة الطالب في انساب آل ابيطالب»، لكنهو، ص 334- 5. [↑](#footnote-ref-397)
398. ( 25).« الحوادث الجامعه» ص 487؛« الدرر الكامنه» 1/ 501؛« البداية و النهاية» 14/ 121. [↑](#footnote-ref-398)
399. ( 26).« الحوادث الجامعه» ص 492- 4 و 497. [↑](#footnote-ref-399)
400. ( 27).« تاريخ حافظ ابرو»، تهران 1317 ش. حاشيه ص 48. [↑](#footnote-ref-400)
401. ( 28- 29- 30- 31).« تاريخ حافظ ابرو»، تهران 1317 ش. حاشيه ص 48. [↑](#footnote-ref-401)
402. ( 28- 29- 30- 31).« تاريخ حافظ ابرو»، تهران 1317 ش. حاشيه ص 48. [↑](#footnote-ref-402)
403. ( 28- 29- 30- 31).« تاريخ حافظ ابرو»، تهران 1317 ش. حاشيه ص 48. [↑](#footnote-ref-403)
404. ( 28- 29- 30- 31).« تاريخ حافظ ابرو»، تهران 1317 ش. حاشيه ص 48. [↑](#footnote-ref-404)
405. ( 32). نامش اين است: ابو الفضل بن مجد الدين حسين بن على بن زيد،(« عمدة الطالب» 334).

     آوه محلى بوده است بين رى و همدان؛ منسوب بدانجا را آوى يا آوجى مى‏گويند،(« ياقوت» 5/ 21).[ اين شهر كهن و از ميان رفته را نبايد با آوج فعلى در 120 كيلومترى جاده همدان- تهران اشتباه كرد.- م.] [↑](#footnote-ref-405)
406. ( 33).« ذيل جامع التواريخ» حافظ ابرو ص 46؛« تاريخ گزيده»، لندن 597. ابن خلدون گويد:

     « خدابنده در اثر مصاحبت رافضيان عقايدش فاسد شد»،« العبر» 2/ 549. [↑](#footnote-ref-406)
407. ( 34). همان دو منبع؛ و« تاريخ الخلفاء» سيوطى 322؛ و« تاريخ شاه اسماعيل» از مؤلفى ناشناس، برگ 45 ب؛ عباس عزاوى اين قضيه را از« عقد الجمان» نيز نقل مى‏كند، رجوع كنيد به« تاريخ العراق بين احتلالين»، 1/ 407. [↑](#footnote-ref-407)
408. ( 35).« مجالس المؤمنين»، تهران 1268، ص 214. [↑](#footnote-ref-408)
409. ( 36).« عمدة الطالب» ص 334. [↑](#footnote-ref-409)
410. ( 37).« الدرر الكامنه» 3/ 232. [↑](#footnote-ref-410)
411. ( 38).« ذيل جامع التواريخ» حافظ ابرو ص 46؛« تاريخ گزيده» ص 597. [↑](#footnote-ref-411)
412. ( 39).« عمدة الطالب» ص 335. [↑](#footnote-ref-412)
413. ( 40).« رحله ابن بطوطه» 1/ 105. [↑](#footnote-ref-413)
414. ( 41). همان، 335؛ در« مجالس المؤمنين»( ص 214) آمده است كه تاج الدين، پس از وفات خدابنده متهم به ارتباط با دشمنان دولت شد و به قتل رسيد؛ ليكن اين بيان با تسلسل تاريخى حوادث جور درنمى‏آيد. [↑](#footnote-ref-414)
415. ( 42).« ذيل جامع التواريخ» ص 52؛« مجالس المومنين» 204. ابن تيميه( متوفى 728) در رد« منهاج الكرامه»، كتابى دارد به نام« منهاج الاعتدال فى نقض كلام اهل الرفض و الاعتزال» كه در چهار جلد در مصر به سال 1321 ق. به طبع رسيده؛ به نام« منهاج السنه النبويه»، ذهبى كتاب ابن تيميه را به نام« المنتقى من منهاج الاعتدال» تلخيص كرده كه آن نيز در مصر به سال 1374 به چاپ رسيده. [↑](#footnote-ref-415)
416. ( 43- 44).« ابن خلدون»: 5/ 549- 550. [↑](#footnote-ref-416)
417. ( 43- 44).« ابن خلدون»: 5/ 549- 550. [↑](#footnote-ref-417)
418. ( 45).« الدرر الكامنه» 1/ 542. [↑](#footnote-ref-418)
419. ( 46).« البداية و النهايه» 14/ 78؛« شذرات الذهب» 6/ 113. [↑](#footnote-ref-419)
420. ( 47).« البداية و النهايه» 14/ 87. [↑](#footnote-ref-420)
421. ( 48).« عقد الجمان» 22/ 223( به نقل« تاريخ العراق بين احتلالين» 1/ 470). به گفته ابن العماد(« شذرات الذهب» 5/ 325)، ملك الظاهر بر قلاع اسماعيليه در سوريه به سال 668 دست يافت، و نجم الدين حسن بن شعرانى زعيم اسماعيليان سالى 120 هزار( واحد پول) باج بر گردن گرفت تا به حكومت خود باقى ماند؛ يعنى در آن ايام بين اسماعيليان و مماليك نوعى همپيمانى به وجود آمده بود كه مجال به پيدايش آن شايعات مى‏داد.

     همچنين نگاه كنيد به« دول الاسلام»، ذهبى 1/ 132. [↑](#footnote-ref-421)
422. ( 49- 50).« البداية و النهايه» 14/ 99 و 133. [↑](#footnote-ref-422)
423. ( 49- 50).« البداية و النهايه» 14/ 99 و 133. [↑](#footnote-ref-423)
424. ( 51). همان، 123. [↑](#footnote-ref-424)
425. ( 52).« نفحات الانس»، جامى ص 423- 4؛« دول الاسلام» 2/ 93. [↑](#footnote-ref-425)
426. ( 53).« الحوادث الجامعه» ص 286. [↑](#footnote-ref-426)
427. ( 54).« ترياق المحبين»، واسطى ص 18، نام دو صوفى مذكور عبارت است از محمد دربندى و خواجه يعقوب بن مخدوم جهانيان. در« كواكب الدريه»( ورقه 269 الف) از صوفى ديگرى از اهل سوريه به نام عمران بن عمران بن صدقه بلالى اموى( متوفى 754) ياد شده كه پادشاه مغول او را به مكاتبه با مصريان متهم كرد و فرمان داد او را با مرد ديگرى جلو سگ‏هاى درنده بيندازند، سگها آن مرد را خوردند ولى به صوفى مزبور آسيبى نرساندند و بدين لحاظ مورد تعظيم و اكرام قرار گرفت. [↑](#footnote-ref-427)
428. ( 55).« ترياق المحبين» ص 18، مشهور آن است كه هلاكو مسلمان نشده است. [↑](#footnote-ref-428)
429. ( 56).« الحوادث الجامعه»، ص 353:« هلاكو علما و فضلا را دوست داشت و بديشان نيكى مى‏كرد و صله‏هاى كرامند مى‏داد، و به رعيت مهربان بود و به مأموران دستور مى‏داد با آنان خوشرفتارى كنند و سخت نگيرند و فشار نياورند». [↑](#footnote-ref-429)
430. ( 57).« الحوادث الجامعه» ص 243. [↑](#footnote-ref-430)
431. ( 58).« ابو الفداء» 3/ 210. [↑](#footnote-ref-431)
432. ( 59).« الحوادث الجامعه» ص 358. [↑](#footnote-ref-432)
433. ( 60). همان، ص 417 [↑](#footnote-ref-433)
434. ( 61).« روضات الجنات» ص 227. [↑](#footnote-ref-434)
435. ( 62).« الحوادث الجامعه» 431- 2. [↑](#footnote-ref-435)
436. ( 63).« ابو الفداء» مصر 1286، 4/ 23. [↑](#footnote-ref-436)
437. ( 64).« البداية و النهايه» 14/ 47؛« الدرر الكامنه» 2/ 201. [↑](#footnote-ref-437)
438. ( 65).« البداية و النهايه» 14/ 36؛ درمورد مناظره ابن تيميه با صوفيه رفاعى رجوع كنيد به« الرسائل و المسائل»، 1/ 130. [↑](#footnote-ref-438)
439. ( 66).« الرسائل و المسائل»، 1/ 179. [↑](#footnote-ref-439)
440. ( 67). همان، 1/ 171- 2. [↑](#footnote-ref-440)
441. ( 68).« الحوادث الجامعه» ص 359- 360. [↑](#footnote-ref-441)
442. ( 69).« البداية و النهايه» 14/ 83- 4؛« ابو الفداء» 85؛« شذرات الذهب» 6/ 43. [↑](#footnote-ref-442)
443. ( 70).« مطلع السعدين» ورقه 15 ب؛« الدرر الكامنه» 1/ 518. [↑](#footnote-ref-443)
444. ( 71).« رحله ابن بطوطه» 1/ 138- 9. [↑](#footnote-ref-444)
445. ( 72).« شذرات الذهب» 6/ 182. [↑](#footnote-ref-445)
446. ( 73).« عجائب المقدور»، ص 49- 50؛« شذرات الذهب» 6/ 182. [↑](#footnote-ref-446)
447. ( 74).« شذرات الذهب» 6/ 332. [↑](#footnote-ref-447)
448. ( 75).« الدرر الكامنه» 3/ 154؛« البداية و النهايه» 14/ 310. [↑](#footnote-ref-448)
449. ( 76).« البداية و النهايه» 14/ 319. [↑](#footnote-ref-449)
450. ( 77).« العبر» 5/ 556. [↑](#footnote-ref-450)
451. ( 78). همان، 5/ 557. [↑](#footnote-ref-451)
452. ( 79). همان، 5/ 557. [↑](#footnote-ref-452)
453. ( 1). همچنين راجع به باقلانى كه هيچكس به عرب بودن وى اشاره نكرده، و به احتمال قوى ايرانى بوده است، رجوع كنيد به مقدمه مرحوم محمود محمد الخضيرى بر« كتاب التمهيد»، چاپ مصر 1947. [↑](#footnote-ref-453)
454. ( 2).« معجم البلدان» 2/ 327- 8. [↑](#footnote-ref-454)
455. ( 3).« اعترافات الغزالى»، دكتر عبد الدائم ابو العطا البفرى، مصر 1943، ص 20- 29. [↑](#footnote-ref-455)
456. ( 4).« رسائل الجنيد»، تحرير و تصحيح على حسن عبد القادر، از انتشارات اوقاف گيب، شماره 22، لندن 1962،( مقدمه 111- 119)؛ ... در« تاريخ بغداد»( 7/ 243) آمده است كه« حكما، جنيد را به سبب انديشه‏هاى باريكش تعظيم مى‏كردند و به محضرش مى‏رفتند». [↑](#footnote-ref-456)
457. ( 5). رساله« معراج السالكين» در مجموعه« فرائد اللالى من رسائل الغزالى»، قاهره 1343 ق.

     ص 76. [↑](#footnote-ref-457)
458. ( 6).« تحقيق ما للهند»، ص 15. [↑](#footnote-ref-458)
459. ( 7). رجوع كنيد به« حكمة الاشراق»، تحقيق هنرى كربين، تهران 1952. در اينجا مجال تفصيل در عناصر فلسفى كه وارد تصوف اسلامى شده، وجود ندارد، نويسنده اميدوار است كه كتاب جامعى تحت عنوان« الجديد فى التصوف الاسلامى» بدين موضوع اختصاص دهد. [↑](#footnote-ref-459)
460. ( 8). رجوع كنيد به مقاله دكتر ابو العلاء عفيفى:« من اين استقى ابن عربى فلسفته الصوفيه؟»، مجله دانشكده ادبيات دانشگاه مصر، مه 1933 ص 22- 27..« مشارق الالهام»( شرح امور عامه)، از همان مؤلف. [↑](#footnote-ref-460)
461. ( 9).« شفاء السائل لتهذيب المسائل»، منسوب به ابن خلدون، استانبول 1957 ص 57- 8؛ و« تفسير ابن عربى» 1/ 29 و 42؛« فتوحات مكيه»، 52 باب اول كتاب.. شرح ميرزا عماد الدين محمود بن ميرزا مسعود سمنانى به فارسى كه در سال 1068 تأليف شده. [↑](#footnote-ref-461)
462. (\*) لازم به يادآورى است كه در آن ايام، فلسفه، علاوه بر منطق و متافيزيك، شامل طب و نجوم و رياضيات و معدنشناسى و مانند آن نيز مى‏شد، كه كاربرد عملى داشت. براى نمونه از رصدخانه‏اى كه خواجه نصير به فرمان هلاكو، بنياد نهاد، مى‏توان نام برد.- م. [↑](#footnote-ref-462)
463. (\*\*) علوم غريبه نيز در آن روزگار از ابواب فلسفه به‏شمار مى‏آمد. براى اطلاع بيشتر در اين دو مورد رجوع كنيد به« نفائس الفنون» تأليف محمد بن محمود آملى( متوفى 753).- م. [↑](#footnote-ref-463)
464. ( 10). رجوع به حاشيه 56 فصل گذشته.. شرح مولى بلال قائنى،( كه در كتاب« بغية الطالب» حاج محمد باقر بيرجندى، از آن ياد شده است). [↑](#footnote-ref-464)
465. . شرح فارسى از سيد امير محمد اشرف بن سيد عبد الحسين علوى عاملى( متوفى 1145). [↑](#footnote-ref-465)
466. .« البراهين القاطعه» از مولى محمد جعفر استرآبادى( متوفى به سال 1263 ق.). [↑](#footnote-ref-466)
467. ( 13).« عبر»، ابن قيم الجوزيه كه به علت تمايلات كهنه‏پرستانه، به دشمنى فلاسفه معروف است، خواجه نصير را،« نصير الشرك و الكفر» لقب داده و گفته« وى جادوگرى بت‏پرست بود»؛ همچنانكه ابن سينا را« امام الملحدين» ناميده:( حاشيه ص 258 از جزء ششم« اعلام» زركلى، مصر 1956). و نيز گويد: خواجه نصير از شدت كينه‏ورزى به خليفه و علما، هلاكو را به قتل خليفه تحريك كرد، ولى ابن كثير- كه او نيز مخالف خواجه نصير بوده- اين اتهام را منكر شده گفته است« اين كار از شخص دانشور و خردمند برنمى‏آيد»،(« البداية و النهايه» 13/ 267).. شرح ميرزا محمد بن سليمان تنكابنى متوفى به سال 1302 ق. به فارسى. [↑](#footnote-ref-467)
468. ( 14).« مفتاح السعاده و مصباح السياده»، حيدرآباد 1338 ق، 1/ 26- 7..« القول السديد فى شرح التجريد»، از محمد مهدى حسينى شيرازى( معاصر)، كه در سال 1381 ق. در نجف چاپ شده، از امتيازات اين كتاب آن است كه متن را از شرح جدا كرده، ولى تكيه او فقط بر« كشف المراد»( چاپ قم) بوده است.

     حواشى كه بر تجريد الاعتقاد نگاشته‏اند عبارت است از:

     1) حاشيه سيد ركن الدين ابو محمد حسن بن محمد بن شرفشاه علوى( متوفى به سال 715 يا 718) كه از شاگردان و اقران خواجه نصير بوده است. 2) حاشيه مير سيد شريف جرجانى( متوفى 816)، مشهور به حاشية التجريد. 3- حاشيه محقق دوانى( جلال الدين محمد بن اسعد متوفى 907).

     4) حاشيه الهيات تجريد، از شمس الدين خفرى( متوفى 930). 5) حاشيه ملاصدرا.

     6) حاشيه مولى‏[ محراب؟] گيلانى( از شاگردان ملا محمد صادق اردستانى متوفى 1134).

     7) حاشيه مولى محمد جعفر استرآبادى،( صاحب شرح شماره 12 پيشگفته).

     ( رجوع كنيد به« الذريعه الى تصانيف الشيعه»، حاج شيخ آقا بزرگ تهرانى، 3/ 352، 6/ 31- 2).

     شيوه تحرير« تجريد الاعتقاد»، مورد اقتباس كليه كسانى قرار گرفت كه از اول قرن هشتم به بعد در علم كلام، چيز نوشته‏اند، كه منجمله« مواقف» قاضى عضدايجى( متوفى 756)، و« مقاصد» سعد الدين تفتازانى( متوفى 792) و« المجلى»، ابن ابى جمهور احسائى( متوفى بعد از 901) را مى‏توان نام برد. [↑](#footnote-ref-468)
469. ( 15). سخنرانيهاى استاد محمود محمد الخضيرى در مجمع دانشجويان سال سوم فلسفه دانشكده ادبيات اسكندريه، در سال 1949- 50- [↑](#footnote-ref-469)
470. ( 16).« كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد»، علامه حلى، مطبعه حكمت، قم ص 2. [↑](#footnote-ref-470)
471. ( 17). علامه حلى، اين كتاب را« تجريد الاعتقاد»، و لاهيجى،« تجريد الكلام» ناميده، هردو عنوان از متن كتاب گرفته شده است،( ص 3). [↑](#footnote-ref-471)
472. ( 18- 19). سخنرانيهاى خضيرى( پيشگفته). [↑](#footnote-ref-472)
473. ( 18- 19). سخنرانيهاى خضيرى( پيشگفته). [↑](#footnote-ref-473)
474. ( 20).« كشف المراد»، ص 3. [↑](#footnote-ref-474)
475. ( 21- 22). سخنرانيهاى خضيرى.

     شرحهائى كه به« تجريد الاعتقاد نوشته» شده، عبارت است از:

     1.« كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد»، از علامه حلى( متوفى 726)، هموبخش منطق كتاب را جداگانه تحت عنوان« الجوهر النضيد فى شرح منطق التجريد» شرح كرده است.

     2.« تعريد الاعتماد شرح تجريد الاعتقاد»، از شيخ شمس الدين اسفراينى بيهقى.

     3.« تسديد القواعد فى شرح تجريد العقائد»( معروف به شرح قديم،) از عبد الرحمن بن احمد العامى اصفهانى( متوفى 746).

     4. شرح قوشجى( معروف به شرح جديد).

     5. شرح محقق نيريزى، پايان تأليف 913.

     6.« تحفه شاهى و عطيه الهى»، كه قسمت الهيات را به فارسى شرح كرده، نوشته مولى زين الدين على بدخشى، پايان تأليف 1023.

     7.« شوارق الالهام»( شرح امور عامه، مبحث جواهر و اعراض و الهيات از مولى عبد الرزاق( لاهيجى( متوفى 1051).- [↑](#footnote-ref-475)
476. ( 21- 22). سخنرانيهاى خضيرى.

     شرحهائى كه به« تجريد الاعتقاد نوشته» شده، عبارت است از:

     1.« كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد»، از علامه حلى( متوفى 726)، هموبخش منطق كتاب را جداگانه تحت عنوان« الجوهر النضيد فى شرح منطق التجريد» شرح كرده است.

     2.« تعريد الاعتماد شرح تجريد الاعتقاد»، از شيخ شمس الدين اسفراينى بيهقى.

     3.« تسديد القواعد فى شرح تجريد العقائد»( معروف به شرح قديم،) از عبد الرحمن بن احمد العامى اصفهانى( متوفى 746).

     4. شرح قوشجى( معروف به شرح جديد).

     5. شرح محقق نيريزى، پايان تأليف 913.

     6.« تحفه شاهى و عطيه الهى»، كه قسمت الهيات را به فارسى شرح كرده، نوشته مولى زين الدين على بدخشى، پايان تأليف 1023.

     7.« شوارق الالهام»( شرح امور عامه، مبحث جواهر و اعراض و الهيات از مولى عبد الرزاق( لاهيجى( متوفى 1051).- [↑](#footnote-ref-476)
477. ( 23).« روضات الجنات» ص 68. [↑](#footnote-ref-477)
478. ( 24). همان، ص 608؛ و« طرائق الحقائق» 1/ 167. [↑](#footnote-ref-478)
479. ( 25).« طرائق» 1/ 164- 5. [↑](#footnote-ref-479)
480. ( 1).« لؤلؤة البحرين» ص 224؛« روضات الجنات» ص 681. [↑](#footnote-ref-480)
481. ( 2).« لؤلؤة البحرين» ص 226؛« قصص العلماء» ص 298؛« محفل الاوصياء» ورقه 321؛ كه همگى از« مجالس المؤمنين» نقل كرده‏اند( ص 329- 330). ضمنا شرح‏حال ابن ميثم در« تاريخ العراق بين احتلالين»( 1/ 28) آمده، كه منجمله از« كنز الاديب و الدر المسلوك»، احمد بن حسن عاملى استفاده شده است. [↑](#footnote-ref-481)
482. ( 3- 4).« مجالس المؤمنين» ص 329. [↑](#footnote-ref-482)
483. ( 3- 4).« مجالس المؤمنين» ص 329. [↑](#footnote-ref-483)
484. ( 5).« لؤلؤة البحرين» ص 226؛ و اين يادآور شرح نهج البلاغه ابن ابى الحديد است كه به درخواست علقمى( وزير متشيع عباسى) در سال 649 تأليف شد. [↑](#footnote-ref-484)
485. ( 6). همان، ص 224؛« روضات الجنات» ص 681. [↑](#footnote-ref-485)
486. (\*) اشاره به اين كلام على( ع):« الناس ثلاثه: فعالم ربانى و متعلم على سبيل نجاة و همج رعاع، اتباع كل ناعق ...».- م. [↑](#footnote-ref-486)
487. ( 7).« مجالس المؤمنين» ص 239. [↑](#footnote-ref-487)
488. ( 8).« الصلة بين التصوف و التشيع» 1/ 80- 81 و 2/ 141- 142. [↑](#footnote-ref-488)
489. ( 9). همان، 1/ 53- 84. [↑](#footnote-ref-489)
490. ( 10).« جامع الاسرار»، ورقه 389 ب. [↑](#footnote-ref-490)
491. ( 11- 12). همان، ورقه 521 ب. [↑](#footnote-ref-491)
492. ( 11- 12). همان، ورقه 521 ب. [↑](#footnote-ref-492)
493. ( 13).« شرح نهج البلاغه،» ميثم بحرانى 1/ 2؛ عبارت حديث قدسى مذكور را بخارى و ترمذى و ابن ماجه و ابن حنبل نيز آورده‏اند؛ قابل توجه اينكه حديث مزبور با عبارت ذيل از انجيل(« رساله پولس به قرنتيان»، باب دوم، آيه 9) ارتباط و مشابهت بسيار نزديكى دارد:« بلكه چنانكه مكتوب است، چيزهايى را كه چشمى نديد و گوشى نشنيد و به خاطر-- انسانى خطور نكرد؛ يعنى آنچه خدا براى دوستداران خود مهيا كرده است»، با آنكه ترجمه تحت اللفظى فوق نازيباست ولى مطابقت دو نص را آشكارا نشان مى‏دهد. [↑](#footnote-ref-493)
494. ( 14- 15).« شرح نهج البلاغه»، 1/ 2. [↑](#footnote-ref-494)
495. ( 14- 15).« شرح نهج البلاغه»، 1/ 2. [↑](#footnote-ref-495)
496. ( 16- 17). همان، 1/ 31. [↑](#footnote-ref-496)
497. ( 16- 17). همان، 1/ 31. [↑](#footnote-ref-497)
498. ( 18).« شرح نهج البلاغه» ابن ابى الحديد 1/ 1- 4؛ به گفته ابن ابى الحديد، تنها يك نفر به نام سعيد بن هبة اللّه بن حسن فقيه شيعى( معروف به قطب راوندى) در نوشتن شرح بر نهج البلاغه، بر او مقدم بوده است، و ليكن چون در تمام عمر به فقه پرداخت، مرد ميدان نهج البلاغه نبود( 1/ 1). شرح ابن ابى الحديد، دايرة المعارفى است از فرهنگ معاصرش و خصوصيت يكجانبه ندارد، از جمله گاهى رنگ تصوف به خود مى‏گيرد( 1/ 4). او به اين نتيجه رسيد كه على( ع)، پيشاهنگ و نقطه اوج همه علوم( اسلامى) بوده،( 1/ 3). بايد دانست كه ابن ابى الحديد شيعه نبود، و ليكن به شيوه معتزله بغداد على( ع) را از ابو بكر برتر مى‏دانست و به مشروعيت خلافت ابو بكر نيز معتقد بود( 1/ 2) و در كتاب خود، عقايد مخالف شيعه نيز بسيار آورده، از جمله شريف رضى را متهم كرده كه مطالب مربوط به نفى قياس و اجتهاد را از خود به كلام على( ع) افزوده است،( 1/ 54- 5). در تأييد معتزلى بودن و شيعه نبودن ابن ابى الحديد، اين را نيز بگوئيم كه احمد بن موسى ... بن طاوس( متوفى 673)،« كتاب الروح» را در رد عقايد ابن- ابى الحديد نوشت،(« منتهى المقال» ص 46). [↑](#footnote-ref-498)
499. ( 19- 20).« شرح نهج البلاغه» ميثم بحرانى 1/ 34. [↑](#footnote-ref-499)
500. ( 19- 20).« شرح نهج البلاغه» ميثم بحرانى 1/ 34. [↑](#footnote-ref-500)
501. ( 21- 22- 23). همان، 1/ 32. [↑](#footnote-ref-501)
502. ( 21- 22- 23). همان، 1/ 32. [↑](#footnote-ref-502)
503. ( 21- 22- 23). همان، 1/ 32. [↑](#footnote-ref-503)
504. ( 24). همان، 1/ 44- 5. [↑](#footnote-ref-504)
505. ( 25). همان، 1/ 70. [↑](#footnote-ref-505)
506. ( 26- 27). همان، 1/ 83. [↑](#footnote-ref-506)
507. ( 26- 27). همان، 1/ 83. [↑](#footnote-ref-507)
508. ( 28). همان، 1/ 87. [↑](#footnote-ref-508)
509. ( 29). همان، 1/ 106. [↑](#footnote-ref-509)
510. ( 30)-( 31). همان، 3/ 40، حديث مشابهى از پيغمبر اسلام، در پيشگويى هجوم مغول آورده‏اند:

     (« البدء و التاريخ»، مقدسى 2/ 170). [↑](#footnote-ref-510)
511. ( 31)( 30- 31). همان، 3/ 40، حديث مشابهى از پيغمبر اسلام، در پيشگوئى هجوم مغول آورده‏اند:

     ( البدء و التاريخ، مقدسى 2/ 170). [↑](#footnote-ref-511)
512. ( 32).« شرح نهج البلاغه» ميثم 1/ 33. [↑](#footnote-ref-512)
513. ( 33- 34). همان، 2/ 87. [↑](#footnote-ref-513)
514. ( 33- 34). همان، 2/ 87. [↑](#footnote-ref-514)
515. ( 35). همان، 1/ 94. [↑](#footnote-ref-515)
516. ( 36). همان، 1/ 83، حقيقت آنكه ميثم خود به اين عدم تعصب عمل كرده، حال آنكه شريف رضى- باوجود شهرت به اعتدال و بلندنظرى- به اصل تولا و تبرا معتقد بوده، چنانكه در شعرى گويد:

     با آنكه زشت‏گوئى دون شأن من است؛

     ولى به خاطر شما اهل بيت پيغمبر، دشنامها مى‏گويم و مى‏شنوم.

     بى‏پروا و آشكارا شما را دوست دارم،

     و بى‏محابا مى‏گويم كه از دشمنان شما بيزارم.(« ديوان»، ص 53).-- و اين‏بار ديگر نظريه ما را ثابت مى‏كند، كه سنن و عقايد درجه دوم شيعه، محكوم شرايط و أوضاع و احوال بوده است.[ يعنى مثلا اختلاف مشرب شريف رضى و ابن ميثم مربوط به تفاوت زمان آندو است.] [↑](#footnote-ref-516)
517. ( 37).« شرح نهج البلاغه» 1/ 60، عبارت ابن ميثم چنين است: علم ثم حال ثم ترك؛ و عبارت غزالى چنين: علم و حال و فعل،(« احياء العلوم»، مصر 1282، 4/ 3). [↑](#footnote-ref-517)
518. ( 38).« شرح نهج البلاغه» 1/ 34. [↑](#footnote-ref-518)
519. ( 39).« منهاج الطالبين» ص 131. [↑](#footnote-ref-519)
520. ( 40).« ابن ابى الحديد» 1/ 2؛ نام شرحهائى را كه پس از ابن ميثم بر نهج البلاغه نوشتند در« روضات الجنات» ببينيد( ص 351). [↑](#footnote-ref-520)
521. ( 41).« لؤلؤة البحرين» ص 161؛« محفل الاوصياء» ورقه 331 ب؛ و« تاريخ العراق بين احتلالين» 1/ 28. [↑](#footnote-ref-521)
522. ( 42- 43- 44- 45).« روضات الجنات» ص 606. [↑](#footnote-ref-522)
523. ( 42- 43- 44- 45).« روضات الجنات» ص 606. [↑](#footnote-ref-523)
524. ( 42- 43- 44- 45).« روضات الجنات» ص 606. [↑](#footnote-ref-524)
525. ( 42- 43- 44- 45).« روضات الجنات» ص 606. [↑](#footnote-ref-525)
526. ( 46). نسخه خطى شماره 2453 كتابخانه مجلس، تهران(« فهرست» ص 390). [↑](#footnote-ref-526)
527. ( 1- 2).« بحار الانوار» 25/ 37. [↑](#footnote-ref-527)
528. ( 1- 2).« بحار الانوار» 25/ 37. [↑](#footnote-ref-528)
529. ( 3).« لؤلؤة البحرين» ص 170- 1:« منتهى المقال» ص 260. [↑](#footnote-ref-529)
530. ( 4).« البداية و النهايه» 13/ 43( در شرح‏حال ابو السعادات حلى متوفى 601). [↑](#footnote-ref-530)
531. ( 5).« رحله ابن بطوطه» 1/ 132، به نوشته ياقوت مردم كاشان در قرن ششم، همين حال را داشتند،(« معجم البلدان» 7/ 13.) [↑](#footnote-ref-531)
532. ( 6).« الحوادث الجامعه» ص 435. [↑](#footnote-ref-532)
533. ( 6 آ).« تاريخ العراق بين احتلالين» 1/ 315. [↑](#footnote-ref-533)
534. ( 7). همان، ص 330. [↑](#footnote-ref-534)
535. ( 8).« منتهى المقال» ص 75. [↑](#footnote-ref-535)
536. شيبى، كامل مصطفى، تشيع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري، 1جلد، اميركبير - تهران، چاپ: پنجم، 1387 ه.ش. [↑](#footnote-ref-536)
537. ( 9).« الحوادث الجامعه» ص 329؛« عمدة الطالب»، حاشيه ص 117. [↑](#footnote-ref-537)
538. ( 10).« الحوادث الجامعه» ص 330؛« عمدة الطالب» ص 177. [↑](#footnote-ref-538)
539. ( 11). روضات الجنات ص 9. [↑](#footnote-ref-539)
540. ( 12).« الحوادث الجامعه» ص 356، 382؛« عمدة الطالب» ص 177 و حاشيه. [↑](#footnote-ref-540)
541. ( 13).« طرائق الحقائق» 1/ 121؛ از جمله زيارت صاحب الامر( عج) را كه از ابن طاوس است در« مفاتيح الجنان» ببينيد. [↑](#footnote-ref-541)
542. ( 14).« الامان من اخطار الاسفار و الزمان»، از رضى الدين ابن طاوس، نجف 1370، ص 4. [↑](#footnote-ref-542)
543. ( 15- 16- 17).« روضات الجنات» ص 393- 4، و« عمدة الطالب» ص 117. [↑](#footnote-ref-543)
544. ( 15- 16- 17).« روضات الجنات» ص 393- 4، و« عمدة الطالب» ص 117. [↑](#footnote-ref-544)
545. ( 15- 16- 17).« روضات الجنات» ص 393- 4، و« عمدة الطالب» ص 117. [↑](#footnote-ref-545)
546. ( 18).« طرائق الحقائق» 1/ 116- 7. [↑](#footnote-ref-546)
547. ( 19).« رسالة سر الاسرار» مولانا على، ص 81. [↑](#footnote-ref-547)
548. ( 20).« روضات الجنات» ص 394. [↑](#footnote-ref-548)
549. ( 21- 22).« طرائق الحقائق» 1/ 122. [↑](#footnote-ref-549)
550. ( 21- 22).« طرائق الحقائق» 1/ 122. [↑](#footnote-ref-550)
551. ( 23).« منتهى المقال» ص 46؛ به نوشته« روضات الجنات»( ص 19) سيد احمد بن طاوس فقيه بود و از نظريات او تقسيم روايات از لحاظ قوت و ضعف به چهار دسته است كه در اين مورد علامه حلى از وى پيروى كرده. [↑](#footnote-ref-551)
552. ( 24).« روضات الجنات» ص 361؛« امل الامل»، قسم ثانى، ص 48؛« منتهى المقال» ص 279- 280. [↑](#footnote-ref-552)
553. ( 25).« روضات الجنات» ص 361؛« منتهى المقال» 180. [↑](#footnote-ref-553)
554. ( 26). شايد به‏همين لحاظهاست كه عبد الكريم بن طاوس را جزو صوفيه شمرده‏اند؛(« رياض- العارفين» ص 27.) [↑](#footnote-ref-554)
555. ( 27).« روضات الجنات» ص 361. [↑](#footnote-ref-555)
556. ( 28).« قصص العلما» ص 256. [↑](#footnote-ref-556)
557. ( 29).« لؤلؤة البحرين» ص 141؛« منتهى المقال» 105؛« روضات الجنات» 174،« حافظ ابرو»:

     حاشيه ص 52. [↑](#footnote-ref-557)
558. ( 30). فهرست كتب او را در« روضات الجنات»( ص 172) ملاحظه كنيد. [↑](#footnote-ref-558)
559. ( 31).« قصص العلماء» ص 252، 256،« لؤلؤة البحرين» ص 142. [↑](#footnote-ref-559)
560. ( 32).« مجمع التواريخ» حافظ ابرو،( ذيل« جامع التواريخ») ص 52. [↑](#footnote-ref-560)
561. ( 33- 34).« الدرر الكامنه»،« ابن حجر» 2/ 71 و حاشيه. [↑](#footnote-ref-561)
562. ( 33- 34).« الدرر الكامنه»،« ابن حجر» 2/ 71 و حاشيه. [↑](#footnote-ref-562)
563. ( 35).« قصص العلما» ص 255؛ دو بيت در اصل، اثر ابو المؤيد عنترى طبيب از رجال قرن ششم است،(« عيون»، ابن اصيبعه متوفى 688، بيروت 1956، 2/ 314). همين مضمون را قبلا خليل ابن احمد فراهيدى چنين پرداخته بوده است:

     اگر تو درمى‏يافتى كه من چه مى‏گويم، معذورم مى‏داشتى و اگر من نمى‏فهميدم كه تو چه مى‏گويى، سر زنشت مى‏كردم اما چون تو گفته مرا درنيافتى، سرزنشم كردى و من چون از نادانيت باخبر بودم، معذورت داشتم(« علم القلوب»، ابو طالب مكى، مصر 1384، ص 24). [↑](#footnote-ref-563)
564. ( 36).« كشف الحق و نهج الصدق» ورقه 12 الف. [↑](#footnote-ref-564)
565. ( 37- 38). همان، ورقه 78 ب. [↑](#footnote-ref-565)
566. ( 37- 38). همان، ورقه 78 ب. [↑](#footnote-ref-566)
567. ( 39). همان، ورقه 12 الف. [↑](#footnote-ref-567)
568. ( 40).« الرسائل و المسائل» 1/ 3 و 168. [↑](#footnote-ref-568)
569. ( 41).« انوار النعمانيه» ص 381. [↑](#footnote-ref-569)
570. ( 42). روضات الجنات ص 173؛ اما در« مجالس المؤمنين»،« كشكول» را از آملى دانسته است( 245). اين كتاب به سال 1372 در نجف به طبع رسيده. [↑](#footnote-ref-570)
571. ( 43).« الصلة بين التصوف و التشيع» 2/ 51- 4. [↑](#footnote-ref-571)
572. ( 44- 45).« البداية و النهايه» 14/ 357، نام قاضى اين است:( محيى الدين بن زكى ... بن محمد بن على ... بن عثمان)، كه به سال 668 فوت كرده. [↑](#footnote-ref-572)
573. ( 44- 45).« البداية و النهايه» 14/ 357، نام قاضى اين است:( محيى الدين بن زكى ... بن محمد بن على ... بن عثمان)، كه به سال 668 فوت كرده. [↑](#footnote-ref-573)
574. ( 46).« شذرات الذهب» 5/ 238؛ در« تذكرة الحفاظ» ذهبى( حيدرآباد، 1955، 3/ 242- 8) در مورد حاكم نيشابورى( ابو عبد اللّه محمد بن عبد اللّه بن محمد بن حمدويه متوفى 405) مى‏گويد كه« شيعى بود ولى رافضى نبود، چه فقط با معاويه مخالف بود». [↑](#footnote-ref-574)
575. ( 47).« البداية و النهايه» 14/ 357؛« شذرات الذهب»، 5/ 238. [↑](#footnote-ref-575)
576. ( 48).« روضات الجنات» ص 517؛« قصص العلما» ص 253. [↑](#footnote-ref-576)
577. ( 49). اين را مقايسه كنيد با داستان عبد الكريم بن طاوس كه نوشته‏اند در چهارسالگى با 40 روز درس خواندن، از معلم بى‏نياز شد،(« روضات الجنات» 517، و حاشيه 24 همين فصل). [↑](#footnote-ref-577)
578. ( 1). در« هدية العارفين» تأليف اسماعيل پاشا بغدادى،( استانبول 1951، 1/ 341) نام آملى چنين آمده است:« بهاء الدين حيدر بن على بن حيدر علوى طبرى كاشانى معروف به آملى، شيعه امامى، ساكن بغداد، متوفى در اواخر قرن هشتم». و نيز نقل كرده است كه در آخر نسخه‏اى از شرح آملى بر« تعريفات» كاشانى، چنين آمده:« فرغت من كتابته بالربيع الثانى من- سنة 894( ظ: 794)»، كه نشان مى‏دهد آملى در اين سال زنده بوده، درهرحال تاريخ پايان تأليف« نص النصوص» وى 793 است،( و فوت وى را مى‏توان بعد از 794 دانست). [↑](#footnote-ref-578)
579. ( 2).« ياقوت»: 1/ 63، قاضى نور اللّه پس از نقل قول ياقوت افزوده: بيشتر مردم طبرستان شيعه هستند،(« مجالس المؤمنين» 41). [↑](#footnote-ref-579)
580. ( 3). مسعودى:« مروج الذهب»، مصر 1283، 2/ 430؛« ابن اثير» 8/ 26؛« تاريخ الخلفاء» ص 367. [↑](#footnote-ref-580)
581. ( 4).« محفل الاوصياء» ورقه 305 الف و 333 ب. [↑](#footnote-ref-581)
582. ( 5). همان، ورقه 333 ب؛« طرائق الحقائق» 1/ 104. [↑](#footnote-ref-582)
583. ( 6).« هدية العارفين» 1/ 341. [↑](#footnote-ref-583)
584. ( 7- 8).« مجالس المؤمنين» ص 264. [↑](#footnote-ref-584)
585. ( 7- 8).« مجالس المؤمنين» ص 264. [↑](#footnote-ref-585)
586. ( 9).« جامع الاسرار» ورقه 1 الف، نام اين رساله در« مجالس المؤمنين» به صورت« الامكان» آمده. [↑](#footnote-ref-586)
587. ( 10).« هدية العارفين» 1/ 341. [↑](#footnote-ref-587)
588. ( 11).« مجالس المؤمنين» 264. [↑](#footnote-ref-588)
589. ( 12). همان، 265؛« جامع الاسرار» ورقه 4 ب. [↑](#footnote-ref-589)
590. ( 13).« محفل الاوصياء» ورقه 333 ب. [↑](#footnote-ref-590)
591. ( 14).« مجالس المؤمنين» ص 265؛« جامع الاسرار» ورقه 4 ب. [↑](#footnote-ref-591)
592. ( 15).« جامع الاسرار» ورقه 1 ب و 2 الف؛ نسخه ديگرى ازين كتاب در خزانه شمس العرفاء--( درنائين) هست،( سيد عبد الحجة بلاغى« مقالات الحنفا، فى مقامات شمس العرفاء» تهران 1369، ص 271). [↑](#footnote-ref-592)
593. ( 16).« نقد النقود فى معرفة الوجود»، ورقه 1 الف. [↑](#footnote-ref-593)
594. ( 17- 18).« جامع الاسرار» ورقه 296 ب. [↑](#footnote-ref-594)
595. ( 17- 18).« جامع الاسرار» ورقه 296 ب. [↑](#footnote-ref-595)
596. ( 19). از رساله« نقد النقود»، يك نسخه به خط مؤلف در دست سيد فخر الدين نصيرى امينى موجود است كه به سال 768 در نجف نوشته شده؛ در كتابخانه مجلس( تهران) نسخه ديگرى از آن هست، و دكتر حسينعلى محفوظ عكسى از آن تهيه نموده كه در اختيار نويسنده گذاشت. درمورد ديگر آثار آملى رجوع كنيد به مقدمه« كشكول»( آملى) چاپ نجف 1372،( ص: ج- د). [↑](#footnote-ref-596)
597. ( 20).« جامع الاسرار» ورقه 121 ب. [↑](#footnote-ref-597)
598. ( 21- 22- 23). همان، ورقه 3 الف. [↑](#footnote-ref-598)
599. ( 21- 22- 23). همان، ورقه 3 الف. [↑](#footnote-ref-599)
600. ( 21- 22- 23). همان، ورقه 3 الف. [↑](#footnote-ref-600)
601. (\*) مقصودش اين است كه فقيهانى چون علامه حلى، با عقايد عرفانى و فلسفى؛ مادام كه استنتاج عملى از آن نشود، مخالفتى نداشتند.- م. [↑](#footnote-ref-601)
602. ( 24). همان، ورقه 22 ب، 192 ب. [↑](#footnote-ref-602)
603. ( 25- 26). همان، ورقه 22 الف و ب. [↑](#footnote-ref-603)
604. ( 25- 26). همان، ورقه 22 الف و ب. [↑](#footnote-ref-604)
605. ( 27- 28). همان، ورقه 108 ب- 109 الف؛ آملى روايت زير را از قول على( ع) از غزالى نقل كرده است:« پيغمبر زبان خود را در دهان من گذاشت، پس در دل من هزار در دانش گشوده شد؛ و از هردرى هزار در ديگر.»،« جامع الاسرار» ورقه 217 ب. شيخ احمد احسائى نيز بدين طريقه از معرفت ذوقى معتقد بود،( رجوع كنيد به:« سيرة الشيخ احمد الاحسائى»، بغداد 1376، ص 17- 18). [↑](#footnote-ref-605)
606. ( 27- 28). همان، ورقه 108 ب- 109 الف؛ آملى روايت زير را از قول على( ع) از غزالى نقل كرده است:« پيغمبر زبان خود را در دهان من گذاشت، پس در دل من هزار در دانش گشوده شد؛ و از هردرى هزار در ديگر.»،« جامع الاسرار» ورقه 217 ب. شيخ احمد احسائى نيز بدين طريقه از معرفت ذوقى معتقد بود،( رجوع كنيد به:« سيرة الشيخ احمد الاحسائى»، بغداد 1376، ص 17- 18). [↑](#footnote-ref-606)
607. ( 29).« جامع الاسرار» 17 ب. [↑](#footnote-ref-607)
608. ( 30- 31- 32- 33). همان، 18 الف و ب، 19 الف. درمورد حديث رجوع كنيد به:« كافى»، تهران 1381 1/ 401. [↑](#footnote-ref-608)
609. ( 30- 31- 32- 33). همان، 18 الف و ب، 19 الف. درمورد حديث رجوع كنيد به:« كافى»، تهران 1381 1/ 401. [↑](#footnote-ref-609)
610. ( 30- 31- 32- 33). همان، 18 الف و ب، 19 الف. درمورد حديث رجوع كنيد به:« كافى»، تهران 1381 1/ 401. [↑](#footnote-ref-610)
611. ( 30- 31- 32- 33). همان، 18 الف و ب، 19 الف. درمورد حديث رجوع كنيد به:« كافى»، تهران 1381 1/ 401. [↑](#footnote-ref-611)
612. ( 34- 35).« جامع الاسرار» ورقه 105 ب. [↑](#footnote-ref-612)
613. ( 34- 35).« جامع الاسرار» ورقه 105 ب. [↑](#footnote-ref-613)
614. ( 36).« رياض العارفين» ص 36- 7. [↑](#footnote-ref-614)
615. ( 37- 38- 39).« جامع الاسرار» ورقه 106 ب، 107 الف. ضمنا بايد توجه داشت كه آملى، مأخذى براى هيچيك از گفته‏هاى خود ذكر نكرده. [↑](#footnote-ref-615)
616. ( 37- 38- 39).« جامع الاسرار» ورقه 106 ب، 107 الف. ضمنا بايد توجه داشت كه آملى، مأخذى براى هيچيك از گفته‏هاى خود ذكر نكرده. [↑](#footnote-ref-616)
617. ( 37- 38- 39).« جامع الاسرار» ورقه 106 ب، 107 الف. ضمنا بايد توجه داشت كه آملى، مأخذى براى هيچيك از گفته‏هاى خود ذكر نكرده. [↑](#footnote-ref-617)
618. ( 40).« شرح نهج البلاغه» ابن ابى الحديد، 1/ 3.- خاص آنحضرت باشد؛ كميل از صحابه على بوده ولى صوفى‏مسلك بودن وى مشكوك است، البته مردى زاهد بوده ولى روحيه منفى متنسكان اوليه را كه پيش درآمد متصوفه‏اند، نداشته؛ تماس بايزيد نيز با امام صادق با تاريخ سازگار نيست؛ همچنانكه ملاقات شقيق با امام كاظم( ع) ساختگى است. راجع به مشكوك بودن داستان ارتباط معروف كرخى با امام رضا( ع)، در جاى ديگرى از همين كتاب بحث شده؛ پس مجموعا نظريه سيد حيدر آملى از برساخته‏هاى خود او يا هم‏انديشگان اوست و امامان شيعى را نمى‏توان پيشروان تصوف پنداشت.- م. [↑](#footnote-ref-618)
619. (\*) حسن بصرى در زمان شهادت على( ع) فقط پانزده سال داشته و نمى‏توانسته از شاگردان- [↑](#footnote-ref-619)
620. ( 41- 42).« جامع الاسرار» ورقه 105 الف. [↑](#footnote-ref-620)
621. ( 41- 42).« جامع الاسرار» ورقه 105 الف. [↑](#footnote-ref-621)
622. ( 43).« اللمع»، ص 380 و« نهج البلاغه»، مصر 1352 ق. 3/ 188، همين روايت به صورت مفصلتر در« كافى»( كتاب الحجة) نيز نقل شده. [↑](#footnote-ref-622)
623. ( 44- 45).« جامع الاسرار» ورقه 13 ب- 14 الف. [↑](#footnote-ref-623)
624. ( 44- 45).« جامع الاسرار» ورقه 13 ب- 14 الف. [↑](#footnote-ref-624)
625. ( 46- 47). همان، ورقه 12 الف؛ درمورد روايت رجوع كنيد به« كافى» 1/ 49. [↑](#footnote-ref-625)
626. ( 46- 47). همان، ورقه 12 الف؛ درمورد روايت رجوع كنيد به« كافى» 1/ 49. [↑](#footnote-ref-626)
627. (\*)« نقدينه‏ات را و مقصد مسافرتت را و عقيده‏ات را پنهان دار».- م. [↑](#footnote-ref-627)
628. ( 48- 49).« جامع الاسرار» 107 ب، و نيز رجوع كنيد به« رياض العارفين»، ص 36- 7. [↑](#footnote-ref-628)
629. ( 48- 49).« جامع الاسرار» 107 ب، و نيز رجوع كنيد به« رياض العارفين»، ص 36- 7. [↑](#footnote-ref-629)
630. ( 50). عبد الرزاق كاشانى، رساله‏اى در شرح محاوره بين على( ع) و كميل بن زياد دارد كه در كتابخانه ديوان هند در لندن، تحت شماره 1952 محفوظ است. [↑](#footnote-ref-630)
631. ( 51).« جامع الاسرار» ورقه 80 ب، 163 الف؛( در اينجا اشاره كرده است كه عبد الرزاق كاشانى در شرح خود بر« منازل السائرين» خواجه عبد اللّه انصارى، از مكالمه بين على( ع) و كميل، نام برده.) [↑](#footnote-ref-631)
632. ( 52).« جامع الاسرار» ورقه 82 ب. [↑](#footnote-ref-632)
633. ( 53). همان، 14 الف. [↑](#footnote-ref-633)
634. ( 54)( 53- 54). همان، 14 الف. [↑](#footnote-ref-634)
635. ( 55). همان، ورقه 38 ب. [↑](#footnote-ref-635)
636. ( 56). همان 32 الف. [↑](#footnote-ref-636)
637. ( 57). همان، 35 الف و ب. [↑](#footnote-ref-637)
638. (\*)« در هستى، بجز خداى، هيچ نيست».- م. [↑](#footnote-ref-638)
639. ( 58). همان، 34 الف. [↑](#footnote-ref-639)
640. ( 59). همان، 97 ب. [↑](#footnote-ref-640)
641. ( 60). همان، 98 ب و 148 الف. [↑](#footnote-ref-641)
642. ( 61). همان، 25 الف. [↑](#footnote-ref-642)
643. ( 62). همان، 32 الف. [↑](#footnote-ref-643)
644. ( 63). همان، 92 الف؛ و در ورقه( 110 ب و 111 الف) به مناسبت بيان ارقام و نقل اقوال فيثاغورس، از« رسائل اخوان الصفا» نام برده است. كندى نيز به اين انديشه‏ها اشاره كرده:(« رسائل الكندى»، مصر 1950، 1/ 143- 162). [↑](#footnote-ref-644)
645. ( 64).« جامع الاسرار» ورقه 50 الف- 51 الف. [↑](#footnote-ref-645)
646. ( 65- 66). همان، 5 الف. [↑](#footnote-ref-646)
647. ( 65- 66). همان، 5 الف. [↑](#footnote-ref-647)
648. ( 67). همان، 183 الف. [↑](#footnote-ref-648)
649. (\*) آن حديث مشهور منسوب به پيغمبر اين است: كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين»، يعنى آدم هنوز در ميان آب و گل بود[ آفريده نشده بود] كه من پيغمبر بودم.- م. [↑](#footnote-ref-649)
650. ( 68- 69- 70- 71). همان، ورقه 183 الف، ما سابقه‏اى براى اين« حديث» در كتب شيعه نيافتيم، جز آنكه برسى در« مشارق انوار اليقين»( بيروت 1379، ص 148) درباره على( ع) آورده:

     « و اليه الاشاره بقوله: كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين، و لا ماء و لا طين، و كان على وليا قبل الخلائق اجمعين».- خطبه را از ساخته‏هاى غاليان مى‏دانند و سياق عبارات و بيپايگى مضامين آن، چنان است كه صدور آن را از زبان على( ع) محال مى‏نمايد.( رجوع كنيد به« جامع الشتات» ميرزاى قمى طبع 1310 ق. ص 786).- م. [↑](#footnote-ref-650)
651. ( 68- 69- 70- 71). همان، ورقه 183 الف، ما سابقه‏اى براى اين« حديث» در كتب شيعه نيافتيم، جز آنكه برسى در« مشارق انوار اليقين»( بيروت 1379، ص 148) درباره على( ع) آورده:

     « و اليه الاشاره بقوله: كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين، و لا ماء و لا طين، و كان على وليا قبل الخلائق اجمعين».- خطبه را از ساخته‏هاى غاليان مى‏دانند و سياق عبارات و بيپايگى مضامين آن، چنان است كه صدور آن را از زبان على( ع) محال مى‏نمايد.( رجوع كنيد به« جامع الشتات» ميرزاى قمى طبع 1310 ق. ص 786).- م. [↑](#footnote-ref-651)
652. (\*\*) واقع اين است كه عبارت بالا، از خطبه شقشقيه نيست،( نگاه كنيد به« شرح نهج البلاغه» محمد عبده، به كوشش محمد محى الدين عبد الحميد، مطبعه استقامه، بدون تاريخ: 1/ 25- 33، و همينين« مستدرك نهج البلاغه»، گردآورى هادى كاشف الغطا، انتشارات مكتبه اندلس بيروت بدون تاريخ: ص 90- 92). عبارات بالا، جزء خطبه البيان است كه شريف رضى در نهج البلاغه نياورده و از مواريث فرقه نصيريه مى‏باشد؛( نگاه كنيد به« الانسان الكامل فى الاسلام»، دكتر عبد الرحمن بدوى ص 108- 112)( مؤلف). محققان شيعه نيز اين- [↑](#footnote-ref-652)
653. ( 68- 69- 70- 71). همان، ورقه 183 الف، ما سابقه‏اى براى اين« حديث» در كتب شيعه نيافتيم، جز آنكه برسى در« مشارق انوار اليقين»( بيروت 1379، ص 148) درباره على( ع) آورده:

     « و اليه الاشاره بقوله: كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين، و لا ماء و لا طين، و كان على وليا قبل الخلائق اجمعين».- خطبه را از ساخته‏هاى غاليان مى‏دانند و سياق عبارات و بيپايگى مضامين آن، چنان است كه صدور آن را از زبان على( ع) محال مى‏نمايد.( رجوع كنيد به« جامع الشتات» ميرزاى قمى طبع 1310 ق. ص 786).- م. [↑](#footnote-ref-653)
654. ( 68- 69- 70- 71). همان، ورقه 183 الف، ما سابقه‏اى براى اين« حديث» در كتب شيعه نيافتيم، جز آنكه برسى در« مشارق انوار اليقين»( بيروت 1379، ص 148) درباره على( ع) آورده:

     « و اليه الاشاره بقوله: كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين، و لا ماء و لا طين، و كان على وليا قبل الخلائق اجمعين».- خطبه را از ساخته‏هاى غاليان مى‏دانند و سياق عبارات و بيپايگى مضامين آن، چنان است كه صدور آن را از زبان على( ع) محال مى‏نمايد.( رجوع كنيد به« جامع الشتات» ميرزاى قمى طبع 1310 ق. ص 786).- م. [↑](#footnote-ref-654)
655. ( 72).« جامع الاسرار» ورقه 46 ب. [↑](#footnote-ref-655)
656. ( 73). همان، ورقه 206 الف. [↑](#footnote-ref-656)
657. ( 74). همان، ورقه 209 ب. [↑](#footnote-ref-657)
658. ( 75). همان، ورقه 211 ب. [↑](#footnote-ref-658)
659. (\*) ابن عربى كه نام و برخى عقايدش در بسيارى از موارد اين كتاب آمده، از پركارترين متصوفه و كتاب حجيمش،« فتوحات مكيه»، مجموعه شگفت‏انگيزى از نظريات صوفيانه- فلسفى و سرشار از تأويلها و تطبيق‏هاست، همچنين فصوص الحكم او، كه چند شرح بر آن نوشته‏اند. از دعاوى وى، خاتميت اولياست و خود را به تلويح از پيغمبر اسلام، برتر مى‏دانسته، ولى دانسته نيست كه از اين همه چه مى‏خواسته. بارى تأثير مستقيم و غيرمستقيم وى در تصوف بسيار وسيع بوده است.- م. [↑](#footnote-ref-659)
660. ( 76). همان، ورقه 184 ب، 200 الف، 208 ب، 209 الف. [↑](#footnote-ref-660)
661. ( 77). همان، ورقه 189 ب. [↑](#footnote-ref-661)
662. (\*) متصوفه معتقدند كه ولايت و تصرف حقيقى در آفاق و انفس، در اختيار اولياء و برگزيدگان معينى است كه بعضى را ابدال و برخى را اوتاد و برخى را غوث يا قطب ناميده‏اند؛ اين سازمان خيالى كه درنظر صاحبنظران صوفيه ممكن است متفاوت باشد، داراى نظم و سلسله مراتب ويژه‏اى است، چنانكه هرگاه يك تن از رده بالاتر بميرد، از رده پايين‏تر يكى جاى او را مى‏گيرد. برترين جايگاه اين سلسله مراتب از آن قطب الاقطاب يا غوث اعظم است. بايد توجه داشت، اين نظام تصورى غير از آن نظم واقعى است كه در داخل هر سلسله يا طريقه صوفيانه وجود دارد كه مرشد كامل در هرعصر را در اينجا نيز قطب يا قطب الاقطاب مى‏نامند.- م. [↑](#footnote-ref-662)
663. ( 78- 79). همان ورقه 112 ب- 113 الف و ب. [↑](#footnote-ref-663)
664. ( 78- 79). همان ورقه 112 ب- 113 الف و ب. [↑](#footnote-ref-664)
665. ( 80). همان، ورقه 186 ب. [↑](#footnote-ref-665)
666. ( 81). همان، ورقه 113 ب. [↑](#footnote-ref-666)
667. ( 82). همان، ورقه 122 ب. [↑](#footnote-ref-667)
668. ( 83). همان، ورقه 7 ب- 8 الف. [↑](#footnote-ref-668)
669. ( 84). بدين رساله، بعدا اشاره خواهيم كرد،( فصل آخر). [↑](#footnote-ref-669)
670. ( 85- 86- 87).« جامع الاسرار» ورقه 257 ب. ابن عربى در« فتوحات مكيه»( 3/ 441) گويد:« چون ظهور كند، دشمن آشكارى جز فقيهان نخواهد داشت ...»؛ نيز مراجعه كنيد به:

     « الصله بين التصوف و التشيع» 2/ 172- 5. [↑](#footnote-ref-670)
671. ( 85- 86- 87).« جامع الاسرار» ورقه 257 ب. ابن عربى در« فتوحات مكيه»( 3/ 441) گويد:« چون ظهور كند، دشمن آشكارى جز فقيهان نخواهد داشت ...»؛ نيز مراجعه كنيد به:

     « الصله بين التصوف و التشيع» 2/ 172- 5. [↑](#footnote-ref-671)
672. ( 85- 86- 87).« جامع الاسرار» ورقه 257 ب. ابن عربى در« فتوحات مكيه»( 3/ 441) گويد:« چون ظهور كند، دشمن آشكارى جز فقيهان نخواهد داشت ...»؛ نيز مراجعه كنيد به:

     « الصله بين التصوف و التشيع» 2/ 172- 5. [↑](#footnote-ref-672)
673. ( 88- 89).« جامع الاسرار» ورقه 240 ب؛ و نيز مراجعه كنيد به« اصطلاحات الصوفيه» عبد الرزاق كاشانى، كلكته 1845، ص 2، و« مصنفات بابا افضل»، تهران 1331 ش، مقدمه( ص: دو). [↑](#footnote-ref-673)
674. ( 88- 89).« جامع الاسرار» ورقه 240 ب؛ و نيز مراجعه كنيد به« اصطلاحات الصوفيه» عبد الرزاق كاشانى، كلكته 1845، ص 2، و« مصنفات بابا افضل»، تهران 1331 ش، مقدمه( ص: دو). [↑](#footnote-ref-674)
675. ( 90).« جامع الاسرار» ورقه 3 ب؛ و« ميزان الكبرى»، تأليف شعرانى، مصر 1932، 1/ 47. [↑](#footnote-ref-675)
676. (\*) مقصودش اين است كه گويى سيد حيدر مردى داعيه‏دار بوده و در وراء عرفان‏بافيها و فرقه- پردازيها هدفى دنيوى را تعقيب مى‏كرده، همچنانكه محمد نوربخش و محمد فلاح و احفاد شيخ صفى الدين، با همين روش، آن مقصد را دنبال مى‏كردند.- م. [↑](#footnote-ref-676)
677. ( 91).« الباكورة السليمانيه»، ص 8 و« مجموع اسرار» مولانا على، ورقه 177 ب. [↑](#footnote-ref-677)
678. ( 92 و 93).« مجموع اسرار» مولانا على، ورقه 3 الف و 2.- ولى روايات غاليانه بسيار حتى در« كافى» كه معتبرترين كتاب شيعه است، وارد شده كه ناشى از درآميختگى گرايشهاى معتدل و بدعتگرايانه در عصر كلينى است. ملاحظه مى‏شود كه بيشتر فرقه‏ها و نحله‏ها با استناد و تمسك به‏همين روايات، كار خود را پيش برده‏اند.

     روايات فقهى شيعه از لحاظ سلسله روات تا حدى تنقيح شده و باز هم مى‏شود، ولى كمتر عالم مذهبى ذيصلاحى تاكنون به تنقيح روايات عقيدتى و تاريخى پرداخته؛ تنها كتابى كه در اين موضوع به نظر رسيده، رساله بسيار ارزشمند« الاخبار الدخيله»، نوشته رجال‏شناس نقاد معاصر، شيخ محمد تقى شوشترى است.( طبع تهران 1390 ق.).- م. [↑](#footnote-ref-678)
679. ( 92 و 93).« مجموع اسرار» مولانا على، ورقه 3 الف و 2.- ولى روايات غاليانه بسيار حتى در« كافى» كه معتبرترين كتاب شيعه است، وارد شده كه ناشى از درآميختگى گرايشهاى معتدل و بدعتگرايانه در عصر كلينى است. ملاحظه مى‏شود كه بيشتر فرقه‏ها و نحله‏ها با استناد و تمسك به‏همين روايات، كار خود را پيش برده‏اند.

     روايات فقهى شيعه از لحاظ سلسله روات تا حدى تنقيح شده و باز هم مى‏شود، ولى كمتر عالم مذهبى ذيصلاحى تاكنون به تنقيح روايات عقيدتى و تاريخى پرداخته؛ تنها كتابى كه در اين موضوع به نظر رسيده، رساله بسيار ارزشمند« الاخبار الدخيله»، نوشته رجال‏شناس نقاد معاصر، شيخ محمد تقى شوشترى است.( طبع تهران 1390 ق.).- م. [↑](#footnote-ref-679)
680. (\*\*) خطبة البيان در كتب اربعه(« كافى»،« من لا يحضره الفقيه»،« تهذيب» و« استبصار» نيامده؛- [↑](#footnote-ref-680)
681. ( 1).« تائيه» عامر البصرى، طبع مغربى، ص 77. [↑](#footnote-ref-681)
682. ( 2).« الرسائل و المسائل» 1/ 66؛ ابن تيميه او را عامر البوصيرى( ظ: بصرى) السيواسى ناميده. [↑](#footnote-ref-682)
683. ( 3). مقدمه« تائيه» به قلم مغربى ص 7، به نقل از« معجم الالقاب»، ابن فوطى. [↑](#footnote-ref-683)
684. ( 4).« تائيه»، بيت 485. [↑](#footnote-ref-684)
685. ( 5- 6). مقدمه« تائيه»، ص 7. [↑](#footnote-ref-685)
686. ( 5- 6). مقدمه« تائيه»، ص 7. [↑](#footnote-ref-686)
687. ( 7).« الدرر الكامنه»، ابن حجر 2/ 234. [↑](#footnote-ref-687)
688. ( 8).« القصيدة العامريه»، ورقه 1 ب. [↑](#footnote-ref-688)
689. ( 9). مغربى، تعداد ابيات قصيده را برابر ث و ه، يعنى 505 بيت انگاشته و بدين لحاظ، بيت 506 را اضافى دانسته است. [↑](#footnote-ref-689)
690. ( 10). بيت شماره 137 در نسخه وين نيست،( ورقه 4 ب). [↑](#footnote-ref-690)
691. ( 11). بيت 136 و 137. [↑](#footnote-ref-691)
692. ( 12). نسخه خطى موزه بريتانيا، ورقه 99 ب- 100 الف. [↑](#footnote-ref-692)
693. ( 13). مقدمه« تائيه»، ص 13. [↑](#footnote-ref-693)
694. ( 14- 15- 16).« اربع رسائل اسماعيليه»، ص 25، مقدمه. [↑](#footnote-ref-694)
695. ( 14- 15- 16).« اربع رسائل اسماعيليه»، ص 25، مقدمه. [↑](#footnote-ref-695)
696. ( 14- 15- 16).« اربع رسائل اسماعيليه»، ص 25، مقدمه. [↑](#footnote-ref-696)
697. ( 17). از جمله بيت 8( ص 111)، و چهار بيت اخير صفحه 114، كه در آن شاعر به بيان انديشه صدور طبق فلسفه افلاطونى( جديد) مى‏پردازد، و بطوريكه مى‏دانيم اين با مذاق اسماعيليه سازگار است؛ و همچنين است نه بيت اضافى در صفحه 117،( سطر 10- 18) ... كه اين خود مى‏تواند موضوع تحقيق مستقلى باشد. [↑](#footnote-ref-697)
698. ( 18). بيت 187. [↑](#footnote-ref-698)
699. ( 19- 20). بيت 432 و 435. [↑](#footnote-ref-699)
700. ( 19- 20). بيت 432 و 435. [↑](#footnote-ref-700)
701. ( 21- 22).« ياقوت» 5/ 316، و بيت شماره 465. [↑](#footnote-ref-701)
702. ( 21- 22).« ياقوت» 5/ 316، و بيت شماره 465. [↑](#footnote-ref-702)
703. ( 23). مقدمه مغربى، ص 10- 11. [↑](#footnote-ref-703)
704. ( 24).« مطلع السعدين» ورقه 15 ب،« الدرر الكامنه» 1/ 158. [↑](#footnote-ref-704)
705. ( 25- 26- 27- 28- 29).« تائيه»، ص 20 و 21. [↑](#footnote-ref-705)
706. ( 25- 26- 27- 28- 29).« تائيه»، ص 20 و 21. [↑](#footnote-ref-706)
707. ( 25- 26- 27- 28- 29).« تائيه»، ص 20 و 21. [↑](#footnote-ref-707)
708. ( 25- 26- 27- 28- 29).« تائيه»، ص 20 و 21. [↑](#footnote-ref-708)
709. ( 25- 26- 27- 28- 29).« تائيه»، ص 20 و 21. [↑](#footnote-ref-709)
710. ( 30- 31). همان، ص 36 و 37. [↑](#footnote-ref-710)
711. ( 30- 31). همان، ص 36 و 37. [↑](#footnote-ref-711)
712. ( 32). همان، ص 44. [↑](#footnote-ref-712)
713. ( 33). بيت 341 و 343. [↑](#footnote-ref-713)
714. شيبى، كامل مصطفى، تشيع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري، 1جلد، اميركبير - تهران، چاپ: پنجم، 1387 ه.ش. [↑](#footnote-ref-714)
715. (\*) در اصل كتاب نيز اين بيت مغشوش و مغلوط است.- م. [↑](#footnote-ref-715)
716. ( 34). بيت 1- 5. [↑](#footnote-ref-716)
717. ( 35). نسخه خطى موزه بريتانيا، حاشيه ورقه 100 الف. [↑](#footnote-ref-717)
718. ( 36).« ديوان ابن فارض»، مصر 1280، ص 45. [↑](#footnote-ref-718)
719. ( 37).« تائيه» عامر، بيت 158. [↑](#footnote-ref-719)
720. ( 38). همان، بيت 188. [↑](#footnote-ref-720)
721. ( 39). همان، بيت 204. [↑](#footnote-ref-721)
722. ( 40). همان، بيت 263. [↑](#footnote-ref-722)
723. ( 41). همان، بيت 61. [↑](#footnote-ref-723)
724. ( 42).« الباكورة السليمانيه» ص 2- 3 و 37. [↑](#footnote-ref-724)
725. ( 43).« تائيه» عامر، بيت 372- 3. قابل تذكر اينكه به سال 786 يك شيعه سورى به اتهام نصيريگرى كشته شد، از جمله دلائلى كه عليه وى اقامه شد آن بود كه شراب را حلال مى‏داند،(« شذرات الذهب» 6/ 294). [↑](#footnote-ref-725)
726. ( 44).« مقدمه» ابن خلدون ص 327. [↑](#footnote-ref-726)
727. ( 45).« تائيه عامر»، بيت 278. [↑](#footnote-ref-727)
728. ( 46). همان، بيت 451. [↑](#footnote-ref-728)
729. ( 47). همان، بيت 219. [↑](#footnote-ref-729)
730. ( 48). همان، بيت 309. [↑](#footnote-ref-730)
731. ( 49). همان، بيت 312- 313، و 276- 316. [↑](#footnote-ref-731)
732. ( 1).« البداية و النهايه» 12/ 256. [↑](#footnote-ref-732)
733. ( 2). همان، 12/ 278، نور الدين زنگى به سال 569 در جنگ كشته شد. [↑](#footnote-ref-733)
734. ( 3). همان، 12/ 279. [↑](#footnote-ref-734)
735. ( 4).« رحله ابن جبير»، ليدن 1851، ص 282. [↑](#footnote-ref-735)
736. ( 5).« وفيات الاعيان»، مصر 1280، 2/ 210. [↑](#footnote-ref-736)
737. ( 6).« معجم البلدان» 3/ 342. [↑](#footnote-ref-737)
738. ( 7).« البداية و النهايه» 13/ 180،« العبر» 5/ 271. [↑](#footnote-ref-738)
739. ( 8).« البداية و النهايه» 13/ 231. [↑](#footnote-ref-739)
740. ( 9). همان، 13/ 221. [↑](#footnote-ref-740)
741. ( 10). همان، 13/ 357،« شذرات الذهب» 5/ 327- 8، نام اين قاضى، يحيى بن محمد بن زكى اموى بود( از اولاد عثمان). [↑](#footnote-ref-741)
742. ( 11).« معجم البلدان» 3/ 341. [↑](#footnote-ref-742)
743. ( 12).« البداية و النهايه» 13/ 221. [↑](#footnote-ref-743)
744. ( 13).« معجم البلدان» 5/ 75. [↑](#footnote-ref-744)
745. ( 14- 15). همان، 6/ 405،« ابو الفدا» 4/ 121- 2. [↑](#footnote-ref-745)
746. ( 14- 15). همان، 6/ 405،« ابو الفدا» 4/ 121- 2. [↑](#footnote-ref-746)
747. ( 16- 17).« شذرات الذهب» 6/ 55 و 133. [↑](#footnote-ref-747)
748. ( 16- 17).« شذرات الذهب» 6/ 55 و 133. [↑](#footnote-ref-748)
749. ( 18).« دائرة المعارف بستانى» 6/ 386، 10/ 65. [↑](#footnote-ref-749)
750. ( 19).« روضات الجنات» 3/ 57- 8، و« ياقوت» 7/ 239 ماده: كرك. [↑](#footnote-ref-750)
751. ( 20).« دائرة المعارف» بستانى 10/ 65. [↑](#footnote-ref-751)
752. ( 21). راجع به قربانيان اتهام زندقه و الحاد و ارتداد، رجوع كنيد به:« البداية و النهايه» 14/ 18، 66، 96، 115، 122، 144( حوادث سالهاى 701 و 712 و 720 و 724)، و« شذرات- الذهب» 6/ 3، 35، 74- 5( حوادث سالهاى 701، 715، 726). [↑](#footnote-ref-752)
753. ( 1- 2).« الدرر الكامنه» 2/ 71. [↑](#footnote-ref-753)
754. ( 1- 2).« الدرر الكامنه» 2/ 71. [↑](#footnote-ref-754)
755. ( 3). نام اين فقيه، نجم الدين صرصرى( متوفى 716) است، صرصرقريه‏اى در نزديك بغداد بوده است:« ياقوت»: 5/ 350)، ابن حجر، وى را نجم الدين طوفى ناميده منسوب به طوف( قريه‏اى از بغداد) كه نامى از آن در« معجم البلدان» نيست.(« الدرر الكامنه» 2/ 154/ 5. [↑](#footnote-ref-755)
756. ( 4).« شذرات الذهب» 6/ 39. [↑](#footnote-ref-756)
757. ( 5). همان، 6/ 26،« الدرر الكامنه» 2/ 396،( گويد:« شيعى بود نه رافضى»). [↑](#footnote-ref-757)
758. ( 6).« البداية و النهايه» 14/ 49. [↑](#footnote-ref-758)
759. ( 7).« شذرات الذهب» 6/ 137( ضمن احوال محمد طيبى متوفى 743). [↑](#footnote-ref-759)
760. ( 8). همان، 6/ 228، ضمن احوال سراج الدين عمر بن اسحاق هندى،( 704- 773) كه ابن جمعه( متوفى 776) او را به جرم اظهار مخالفت با قصايد ابن فارض تنبيه كرد. [↑](#footnote-ref-760)
761. ( 9).« البداية و النهايه» 14/ 177( احوال ابن اللبان شافعى متوفى 737) و« شذرات الذهب» 6/ 303( احوال محمد توزرى متوفى 800). از جمله طرفداران متعصب ابن عربى، ابن الصاحب( متوفى 786) بوده است كه احوالش در« شذرات الذهب»( 6/ 10) و« مناقب ابن عربى» ص 25/ 42 آمده است. [↑](#footnote-ref-761)
762. ( 10). از جمله قتل عثمان دكاكى در سال 741،(« البدايه و النهايه» 14/ 189- 190)، و سوزانيدن عبد اللّه حموى و محاكمه ابن اللبان شافعى در سال 737(« شذرات الذهب» 6/ 136) را مى‏توان ياد كرد؛ و نيز رجوع كنيد به« البداية و النهايه»( 14/ 253) حوادث سال 756. [↑](#footnote-ref-762)
763. ( 11).« البداية و النهايه» 14/ 211،« الدرر الكامنه» 2/ 34،« شذرات الذهب» 5/ 327- 8. [↑](#footnote-ref-763)
764. ( 12). البداية و النهايه 14/ 250، الدرر الكامنه 3/ 92. [↑](#footnote-ref-764)
765. ( 13- 14).« البداية و النهايه» 4/ 310. [↑](#footnote-ref-765)
766. ( 13- 14).« البداية و النهايه» 4/ 310. [↑](#footnote-ref-766)
767. ( 15). از جمله، جمال الدين محمد نيشابورى صوفى( متوفى 776) را به تشيع منسوب داشته‏اند،(« شذرات الذهب» 6/ 242،« الدرر الكامنه» 2/ 288)؛ و همچنين شرف الدين على بن عبد القادر مراغى( متوفى 788) كه تازيانه‏اش زدند و توبه‏اش دادند(« شذرات الذهب» 6/ 203). [↑](#footnote-ref-767)
768. ( 16- 17).« العبر» 5/ 477- 8.

     اين اظهارنظر ابن خلدون، ناشى از دلبستگى به امويان نبوده، زيرا او از همه بهتر مى‏دانست كه اين علاقه چه تناقض آشكارى با ارزشهاى انسانى دارد، ولى روحيه فرصت‏طلبى و از آن بالاتر منصوب شدن به سمت قاضى مالكيان، و لقب« ولى الدين» كه به وى دادند، وى را بدين اظهارنظر خصمانه نسبت به مردم بافرهنگى كه عليه ستم و غارتگرى همگروه شده بودند، واداشت. تاريخ انتصاب ابن خلدون به سمت قضاوت، 19 جمادى الثانى 786، چهل روز پس از قتل شهيد اول در شام بود،(« امل الامل»، نجف 1385، 1/ 182).( راجع به احوال ابن خلدون رجوع كنيد به:« التعريف بابن خلدون و رحلته شرقا و غربا» تاليف محمد بن تاويت طنجى، مصر 1370، ص 254 و حاشيه 3 همان صفحه). [↑](#footnote-ref-768)
769. ( 16- 17).« العبر» 5/ 477- 8.

     اين اظهارنظر ابن خلدون، ناشى از دلبستگى به امويان نبوده، زيرا او از همه بهتر مى‏دانست كه اين علاقه چه تناقض آشكارى با ارزشهاى انسانى دارد، ولى روحيه فرصت‏طلبى و از آن بالاتر منصوب شدن به سمت قاضى مالكيان، و لقب« ولى الدين» كه به وى دادند، وى را بدين اظهارنظر خصمانه نسبت به مردم بافرهنگى كه عليه ستم و غارتگرى همگروه شده بودند، واداشت. تاريخ انتصاب ابن خلدون به سمت قضاوت، 19 جمادى الثانى 786، چهل روز پس از قتل شهيد اول در شام بود،(« امل الامل»، نجف 1385، 1/ 182).( راجع به احوال ابن خلدون رجوع كنيد به:« التعريف بابن خلدون و رحلته شرقا و غربا» تاليف محمد بن تاويت طنجى، مصر 1370، ص 254 و حاشيه 3 همان صفحه). [↑](#footnote-ref-769)
770. ( 18).« الدرر الكامنه» 1/ 513- 4. [↑](#footnote-ref-770)
771. ( 19).« العبر» 5/ 477. [↑](#footnote-ref-771)
772. ( 20).« الدرر الكامنه» 1/ 513- 4. [↑](#footnote-ref-772)
773. ( 21).« الضوء اللامع» 2/ 12. ابن بطوطه نقل مى‏كند كه در سال 730، قضات لاذقيه، على بن مؤيد( شاعر هجوگو) را طبق ميل حاكم وقت، به بهانه زندقه محكوم به مرگ كردند؛ حاكم بعدى نزديك بود آن قضات را به جرم چنان قضاوتى اعدام كند(« رحله» 1/ 47). [↑](#footnote-ref-773)
774. ( 22).« لحظ الالحاظ»، محمد بن فهد مكى متوفى 871، دمشق 1347 ق.( ص 168) و« شذرات الذهب»( 6/ 294) كه تاريخ قتل شهيد اول را 786 نوشته است. [↑](#footnote-ref-774)
775. ( 1). نام كاملش اين است: شمس الدين ابو عبد اللّه محمد بن مكى جزينى عاملى. [↑](#footnote-ref-775)
776. ( 1 آ).« روضات الجنات» ص 617. [↑](#footnote-ref-776)
777. ( 2).« امل الآمل»، تهران 1302، ص 4. [↑](#footnote-ref-777)
778. ( 3).« روضات الجنات» ص 618. [↑](#footnote-ref-778)
779. ( 4).« محبوب الالباب» ص 295- 6. [↑](#footnote-ref-779)
780. ( 5- 6- 7).« قصص العلماء» ص 241،« امل الآمل» ص 30،« روضات الجنات» 617. [↑](#footnote-ref-780)
781. ( 5- 6- 7).« قصص العلماء» ص 241،« امل الآمل» ص 30،« روضات الجنات» 617. [↑](#footnote-ref-781)
782. ( 5- 6- 7).« قصص العلماء» ص 241،« امل الآمل» ص 30،« روضات الجنات» 617. [↑](#footnote-ref-782)
783. ( 8).« روضات الجنات» 617. [↑](#footnote-ref-783)
784. ( 9).« بحار الانوار» 25/ 38،( بدين موضوع در محاكمه‏اش اشاره شد). [↑](#footnote-ref-784)
785. ( 10- 11).« مجالس المؤمنين» 241. [↑](#footnote-ref-785)
786. ( 10- 11).« مجالس المؤمنين» 241. [↑](#footnote-ref-786)
787. ( 12- 13).« روضات الجنات» ص 617، جالب اينكه محمد بن مكى در« لحظ الالحاظ» مى‏گويد:

     شهيد اول مقيم حويره( ظ: حويزه، مركز بعدى مشعشعيان) بود كه مردمش به جادوگرى شهره بودند( ص 168). [↑](#footnote-ref-787)
788. ( 12- 13).« روضات الجنات» ص 617، جالب اينكه محمد بن مكى در« لحظ الالحاظ» مى‏گويد:

     شهيد اول مقيم حويره( ظ: حويزه، مركز بعدى مشعشعيان) بود كه مردمش به جادوگرى شهره بودند( ص 168). [↑](#footnote-ref-788)
789. ( 14).« روضات الجنات» ص 621. [↑](#footnote-ref-789)
790. ( 15).« طرائق الحقائق» 1/ 118. [↑](#footnote-ref-790)
791. ( 16- 17). طرائق الحقائق 1/ 118. [↑](#footnote-ref-791)
792. ( 16- 17). طرائق الحقائق 1/ 118. [↑](#footnote-ref-792)
793. ( 18).« امل الآمل»، ص 30 و« روضات الجنات» 621. [↑](#footnote-ref-793)
794. ( 19).« روضات الجنات» 617. [↑](#footnote-ref-794)
795. ( 20- 21).« الروضة البهيه فى شرح اللمعة الدمشقيه»، از شهيد ثانى( مقتول 965)، مصر 1378، انتشارات دار التقريب با مقدمه و تحقيق شيخ عبد اللّه سبيتى، 1/ 131.( نكته قابل-- توجه اينكه مؤلف ضمن تحقيق خود از وجود اين چاپ شرح لمعه خبر نداشت و از نسخه خطى كتابخانه دانشگاه كمبيريج( شماره‏437 rO ) استفاده نمود، در مقدمه طبع مزبور در شرح‏حال شهيد تحقيق كافى به عمل آمده است). [↑](#footnote-ref-795)
796. ( 20- 21).« الروضة البهيه فى شرح اللمعة الدمشقيه»، از شهيد ثانى( مقتول 965)، مصر 1378، انتشارات دار التقريب با مقدمه و تحقيق شيخ عبد اللّه سبيتى، 1/ 131.( نكته قابل-- توجه اينكه مؤلف ضمن تحقيق خود از وجود اين چاپ شرح لمعه خبر نداشت و از نسخه خطى كتابخانه دانشگاه كمبيريج( شماره‏437 rO ) استفاده نمود، در مقدمه طبع مزبور در شرح‏حال شهيد تحقيق كافى به عمل آمده است). [↑](#footnote-ref-796)
797. ( 22).« بحار الانوار» 25/ 38،« لؤلؤة البحرين» ص 95،« قصص العلماء» ص 243. [↑](#footnote-ref-797)
798. ( 23).« شذرات الذهب» 6/ 284. [↑](#footnote-ref-798)
799. ( 24- 25- 26).« لؤلؤة البحرين» ص 97،« بحار الانوار» 25/ 38،« قصص العلماء» ص 243،« روضات الجنات» ص 620. [↑](#footnote-ref-799)
800. ( 24- 25- 26).« لؤلؤة البحرين» ص 97،« بحار الانوار» 25/ 38،« قصص العلماء» ص 243،« روضات الجنات» ص 620. [↑](#footnote-ref-800)
801. ( 24- 25- 26).« لؤلؤة البحرين» ص 97،« بحار الانوار» 25/ 38،« قصص العلماء» ص 243،« روضات الجنات» ص 620. [↑](#footnote-ref-801)
802. ( 27- 28).« امل الآمل» ص 30. [↑](#footnote-ref-802)
803. ( 27- 28).« امل الآمل» ص 30. [↑](#footnote-ref-803)
804. ( 29).« لؤلؤة البحرين» ص 95،« بحار الانوار» 25/ 38،« امل الآمل» ص 30« روضات الجنات» 620. [↑](#footnote-ref-804)
805. ( 30).« شذرات الذهب» 6/ 294. [↑](#footnote-ref-805)
806. ( 31). مراجع حاشيه 29. [↑](#footnote-ref-806)
807. ( 32).« شذرات الذهب» 6/ 294. [↑](#footnote-ref-807)
808. ( 33). از كتاب« لمعه»، متن مستقلى در دست نيست، و عبارات آن تكه‏تكه ميان« شرح لمعه» موجود است. [↑](#footnote-ref-808)
809. ( 34). مقدمه« شرح لمعه» به قلم شيخ عبد اللّه سبيتى، ص: يد. [↑](#footnote-ref-809)
810. ( 35). براى درك كاربرد اصطلاح« رفض» و« تشيع» و تفاوت اين دو رجوع كنيد به:« الدرر- الكامنه»( 4/ 263) و« شذرات الذهب»( 6/ 303) و« تذكرة الحفاظ» ذهبى( 3/ 248) و« لسان الميزان»( 1/ 188).[ رافضى كسى را مى‏گفتند كه با سه خليفه اول مخالف باشد، يا دست‏كم على را بر ابو بكر ترجيح نهد، و شيعه به كسى مى‏گفتند كه معاويه را رد كند ولى دست‏كم از دو خليفه اول بد نگويد] و اگر توجه كنيم كه شهيد اول را به تهمت رافضيگرى كشتند،(« لحظ الالحاظ» 168) موضوع نصيرى بودن او منتفى است، چه اصطلاح رافضى درمورد نصيريه استعمال نشده است. عباس عزاوى در« تاريخ- العراق بين احتلالين»، يك‏جا شهيد اول را نصيرى دانسته،( 2/ 179) و در جاى ديگر اثناعشرى( 3/ 70)، و باز از قول دكتر مصطفى جواد آورده كه شهيد، نصيرى بوده، ولى-- دكتر مصطفى جواد در نامه‏اى كه در پاسخ مؤلف نوشت اين نظريه را نفى كرده و نقل قول عزاوى را متقلبانه و اشتباهكارانه دانسته است. [↑](#footnote-ref-810)
811. ( 36).« روضات الجنات» 617. نام مدعى مزبور، محمد جالوشى بوده است. [↑](#footnote-ref-811)
812. ( 37). همان، ص 626. [↑](#footnote-ref-812)
813. ( 38).« شرح لمعه»( طبع مصر) 1/ 10؛« قصص العلماء» 242. [↑](#footnote-ref-813)
814. ( 39).« عجائب المقدور» ص 23- 4. [↑](#footnote-ref-814)
815. ( 40).« شرح المعه» 1/ 10. [↑](#footnote-ref-815)
816. ( 41- 42). همان، 1/ 10 و« لؤلؤة البحرين» 95 و« قصص العلماء» 242. [↑](#footnote-ref-816)
817. ( 41- 42). همان، 1/ 10 و« لؤلؤة البحرين» 95 و« قصص العلماء» 242. [↑](#footnote-ref-817)
818. ( 43- 44). تأليف« لمعه» در 782 بوده،( 1/ 10) و چون قتل شهيد در 786 واقع شده، لذا تأليف كتاب در زندان و سال آخر عمرش( 168) صحيح به نظر نمى‏آيد. [↑](#footnote-ref-818)
819. ( 43- 44). تأليف« لمعه» در 782 بوده،( 1/ 10) و چون قتل شهيد در 786 واقع شده، لذا تأليف كتاب در زندان و سال آخر عمرش( 168) صحيح به نظر نمى‏آيد. [↑](#footnote-ref-819)
820. ( 45- 46).« لحظ الالحاظ» 6/ 294؛« شذرات الذهب» 6/ 216. [↑](#footnote-ref-820)
821. ( 45- 46).« لحظ الالحاظ» 6/ 294؛« شذرات الذهب» 6/ 216. [↑](#footnote-ref-821)
822. ( 47).« شذرات الذهب» 6/ 228؛« اخبار الدول» قرمانى ص 40؛« تاريخ العراق بين احتلالين» 2/ 122( به نقل از« انباء الغمر»، ابن حجر). [↑](#footnote-ref-822)
823. ( 48). تيمور از برقوق مى‏ترسيد و بدش مى‏آمد، تا آنجا كه به كسى كه خبر مرگ او را آوردپانزده هزار دينار جايزه داد،(« الضوء اللامع» 3/ 46). [↑](#footnote-ref-823)
824. ( 1).« الضوء اللامع» سخاوى 3/ 49؛« ملفوظات تيمور» ورقه 7 الف. [↑](#footnote-ref-824)
825. ( 2).« عجائب المقدور» ابن عربشاه ص 9، درمورد نسب تيمور عقايد مختلف است كه مربوط به موضوع ما نيست( رجوع كنيد به‏همين منبع ص 6- 8). [↑](#footnote-ref-825)
826. ( 3). همان، ص 8. [↑](#footnote-ref-826)
827. ( 4).« الضوء اللامع» 3/ 47. [↑](#footnote-ref-827)
828. ( 5).« ملفوظات تيمور» ورقه 321 الف. [↑](#footnote-ref-828)
829. ( 6).« تاريخ العراق بين احتلالين» 2/ 255، درمورد عفو بايزيد از طرف تيمور و گرفتن دختر او براى پسرش ابو بكر، رجوع كنيد به:« مطلع السعدين» ورقه 252 الف و ب. [↑](#footnote-ref-829)
830. ( 7).« الضوء اللامع» 3/ 49. [↑](#footnote-ref-830)
831. ( 8).« عجائب المقدور» ص 7. [↑](#footnote-ref-831)
832. ( 9).« ملفوظات تيمور» ورقه 6 ب، 21 الف. [↑](#footnote-ref-832)
833. ( 10).« الضوء اللامع» 3/ 15،« شذرات الذهب» 7/ 43. [↑](#footnote-ref-833)
834. ( 11).« اخبار الدول» ص 289. [↑](#footnote-ref-834)
835. ( 12).« ملفوظات تيمور» ورقه 128 الف و 156 الف( حوادث سالهاى 789 و 794). [↑](#footnote-ref-835)
836. ( 13).« مطلع السعدين» ورقه 246 الف، حوادث سال 802،( فتح دوم عراق). [↑](#footnote-ref-836)
837. ( 14). براى نمونه رجوع كنيد به:« ملفوظات تيمور» ورقه 163 الف( حوادث سال 795). [↑](#footnote-ref-837)
838. ( 15).« تيمورنامه هاتفى»، ورقه 143 الف. [↑](#footnote-ref-838)
839. ( 16).« مطلع السعدين» ورقه 272 الف. [↑](#footnote-ref-839)
840. ( 17).« ملفوظات تيمور» ورقه 2 الف. [↑](#footnote-ref-840)
841. ( 18).« الضوء اللامع» 3/ 46،( تيمور در 794 بر خراسان دست يافت). [↑](#footnote-ref-841)
842. ( 19).« عجائب المقدور» ص 7. [↑](#footnote-ref-842)
843. ( 20).« تاريخ العراق بين احتلالين» 2/ 126. [↑](#footnote-ref-843)
844. ( 21).« تيمورنامه هاتفى» ورقه 141 ب؛« مطلع السعدين» ورقه 34 ب؛« حبيب السير» 3/ 497. غزولى( متوفى 815) شاعر معاصر آن حوادث قصيده‏اى در بلاياى وارده بر دمشق در اثر حمله تيمور سروده است(« مطلع البدور» 2/ 300). [↑](#footnote-ref-844)
845. ( 22).« ملفوظات تيمور» ورقه 6 الف، اشاره به آنكه على( ع) در روز فتح خيبر پرچم سپيدى به دست داشت،(« سيره ابن هشام» 1859، ص 756). [↑](#footnote-ref-845)
846. ( 23).« عجائب المقدور» ص 97،« روضة المناظر» ابن شحنه ص 248. [↑](#footnote-ref-846)
847. ( 24). ملفوظات تيمور ورقه 301 ب. [↑](#footnote-ref-847)
848. ( 25). همان، ورقه 104 الف. [↑](#footnote-ref-848)
849. (\*) نويسندگان سنى در قرن هشتم« شيعى» به كسى اطلاق مى‏كردند كه على( ع) را بر عثمان،- و نه عمر و ابو بكر- برترى نهد.( رجوع كنيد به« الاخبار الدخيله»، شيخ محمد تقى شوشترى ص 186 كه به نقل از ذهبى( متوفى 749) همين معنى را مى‏آورد).- م. [↑](#footnote-ref-849)
850. ( 26).« روضة المناظر» ص 248؛« عجائب المقدور» ص 96؛« الضوء اللامع» 2/ 47؛« البدر الطالع»؛ شوكانى 1/ 175. [↑](#footnote-ref-850)
851. ( 27). در« الفتوحات الاسلاميه» زينى دحلان( مكه 1302 ق. 2/ 487) آمده است كه« تيمور رافضى متعصبى بود»، ولى اين اظهارنظرى بيدليل است. [↑](#footnote-ref-851)
852. ( 28).« ملفوظات تيمور» ورقه 187 ب.- و به معنى نوعى ارتباط گروهى متكى بر همخونى يا قوميت يا همسوگندى و همپيمانى يا علاقه شديد و مشترك به يك آرمان مذهبى و اجتماعى مى‏باشد كه به نظر ابن خلدون منشأ نيروى سياسى است.( براى درك دقيق مفهوم عصبيت رجوع كنيد به:« مقدمه ابن خلدون» جلد اول، ترجمه محمد پروين گنابادى، ترجمه و نشر كتاب، ص 239 به بعد)- م. [↑](#footnote-ref-852)
853. (\*\*) عصبيت كه در اينجا و يكى دو جاى ديگر اين كتاب آمده، اصطلاح خاص ابن خلدون است- [↑](#footnote-ref-853)
854. ( 29). حافظ ابرو:« ذيل جامع التواريخ»، ص 48. چنانكه مى‏دانيم خدابنده نيز در دو مرحله تغيير مذهب داد: نخست شافعى و آنگاه شيعه شد. [↑](#footnote-ref-854)
855. ( 30).« روضة المناظر» ص 169. [↑](#footnote-ref-855)
856. ( 31).« شذرات الذهب» 7/ 64- 5. [↑](#footnote-ref-856)
857. ( 32).« ملفوظات تيمور» ورقه 16 ب، 360 الف. [↑](#footnote-ref-857)
858. ( 33).« مطلع السعدين» ورقه 275 الف. [↑](#footnote-ref-858)
859. ( 34). اسامى فرزندان و فرزندزادگان تيمور را در« مطلع السعدين»( ورقه 295 الف) ملاحظه كنيد. [↑](#footnote-ref-859)
860. ( 35).« طرائق الحقائق» 2/ 303؛ اما در« مطلع السعدين»( ورقه 33 ب) و« عجائب المقدور»( ص 8) نسب او را از مادر به چنگيز خان رسانده‏اند. [↑](#footnote-ref-860)
861. ( 36).« ملفوظات تيمور» ورقه 7 الف. [↑](#footnote-ref-861)
862. ( 37). همان، 157 الف. [↑](#footnote-ref-862)
863. ( 38).« مطلع السعدين» ورقه 29 الف. [↑](#footnote-ref-863)
864. ( 39- 40).« ملفوظات تيمور» ورقه 34 ب. [↑](#footnote-ref-864)
865. ( 39- 40).« ملفوظات تيمور» ورقه 34 ب. [↑](#footnote-ref-865)
866. ( 41).« الصلة بين التصوف و التشيع» 2/ 19. [↑](#footnote-ref-866)
867. ( 42).« ملفوظات تيمور» ورقه 80 الف. [↑](#footnote-ref-867)
868. ( 43). همان، 81 الف، 122 الف، لقب« جانشين خلفاى راشدين»، تلويحا تعريضى است به بنى‏اميه و بنى عباس كه شيعيان و علويان آندو را غاصب مى‏دانستند. به علاوه چون-- مماليك مصر، خود را جانشين خلفاى عباسى قلمداد مى‏كردند، اين نيز بر اعراض تيمور از بنى عباس مى‏افزود. [↑](#footnote-ref-868)
869. ( 44).« مطلع السعدين» 129 الف. [↑](#footnote-ref-869)
870. ( 45). سلطان بايزيد و قرايوسف و احمد بن اويس نيز ظاهرا از طرف خليفه عباسى اسمى مصر، به حكومت منصوب شده بودند،(« روضة المناظر» 43 و 239 و 243). [↑](#footnote-ref-870)
871. ( 46).« ملفوظات تيمور» ورقه 127 ب. [↑](#footnote-ref-871)
872. ( 47- 48). همان، ورقه 15 الف. [↑](#footnote-ref-872)
873. ( 47- 48). همان، ورقه 15 الف. [↑](#footnote-ref-873)
874. ( 49). همان، ورقه 104 الف. [↑](#footnote-ref-874)
875. (\*) سادات قوامى مازندران هم از معارضان تيمور بودند و قيامهاى آنان نيز جزء همين رشته جنبشهاى شيعى به‏شمار مى‏آيد كه مؤلف آن را نيز همچون نهضت صوفى- شيعى سربداران خراسان از قلم انداخته و يا اطلاع كافى نداشته است. خواننده براى آگاهى از موضوع به« تاريخ مغول» تأليف مرحوم عباس اقبال آشتيانى( ص 465 به بعد) و از آن مشروح‏تر،« نهضت سربداران در خراسان» تأليف پطروشفسكى ترجمه كريم كشاورز مراجعه كند.- م. [↑](#footnote-ref-875)
876. ( 50). همان، 161 الف. [↑](#footnote-ref-876)
877. ( 51).« مطلع السعدين» 245 الف، 295 الف. [↑](#footnote-ref-877)
878. ( 52). الضوء اللامع 3/ 49. [↑](#footnote-ref-878)
879. ( 53).« تاريخ العراق بين احتلالين» 2/ 275. [↑](#footnote-ref-879)
880. ( 54). مقدمه مهدى توحيدى( پور) بر« نفحات الانس»، ص 144. [↑](#footnote-ref-880)
881. ( 55).« مطلع السعدين» ورقه 30 الف. [↑](#footnote-ref-881)
882. ( 56).« الضوء اللامع» 3/ 193. [↑](#footnote-ref-882)
883. ( 57). همان، 3/ 297- 8. [↑](#footnote-ref-883)
884. ( 58). همان، 4/ 335، 8/ 242. [↑](#footnote-ref-884)
885. ( 59).« اعلام النبلاء با خبار حلب الشهباء» محمد راغب طباخ 2/ 503. [↑](#footnote-ref-885)
886. ( 1). نگاه كنيد به، مقدمه شيخ عزيز اللّه عطاردى قوچانى بر كتاب« كلمات مكنونه من علوم اهل الحكمة»، تهران 1383 ق، ص: ط [↑](#footnote-ref-886)
887. (\*). طريقه گنابادى، جديد نيست و يكى از رشته‏هاى طريقه نعمت‏اللهى محسوب مى‏شود؛ ملا سلطان گنابادى بنيانگذار اين طريقه خود مريد حاج محمد كاظم اصفهانى ملقب به سعادتعليشاه نعمت‏اللهى بود.( رجوع كنيد به:« رهبران طريقت و عرفان»، محمد باقر سلطانى تهران 1348 ص 231- 236 و بعد).- م. [↑](#footnote-ref-887)
888. شيبى، كامل مصطفى، تشيع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري، 1جلد، اميركبير - تهران، چاپ: پنجم، 1387 ه.ش. [↑](#footnote-ref-888)
889. ( 1). در« هدية العارفين» اسماعيل پاشا بغدادى( 1/ 822) نامش بدين صورت آمده است:« جلال- الدين فضل اللّه بن ابو محمد عبد الرحمن استرآبادى حسينى معروف به فضل اللّه حروفى، متخلص به نعيمى، تولد در 741، وفات در 796. از تأليفاتش،« انفس و آفاق»( منظومه‏اى به فارسى)،« جاودان كبير» به فارسى». سخاوى، كنيه‏اش را ابو الفضل ضبط كرده، و به‏طورى كه از گفته شاگردش على اعلى برمى‏آيد، نامش حسين و نام پدرش على بوده است:

     |  |  |  |
     | --- | --- | --- |
     | اولين آمد حسين، آخر على‏ |  | با كهين از مهتر آمد كاملى. |
     |  |  |  |

     (« توحيدنامه»، 28 الف). [↑](#footnote-ref-889)
890. ( 2).« رياض العارفين» ص 281؛« هدية العارفين» 1/ 822؛ ولى شعرى با تخلص نعيمى از وى ديده نشده و ديوانى كه در كتابخانه دانشگاه كمبريج تحت شماره‏1276 .rO محفوظ، و بدو منسوب است، از او نيست. [↑](#footnote-ref-890)
891. ( 3). گويد:« در همه عمرم مرا يك دوست در شروان نبود». نقل از مقاله براون مندرج در مجله انجمن آسيائى،( 1907 ص 541) تحت عنوان:

     erutaretiL ifuruH no setoN rebtruF [↑](#footnote-ref-891)
892. ( 4). همان، ص 540. [↑](#footnote-ref-892)
893. ( 5).« توحيدنامه» ورقه 28 الف. [↑](#footnote-ref-893)
894. ( 6). مقاله براون: حاشيه 3. [↑](#footnote-ref-894)
895. ( 7).« تاريخ العراق بين احتلالين» 1/ 249( به نقل از« النواقض لبنيان الروافض»، ميرزا مخدوم).

     ... در اين مدت( ظاهرا) فضل اللّه در رباط صوفيه موجود در نجف مى‏زيسته، ابن بطوطه بدين رباط اشاره كرده است:(« رحله» 1/ 105). [↑](#footnote-ref-895)
896. ( 8).« جاودان‏نامه» ورقه 297 ب،( نسخه خطى دانشگاه كمبريج، شماره‏1227 .rO ). نسخه ديگرى از اين كتاب در موزه بريتانيا تحت شماره‏5958 .rO موجود است كه در مقاله براون( مذكور در حاشيه 3)،« رساله فضل» ناميده شده( ص 544)، ولى كتاب از على اعلى، خليفه فضل اللّه است كه در رمضان 819 در خوى آذربايجان نوشته، و اشاره كرده كه كتاب را با كرامت فضل اللّه تأليف نموده( ورقه 212)، لذا براى آنكه اين كتاب با« جاودان كبير» خود فضل اشتباه نشود، آن را« شرح جاودان» مى‏ناميم. [↑](#footnote-ref-896)
897. ( 9).« الضوء اللامع» 6/ 173. [↑](#footnote-ref-897)
898. ( 10). حاشيه« نوم‏نامه الهى» فضل اللّه حروفى ورقه 406 الف. [↑](#footnote-ref-898)
899. ( 11).« جاودان كبير» ورقه 15 الف؛« محبت‏نامه» ورقه 11 الف،« استوانامه» ورقه 4 ب. [↑](#footnote-ref-899)
900. ( 12).« نوم‏نامه الهى» ورقه 406 ب. [↑](#footnote-ref-900)
901. ( 13).« الضوء اللامع» 6/ 174؛ در« حبيب السير»( 3/ 615)، حرفه احمد لر- حروفيئى كه شاهرخ را كارد زد- را طاقيه‏دوزى نوشته؛ ظاهرا درميان حروفيه اين شغل به‏عنوان سنتى رايج بوده است. [↑](#footnote-ref-901)
902. ( 14).« جاودان كبير» ورقه 411 ب. [↑](#footnote-ref-902)
903. ( 15).« الضوء اللامع» 6/ 173. [↑](#footnote-ref-903)
904. ( 16).« جاودان كبير» ورقه 409 الف. [↑](#footnote-ref-904)
905. ( 17). در زيارتنامه‏اى كه شيعيان در محل غيبت مهدى( عج)( سرداب سامرا) مى‏خوانند، چنين آمده:« فابقى عند خروجه ظاهرا من حفرتى مؤتزرا كفنى مجاهدا بين يديه»،( مفاتيح الجنان، تهران 1277 ش. ص 528). [↑](#footnote-ref-905)
906. ( 18). على اعلى از قول فضل اللّه در« توحيدنامه»( ورقه 30 الف) گويد:

     |  |  |  |
     | --- | --- | --- |
     | گفت اگر نطق از جهان بيرون شود |  | علم من شايد كه ديگرگون شود |
     | حجت قاطع به غير اين كلام‏ |  | نيست غير از سيف بتار السلام. |
     |  |  |  |

     [ سيف بتار- شمشير بران‏]. [↑](#footnote-ref-906)
907. ( 19). راجع به دعوى مهدويت ر ك.« شرح جاودان» ورقه 150 ب و 208 الف و ب، براى دعوى پيغمبرى ر ك. كتاب برون ص 62 و« تاريخ الادب العثمانى»، گيب، 1/ 336، و درمورد دعوى ختم الاوليائى ر ك.« توحيدنامه» ورقه 5 الف. اعتقاد به خدايى فضل اللّه از اين عبارت« شرح جاودان»( ورقه 436 ب) معلوم مى‏شود:« و ما يعلم تأويله الا اللّه، و متشابهات را حضرت اللّه در« عرش‏نامه الهى»، خود بيان فرموده‏اند». و نيز على اعلى در« توحيدنامه»( ورقه 29) گويد:

     |  |  |  |
     | --- | --- | --- |
     | صاحب تأويل، چون اللّه بود |  | رحل هركس لاجرم بيراه بود |
     |  |  |  |

     [↑](#footnote-ref-907)
908. ( 20).« استوانامه» ورقه 48 ب. [↑](#footnote-ref-908)
909. ( 21).« جاودان كبير» ورقه 410 ب. [↑](#footnote-ref-909)
910. ( 22). همان، ورقه 22 الف. [↑](#footnote-ref-910)
911. ( 23).« نونامه الهى» ورقه 407 الف. [↑](#footnote-ref-911)
912. ( 24).« جاودان كبير» ورقه 410 الف. [↑](#footnote-ref-912)
913. ( 25).« نونامه الهى» 406 الف. [↑](#footnote-ref-913)
914. ( 26).« تاريخ العراق بين احتلالين» 2/ 242؛« الضوء اللامع» 6/ 174. [↑](#footnote-ref-914)
915. ( 27).« جاودان كبير» ورقه 405 الف. [↑](#footnote-ref-915)
916. ( 28).« البداية و النهايه» 13/ 19؛« شذرات الذهب» 4/ 319. [↑](#footnote-ref-916)
917. ( 29).« الحوادث الجامعه» ص 376. [↑](#footnote-ref-917)
918. ( 30).« جاودان كبير»، ورقه 408 الف،( فضل اللّه در خواب الهام يافت كه بايد به روم برود). [↑](#footnote-ref-918)
919. (\*) از القاب امير المؤمنين على( ع) است به معنى: پيشوا و پيشرو مردان سپيد پيشانى، يا سوار بر اسبانى كه دست و پايشان سپيد است.- م. [↑](#footnote-ref-919)
920. ( 31). همان، 409 الف. [↑](#footnote-ref-920)
921. ( 32).« رياض العارفين» ص 61؛« تاريخ العراق بين احتلالين» 2/ 246. [↑](#footnote-ref-921)
922. ( 33). تاريخ قتل فضل اللّه در« قيامت‏نامه»( ص 132- 3) و« رياض العارفين»( ص 361) و« هدية- العارفين»( ص 922) و مقاله برون( ص 539)، هفدهم ذيقعده سال 796 ذكر شده، اما سخاوى به نقل از ابن حجر آن را سال 804 تعيين كرده:(« الضوء اللامع» 6/ 173- 4).

     باتوجه به اينكه ميرانشاه از سال 798 به بعد حاكم شروان بوده(« حبيب السير» 3/ 534)، تاريخ اول صحيح نيست. به علاوه به‏طورى كه در« مطلع السعدين» آمده، در سال 804 تيمور آماده برخورد با سلطان بايزيد عثمانى مى‏شد، و در آن سال بسيارى از راهزنان در شروان به دار آويخته شدند، تيمور كه مى‏خواست در قلمرو خود همه عوامل ضعف و اضطراب را بزدايد، دستور قتل فضل اللّه را نيز در اين ميان صادر كرد. جالب اينكه حروفيه سال مرگ ميرانشاه را نيز، مانند تاريخ قتل فضل اللّه هفت سال زودتر از تاريخ واقعى آن ذكر كرده‏اند( مقاله برون ص 540)، يعنى 803 به‏جاى 810، كسى چه مى‏داند، شايد اين نيز يك رمز حروفيانه باشد! نكته ديگر اينكه حروفيه، ميرانشاه قاتل فضل اللّه را مارانشاه لقب مى‏دادند:(« تاريخ العراق بين احتلالين» 3/ 94؛« تاريخ ايران» عبد اللّه رازى ص 513). [↑](#footnote-ref-922)
923. ( 34). مقاله برون، ص 537 به نقل از« كاشف الاسرار». [↑](#footnote-ref-923)
924. ( 35).« الضوء اللامع» 6/ 173. [↑](#footnote-ref-924)
925. (\*) يعنى از 786، سال دعوى مهدويت تا 800.- م. [↑](#footnote-ref-925)
926. ( 36).« جاودان كبير» ورقه 15 الف. [↑](#footnote-ref-926)
927. ( 37).« استوانامه» ورقه 26 الف. [↑](#footnote-ref-927)
928. ( 38).« توحيدنامه» ص 13. [↑](#footnote-ref-928)
929. ( 39).« شرح جاودان» ورقه 3 ب؛« استوانامه» ورقه 17 ب. [↑](#footnote-ref-929)
930. ( 40).« رياض العارفين» ص 261. [↑](#footnote-ref-930)
931. ( 41).« استوانامه» ورقه 50 الف. [↑](#footnote-ref-931)
932. ( 42).« هدية العارفين» ص 822،( در اصل« عرفه‏نامه» كه ظاهرا همان« عرش‏نامه» باشد.) [↑](#footnote-ref-932)
933. ( 43). اين ديوان شايد از على اعلى يا نسيمى است؛ از جمله در ورقه 174 الف، گويد:

     |  |  |  |
     | --- | --- | --- |
     | آن فضل كه ذات اكبر آمد |  | شاهنشه روز محشر آمد. |
     |  |  |  |

     كه نشان مى‏دهد، گوينده قطعا خود فضل اللّه نيست. [↑](#footnote-ref-933)
934. ( 44). مقاله برون ص 536، به نقل از« كاشف الاسرار». [↑](#footnote-ref-934)
935. ( 45).« استوانامه» ورقه 17 الف، 22 الف و ب، 24 ب، 48 ب. [↑](#footnote-ref-935)
936. ( 46). همان، ورقه 3 ب. [↑](#footnote-ref-936)
937. ( 47). همان، 26 الف. [↑](#footnote-ref-937)
938. ( 48). همان، 22 الف. [↑](#footnote-ref-938)
939. ( 49). همان، 17 ب. [↑](#footnote-ref-939)
940. ( 50). همان، 58 ب. [↑](#footnote-ref-940)
941. ( 51).« توحيدنامه على اعلى»، ص 28. [↑](#footnote-ref-941)
942. ( 52). مقاله برون ص 537، به نقل از« كاشف الاسرار». [↑](#footnote-ref-942)
943. ( 53).« محرم‏نامه» ص 13،( جزء مجموعه حروفيه). [↑](#footnote-ref-943)
944. ( 54).« استوانامه» ورقه 24 ب؛ سيد اسحاق مى‏گويد اين كتاب را با دستور و الهام از جانب امير،( ظاهرا نور اللّه بن فضل اللّه) نوشته. [↑](#footnote-ref-944)
945. ( 55).« استوانامه» ورقه 17 الف. [↑](#footnote-ref-945)
946. ( 56- 57). همان 22 ب، 48 ب. [↑](#footnote-ref-946)
947. ( 56- 57). همان 22 ب، 48 ب. [↑](#footnote-ref-947)
948. ( 58). همان، 22 ب- 32 الف. [↑](#footnote-ref-948)
949. ( 59).« تاريخ العراق بين احتلالين» 3/ 64. [↑](#footnote-ref-949)
950. ( 60- 61- 62- 63).« مناقب نعمة اللّه ولى»، ژان اوبن، تهران 1956 ص 35؛« نفحات الانس» 595؛« حبيب السير» 3/ 615؛ و مقدمه سعيد نفيسى بر« كليات قاسم انوار»، تهران 1337 ش، صفحات يازده، پانزده الخ. [↑](#footnote-ref-950)
951. ( 60- 61- 62- 63).« مناقب نعمة اللّه ولى»، ژان اوبن، تهران 1956 ص 35؛« نفحات الانس» 595؛« حبيب السير» 3/ 615؛ و مقدمه سعيد نفيسى بر« كليات قاسم انوار»، تهران 1337 ش، صفحات يازده، پانزده الخ. [↑](#footnote-ref-951)
952. ( 60- 61- 62- 63).« مناقب نعمة اللّه ولى»، ژان اوبن، تهران 1956 ص 35؛« نفحات الانس» 595؛« حبيب السير» 3/ 615؛ و مقدمه سعيد نفيسى بر« كليات قاسم انوار»، تهران 1337 ش، صفحات يازده، پانزده الخ. [↑](#footnote-ref-952)
953. ( 60- 61- 62- 63).« مناقب نعمة اللّه ولى»، ژان اوبن، تهران 1956 ص 35؛« نفحات الانس» 595؛« حبيب السير» 3/ 615؛ و مقدمه سعيد نفيسى بر« كليات قاسم انوار»، تهران 1337 ش، صفحات يازده، پانزده الخ. [↑](#footnote-ref-953)
954. ( 64).« استوانامه» ورقه 23 ب و 26 الف. [↑](#footnote-ref-954)
955. ( 65). همان، ورقه 25 ب. [↑](#footnote-ref-955)
956. ( 66- 67).« شرح جاودان» ورقه 313 الف. [↑](#footnote-ref-956)
957. ( 66- 67).« شرح جاودان» ورقه 313 الف. [↑](#footnote-ref-957)
958. ( 68).« استوانامه» ورقه 20 الف. [↑](#footnote-ref-958)
959. ( 69). در« رياض العارفين»( ص 406)، نسيمى را تبريزى لقب داده، كه نشان مى‏دهد، مدتى طولانى در آنجا ساكن بوده، در« شذرات الذهب»( 7/ 144) نيز ضمن ضبط لقب تبريزى، كلمه بغدادى را نيز افزوده. [↑](#footnote-ref-959)
960. ( 70).« استوانامه» ورقه 58 ب. [↑](#footnote-ref-960)
961. ( 71).« رياض العارفين» ص 406. [↑](#footnote-ref-961)
962. ( 72).« استوانامه» ورقه 78 الف. [↑](#footnote-ref-962)
963. ( 73). شعرانى،« اليواقيت و الجواهر» ص 18. [↑](#footnote-ref-963)
964. ( 74).« شقائق النعمانيه» 1/ 49- 50( در حاشيه« وفيات الاعيان»، مصر 1310). [↑](#footnote-ref-964)
965. ( 75). همان، 1/ 64- 5. [↑](#footnote-ref-965)
966. (\*) ظاهرا كمى پيش ازين واقعه، شاعرى حروفى متخلص به تمنائى با جمعى از همفكرانش در عثمانى، گرفتار و آتش زده شدند.(« احسن التواريخ روملو»، چاپ ترجمه و نشر كتاب ص 676، تعليمات دكتر نوائى).- م. [↑](#footnote-ref-966)
967. ( 76).« استوانامه» ورقه 22 ب- 23 الف. [↑](#footnote-ref-967)
968. ( 77).« شرح جاودان» ورقه 325 ب. [↑](#footnote-ref-968)
969. ( 78). همان، ورقه الف. [↑](#footnote-ref-969)
970. ( 79- 80).« استوانامه» ورقه 22 ب- 23 الف. [↑](#footnote-ref-970)
971. ( 79- 80).« استوانامه» ورقه 22 ب- 23 الف. [↑](#footnote-ref-971)
972. ( 81- 82).« شرح جاودان» ورقه 20 الف. [↑](#footnote-ref-972)
973. ( 81- 82).« شرح جاودان» ورقه 20 الف. [↑](#footnote-ref-973)
974. (\*) نوشته‏اند كه دختر فضل اللّه،( كه معلوم نيست كدام است و احتمالا بى‏بى خاتون باشد) و يكى از مريدانش به نام يوسف، در عهد جهانشاه، دوبار شروع به ترويج حروفيگرى كردند ولى گرفتار گرديدند و در تبريز پانصد تن از ايشان كشته و سوخته شدند. اين رباعى مشهور از دختر فضل اللّه است:

     |  |  |  |
     | --- | --- | --- |
     | در مسلخ عشق جز نكو را نكشند |  | روبه‏صفتان زشتخو را نكشند |
     | گر عاشق صادقى ز كشتن مگريز |  | مردار بود هرآنكه او را نكشند |
     |  |  |  |

     (« دانشمندان آذربايجان» محمد على تربيت ص 367- 8).- م. [↑](#footnote-ref-974)
975. (\*\*) نكته‏اى كه مؤلف در بررسى تاريخ حروفيه بدان برنخورده عبارت است از قيام گروهى از پيروان اين فرقه در اصفهان به سال 834 ه. در اين سال« حاجى سرخ با جمعى از مريدان فضل اللّه استرآبادى در اصفهان خروج كرده، دو پسر امير عبد الصمد را بكشتند. مردمان قلعه ايشان را گرفته، حاجى سرخ را پوست كندند».« احسن التوريخ» روملو، ترجمه و نشر كتاب، ص 202.- م. [↑](#footnote-ref-975)
976. ( 83). براى شرح‏حال سهل بن هارون مراجعه كنيد به:« الفهرست»( لايپزيگ 1872، ص 10)؛« فوات الوفيات»( 1/ 368)؛« معجم الادباء»( مصر 1938، 11/ 266- 7). [↑](#footnote-ref-976)
977. ( 84).« الفهرست» ص 10. [↑](#footnote-ref-977)
978. ( 85). همان، ص 13. [↑](#footnote-ref-978)
979. ( 86). درمورد تاريخ وفات كندى رجوع كنيد به بحث ابو ريده در مقدمه« رسائل كندى» ص 5- 6. [↑](#footnote-ref-979)
980. ( 87). الفهرست، ص 10. [↑](#footnote-ref-980)
981. ( 88). اين رساله تحت شماره‏7473 .ddA در موزه بريتانيا موجود است، كه پيشگويى اشاره شده در ورقه 175- 178 ب، آمده. ماسينيون در« مجموعه نصوص»( ص 175) و مصطفى عبد الر- ازق در كتاب« فيلسوف العرب و معلم الثانى» ص 51 از آن نام برده‏اند، ولى ابن النديم با آنكه تصريح مى‏كند كليه آثار كندى را ضبط كرده، از آن نام نبرده( ص 257). عبد الرحمن بسطامى-- حروفى( متوفى 858) در« مفتاح الجفر الجامع» از رساله كندى ياد كرده، ولى پيش‏بينى تاريخ انقراض دولت عرب را بر پايه معلومات ارباب اسرار، تا 903 تمديد نموده است. [↑](#footnote-ref-981)
982. ( 89). رساله« ملك العرب و كميته»، ورقه 176. [↑](#footnote-ref-982)
983. ( 90).« تاريخ ابن خلدون» 3/ 538. [↑](#footnote-ref-983)
984. ( 91).« معجم الادباء» 3/ 72. [↑](#footnote-ref-984)
985. ( 92).« الفهرست» ص 138. [↑](#footnote-ref-985)
986. ( 93).« معجم الادباء» 3/ 68. [↑](#footnote-ref-986)
987. ( 94). همان، 3/ 74. [↑](#footnote-ref-987)
988. ( 95). همان، 3/ 82. [↑](#footnote-ref-988)
989. ( 96).« الفهرست»، ص 138. [↑](#footnote-ref-989)
990. ( 97).« لسان الميزان» 1/ 184؛ درمورد حديث مذكور رجوع كنيد به:« صحيح بخارى»( كتاب- الدعوات، 80 و 85) و« صحيح مسلم»،( چاپ مصر) 2/ 420. [↑](#footnote-ref-990)
991. ( 98).« اخبار الحلاج»، ماسينيون، پول كراوس، پاريس 1936، ص 95- 6. [↑](#footnote-ref-991)
992. ( 99).« طواسين حلاج» ص 14 و 52. [↑](#footnote-ref-992)
993. ( 100).« مخاطبات النفرى» ص 205. [↑](#footnote-ref-993)
994. ( 101- 102).« مواقف النفرى» ص 89. [↑](#footnote-ref-994)
995. ( 101- 102).« مواقف النفرى» ص 89. [↑](#footnote-ref-995)
996. ( 103- 104).« معانى الاخبار» صدوق( ايران 1360) ص 83. [↑](#footnote-ref-996)
997. ( 103- 104).« معانى الاخبار» صدوق( ايران 1360) ص 83. [↑](#footnote-ref-997)
998. ( 105).« اعجاز القرآن»، باقلانى( مصر 1374) ص 67،( تأليف كتاب در 367). [↑](#footnote-ref-998)
999. ( 106).« رسائل اخوان الصفا»، 4/ 194. [↑](#footnote-ref-999)
1000. ( 107). همان، 1/ 160- 1. [↑](#footnote-ref-1000)
1001. ( 108). همان، 1/ 170. [↑](#footnote-ref-1001)
1002. ( 109). همان، 3/ 102، از جمله آورده‏اند كه در قرآن به تعداد روزهاى سال و درجات دايره فلك، 360 مثل هست. [↑](#footnote-ref-1002)
1003. ( 110). همان، 3/ 155. [↑](#footnote-ref-1003)
1004. ( 111).« تسع رسائل لابن سينا»، ص 92- 6. [↑](#footnote-ref-1004)
1005. ( 112- 113). همان، ص 96- 7. [↑](#footnote-ref-1005)
1006. ( 112- 113). همان، ص 96- 7. [↑](#footnote-ref-1006)
1007. ( 114). همان، ص 96- 7. [↑](#footnote-ref-1007)
1008. ( 115). مقدمه« المنقذ من الضلال»( دمشق 1353 ق.) به قلم جميل صليبا، كامل عياد. [↑](#footnote-ref-1008)
1009. ( 116). رساله« خواص الحروف»، محمد شريف( نسخه خطى كمبريج)، ورقه 280 الف. [↑](#footnote-ref-1009)
1010. ( 116 آ).« المعارف العقليه»، به تحقيق عبد الكريم عثمان به سال 1383، در دمشق چاپ شده است،( رجوع كنيد به صفحات 61- 73). [↑](#footnote-ref-1010)
1011. ( 117).« فتوحات مكيه» 1/ 64- 148. [↑](#footnote-ref-1011)
1012. ( 118- 119). همان، 1/ 163. [↑](#footnote-ref-1012)
1013. ( 118- 119). همان، 1/ 163. [↑](#footnote-ref-1013)
1014. ( 120). ابن عربى،« التدبيرات الالهيه» ص 209- 210. [↑](#footnote-ref-1014)
1015. ( 121).« رسائل ابن عربى» 3/ 12. [↑](#footnote-ref-1015)
1016. ( 122).« فتوحات مكيه» 2/ 137 و 140. [↑](#footnote-ref-1016)
1017. (\*) درنظر ابن عربى و بعضى انديشه‏گران متصوف ديگر، هرانسانى مظهر اسمى از اسماء اللّه و انسان كامل مظهر جميع اسماء است و حقيقت هرانسانى عبارت از تجليات آن اسم يا اسماء؛ پس چون حقيقت شخص، همان تجلى است نه شخصيت مكتسبه او، ماهيت بر وجود مقدم مى‏شود. فلاسفه اشراقى اسلام نيز با بيانى ديگر، همين نظريه را اظهار داشته‏اند.- م. [↑](#footnote-ref-1017)
1018. ( 123).« شمس المعارف الكبرى» 4/ 94. [↑](#footnote-ref-1018)
1019. ( 124). همان، 1/ 138. [↑](#footnote-ref-1019)
1020. ( 125).« الفرق بين الفرق» 17، 44، 225، 227. [↑](#footnote-ref-1020)
1021. ( 126).« شمس المعارف الكبرى» 1/ 38- 9. [↑](#footnote-ref-1021)
1022. ( 127). بونى، از« تفسير سهل بن عبد اللّه تسترى» نقل كرده كه« در سوره يس، اسمايى هست كه شخص صالح يا فاسد، اگر آن را به كار برد، دعايش مستجاب مى‏شود»؛ ولى در تفسير نامبرده چنين مطلبى نيست( چاپ مصر 1329 ق. ص 87). مشابه اين معنى در ص 8 هست ولى قيد« صالح يا فاسد» را ندارد. به عقيده بونى، حروف نيز امتى هستند از امتها؛ و نيز درباره حرف ميم گويد: از خاصيت آن است كه برف منجمد مى‏شود و گرماى خورشيد مردم را نمى‏سوزاند( 4/ 5). [↑](#footnote-ref-1022)
1023. ( 128).« شمس المعارف» 1/ 90. [↑](#footnote-ref-1023)
1024. ( 129). همان، 3/ 73. [↑](#footnote-ref-1024)
1025. ( 130). همان، 3/ 62. [↑](#footnote-ref-1025)
1026. ( 131- 132). همان، 3/ 90،( از امام صادق روايت كرده). [↑](#footnote-ref-1026)
1027. ( 131- 132). همان، 3/ 90،( از امام صادق روايت كرده). [↑](#footnote-ref-1027)
1028. ( 133- 134).« فهرست نسخه‏هاى خطى ديوان هند در لندن»، 2/ 33. [↑](#footnote-ref-1028)
1029. ( 133- 134).« فهرست نسخه‏هاى خطى ديوان هند در لندن»، 2/ 33. [↑](#footnote-ref-1029)
1030. ( 135).« اعجاز البيان»، ورقه 48 ب. [↑](#footnote-ref-1030)
1031. ( 136).« نفحات الانس» ص 556. [↑](#footnote-ref-1031)
1032. ( 137).« اعجاز البيان» ورقه 45 ب- 48 الف. [↑](#footnote-ref-1032)
1033. ( 138).« نفحات الانس» ص 556. [↑](#footnote-ref-1033)
1034. ( 139).« خواص الحروف»، محمد شريف ورقه 280 الف. [↑](#footnote-ref-1034)
1035. ( 140).« نفحات الانس» ص 428. [↑](#footnote-ref-1035)
1036. ( 141). همان، ص 447،« مجالس المؤمنين» ص 298. [↑](#footnote-ref-1036)
1037. ( 142).« شرح الحروف»، قزوينى، ورقه 45 الف. [↑](#footnote-ref-1037)
1038. ( 143).« مفتاح الجفر الجامع» ورقه 28 ب. [↑](#footnote-ref-1038)
1039. ( 144). بيرونى( متوفى 440)، سلسله مدعيان پيغمبرى را از بودا، شروع كرده و تا شلمغانى رسانده است:(« الآثار الباقيه»، لايپزيگ 1887، ص 204- 214). [↑](#footnote-ref-1039)
1040. ( 144 آ).« الملل و النحل» 2/ 140. [↑](#footnote-ref-1040)
1041. ( 144 ب- 144 ج).« الفصل» 2/ 115. [↑](#footnote-ref-1041)
1042. ( 144 ب- 144 ج).« الفصل» 2/ 115. [↑](#footnote-ref-1042)
1043. ( 144 د- 144 ه).« الفرق بين الفرق» بغدادى مصر 1948، ص 181. [↑](#footnote-ref-1043)
1044. ( 144 د- 144 ه).« الفرق بين الفرق» بغدادى مصر 1948، ص 181. [↑](#footnote-ref-1044)
1045. ( 144 و).« الصلة بين التصوف و التشيع» 1/ 136- 152. [↑](#footnote-ref-1045)
1046. ( 144 ز).« الفصل» 4/ 114؛« خطط» مقريزى( مصر 1270) 2/ 362؛« دبستان المذاهب»( بمبئى 1292) ص 29. [↑](#footnote-ref-1046)
1047. ( 145).« رسالة الغفران» مصر 1950، ص 377- 8. [↑](#footnote-ref-1047)
1048. ( 146).« الصلة بين التصوف و التشيع» 1/ 126- 152. [↑](#footnote-ref-1048)
1049. ( 147). همان، 2/ 37- 51. [↑](#footnote-ref-1049)
1050. ( 148- 149).« رسالة الغفران» ص 373- 4. [↑](#footnote-ref-1050)
1051. ( 148- 149).« رسالة الغفران» ص 373- 4. [↑](#footnote-ref-1051)
1052. ( 150- 151).« معجم البلدان» 5/ 288؛« معجم الادباء» 1/ 235. [↑](#footnote-ref-1052)
1053. ( 150- 151).« معجم البلدان» 5/ 288؛« معجم الادباء» 1/ 235. [↑](#footnote-ref-1053)
1054. ( 152- 153).« ابن اثير» 8/ 92،( احوال حسين بن روح را در« رجال نجاشى» ص 68 و« فهرست» طوسى ص 305 و كتب ديگر ملاحظه كنيد). ضمنا شلمغانى، پيش از عنوان‏كردن دعاوى خود، از جمله متكلمان و مصنفان شيعه محسوب مى‏شد، و حتى پس از آن دعاوى نيز، برخى كتب( سابق) او مورد قبول شيعه باقى ماند،( غيبت طوسى 254.) [↑](#footnote-ref-1054)
1055. ( 152- 153).« ابن اثير» 8/ 92،( احوال حسين بن روح را در« رجال نجاشى» ص 68 و« فهرست» طوسى ص 305 و كتب ديگر ملاحظه كنيد). ضمنا شلمغانى، پيش از عنوان‏كردن دعاوى خود، از جمله متكلمان و مصنفان شيعه محسوب مى‏شد، و حتى پس از آن دعاوى نيز، برخى كتب( سابق) او مورد قبول شيعه باقى ماند،( غيبت طوسى 254.) [↑](#footnote-ref-1055)
1056. ( 154).« معجم الادباء» 1/ 235. [↑](#footnote-ref-1056)
1057. ( 155).« التبصير فى الدين»، اسفراينى( متوفى 471) ص 79 و« معجم الادباء» 1/ 241( نامه مقتدر عباسى به نصر سامانى) و« ابن اثير» 8/ 92 و« ابو الفداء» 2/ 382. [↑](#footnote-ref-1057)
1058. ( 156).« رسائل البلغاء»( رساله ابن قارح) ص 60. [↑](#footnote-ref-1058)
1059. ( 157).« معجم الادباء» 1/ 247- 8؛« ابن اثير» 8/ 93. [↑](#footnote-ref-1059)
1060. ( 158).« الفهرست»( لايپزيگ) ص 147. [↑](#footnote-ref-1060)
1061. ( 159).« مجلة المجمع العلمى العربى»، دمشق 1930، جلد 10، مقاله راجع به متنبى. [↑](#footnote-ref-1061)
1062. ( 160).« مع المتنبى»، مصر 1936، 1/ 74. [↑](#footnote-ref-1062)
1063. ( 161).« رسالة الغفران» ص 355- 6؛« سرح العيون» ابن نباته مصرى( متوفى 768)، مصر 1957 ص 16- 17؛« الصبح المنبى عن حيثية المتنبى» يوسف بديعى( متوفى 1073)، دمشق 1350 ق. ص 23- 24. [↑](#footnote-ref-1063)
1064. ( 162).« سرح العيون» ص 24؛« الصبح المنبى» ص 24. [↑](#footnote-ref-1064)
1065. ( 163).« الصبح المنبى» ص 25. [↑](#footnote-ref-1065)
1066. ( 164).« مع المتنبى» 1/ 50- 53 و 67- 71. [↑](#footnote-ref-1066)
1067. ( 165).« فيلسوف العرب و المعلم الثانى» مصطفى عبد الرازق مصر 1945، ص 79- 95. [↑](#footnote-ref-1067)
1068. ( 166).« البداية و النهايه» 12/ 499. [↑](#footnote-ref-1068)
1069. ( 167).« معجم الادباء» 1/ 243،( نامه مقتدر خليفه به نصر سامانى). [↑](#footnote-ref-1069)
1070. ( 168).« التبصير فى الدين» ص 79. [↑](#footnote-ref-1070)
1071. ( 169).« البداية و النهايه» 13/ 19. [↑](#footnote-ref-1071)
1072. ( 170).« الحوادث الجامعه» ص 376. [↑](#footnote-ref-1072)
1073. ( 171).« البداية و النهايه» 13/ 266. [↑](#footnote-ref-1073)
1074. ( 172- 173- 174).« الحوادث الجامعه» ص 376،« البداية و النهايه» 13/ 266. [↑](#footnote-ref-1074)
1075. ( 172- 173- 174).« الحوادث الجامعه» ص 376،« البداية و النهايه» 13/ 266. [↑](#footnote-ref-1075)
1076. ( 172- 173- 174).« الحوادث الجامعه» ص 376،« البداية و النهايه» 13/ 266. [↑](#footnote-ref-1076)
1077. ( 175- 176).« الحوادث الجامعه» ص 376،« البداية و النهايه» 13/ 266. [↑](#footnote-ref-1077)
1078. ( 175- 176).« الحوادث الجامعه» ص 376،« البداية و النهايه» 13/ 266. [↑](#footnote-ref-1078)
1079. ( 177). مقدمه« تائيه عامر»، دمشق 1367،( به نقل از« تلخيص معجم الالقاب» ابن فوطى)، اردستان شهرى است بين كاشان و اصفهان،( ياقوت 1/ 184). [↑](#footnote-ref-1079)
1080. (\*) مؤلف در اينجا دو نهضت بسيار مهم ديگر را كه تحت عنوان مهديگرى برپا شد فراموش كرده: يكى قيام محمود تارابى( مقتول 636) در بخاراست كه دعوى غيبگويى داشت و نبرد پيروانش عليه مغولان و ستمگران پس از كشته شدن او نيز ادامه يافت. و بالاخره با همكارى اشراف محلى سركوب شد؛( رجوع كنيد به« تركستان‏نامه» بارتلد چاپ بنياد فرهنگ 2/ 985 به بعد)، و ديگر قيام قاضى القضاة شرف الدين ابراهيم بود كه وى نيز به داعيه مهديگرى مردم را عليه سلطه مغول، دعوت مى‏كرد و به سال 663 در جنگ با عمال هلاكو كشته شد،( رجوع كنيد به« تحرير تاريخ وصاف» چاپ بنياد فرهنگ ص 111).- م. [↑](#footnote-ref-1080)
1081. ( 178).« البداية و النهايه» 14/ 83. [↑](#footnote-ref-1081)
1082. ( 179- 180- 181). همان، 14/ 96. [↑](#footnote-ref-1082)
1083. ( 179- 180- 181). همان، 14/ 96. [↑](#footnote-ref-1083)
1084. ( 179- 180- 181). همان، 14/ 96. [↑](#footnote-ref-1084)
1085. ( 182- 183). همان، 14/ 144. [↑](#footnote-ref-1085)
1086. ( 182- 183). همان، 14/ 144. [↑](#footnote-ref-1086)
1087. ( 184- 185).« شذرات الذهب» 6/ 326. [↑](#footnote-ref-1087)
1088. ( 184- 185).« شذرات الذهب» 6/ 326. [↑](#footnote-ref-1088)
1089. ( 186).« شذرات الذهب» 6/ 326. [↑](#footnote-ref-1089)
1090. ( 187). سبط ابن الجوزى در« مرآة الزمان»( ص 790)، و جامى در« نفحات الانس»( ص 566) فوت سعد الدين را در 650 نوشته‏اند، در« مجالس المؤمنين»( ص 370) و« رياض العارفين»( ص 134) اشتباها 605 ضبط شده است. [↑](#footnote-ref-1090)
1091. (\*) كوه مقدسى مشرف بر دمشق، مورخان دمشق نوشته‏اند، كه در دامنه آن بسيارى از پيغمبران قديم و شهدا مدفون شده‏اند.(« المنجد» چاپ هفدهم، اعلام، ص 402).- م. [↑](#footnote-ref-1091)
1092. ( 188).« مرآة الزمان» ص 790. [↑](#footnote-ref-1092)
1093. ( 189).« نفحات الانس» ص 566. [↑](#footnote-ref-1093)
1094. ( 190). همان، 428- 9. [↑](#footnote-ref-1094)
1095. ( 191). سبط ابن الجوزى گويد:« سعد الدين، قانع و پارسا بود و در شام دست پيش كسى دراز نكرد و چون زندگيش سخت شد به خراسان روى نهاد و نزد حكام مغول رفت و مورد حسن توجه آنان قرار گرفت و مال بسيارى بدو بخشيدند»، ص 790. [↑](#footnote-ref-1095)
1096. ( 192).« شرح الحروف الجامع بين العارف و المعروف»، نسخه خطى كمبريج به‏شماره‏4 y nworB [↑](#footnote-ref-1096)
1097. ( 193). همان، ورقه 45 الف. [↑](#footnote-ref-1097)
1098. ( 194). اشاره به آيه 20 از سوره يس:\i وَ جاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعى‏ ...\E( از دورترين نقطه شهر، مردى آمد دوان و شتابان ...) [↑](#footnote-ref-1098)
1099. ( 195- 196- 197).« شرح الحروف» ورقه 45 ب. [↑](#footnote-ref-1099)
1100. ( 195- 196- 197).« شرح الحروف» ورقه 45 ب. [↑](#footnote-ref-1100)
1101. ( 195- 196- 197).« شرح الحروف» ورقه 45 ب. [↑](#footnote-ref-1101)
1102. ( 198). همان، ورقه 43 ب. [↑](#footnote-ref-1102)
1103. ( 199- 200- 201). همان، ورقه 47 الف. [↑](#footnote-ref-1103)
1104. ( 199- 200- 201). همان، ورقه 47 الف. [↑](#footnote-ref-1104)
1105. ( 199- 200- 201). همان، ورقه 47 الف. [↑](#footnote-ref-1105)
1106. ( 202- 203- 204). همان، ورقه 47 الف. [↑](#footnote-ref-1106)
1107. ( 202- 203- 204). همان، ورقه 47 الف. [↑](#footnote-ref-1107)
1108. ( 202- 203- 204). همان، ورقه 47 الف. [↑](#footnote-ref-1108)
1109. ( 205). همان، ورقه 49 الف. [↑](#footnote-ref-1109)
1110. ( 206). همان، ورقه 48 ب. [↑](#footnote-ref-1110)
1111. ( 207). همان، ورقه 48 ب. [↑](#footnote-ref-1111)
1112. ( 208). تاريخ تأليف رساله« شرح الحروف»، 658 است. [↑](#footnote-ref-1112)
1113. ( 209- 210- 211). همان، ورقه 41 ب. [↑](#footnote-ref-1113)
1114. ( 209- 210- 211). همان، ورقه 41 ب. [↑](#footnote-ref-1114)
1115. ( 209- 210- 211). همان، ورقه 41 ب. [↑](#footnote-ref-1115)
1116. ( 212).« الصلة بين التصوف و التشيع» 2/ 200. [↑](#footnote-ref-1116)
1117. ( 213). شرح الحروف 6 ورقه 51 ب. [↑](#footnote-ref-1117)
1118. ( 214- 215- 216).« نفحات الانس» ص 429؛ آيه مذكور در سوره اعراف است( 7: 172). [↑](#footnote-ref-1118)
1119. ( 214- 215- 216).« نفحات الانس» ص 429؛ آيه مذكور در سوره اعراف است( 7: 172). [↑](#footnote-ref-1119)
1120. ( 214- 215- 216).« نفحات الانس» ص 429؛ آيه مذكور در سوره اعراف است( 7: 172). [↑](#footnote-ref-1120)
1121. ( 217- 218).« شرح الحروف» ورقه 38 ب. [↑](#footnote-ref-1121)
1122. ( 217- 218).« شرح الحروف» ورقه 38 ب. [↑](#footnote-ref-1122)
1123. ( 219). از جمله اين آيات:\i فَلَوْ لا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخاسِرِينَ‏\E( بقره 2: 64)،\i وَ لَوْ لا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطانَ إِلَّا قَلِيلًا\E( نساء 4: 85)،\i مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكافِرِينَ يُجاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لا يَخافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ ذلِكَ فَضْلُ اللَّهِ ...\E( مائده 5: 54)،\i وَ لَوْ لا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِيما أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذابٌ عَظِيمٌ‏\E( نور 24: 14)؛ و موارد ديگر كه به 60 آيه بالغ مى‏شود. [↑](#footnote-ref-1123)
1124. ( 220- 221).« جاودان كبير» ورقه 149 الف. [↑](#footnote-ref-1124)
1125. ( 220- 221).« جاودان كبير» ورقه 149 الف. [↑](#footnote-ref-1125)
1126. ( 222). همان، ورقه 166 ب. [↑](#footnote-ref-1126)
1127. ( 223). همان، ورقه 369 الف. [↑](#footnote-ref-1127)
1128. ( 224). همان، ورقه 76 الف و 369 الف، به استناد اين حديث كه:« لام الف، به‏جاى حروف پارسى است». [↑](#footnote-ref-1128)
1129. ( 225). همان، ورقه 136 ب؛ و« شرح جاودان» ورقه 10 الف، 126 ب. [↑](#footnote-ref-1129)
1130. ( 226).« جاودان كبير» ورقه 4 الف، 13 ب. [↑](#footnote-ref-1130)
1131. (\*) اوست كه در ميان اميان فرستاده‏اى از خود آنان برانگيخت تا آياتش را بر ايشان فرو خواند و پاكيزه‏شان سازد و كتاب و حكمتشان بياموزد ... و گروه ديگرى هستند كه( هنوز) به آنان نپيوسته‏اند ... و اين فضل خداست ... و خدا داراى فضل عظيم است. [↑](#footnote-ref-1131)
1132. ( 227- 228).« شرح جاودان» ورقه 124 الف- 125 الف. [↑](#footnote-ref-1132)
1133. ( 227- 228).« شرح جاودان» ورقه 124 الف- 125 الف. [↑](#footnote-ref-1133)
1134. ( 229).« جاودان‏نامه» ورقه 1 الف- 2 الف. [↑](#footnote-ref-1134)
1135. (\*\*)« كن»- باش؛ اشاره به آيه قرآن‏كه« خداوند چون چيزى را اراده كند و بگويد: باش، مى‏شود.».- م. [↑](#footnote-ref-1135)
1136. ( 230).« هدايت‏نامه» ورقه 94 الف. [↑](#footnote-ref-1136)
1137. (\*\*\*) آيات قرآن را به محكم و متشابه تقسيم كرده‏اند؛ دسته اول معانى واضح و متفق عليه دارد مانند آيات احكام و اشارات تاريخى، دسته دوم، معانى مبهم و مختلف فيه دارد مانند بعضى آيات مربوط به صفات خداوند و داستان آدم و ابليس و حروف مقطعه.- م. [↑](#footnote-ref-1137)
1138. ( 231).« جاودان كبير» ورقه 52 ب- 53 الف. [↑](#footnote-ref-1138)
1139. (\*) عدد شانزده را معلوم نشد از كجا آورده‏اند، شايد حاصلضرب تعداد چهار عنصر در عده حروف ويژه فارسى باشد! ضمنا مقصود از جمله اخير، اشاره به همان چله‏نشينى صوفيانه است كه به نظر مؤلف، اين خود منشأ روايت خلقت آدم در چهل روز مى‏باشد.- م. [↑](#footnote-ref-1139)
1140. ( 232). همان، ورقه 395 الف. [↑](#footnote-ref-1140)
1141. (\*\*) توجه به اين آيات ضرورى است:\i« وَ إِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً\E، ....

      \i وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها، ...\E( بقره 2: 30- 31) يعنى« و آنگاه كه پروردگارت به فرشتگان گفت من بر زمين، خليفه‏اى قرار مى‏دهم، ... و همه اسماء[- نام و حقيقت چيزها] را به آدم آموخت ...»، و نيز اين حديث مشهور كه« ان اللّه خلق آدم على صورته» يعنى، خدا آدم را به صورت خويش آفريد؛ اين روايت منسوب به پيغمبر كه دستمايه همه صوفيان بوده، گويا منشاء اسرائيلى دارد.- م. [↑](#footnote-ref-1141)
1142. ( 233- 234). همان، ورقه 2 الف. [↑](#footnote-ref-1142)
1143. ( 233- 234). همان، ورقه 2 الف. [↑](#footnote-ref-1143)
1144. ( 235). همان، ورقه 278 الف؛( گاهى به تناسب مورد، تعداد خطوط را 28 شمرده‏اند، مثلا رجوع كنيد به« هدايت‏نامه» ورقه 97 ب). [↑](#footnote-ref-1144)
1145. ( 236).« جاودان كبير» ورقه 41 ب- 42 الف. [↑](#footnote-ref-1145)
1146. ( 237). همان، ورقه 294 ب. [↑](#footnote-ref-1146)
1147. ( 238). همان، ورقه 4 ب؛« استوانامه» ورقه 38 ب. [↑](#footnote-ref-1147)
1148. ( 239).« جاودان كبير»، ورقه 104 ب؛« استوانامه» ورقه 38 ب. [↑](#footnote-ref-1148)
1149. ( 240).« جاودان كبير» ورقه 386 الف و ب. [↑](#footnote-ref-1149)
1150. ( 241).« شرح جاودان» ورقه 6 الف. [↑](#footnote-ref-1150)
1151. ( 242). همان، ورقه 271 الف. [↑](#footnote-ref-1151)
1152. ( 243). جاودان كبير ورقه 4 ب. [↑](#footnote-ref-1152)
1153. ( 244). همان، ورقه 2 الف. [↑](#footnote-ref-1153)
1154. ( 245).« شرح جاودان» ورقه 198 ب. [↑](#footnote-ref-1154)
1155. ( 246- 247).« جاودان كبير» ورقه 386 الف و ب. [↑](#footnote-ref-1155)
1156. ( 246- 247).« جاودان كبير» ورقه 386 الف و ب. [↑](#footnote-ref-1156)
1157. ( 248). همان، ورقه 60 ب- 61 ب.( واضح است كه كعبه پيش از ابراهيم موجود نبوده، ولى در اينجا مقصود ما فقط بيان عقايد حروفيه است نه مناقشه.) [↑](#footnote-ref-1157)
1158. ( 249).« شرح جاودان» ورقه 252 ب. [↑](#footnote-ref-1158)
1159. ( 250).« جاودان كبير» ورقه 14 ب- 15 الف. [↑](#footnote-ref-1159)
1160. ( 251). سوره بقره( 2: 124). [↑](#footnote-ref-1160)
1161. ( 252- 253).« جاودان كبير» ورقه 145 الف. [↑](#footnote-ref-1161)
1162. ( 252- 253).« جاودان كبير» ورقه 145 الف. [↑](#footnote-ref-1162)
1163. ( 254- 255). همان، ورقه 343؛« شرح جاودان» ورقه 83 ب- 84 الف. [↑](#footnote-ref-1163)
1164. ( 254- 255). همان، ورقه 343؛« شرح جاودان» ورقه 83 ب- 84 الف. [↑](#footnote-ref-1164)
1165. ( 256- 257- 258).« محبت‏نامه» ورقه 10 الف، 38 ب. [↑](#footnote-ref-1165)
1166. ( 256- 257- 258).« محبت‏نامه» ورقه 10 الف، 38 ب. [↑](#footnote-ref-1166)
1167. ( 256- 257- 258).« محبت‏نامه» ورقه 10 الف، 38 ب. [↑](#footnote-ref-1167)
1168. ( 259).« شرح جاودان» ورقه 112 ب، 115 ب. [↑](#footnote-ref-1168)
1169. ( 260).« محبت‏نامه» ورقه 10 الف؛ و سوره يوسف( 12: 4). [↑](#footnote-ref-1169)
1170. ( 261).« جاودان كبير» ورقه 78 ب- 88 الف؛ و سوره يوسف( 12: 43). [↑](#footnote-ref-1170)
1171. (\*) بنابر مشهور، همان زليخاست.- م. [↑](#footnote-ref-1171)
1172. ( 262).« جاودان كبير» ورقه 401 الف. [↑](#footnote-ref-1172)
1173. ( 263). همان، ورقه 24 ب. [↑](#footnote-ref-1173)
1174. ( 264). همان، ورقه 90 الف. [↑](#footnote-ref-1174)
1175. ( 265). همان، ورقه 331 الف، و نيز رجوع كنيد به« تورات»، سفر خروج( 28 و 43). [↑](#footnote-ref-1175)
1176. ( 266). همان، ورقه 257 الف. [↑](#footnote-ref-1176)
1177. ( 267). همان، ورقه 64 ب- 65 الف. [↑](#footnote-ref-1177)
1178. ( 268).« انجيل يوحنا»( 7: 15)؛ و سوره نساء( 4: 171). [↑](#footnote-ref-1178)
1179. ( 269).« جاودان كبير» ورقه 64 ب- 65 الف. [↑](#footnote-ref-1179)
1180. ( 270- 271). همان، ورقه 366 ب. [↑](#footnote-ref-1180)
1181. ( 270- 271). همان، ورقه 366 ب. [↑](#footnote-ref-1181)
1182. ( 272). همان، ورقه 279 الف. [↑](#footnote-ref-1182)
1183. ( 273). همان، ورقه 363 الف. [↑](#footnote-ref-1183)
1184. ( 274). همان، ورقه 368 ب؛ و« انجيل يوحنا»( 14: 26). [↑](#footnote-ref-1184)
1185. ( 275).« جاودان كبير» ورقه 278 الف. [↑](#footnote-ref-1185)
1186. ( 276). همان، ورقه 363 ب. [↑](#footnote-ref-1186)
1187. (\*) به تعبير حروفيان، منظور از جوامع الكلم، حرف بيست و نهم عربى يعنى لا است كه شامل حروف فارسى مى‏شود و 32 را كامل مى‏كند. [↑](#footnote-ref-1187)
1188. ( 277- 278).« هدايت‏نامه» ورقه 94 الف. [↑](#footnote-ref-1188)
1189. ( 277- 278).« هدايت‏نامه» ورقه 94 الف. [↑](#footnote-ref-1189)
1190. ( 279).« جاودان كبير» ورقه 300 ب- 301 الف. [↑](#footnote-ref-1190)
1191. ( 280).« محبت‏نامه» ورقه 17 ب. [↑](#footnote-ref-1191)
1192. ( 281).« جاودان‏نامه» ورقه 135 الف. [↑](#footnote-ref-1192)
1193. ( 282- 283). همان، ورقه 23 الف؛ و« شرح جاودان» ورقه 147 الف. [↑](#footnote-ref-1193)
1194. ( 282- 283). همان، ورقه 23 الف؛ و« شرح جاودان» ورقه 147 الف. [↑](#footnote-ref-1194)
1195. ( 284).« شرح جاودان» ورقه 140 الف. [↑](#footnote-ref-1195)
1196. (\*\*) مقصود آن است كه بنا به تفصيلات گذشته، محمد( ص) نيز چون نوح و ابراهيم و موسى و يوسف و عيسى، مجدد عالم و مظهر خلقت جديدى است كه در فلسفه حروفيان، از شوؤنات« آدم» نوعى است. خواننده توجه دارد كه در وراء در اين تفاصيل بظاهر مذهبى، درواقع حروفيه مى‏خواسته‏اند بگويند هرمرحله‏اى از زندگى بشر به وسيله يك انسان الهى، به مثابه خلقت نوينى آغاز مى‏شود: عالمى ديگر و آدمى ديگر؛ و فضل اللّه، آخرى است.

      .- م. [↑](#footnote-ref-1196)
1197. ( 285).« جاودان كبير» ورقه 24 الف. [↑](#footnote-ref-1197)
1198. ( 286). همان، ورقه 181 ب. [↑](#footnote-ref-1198)
1199. ( 287).« شرح جاودان» ورقه 280 ب. [↑](#footnote-ref-1199)
1200. ( 288).« جاودان كبير» ورقه 49 ب. [↑](#footnote-ref-1200)
1201. ( 289). همان، ورقه 316 ب. [↑](#footnote-ref-1201)
1202. ( 290). همان، ورقه 49 ب. [↑](#footnote-ref-1202)
1203. (\*) يعنى، على( ع) نيز همچون پيغمبران به‏عنوان ظهور« آدم» نوعى، محل و حال خلقت جديدى است.( طبق توضيحات گذشته،).- م. [↑](#footnote-ref-1203)
1204. ( 291). همان، ورقه 181 ب؛ شيخ صدوق در« معانى الاخبار»( ايران 1310 ق. باب 54 ص 40) از ابن عباس روايت كرده كه گفت: به على( ع) لقب ابو تراب داده شد زيرا او صاحب دنيا و حجت مردم جهان است، و جهان بدو پايدار و آرميده است. و نيز اين آيه را كه كافر در روز قيامت گويد« كاشكى خاك بودم» چنين تأويل كرده كه« كاش شيعه على بودم». [↑](#footnote-ref-1204)
1205. ( 292).« شرح جاودان» ورقه 280 ب. [↑](#footnote-ref-1205)
1206. ( 293).« جاودان كبير» ورقه 49 ب. [↑](#footnote-ref-1206)
1207. ( 294).« طبرى» 1/ 1271؛« امتاع الاسماع» مقريزى 1/ 501 بايد دانست كه چون پيمان( عدم تعرض) مسلمين با مشركين به وسيله على( ع) بسته شده بود، به‏همين لحاظ جهت اعلام پايان آن پيمان، پيغمبر على( ع) را فرستاد(« مسند» ابن حنبل 1/ 3 و« مسند» ترمذى ذيل تفسير سوره توبه). [↑](#footnote-ref-1207)
1208. ( 295).« جاودان كبير» ورقه 49 ب. [↑](#footnote-ref-1208)
1209. ( 296).« استوانامه» ورقه 5 الف. [↑](#footnote-ref-1209)
1210. (\*) يعنى« علم، يك نقطه بيش نيست؛ جاهلان آن را تفصيلات داده‏اند.»- م. [↑](#footnote-ref-1210)
1211. ( 297).« جاودان كبير» ورقه 132 الف. [↑](#footnote-ref-1211)
1212. شيبى، كامل مصطفى، تشيع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري، 1جلد، اميركبير - تهران، چاپ: پنجم، 1387 ه.ش. [↑](#footnote-ref-1212)
1213. ( 298). همان، 275 الف. [↑](#footnote-ref-1213)
1214. ( 299).« محبت‏نامه» ورقه 17 ب؛« جاودان‏نامه» ورقه 316 ب. [↑](#footnote-ref-1214)
1215. ( 300).« نونامه الهى» 407 الف:« ديگر، ديدم نوشته‏اى به خط خداى تعالى،( يعنى) على بن ابيطالب ...». [↑](#footnote-ref-1215)
1216. (\*) يعنى« آيا زمين را گهواره قرار نداديم؟» سوره نباء 78: 6. در اينجا از جناس لفظى مهاد با مهدى استفاده كرده، مهدى را از خاك دانسته‏اند؛ بايد گفت كه اين تأويل يادآور توجيهات مضحك بابيه است. داعيه‏داران گذشته، ناچار بوده‏اند نخست با اينگونه تعليل و توجيه‏ها مشروعيت و حقانيتى كسب كرده، آنگاه دعاوى و دواعى اجتماعى خود را مطرح نمايند.- م. [↑](#footnote-ref-1216)
1217. ( 301).« عرشنامه الهى» ورقه 83 ب؛ استوانامه ورقه 41 ب. [↑](#footnote-ref-1217)
1218. ( 302).« جاودان كبير» ورقه 141 الف و ب. [↑](#footnote-ref-1218)
1219. ( 303). همان، ورقه 359 الف. [↑](#footnote-ref-1219)
1220. (\*) ظاهرا از اصطلاحات علم« اعداد و اوفاق» است.- م. [↑](#footnote-ref-1220)
1221. ( 304). همان، ورقه 123 الف. [↑](#footnote-ref-1221)
1222. (\*\*) يعنى هفت آيه كه دوبار نازل شد.- م. [↑](#footnote-ref-1222)
1223. ( 305). همان، ورقه 7 الف. [↑](#footnote-ref-1223)
1224. ( 306). همان، ورقه 16 الف. [↑](#footnote-ref-1224)
1225. ( 307- 308).« نونامه» ورقه 405 الف؛« هدايت‏نامه» ورقه 3 الف. [↑](#footnote-ref-1225)
1226. ( 307- 308).« نونامه» ورقه 405 الف؛« هدايت‏نامه» ورقه 3 الف. [↑](#footnote-ref-1226)
1227. ( 309).« جاودان كبير» ورقه 7 ب. [↑](#footnote-ref-1227)
1228. ( 310). همان، ورقه 345 ب. [↑](#footnote-ref-1228)
1229. ( 311). همان، ورقه 115 الف. [↑](#footnote-ref-1229)
1230. ( 312). همان، ورقه 152 الف و ب. [↑](#footnote-ref-1230)
1231. ( 313). همان، ورقه 47 الف. [↑](#footnote-ref-1231)
1232. ( 314). همان، ورقه 133 الف. [↑](#footnote-ref-1232)
1233. ( 315). همان، ورقه 292 ب- 293 الف. [↑](#footnote-ref-1233)
1234. ( 316). همان، ورقه 128. [↑](#footnote-ref-1234)
1235. ( 317).« هدايت‏نامه» ورقه 97 ب. [↑](#footnote-ref-1235)
1236. ( 318).« جاودان كبير» ورقه 260 ب. [↑](#footnote-ref-1236)
1237. ( 319- 320). همان، ورقه 6 ب؛ و« مسند» ابن حنبل 1/ 307. [↑](#footnote-ref-1237)
1238. ( 319- 320). همان، ورقه 6 ب؛ و« مسند» ابن حنبل 1/ 307. [↑](#footnote-ref-1238)
1239. ( 321).« جاودان كبير» ورقه 313 ب. [↑](#footnote-ref-1239)
1240. ( 322).« عشق‏نامه» ورقه 76 ب؛ براساس اين حديث قدسى:« الشريعة اقوالى و الطريقة افعالى و المعرفة رأس مالى و الحقيقة احوالى و الفضل دينى و الحب اساسى ... و الفقر فخرى ...». [↑](#footnote-ref-1240)
1241. ( 323- 324).« عشق‏نامه» ورقه 69 ب؛« قيامت‏نامه» ص 119. [↑](#footnote-ref-1241)
1242. ( 323- 324).« عشق‏نامه» ورقه 69 ب؛« قيامت‏نامه» ص 119. [↑](#footnote-ref-1242)
1243. ( 325).« جاودان كبير» ورقه 155 ب. [↑](#footnote-ref-1243)
1244. ( 326). همان، ورقه 313 ب. [↑](#footnote-ref-1244)
1245. ( 327). همان، ورقه 133 الف. [↑](#footnote-ref-1245)
1246. (\*) اين تأويل، از جمله مواردى است كه جهت اجتماعى نهضت حروفيه را نشان مى‏دهد.

      پيداست وجه مخالفت حروفيه كه غالبا از پيشه‏وران خرده‏پاى شهرى بودند، با رباخواران از كجاست.- م. [↑](#footnote-ref-1246)
1247. ( 328).« شرح جاودان» ورقه 359 ب. [↑](#footnote-ref-1247)
1248. ( 329). كاشف الاسرار، تأليف اسحق افندى، استانبول 1291، ص 152- 3. [↑](#footnote-ref-1248)
1249. (\*\*) خوانندگان فارسى‏زبان براى تفصيل عقايد حروفيه و نمونه‏هايى از نوشته‏هاى فضل اللّه و پيروانش مى‏توانند به دو كتاب ارزنده زير مراجعه كنند:

      الف)« واژه‏نامه گرگانى» نوشته دكتر صادق كيا( انتشارات دانشگاه تهران، 1330 شمسى)؛

      ب) آغاز فرقه حروفيه،« فرهنگ ايران‏زمين» شماره 9.- م. [↑](#footnote-ref-1249)
1250. ( 330). دو مقاله مذكور عبارت است از:

      tceS ifuruH eht fo senirtcoD dna erutaretiL eht no setoN emoS. 1.( 94- 16. pp, 1898. S. A. R. J)

      noitcennoC riebt dna sifuruH eht fo eruta etiL eht no setoN rebtruF. 2.( 581- 533. pp, 1907. S. A. R. J) sebsivreD fo redro ibsatkeB eht btiw [↑](#footnote-ref-1250)
1251. ( 331).« دائرة المعارف اسلامى» ويرايش قديم به انگليسى، 2/ 338. [↑](#footnote-ref-1251)
1252. ( 332).

      xi seireS loiromeM bbiG. W. G. E, 1909, nedyL, sifuoruoH setxeT. ixx- i. pp

      عنوان مقاله دكتر رضا توفيق اين است:

      . erigeH'l'd 800 nar'I ne e? ednof esueiretsym noigiler enu ruS edut? E [↑](#footnote-ref-1252)
1253. ( 333)

      . pp, i 7- 1900, nodnoL, yrteoP namottO eht fo yrotsiH yraretiL. 89, 1- 340 [↑](#footnote-ref-1253)
1254. ( 334).« تاريخ العراق بين احتلالين»، بغداد 1935، 2/ 246- 254. [↑](#footnote-ref-1254)
1255. ( 335).

      . 1937, nodnoL. sebsivreD eht fo redrO ibsatkeB ehT, egriB. K. J [↑](#footnote-ref-1255)
1256. ( 336). براون، همان كتاب، صفحه 85. [↑](#footnote-ref-1256)
1257. ( 337).« كاشف الاسرار» به سال 1291 ق. در استانبول چاپ شده، و پس از نقل نصوصى از حروفيه به رد آن مى‏پردازد، برون بر اين كتاب تكيه بسيار كرده است و اسحق افندى را نخستين مؤلف در شناخت حروفيه شمرده است. [↑](#footnote-ref-1257)
1258. ( 338).« كاشف الاسرار» ص 3. [↑](#footnote-ref-1258)
1259. ( 339)..536 .p ,setoN rebtruF [↑](#footnote-ref-1259)
1260. ( 340)..309 .p ,sifuoruoH setxeT [↑](#footnote-ref-1260)
1261. ( 341)..307 .p ,dibI [↑](#footnote-ref-1261)
1262. ( 342).« جاودان كبير» ورقه 411 الف. نخستين اشاره به مهدى بودن شاهان قديم ايران به آغاز فتوحات اسلامى برمى‏گردد و در يك شعر پهلوى كه گوينده‏اش شناخته نيست آمده؛ رجوع كنيد به مجله انجمن سلطنتى آسيائى لندن، 1954، ص 32- 33. [↑](#footnote-ref-1262)
1263. ( 343).« جاودان كبير» ورقه 411 الف. نخستين اشاره به مهدى بودن شاهان قديم ايران به آغاز فتوحات اسلامى برمى‏گردد و در يك شعر پهلوى كه گوينده‏اش شناخته نيست آمده؛ رجوع كنيد به مجله انجمن سلطنتى آسيائى لندن، 1954، ص 32- 33. [↑](#footnote-ref-1263)
1264. ( 344).« جاودان كبير» 409 الف. قابل يادآورى است كه آورده‏اند مهدى خليفه به پسرش موسى درمورد كشتار و تعقيب زنادقه- كه ايشان را اصحاب مانى مى‏ناميد- پند مى‏داد و مى‏گفت« جدت عباس را در خواب ديدم كه دو شمشير بر من حمايل كرد و به جنگ با ثنويان فرمان داد»،« طبرى» 3/ 588. دو شمشيرى كه در متن حروفيه آمده، اگر اشاره به ثنويت ايرانى نباشد، دستكم به معنى« ظاهر و باطن» است. [↑](#footnote-ref-1264)
1265. ( 345).« استوانامه» ورقه 20 ب. [↑](#footnote-ref-1265)
1266. ( 346).« قيامت‏نامه» ص 52. [↑](#footnote-ref-1266)
1267. ( 347).« جاودان كبير» ورقه 85 الف، 320 الف؛ و نيز رجوع كنيد به« تورات»، سفر پيدايش، باب اول آيه 26- 27. [↑](#footnote-ref-1267)
1268. ( 348- 349).« شرح جاودان» ورقه 38 الف؛ و سوره هود( 11: 13). [↑](#footnote-ref-1268)
1269. ( 348- 349).« شرح جاودان» ورقه 38 الف؛ و سوره هود( 11: 13). [↑](#footnote-ref-1269)
1270. ( 350).« جاودان كبير» ورقه 344 الف. [↑](#footnote-ref-1270)
1271. ( 351).« انجيل يوحنا»( 1: 1). [↑](#footnote-ref-1271)
1272. ( 352- 353- 354).« مقالات الاسلاميين» 1/ 170؛« الفرق بين الفرق» ص 263؛« الملل و النحل»-- 1/ 216؛« التبصير فى الدين» 83؛« الفصل» 4/ 189؛« خطط» مقريزى 4/ 189. [↑](#footnote-ref-1272)
1273. ( 352- 353- 354).« مقالات الاسلاميين» 1/ 170؛« الفرق بين الفرق» ص 263؛« الملل و النحل»-- 1/ 216؛« التبصير فى الدين» 83؛« الفصل» 4/ 189؛« خطط» مقريزى 4/ 189. [↑](#footnote-ref-1273)
1274. (\*) احتمال معنى اصطلاحى صابئه يعنى پيروان مذهب صبى معروف، در اين مورد بعيد بود، لذا معنى لغوى آن از ماده( صبا- خرج من دين الى دين آخر) نيز ذكر شد.- م. [↑](#footnote-ref-1274)
1275. ( 352- 353- 354).« مقالات الاسلاميين» 1/ 170؛« الفرق بين الفرق» ص 263؛« الملل و النحل»-- 1/ 216؛« التبصير فى الدين» 83؛« الفصل» 4/ 189؛« خطط» مقريزى 4/ 189. [↑](#footnote-ref-1275)
1276. ( 355).« مقالات الاسلاميين» 1/ 165؛« الفرق بين الفرق» 265؛« الملل و النحل» 1/ 205. [↑](#footnote-ref-1276)
1277. ( 356).« جاودان كبير» ورقه 407 ب. [↑](#footnote-ref-1277)
1278. ( 357).« قيامت‏نامه»، على اعلى ص 143. [↑](#footnote-ref-1278)
1279. ( 358).« شرح جاودان» ورقه 229 ب. [↑](#footnote-ref-1279)
1280. ( 359). همان، ورقه 231 الف. [↑](#footnote-ref-1280)
1281. ( 360). مقاله برون: ص 68. [↑](#footnote-ref-1281)
1282. ( 361).« آخرت‏نامه»، فرشته‏زاده ورقه 76. [↑](#footnote-ref-1282)
1283. ( 362).« كشف المحجوب» هجويرى ص 327. [↑](#footnote-ref-1283)
1284. ( 363).« شرح جاودان» ورقه 316 ب. [↑](#footnote-ref-1284)
1285. ( 364).« عرش‏نامه» ورقه 81 ب- 82 الف؛ و نيز رجوع كنيد به« اصطلاحات الصوفيه» عبد الرزاق كاشانى( كلكته 1845، ص 4). [↑](#footnote-ref-1285)
1286. ( 365).« عرش‏نامه» ورقه 81 ب- 82 الف؛ و نيز رجوع كنيد به« اصطلاحات الصوفيه» عبد الرزاق كاشانى( كلكته 1845، ص 4). [↑](#footnote-ref-1286)
1287. ( 366).« قيامت‏نامه» ص 28. [↑](#footnote-ref-1287)
1288. ( 367).« ديوان» منسوب به فضل اللّه ورقه 128 ب- 129 الف؛« توحيدنامه» على اعلى ص 56- 8. [↑](#footnote-ref-1288)
1289. ( 368- 369).« قيامت‏نامه» ص 28 و 100. [↑](#footnote-ref-1289)
1290. ( 368- 369).« قيامت‏نامه» ص 28 و 100. [↑](#footnote-ref-1290)
1291. ( 370).« جاودان كبير» ورقه 119 ب. [↑](#footnote-ref-1291)
1292. ( 371).« فتوحات مكيه» 3/ 369. [↑](#footnote-ref-1292)
1293. ( 372). همان، 1/ 11. [↑](#footnote-ref-1293)
1294. ( 373).« ديوان» منسوب به فضل اللّه، ورقه 174 الف. [↑](#footnote-ref-1294)
1295. ( 374).« قيامت‏نامه» ص 40. [↑](#footnote-ref-1295)
1296. (\*) قاعده« الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» بدين معناست كه سلسله موجودات، طولى است و مدلول ضمنى آن، اين است كه مصدر موجودات با خود موجودات يكى نيست؛ هرچند براساسى تشكيك وجود و اشتراك معنوى، در مفهوم وجود مشتركند. ولى قاعده دوم كه از حروفيه آورده، بدين معنى است كه همه اوست. درواقع، قاعده اول مفيد معنى اصالت وجود است و قاعده دوم، افراطى‏ترين شكل وحدت وجود را مى‏رساند.- م. [↑](#footnote-ref-1296)
1297. ( 375).« جاودان كبير» ورقه 105 ب. [↑](#footnote-ref-1297)
1298. ( 376). مقاله برون: ص 589. [↑](#footnote-ref-1298)
1299. ( 377).« شرح جاودان» ورقه 23 الف. [↑](#footnote-ref-1299)
1300. ( 378).« استوانامه» ورقه 21 ب. [↑](#footnote-ref-1300)
1301. (\*) صوفيه هم مرجع دارند كه همان مرشد يا شيخ است ولى اين مرجع، نوعى است نه شخصى و ايراد حروفيه به‏همين نقطه است.- م. [↑](#footnote-ref-1301)
1302. ( 379).« شرح جاودان» ورقه 297 ب. [↑](#footnote-ref-1302)
1303. ( 380).« ديوان» منسوب به فضل اللّه، ورقه 123 الف. [↑](#footnote-ref-1303)
1304. ( 381).« توحيدنامه» على اعلى ورقه 4 ب- 5 الف. [↑](#footnote-ref-1304)
1305. ( 382).« قيامت‏نامه» ص 167. [↑](#footnote-ref-1305)
1306. ( 383).« الصلة بين التصوف و التشيع» 1/ 130- 4. [↑](#footnote-ref-1306)
1307. ( 384). همان، 1/ 135؛« الملل و النحل» 1/ 246؛« رجال» كشى ص 196. [↑](#footnote-ref-1307)
1308. ( 385).« مقالات الاسلاميين» 1/ 74. [↑](#footnote-ref-1308)
1309. ( 386).« الصلة بين التصوف و التشيع» 1/ 134- 140. [↑](#footnote-ref-1309)
1310. ( 387). همان، 1/ 129؛« مقالات الاسلاميين» 1/ 66. [↑](#footnote-ref-1310)
1311. ( 388).« استوانامه» ورقه 51 ب؛« مقالات الاسلاميين» 1/ 77- 8« الفرق بين الفرق» 151- 2. [↑](#footnote-ref-1311)
1312. ( 389). على اعلى در« توحيدنامه»( ص 13) گويد:

      |  |  |  |
      | --- | --- | --- |
      | هركه با رجعت نشد قائل يقين، |  | ليس منى گفتش آن هادى دين. |
      |  |  |  |

      [↑](#footnote-ref-1312)
1313. ( 390).« جاودان كبير» ورقه 408 الف. [↑](#footnote-ref-1313)
1314. ( 391). همان، ورقه 292 الف. [↑](#footnote-ref-1314)
1315. ( 392).« شرح جاودان» ورقه 28 الف. [↑](#footnote-ref-1315)
1316. ( 393).« محرم‏نامه» ص 13.( جزء مجموعه« نصوص حروفيه» چاپ هوارت). [↑](#footnote-ref-1316)
1317. ( 394).« جاودان كبير» ورقه 359 ب- 360 الف. [↑](#footnote-ref-1317)
1318. ( 395). همان، ورقه 63 ب. [↑](#footnote-ref-1318)
1319. ( 396- 397- 398). همان، ورقه 408 الف، اين امير ولى، شايد همان شيخ ولى، رئيس قبيله اوس باشد،(« تاريخ» ابن خلدون 6/ 12). [↑](#footnote-ref-1319)
1320. ( 396- 397- 398). همان، ورقه 408 الف، اين امير ولى، شايد همان شيخ ولى، رئيس قبيله اوس باشد،(« تاريخ» ابن خلدون 6/ 12). [↑](#footnote-ref-1320)
1321. ( 396- 397- 398). همان، ورقه 408 الف، اين امير ولى، شايد همان شيخ ولى، رئيس قبيله اوس باشد،(« تاريخ» ابن خلدون 6/ 12). [↑](#footnote-ref-1321)
1322. ( 399).« قيامت‏نامه» ص 70- 1. [↑](#footnote-ref-1322)
1323. ( 400).« ديوان نسيمى» ورقه 4 ب. [↑](#footnote-ref-1323)
1324. ( 401).« توحيدنامه» ص 3. [↑](#footnote-ref-1324)
1325. ( 402).« شرح جاودان» ورقه 279 ب. [↑](#footnote-ref-1325)
1326. ( 403). همان، ورقه 285 ب. [↑](#footnote-ref-1326)
1327. ( 404- 405- 406- 407).« محرم‏نامه» ص 21؛ ضمنا عبارت مزبور در« مشارق الانوار» برسى نيز آمده است. [↑](#footnote-ref-1327)
1328. ( 404- 405- 406- 407).« محرم‏نامه» ص 21؛ ضمنا عبارت مزبور در« مشارق الانوار» برسى نيز آمده است. [↑](#footnote-ref-1328)
1329. ( 404- 405- 406- 407).« محرم‏نامه» ص 21؛ ضمنا عبارت مزبور در« مشارق الانوار» برسى نيز آمده است. [↑](#footnote-ref-1329)
1330. ( 404- 405- 406- 407).« محرم‏نامه» ص 21؛ ضمنا عبارت مزبور در« مشارق الانوار» برسى نيز آمده است. [↑](#footnote-ref-1330)
1331. ( 408).« قيامت‏نامه» ص 70- 1. [↑](#footnote-ref-1331)
1332. ( 409). سيد اسحق، مذهب شيعه را نيز چون مذهب شافعى و حنفى، جدا از حروفيگرى قرار مى‏دهد، مثلا در مقابل ابو حنيفه و شافعى به‏عنوان مجتهد دو فرقه از اهل سنت، فخر الدين فرزند علامه حلى را نيز مجتهد شيعه مى‏داند، بدينگونه درنظر سيد اسحق، حروفيگرى شاخه مستقلى از تشيع است:(« وصيت‏نامه سيد اسحق» ورقه 18 الف). [↑](#footnote-ref-1332)
1333. ( 410).« كاشف الاسرار» ص 7؛« دائرة المعارف اسلامى»( انگليسى) 2/ 338، و نيز ص 538 از مجله‏dlroW milsuM ehT [↑](#footnote-ref-1333)
1334. ( 411).« شرح جاودان» ورقه 307 الف. [↑](#footnote-ref-1334)
1335. (\*) بدا در اصطلاح شيعه به معنى ظاهر شدن مقدرات الهى بر امام يا ديگران، خلاف آنچه در بادى امر تصور مى‏شد و گمان مى‏رفت( مانند مورد اسماعيل پسر بزرگ امام صادق( ع) كه در حيات پدر فوت كرد و امامت به امام موسى كاظم( ع) رسيد) و نيز به معنى تغيير مقدرات در اثر دعا و نفرين و شفاعت و مانند آن است. بايد توجه داشت در عين آنكه اين موضوع، در كليه مذاهب و اديان به نحوى مطرح است ولى در كتب ملل و نحل، بدا را از خصوصيات تشيع شمرده‏اند.- م. [↑](#footnote-ref-1335)
1336. ( 412).« الصلة بين التصوف و التشيع» 1/ 104- 7. [↑](#footnote-ref-1336)
1337. ( 413).« توحيدنامه» على اعلى ص 2؛( بيت دوم اشاره است به آيه 39 از سوره رعد) [↑](#footnote-ref-1337)
1338. ( 414).« قيامت‏نامه» على اعلى ص 37- 8. [↑](#footnote-ref-1338)
1339. ( 415).« شرح جاودان» ورقه 283 الف. [↑](#footnote-ref-1339)
1340. ( 416- 417).« رسايل اخوان الصفا» 4/ 145- 8 و 179. [↑](#footnote-ref-1340)
1341. ( 416- 417).« رسايل اخوان الصفا» 4/ 145- 8 و 179. [↑](#footnote-ref-1341)
1342. ( 418). همان، 2/ 124؛« جامع الحكمتين» ص 38. [↑](#footnote-ref-1342)
1343. ( 419).« جامع الحكمتين» 109. [↑](#footnote-ref-1343)
1344. ( 420).« رسايل اخوان الصفا» 3/ 304. [↑](#footnote-ref-1344)
1345. ( 421).« جامع الحكمتين» ص 200- 3. [↑](#footnote-ref-1345)
1346. ( 422). همان، 230- 1؛( آيات 1- 6 سوره طور). [↑](#footnote-ref-1346)
1347. ( 423).« الرسالة الجامعه» 2/ 283. [↑](#footnote-ref-1347)
1348. ( 424). همان، 2/ 52؛ و« جامع الحكمتين» ص 290 و 283؛« رسائل اخوان الصفا» 3/ 3 و 1/ 582- 609. [↑](#footnote-ref-1348)
1349. ( 425).« رسايل اخوان الصفا» 4/ 216. [↑](#footnote-ref-1349)
1350. ( 426). همان، 2/ 315. [↑](#footnote-ref-1350)
1351. (\*) بزودى به سوى قومى با مهابت بسيار خوانده مى‏شويد.( سوره فتح 48: 16).- م. [↑](#footnote-ref-1351)
1352. ( 427- 428- 429- 430). همان، 2/ 243. حديث اول در« صحيح» بخارى( كتاب تفسير القرآن، تفسير سوره جمعه)، و نيز« مسند» ابن حنبل( 2/ 417) آمده است، ولى از حديث دوم در هيچيك از كتب نهگانه( اهل سنت) نشانى نيست. [↑](#footnote-ref-1352)
1353. (\*\*) خدا بزودى قومى را مى‏آورد كه دوستشان دارد و ايشان نيز خدا را دوست دارند. سوره مائده 5: 54).- م. [↑](#footnote-ref-1353)
1354. ( 427- 428- 429- 430). همان، 2/ 243. حديث اول در« صحيح» بخارى( كتاب تفسير القرآن، تفسير سوره جمعه)، و نيز« مسند» ابن حنبل( 2/ 417) آمده است، ولى از حديث دوم در هيچيك از كتب نهگانه( اهل سنت) نشانى نيست. [↑](#footnote-ref-1354)
1355. ( 427- 428- 429- 430). همان، 2/ 243. حديث اول در« صحيح» بخارى( كتاب تفسير القرآن، تفسير سوره جمعه)، و نيز« مسند» ابن حنبل( 2/ 417) آمده است، ولى از حديث دوم در هيچيك از كتب نهگانه( اهل سنت) نشانى نيست. [↑](#footnote-ref-1355)
1356. ( 427- 428- 429- 430). همان، 2/ 243. حديث اول در« صحيح» بخارى( كتاب تفسير القرآن، تفسير سوره جمعه)، و نيز« مسند» ابن حنبل( 2/ 417) آمده است، ولى از حديث دوم در هيچيك از كتب نهگانه( اهل سنت) نشانى نيست. [↑](#footnote-ref-1356)
1357. ( 431).« جامع الحكمتين» ص 51. [↑](#footnote-ref-1357)
1358. ( 432).« بين ابى العلاء المعرى و داعى الدعاة» ص 17. [↑](#footnote-ref-1358)
1359. ( 433).« كاشف الاسرار»( اسحق افندى) ص 166 و بعد. [↑](#footnote-ref-1359)
1360. ( 434).« الباكورة السليمانيه»( ص 7- 34)، آنجا كه ده سوره مورد تلاوت نصيريه را در مناسبتهاى مذهبى ذكر كرده است. [↑](#footnote-ref-1360)
1361. ( 435). ص 188 از مجله‏dlroW milsuM ehT [↑](#footnote-ref-1361)
1362. ( 1).« ديوان شاه نعمت اللّه ولى»، تهران 1336 ش. 2/ 512؛« طرائق الحقائق» 3/ 2- 3. درواقع مفصلترين نوشته درباره طريقه نعمت اللّه ولى، همان مندرجات جلد سوم« طرائق الحقائق»( 1- 220) است. اساس كار ما در تحقيق حاضر عبارت از سه رساله‏اى است كه ژان اوبن، تحت عنوان« زندگانى شاه نعمت اللّه ولى كرمانى»، جزء انتشارات انستيتو ايران و فرانسه به سال 1956 در تهران به چاپ رسانده است. سه رساله عبارت است از:

      1.« تذكره عبد الرزاق كرمانى»، تأليف در حدود سال 900،( ص 1- 131).

      2.« برگزيده‏اى از جامع مفيدى»، تأليف به سال 1082، كه شامل رساله صنع اللّه نعمت‏اللهى نيز مى‏باشد،( ص 133- 268).

      3. رساله عبد الرزاق بن عبد العزيز بن شير ملك واعظى كه براى احمد شاه بهمنى( حكومت در هند از 838 تا 862 هجرى قمرى) نوشته،( ص 269- 321). ما به هريك از اين سه رساله و صفحات مربوطه در جاى خود اشاره خواهيم كرد. [↑](#footnote-ref-1362)
1363. ( 2). رساله واعظى ص 274؛ رساله صنع اللّه ص 140؛« تاريخ ادبيات ايران»( براون) 3/ 465. [↑](#footnote-ref-1363)
1364. ( 3).« طرائق الحقائق» 3/ 2- 3؛« تذكره عبد الرزاق كرمانى» ص 24. سخاوى، شاه نعمت اللّه را ماهانى ناميده و به حلب اشاره‏اى نكره(« الضوء اللامع» 10/ 201)؛ و مولوى خدابخش در« محبوب الالباب»( ص 550)، نعمت اللّه را از ساكنان قريه ماهان دانسته و در مقدمه ديوان مى‏نويسد: در كوهبنان كرمان متولد شد( 1/ 2). [↑](#footnote-ref-1364)
1365. ( 4).« ديوان»، 2/ 31. خود شاه نعمت اللّه اشاره مى‏كند كه مادر جد پنجمش، اميرزاده سامانى بوده و جد يازدهمش كاشانى لقب داشته( 2/ 512)، و اين نشان مى‏دهد كه آجداد وى ساكن ايران بوده‏اند و به علتى به حلب منتقل شده‏اند. [↑](#footnote-ref-1365)
1366. ( 5). اسامى استادان نعمت اللّه را در رساله عبد الرزاق( 31- 2) و رساله صنع اللّه( 140) ببينيد. [↑](#footnote-ref-1366)
1367. ( 6- 7- 8- 9). رساله واعظى ص 279- 282. [↑](#footnote-ref-1367)
1368. ( 6- 7- 8- 9). رساله واعظى ص 279- 282. [↑](#footnote-ref-1368)
1369. ( 6- 7- 8- 9). رساله واعظى ص 279- 282. [↑](#footnote-ref-1369)
1370. ( 6- 7- 8- 9). رساله واعظى ص 279- 282. [↑](#footnote-ref-1370)
1371. ( 10). رساله صنع اللّه ص 166. [↑](#footnote-ref-1371)
1372. ( 11). رساله عبد الرزاق كرمانى ص 45. [↑](#footnote-ref-1372)
1373. ( 12). رساله واعظى ص 279. [↑](#footnote-ref-1373)
1374. ( 13). رساله عبد الرزاق كرمانى، ص 48. [↑](#footnote-ref-1374)
1375. ( 14).« ديوان»، 2/ 497. [↑](#footnote-ref-1375)
1376. ( 15). سخاوى، سال مرگش را 839 نوشته(« الضوء اللامع» 10/ 201)، و در« محبوب الالباب» سال 827 را ترجيح داده. [↑](#footnote-ref-1376)
1377. ( 16). رساله عبد الرزاق ص 42- 3. [↑](#footnote-ref-1377)
1378. ( 17). رساله واعظى ص 317؛ رساله عبد الرزاق ص 41؛« الضوء اللامع» 10/ 201. [↑](#footnote-ref-1378)
1379. ( 18).« ديوان» 1/ 7؛ رساله عبد الرزاق ص 81 و 43. [↑](#footnote-ref-1379)
1380. ( 19).« جامع مفيدى» ص 163. [↑](#footnote-ref-1380)
1381. ( 20).« ديوان»، 2/ 22 و 103 و 119؛« تاريخ ادبيات ايران»( براون) 3/ 470. [↑](#footnote-ref-1381)
1382. ( 21).« ديوان»، 2/ 55. [↑](#footnote-ref-1382)
1383. ( 22). رساله واعظى ص 287. [↑](#footnote-ref-1383)
1384. ( 23). رساله عبد الرزاق ص 115. [↑](#footnote-ref-1384)
1385. ( 24). منجمله از احمد جامى( 441- 536) و قطب الدين حيدر تونى( متوفى 618) و شمس تبريزى و ابو سعيد ابو الخير نام برده(« ديوان»: 2/ 501 و 265 و 1/ 61 و 87)، و رساله‏اى در شرح سخنان ابو سعيد نوشته( رساله عبد الرزاق كرمانى ص 115)، و نيز اصطلاحات ابن عربى و عبد الرزاق كاشانى را ترجمه كرده( همان، ص 43). [↑](#footnote-ref-1385)
1386. ( 25).« ديوان»، 2/ 220. [↑](#footnote-ref-1386)
1387. ( 26). رساله عبد الرزاق ص 31. [↑](#footnote-ref-1387)
1388. ( 27).« ديوان»، 2/ 543. [↑](#footnote-ref-1388)
1389. ( 28). رساله عبد الرزاق ص 37. [↑](#footnote-ref-1389)
1390. ( 29).« ديوان»، 1/ 17 و 2/ 327- 8؛ و نيز در« طرائق الحقائق»، برگزيده‏هايى از رساله نعمت اللّه در معنى حروف مقطعه قرآن آمده( 3/ 15- 16). [↑](#footnote-ref-1390)
1391. (\*) نعمت خدا را مى‏شناسند با اين حال انكار مى‏كنند، بيشتر آنان كفران‏پيشه‏اند.( سوره نحل 16: 83). [↑](#footnote-ref-1391)
1392. ( 30).« مجالس المؤمنين» ص 263. [↑](#footnote-ref-1392)
1393. ( 31). رساله عبد الرزاق ص 70؛ رساله صنع اللّه ص 173. [↑](#footnote-ref-1393)
1394. ( 32). رساله عبد الرزاق ص 73. [↑](#footnote-ref-1394)
1395. ( 33- 34- 35). رساله واعظى ص 302- 3. [↑](#footnote-ref-1395)
1396. ( 33- 34- 35). رساله واعظى ص 302- 3. [↑](#footnote-ref-1396)
1397. ( 33- 34- 35). رساله واعظى ص 302- 3. [↑](#footnote-ref-1397)
1398. ( 36).« الضوء اللامع» 10/ 201،( نمد مى‏پوشيدند). [↑](#footnote-ref-1398)
1399. ( 37). رساله عبد الرزاق ص 27. [↑](#footnote-ref-1399)
1400. ( 38- 39). همان، ص 102- 3. [↑](#footnote-ref-1400)
1401. ( 38- 39). همان، ص 102- 3. [↑](#footnote-ref-1401)
1402. ( 40).« مجالس المؤمنين» ص 263؛ نكته جالب توجه اينكه، هرآينه نعمت اللّه شيعه مى‏بود، حتما خوانسارى صاحب« روضات الجنات»، شرح حالش را مى‏نوشت، يا دست‏كم اشاره‏اى مى‏كرد، ولى نكرده. [↑](#footnote-ref-1402)
1403. ( 41).« الضوء اللامع» 10/ 201. [↑](#footnote-ref-1403)
1404. ( 42- 43- 44). ديوان، 2/ 484- 5. [↑](#footnote-ref-1404)
1405. ( 42- 43- 44). ديوان، 2/ 484- 5. [↑](#footnote-ref-1405)
1406. ( 42- 43- 44). ديوان، 2/ 484- 5. [↑](#footnote-ref-1406)
1407. ( 45). همان، 1/ 51 و 69 و 71- 2. [↑](#footnote-ref-1407)
1408. ( 46- 47). همان، 2/ 577. [↑](#footnote-ref-1408)
1409. ( 46- 47). همان، 2/ 577. [↑](#footnote-ref-1409)
1410. ( 48). همان، 2/ 485. [↑](#footnote-ref-1410)
1411. ( 49). همان، 2/ 347. [↑](#footnote-ref-1411)
1412. ( 50). همان، 2/ 484. [↑](#footnote-ref-1412)
1413. (\*) اين رساله با مقدمه و تعليقاتى به اهتمام دكتر حميد فرزام طبع و منتشر شده و مطالعه آن براى شناختن گرايشهاى مذهبى شاه نعمت اللّه و همچنين درك محيط فكرى قرن نهم، بسيار مفيد است:(« شاه ولى و دعوى مهدويت»، انتشارات دانشگاه اصفهان، 105، مهرماه 1348 ش).- م. [↑](#footnote-ref-1413)
1414. ( 51- 52). رساله واعظى ص 310؛ در« طرائق» برگزيده‏هائى از شرح مذكور آمده( 3/ 16- 17). [↑](#footnote-ref-1414)
1415. ( 51- 52). رساله واعظى ص 310؛ در« طرائق» برگزيده‏هائى از شرح مذكور آمده( 3/ 16- 17). [↑](#footnote-ref-1415)
1416. ( 53).« ديوان»، 2/ 534 و« تاريخ ادبيات ايران»( برون) 3/ 465، رباعى اين است:

      |  |  |  |
      | --- | --- | --- |
      | اين هشت حروف، نام آن شاه من است، |  | آن شاه كه او مظهر اللّه من است‏ |
      | مجموع، دويست و سى و يك بشمارش‏ |  | تا دريابى كه نام دلخواه من است‏ |
      |  |  |  |

      [↑](#footnote-ref-1416)
1417. (\*) مقصود مفيدى، محاسبه نايب به شكل زير بوده است كه با رقم مطلوب جور درمى‏آيد:

      231- 3+ 11+ 111+ 106-( با+ يا+ الف+ نون) كه البته بايد« نائب» را« نايب» خواند و هريك از حروف را با تلفظ معمولى به حساب آورد، و اين را حساب بسطى مى‏گويند.- م. [↑](#footnote-ref-1417)
1418. ( 54).« جامع مفيدى»،( مقدمه) ص 137- 8. [↑](#footnote-ref-1418)
1419. ( 55). به حاشيه شماره 1 همين فصل رجوع كنيد. [↑](#footnote-ref-1419)
1420. ( 56).« تاريخ ادبيات ايران»( برون) 3/ 465 و 467- 8. [↑](#footnote-ref-1420)
1421. ( 57). رساله صنع اللّه ص 178. [↑](#footnote-ref-1421)
1422. ( 58). همان، ص 181. [↑](#footnote-ref-1422)
1423. ( 59). مولوى خدابخش در كتاب« محبوب الالباب»( ص 550) به اين موضوع اشاره كرده، ولى خود را براى توجيه آن زحمت نداده. [↑](#footnote-ref-1423)
1424. (\*) بايد توجه داشت كه حروفيه، منعكس‏كننده تأثيرپذيرى تشيع غيررسمى( غالى) از تصوف بودند و در اينجا مؤلف درصدد بيان تأثرات تشيع رسمى از صوفيگرى مى‏باشد.- م. [↑](#footnote-ref-1424)
1425. ( 1).« رياض العلماء و حياض الفضلا» تأليف عبد اللّه افندى جيرانى( شاگرد محمد باقر مجلسى)، تاريخ تأليف بين سالهاى 1107- 1130،( نسخه خطى متعلق به حاج شيخ آقا بزرگ تهرانى مؤلف« الذريعه»، به خط عبد اللّه هشترودى در سال 1347 ق. ص 232). جيرانى از اولين كسانى است كه به ترجمه احوال و ذكر مصنفات برسى پرداخته‏اند، و بيشتر آنها را نزد خود داشته؛ چنانكه خواهيم ديد پيش از جيرانى نيز بعضى مؤلفان، تكه‏هائى از شعر يا نثر برسى را بدون اشاره به شرح حالش نقل كرده‏اند. [↑](#footnote-ref-1425)
1426. ( 2).« معجم البلدان» 1/ 126؛« مجمع البحرين» فخر الدين طريحى، تهران 1227، ص 309 و« اعيان الشيعه» محسن امين 31/ 193 و« الكنى و الالقاب» حاج شيخ عباس قمى، نجف 1956، 2/ 152. [↑](#footnote-ref-1426)
1427. ( 3).« اعيان الشيعه» 31/ 194. [↑](#footnote-ref-1427)
1428. ( 4).« هدية العارفين»، اسماعيل پاشا بغدادى، استانبول 1951، 1/ 365 به نقل از« رياض العارفين»؛ و« تاج العروس» 4/ 107. [↑](#footnote-ref-1428)
1429. ( 5). اعيان الشيعه 31/ 194. [↑](#footnote-ref-1429)
1430. ( 6). حاشيه شماره 1 همين فصل. [↑](#footnote-ref-1430)
1431. ( 7).« اعيان الشيعه» 31/ 195؛ جيرانى در« رياض العلماء»( ص 230) تصريح كرده« زادگاهش برس و اصلش از حله بود»، كه از شعر خود برسى استفاده مى‏شود:(« شعراء الحله» على خاقانى 2/ 392 و« الغدير» 7/ 49)، ملا محسن فيض نيز وى را برسى حلى ناميده:

      (« كلمات مكنونه من علوم اهل الحكمة»، تهران 1383 ص 196). [↑](#footnote-ref-1431)
1432. ( 8).« تاج العروس» 4/ 107. [↑](#footnote-ref-1432)
1433. ( 9).« الكنى و الالقاب» 2/ 152. [↑](#footnote-ref-1433)
1434. ( 10).« ريحانة الادب»، تهران 1366 ص 300. [↑](#footnote-ref-1434)
1435. ( 11). با آنكه شعر فارسى از او نمانده، ليكن شعر بديعى به لهجه عاميانه( عربى روزمره در حله قرن هشتم و نهم) به جا مانده،( رجوع كنيد به:« مشارق انوار اليقين فى اسرار امير المؤمنين»، بيروت 1379 ص 182). [↑](#footnote-ref-1435)
1436. ( 12).« بحار الانوار» 1/ 6؛« روضات الجنات» ص 284؛« الغدير» 7/ 38. [↑](#footnote-ref-1436)
1437. ( 13).« مشارق الانوار» ص 145. [↑](#footnote-ref-1437)
1438. ( 14). همان، ص 271. [↑](#footnote-ref-1438)
1439. ( 15). همان، ص 145، 153، 44. [↑](#footnote-ref-1439)
1440. ( 16).« بحار الانوار» 1/ 6. [↑](#footnote-ref-1440)
1441. ( 17).« فوائد الرضويه»، تهران 1327 ق. ص 181،( شيخ محمد على خيابانى در« ريحانة الادب»( ص 300) دچار اشتباه شده و محل قبر برسى را در اردستان نوشته). [↑](#footnote-ref-1441)
1442. ( 18- 19).« روضات الجنات» ص 512. [↑](#footnote-ref-1442)
1443. ( 18- 19).« روضات الجنات» ص 512. [↑](#footnote-ref-1443)
1444. ( 20). اين نكته از افادات شفاهى حاج شيخ آقا بزرگ به مؤلف كتاب است. [↑](#footnote-ref-1444)
1445. ( 21).« مشارق الانوار» ص 270. [↑](#footnote-ref-1445)
1446. ( 22).« شعراء الحله» 2/ 293؛« الغدير» 7/ 66- 7. [↑](#footnote-ref-1446)
1447. ( 23).« مشارق الانوار» ص 271. [↑](#footnote-ref-1447)
1448. (\*) يعنى فرض اينكه از اول شيعه نبوده و از فرقه ديگرى به تشيع درآمده.( توضيح مؤلف). [↑](#footnote-ref-1448)
1449. ( 24).« اعيان الشيعه» 31/ 199:« البابليات» 1/ 120؛« الغدير» 7/ 40؛ شعراء الحله 2/ 387. [↑](#footnote-ref-1449)
1450. ( 25).« رياض العلماء» ص 321. [↑](#footnote-ref-1450)
1451. ( 26).« روضات الجنات» ص 284. [↑](#footnote-ref-1451)
1452. ( 27).« اعيان الشيعه» 31/ 194،( در« الكنى و الالقاب» نيز همين مطلب بدون اشاره به مآخذ آمده: 2/ 151). [↑](#footnote-ref-1452)
1453. ( 28).« البابليات» 1/ 148. [↑](#footnote-ref-1453)
1454. ( 29- 30).« جنة الامان الواقيه و جنة الابرار الباقيه» مشهور به« مصباح» كفعمى، ايران 1321 ق ص 183، 316، 176،( كه در هرسه موضع او را شيخ رجب بن محمد بن رجب ناميده). [↑](#footnote-ref-1454)
1455. ( 29- 30).« جنة الامان الواقيه و جنة الابرار الباقيه» مشهور به« مصباح» كفعمى، ايران 1321 ق ص 183، 316، 176،( كه در هرسه موضع او را شيخ رجب بن محمد بن رجب ناميده). [↑](#footnote-ref-1455)
1456. ( 31).« امل الآمل»، قسم ثانى ص 44 و« رياض العلما» ص 230. [↑](#footnote-ref-1456)
1457. ( 32). اين مراتب پنجگانه عبارت است از 1- طالب،( يعنى كسى كه تازه شروع به آموختن حديث كرده). 2- شيخ،( يعنى معلم حديث). 3- حافظ،( يعنى كسى كه متن و سند صدهزار حديث را از بر باشد). 4- حجة،( يعنى كسى كه متن و سند سيصدهزار حديث را از بر بداند). 5- حاكم،( يعنى كسى كه بر كليه احاديث موجود، از لحاظ متن و سند احاطه داشته باشد):« رياض العلماء» 230. در كتاب« الباعث الحثيث شرح اختصار علوم- الحديث»، حافظ را مرتبه‏اى بين« امير المؤمنين فى الحديث» و« محدث» قرار داده؛( چاپ دوم، مطبعه محمد على صبيح، مصر بدون تاريخ ص 173- 4). و نيز مى‏دانيم كه-- ذهبى تأليف خود را« تذكرة الحفاظ» ناميده،[ يعنى در كتاب ذهبى نيز حافظ به معنى محدث به كار رفته‏]. [↑](#footnote-ref-1457)
1458. ( 33).« امل الآمل»، قسم ثانى ص 44. [↑](#footnote-ref-1458)
1459. ( 34).« مشارق الانوار» ص 122. [↑](#footnote-ref-1459)
1460. ( 35).« رياض العلماء» ص 230،( جيرانى در اينجا گفته كه نسخه‏اى از آن كتاب داشته است). [↑](#footnote-ref-1460)
1461. ( 36).« روضات الجنات» ص 285. [↑](#footnote-ref-1461)
1462. ( 37).« طرائق الحقائق» 2/ 114. [↑](#footnote-ref-1462)
1463. ( 38).« ريحانة الادب» ص 300. [↑](#footnote-ref-1463)
1464. ( 39).« اعيان الشيعه» 31/ 197. [↑](#footnote-ref-1464)
1465. ( 40- 41).« الغدير» 7/ 37؛« شعراء الحله» 2/ 368. [↑](#footnote-ref-1465)
1466. ( 40- 41).« الغدير» 7/ 37؛« شعراء الحله» 2/ 368. [↑](#footnote-ref-1466)
1467. ( 42).« رياض العلماء» ص 230. [↑](#footnote-ref-1467)
1468. ( 43).« هدية العارفين» 1/ 365. [↑](#footnote-ref-1468)
1469. ( 44).« رياض العلماء» ص 230. [↑](#footnote-ref-1469)
1470. ( 45).« مصباح» كفعمى ص 771. [↑](#footnote-ref-1470)
1471. (\*) هم‏اكنون باوجود طبع منقح كتب شيعه، سيره بر اين جارى است كه فضلا از مجتهدان، اجازه روايتى مى‏گيرند؛ يعنى فرض بر اين است كه اجازه گيرنده، روايات شيعه را بر استاد خود يعنى اجازه‏دهنده، كلمه كلمه خوانده و مجتهد از طريق سينه به سينه، صحت صدور آن روايات را تأييد مى‏كند، و اجازه مى‏دهد كه آن را نقل نمايد.- م. [↑](#footnote-ref-1471)
1472. شيبى، كامل مصطفى، تشيع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري، 1جلد، اميركبير - تهران، چاپ: پنجم، 1387 ه.ش. [↑](#footnote-ref-1472)
1473. ( 46).« رياض العلماء» ص 232. [↑](#footnote-ref-1473)
1474. ( 47). بيشتر مؤلفان شيعه در نسبت برسى به برس،( قريه‏اى نزديك حله) شك دارند و بعضى او را به بروسا( از بلاد روم) منسوب مى‏دارند؛ جيرانى اين پندار را رد كرده، و ليكن شك در نسبت برسى هنوز باقى است‏[ ايرانى الاصل بودن برسى تقريبا مسئم است؛ گذشته از مدارك منقول از حاج شيخ عباس قمى در حواشى همين فصل، و تخلص حافظ، مترجم قرينه ديگرى نيز بر ايرانى بودن برسى يافته كه فعلا مجال ذكر آن نيست.

      لازم به تذكر است كه قريه برس هنوز هم در شمال خراسان باقى است و در قرن چهارده هجرى، از برخاستگان آنجا چندتن در حوزه علميه قم نامبردار بوده‏اند.- م.] [↑](#footnote-ref-1474)
1475. ( 48).« رياض العلماء» ص 230. [↑](#footnote-ref-1475)
1476. ( 49).« الضياء اللامع فى عباقرة قرن التاسع»،( نسخه خط مؤلف ص 9). [↑](#footnote-ref-1476)
1477. ( 50).« مصباح»، ص 176، 183، 316( در اين مورد به نام« مشارق الانوار» اشاره كرده است). [↑](#footnote-ref-1477)
1478. ( 51).« كلمات مكنونه» ص 196،( كه خبرى از« مشارق الانوار» نقل كرده). [↑](#footnote-ref-1478)
1479. ( 52).« بحار الانوار» 8/ 202،( كه خبرى از مشارق الانوار نقل كرده، در همين مجلد خبرى نيز از« كتاب الالفين» برسى آورده). ضمنا مجلسى نخستين كسى است كه بر برسى تاخته و از وى بيزارى جسته(« بحار الانوار» 1/ 6). [↑](#footnote-ref-1479)
1480. ( 53).« الانوار النعمانيه»، تهران 1280، 1/ 81. [↑](#footnote-ref-1480)
1481. ( 54).« امل الآمل»، قسم ثانى ص 44. [↑](#footnote-ref-1481)
1482. ( 55).« رياض العلماء» ص 230- 2. [↑](#footnote-ref-1482)
1483. ( 56).« روضات الجنات» ص 284؛« اعيان الشيعه» 31/ 195 الخ. [↑](#footnote-ref-1483)
1484. ( 57). كتب متأخر كه متضمن احوال برسى است عبارت است از 1)« روضات الجنات» تأليف محمد باقر خوانسارى( 1226- 1313)، ايران 1307 ق. ص 284- 205).« تنقيح المقال»( حسن بن عبد اللّه نجفى مامقانى متوفى 1322 ق.)، ايران 1349 ق. ص 429؛ 3)« طرائق الحقائق» تأليف معصومعليشاه نايب الصدر شيرازى( متوفى 1344 ق.)، ايران 1319 ق. 2/ 114؛ 4)« هدية العارفين» تأليف اسماعيل پاشا بغدادى( متوفى 1331 ق)، استانبول 1951، 1/ 365؛ 5)« فوائد الرضويه» تأليف حاج شيخ عباس قمى، ايران 1327 ق، ص 179؛ 6)« هدية الاحباب» تأليف حاج شيخ عباس قمى، تهران 1329 ش.

      ص 138- 9؛ 7)« الكنى و الالقاب»، تأليف حاج شيخ عباس قمى، نجف 1956، 2/ 151- 2؛ 8)« سفينة البحار» تأليف حاج شيخ عباس قمى، نجف 1352 ق؛ 9)« ريحانة الادب» تأليف محمد على تبريزى خيابانى، تهران 1366، ص 300؛ 10)« اعيان الشيعه»، تأليف محسن امين، نجف 1949، 31/ 193 به بعد؛ 11)« البابليات»، گردآورى محمد على يعقوبى، نجف 1951، ص 118؛ 12)« الغدير» تأليف عبد الحسين امينى، تهران 1372، 7/ 33- 68؛ 13)« شعراء الحله»، گردآورى على خاقانى، نجف 1952، 2/ 368- 394؛ 14)« الذريعه الى تصانيف الشيعه» تأليف شيخ آقا بزرگ تهرانى، تهران 1959، مواضع متعدده. [↑](#footnote-ref-1484)
1485. . حرف ميم« الذريعه»( به خط مؤلف) ص 195. [↑](#footnote-ref-1485)
1486. ( 59).« رياض العلماء» ص 230- 2. [↑](#footnote-ref-1486)
1487. ( 60).« بحار الانوار» 1/ 6. [↑](#footnote-ref-1487)
1488. ( 61).« ريحانة الادب» ص 300؛« اعيان الشيعه» 31/ 198. [↑](#footnote-ref-1488)
1489. ( 62).« الذريعه»، 2/ 299. [↑](#footnote-ref-1489)
1490. ( 63).« امل الآمل»، قسم ثانى ص 44. [↑](#footnote-ref-1490)
1491. ( 64).« مشارق الانوار» ص 270. [↑](#footnote-ref-1491)
1492. (\*) شيخ حسن كه دائى مؤلف بود فوت كرد و روزگار، كتابخانه‏اش را پراكنده ساخت و معلوم نشد آن كتاب به دست كه افتاد.(( مولف). [↑](#footnote-ref-1492)
1493. ( 65). حرف ميم« الذريعه»( به خط مؤلف) ص 194. [↑](#footnote-ref-1493)
1494. ( 66).« البارقة الحيدريه»، تصنيف حيدر بن ابراهيم بن محمد حسينى،( تاريخ تحرير 1256 قمرى)، نسخه خطى كمبريج به‏شماره.12 .Y enworB ورقه 53 ب، [↑](#footnote-ref-1494)
1495. ( 67- 68- 69- 70- 71).« رياض العلماء» ص 231؛« اعيان الشيعه» 31/ 197- 8. [↑](#footnote-ref-1495)
1496. ( 67- 68- 69- 70- 71).« رياض العلماء» ص 231؛« اعيان الشيعه» 31/ 197- 8. [↑](#footnote-ref-1496)
1497. ( 67- 68- 69- 70- 71).« رياض العلماء» ص 231؛« اعيان الشيعه» 31/ 197- 8. [↑](#footnote-ref-1497)
1498. ( 67- 68- 69- 70- 71).« رياض العلماء» ص 231؛« اعيان الشيعه» 31/ 197- 8. [↑](#footnote-ref-1498)
1499. ( 67- 68- 69- 70- 71).« رياض العلماء» ص 231؛« اعيان الشيعه» 31/ 197- 8. [↑](#footnote-ref-1499)
1500. ( 72- 73).« رياض العلماء» ص 231؛« اعيان الشيعه» 31/ 197- 8. [↑](#footnote-ref-1500)
1501. ( 72- 73).« رياض العلماء» ص 231؛« اعيان الشيعه» 31/ 197- 8. [↑](#footnote-ref-1501)
1502. ( 74).« مشارق الانوار» ص 14. [↑](#footnote-ref-1502)
1503. ( 75).« روضات الجنات» ص 286؛« طرائق» 2/ 114؛« فوائد الرضويه» ص 179. [↑](#footnote-ref-1503)
1504. (\*) بيت به اصطلاح فقهاى متأخر به معنى سطر است.( توضيح مؤلف) [↑](#footnote-ref-1504)
1505. ( 76- 77).« رياض العلماء» ص 231. [↑](#footnote-ref-1505)
1506. ( 76- 77).« رياض العلماء» ص 231. [↑](#footnote-ref-1506)
1507. ( 78).« روضات الجنات» ص 286 و مراجع حاشيه 75 همين فصل. [↑](#footnote-ref-1507)
1508. (\*\*) ولى در حقيقت براى پرهيز از آلوده شدن به تهمت حروفيگرى و تصوف شيوه« تجاهل- العارف» به كار برده است.- م. [↑](#footnote-ref-1508)
1509. ( 79).« اعيان الشيعه» 31/ 197 و مراجع ديگر. [↑](#footnote-ref-1509)
1510. ( 80).« رياض العلماء» ص 231؛« فوائد الرضويه» ص 79. [↑](#footnote-ref-1510)
1511. ( 81).« روضات الجنات» ص 286. [↑](#footnote-ref-1511)
1512. ( 82).« رياض العلماء» ص 231. [↑](#footnote-ref-1512)
1513. (\*) غير از امينى كسى به اين موضوع اشاره نكرده.( توضيح مؤلف) [↑](#footnote-ref-1513)
1514. ( 83).« مشارق الانوار» ص 273. [↑](#footnote-ref-1514)
1515. ( 84).« الكنى و الالقاب» 2/ 280. [↑](#footnote-ref-1515)
1516. ( 85).« الغدير 7/ 42»،( وفات ابن فهد به سال 841 بوده است). [↑](#footnote-ref-1516)
1517. ( 86).« الكنى و الالقاب» 2/ 280. [↑](#footnote-ref-1517)
1518. ( 87- 88- 89).« مصباح»، كفعمى ص 363- 4. [↑](#footnote-ref-1518)
1519. ( 87- 88- 89).« مصباح»، كفعمى ص 363- 4. [↑](#footnote-ref-1519)
1520. ( 87- 88- 89).« مصباح»، كفعمى ص 363- 4. [↑](#footnote-ref-1520)
1521. ( 90- 91- 92).« مصباح»، كفعمى ص 363- 4. [↑](#footnote-ref-1521)
1522. ( 90- 91- 92).« مصباح»، كفعمى ص 363- 4. [↑](#footnote-ref-1522)
1523. ( 90- 91- 92).« مصباح»، كفعمى ص 363- 4. [↑](#footnote-ref-1523)
1524. ( 93- 94- 95- 96).« مصباح»، كفعمى ص 363- 4. [↑](#footnote-ref-1524)
1525. ( 93- 94- 95- 96).« مصباح»، كفعمى ص 363- 4. [↑](#footnote-ref-1525)
1526. ( 93- 94- 95- 96).« مصباح»، كفعمى ص 363- 4. [↑](#footnote-ref-1526)
1527. ( 93- 94- 95- 96).« مصباح»، كفعمى ص 363- 4. [↑](#footnote-ref-1527)
1528. ( 97).« شعراء الحله» 2/ 372. [↑](#footnote-ref-1528)
1529. ( 98).« اعيان الشيعه» 31/ 196. [↑](#footnote-ref-1529)
1530. ( 99).« مشارق الانوار» ص 15. [↑](#footnote-ref-1530)
1531. ( 100). همان، ص 3- 13. [↑](#footnote-ref-1531)
1532. ( 101). همان، ص 9. [↑](#footnote-ref-1532)
1533. ( 102- 103). همان، ص 11. [↑](#footnote-ref-1533)
1534. ( 102- 103). همان، ص 11. [↑](#footnote-ref-1534)
1535. ( 104). همان، ص 12. [↑](#footnote-ref-1535)
1536. ( 105- 106- 107). همان، ص 15- 16. [↑](#footnote-ref-1536)
1537. ( 105- 106- 107). همان، ص 15- 16. [↑](#footnote-ref-1537)
1538. ( 105- 106- 107). همان، ص 15- 16. [↑](#footnote-ref-1538)
1539. ( 108- 109). همان، ص 20. [↑](#footnote-ref-1539)
1540. ( 108- 109). همان، ص 20. [↑](#footnote-ref-1540)
1541. ( 110- 111). همان، ص 21. [↑](#footnote-ref-1541)
1542. ( 110- 111). همان، ص 21. [↑](#footnote-ref-1542)
1543. (\*) حديث« انا نقطة اللتى تحت الباء» كه مفصل آن در جاى ديگر همين كتاب آمده از مجعولات صوفيه است، به‏طورى كه مطلعان اشاره كرده‏اند، حرف ب در خط كوفى مرسوم به روزگار على( ع) نقطه نداشته كه على( ع) چنان سخنى گفته باشد.(« تاريخ فلسفه اسلامى»، هانرى كوربن، تهران 1352، صفحه سيزده مقدمه مترجم).- م. [↑](#footnote-ref-1543)
1544. ( 112- 113- 114). همان، ص 22- 25. [↑](#footnote-ref-1544)
1545. ( 112- 113- 114). همان، ص 22- 25. [↑](#footnote-ref-1545)
1546. ( 112- 113- 114). همان، ص 22- 25. [↑](#footnote-ref-1546)
1547. (\*) من گنج نهانى بودم، دوست داشتم كه شناخته شوم، پس خلق را آفريدم تا شناخته شوم.- م. [↑](#footnote-ref-1547)
1548. ( 115- 116- 117). همان، ص 30- 31. [↑](#footnote-ref-1548)
1549. ( 115- 116- 117). همان، ص 30- 31. [↑](#footnote-ref-1549)
1550. ( 115- 116- 117). همان، ص 30- 31. [↑](#footnote-ref-1550)
1551. ( 118- 119). همان؛ ص 22- 31. [↑](#footnote-ref-1551)
1552. (\*) يعنى خط از حركت نقطه و سطح از حركت خط و حجم از حركت سطح به وجود مى‏آيد؛.- م. [↑](#footnote-ref-1552)
1553. ( 118- 119). همان؛ ص 22- 31. [↑](#footnote-ref-1553)
1554. ( 120- 121- 122). همان، ص 32. [↑](#footnote-ref-1554)
1555. ( 120- 121- 122). همان، ص 32. [↑](#footnote-ref-1555)
1556. ( 120- 121- 122). همان، ص 32. [↑](#footnote-ref-1556)
1557. ( 123- 124). همان، ص 32. [↑](#footnote-ref-1557)
1558. ( 123- 124). همان، ص 32. [↑](#footnote-ref-1558)
1559. ( 125). همان، ص 34. [↑](#footnote-ref-1559)
1560. (\*\*) اين« حديث» نيز ظاهرا از مجعولات باشد و همچنانكه يكى از صاحب‏نظران بدرستى اشاره كرده، ضمير متصل« ك» يا بايد مسبوق به اسم باشد يا ضمير منفصل، كاربرد غلط ضمير- [↑](#footnote-ref-1560)
1561. ( 126). همان، ص 34.-« ك» و مسجع بودن عبارت، متأخر بودن آن را ثابت مى‏كند و در مضمون آن نيز مسلمانان اتفاق‏نظر ندارند.- م. [↑](#footnote-ref-1561)
1562. ( 127- 128- 129- 130). همان، ص 35. [↑](#footnote-ref-1562)
1563. ( 127- 128- 129- 130). همان، ص 35. [↑](#footnote-ref-1563)
1564. (\*) به نظر برسى مقصود از آيه‏\i« وَ جَعَلْنا مِنَ الْماءِ كُلَّ شَيْ‏ءٍ حَيٍّ»\E على( ع) است.( سوره انبياء 21:

      30 يعنى ما هرچيز زنده‏اى را از آب پديد آورديم). مولف [↑](#footnote-ref-1564)
1565. ( 127- 128- 129- 130). همان، ص 35. [↑](#footnote-ref-1565)
1566. ( 127- 128- 129- 130). همان، ص 35. [↑](#footnote-ref-1566)
1567. ( 131). همان، ص 181. [↑](#footnote-ref-1567)
1568. ( 132- 133- 134). همان، ص 35- 36. [↑](#footnote-ref-1568)
1569. ( 132- 133- 134). همان، ص 35- 36. [↑](#footnote-ref-1569)
1570. ( 132- 133- 134). همان، ص 35- 36. [↑](#footnote-ref-1570)
1571. ( 135- 136). همان، ص 44. [↑](#footnote-ref-1571)
1572. ( 135- 136). همان، ص 44. [↑](#footnote-ref-1572)
1573. ( 137). همان، ص 47. [↑](#footnote-ref-1573)
1574. ( 138). همان، ص 52. [↑](#footnote-ref-1574)
1575. ( 139). همان، ص 47. [↑](#footnote-ref-1575)
1576. (\*) تفويض يعنى اعتقاد به واگذاشته شدن امور جهان به ائمه، و پيروان اين عقيده را مفوضه گويند.- م. [↑](#footnote-ref-1576)
1577. ( 140). همان، ص 57. [↑](#footnote-ref-1577)
1578. ( 141). همان، ص 52،( و نيز در صفحات 25، 46، 47، 52، 90، 91، 97، 110، 167، 222 و غيره احاديثى از محمد بن سنان روايت كرده). [↑](#footnote-ref-1578)
1579. ( 142- 143). همان، ص 56،( از جمله موارد تشابه ديگر برسى با حروفيه، تفسير اين آيه است:

      \i« وَ لَوْ لا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ»،\*\E كه فضل را به على( ع) و رحمت را به محمد( ص) تأويل كرده). [↑](#footnote-ref-1579)
1580. ( 142- 143). همان، ص 56،( از جمله موارد تشابه ديگر برسى با حروفيه، تفسير اين آيه است:

      \i« وَ لَوْ لا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ»،\*\E كه فضل را به على( ع) و رحمت را به محمد( ص) تأويل كرده). [↑](#footnote-ref-1580)
1581. ( 144). همان، ص 52. [↑](#footnote-ref-1581)
1582. . همان، ص 131. [↑](#footnote-ref-1582)
1583. ( 146). همان، ص 131. [↑](#footnote-ref-1583)
1584. (\*) هردو اصطلاح قرآنى است و در تفسيرهاى شيعى نوشته‏اند كه مراد از آن‏دو، على بن ابيطالب( ع) است. م. [↑](#footnote-ref-1584)
1585. ( 147). همان، ص 123- 4. [↑](#footnote-ref-1585)
1586. ( 148). همان، ص 81. [↑](#footnote-ref-1586)
1587. ( 149). همان، ص 215 و 224 و 270. [↑](#footnote-ref-1587)
1588. ( 150). همان، ص 242. [↑](#footnote-ref-1588)
1589. (\*) بوصيرى( متوفى 695 ه) شاعر، بنابر مشهور مريض شد و پيغمبر به خوابش آمد و عباى خود را بدو پوشانيد، شاعر شفا يافت و قصيده غرائى در مدح پيغمبر سرود كه شهرت عظيمى يافت و قصيده برده ناميده شد؛ به مناسبت برد- عباى پيغمبر كه شاعر به بركت آن از بيمارى آسايش يافت( اعلام« المنجد» ص 70 و 90).- م. [↑](#footnote-ref-1589)
1590. ( 151). همان، ص 292،( و« اعيان الشيعه» 31/ 198- 9؛« الغدير» 7/ 47؛« البابليات» 1/ 120؛« شعراء الحله» 2/ 288). [↑](#footnote-ref-1590)
1591. ( 152). همان، ص 249. [↑](#footnote-ref-1591)
1592. ( 153- 154). همان، ص 259- 260. [↑](#footnote-ref-1592)
1593. ( 153- 154). همان، ص 259- 260. [↑](#footnote-ref-1593)
1594. ( 155). همان، ص 173. [↑](#footnote-ref-1594)
1595. ( 156). همان، ص 93. [↑](#footnote-ref-1595)
1596. ( 157- 158). همان، ص 80- 81. [↑](#footnote-ref-1596)
1597. ( 157- 158). همان، ص 80- 81. [↑](#footnote-ref-1597)
1598. ( 159). همان، ص 173. [↑](#footnote-ref-1598)
1599. ( 160- 161). همان، ص 271 و 292. [↑](#footnote-ref-1599)
1600. ( 160- 161). همان، ص 271 و 292. [↑](#footnote-ref-1600)
1601. ( 162).« ديوان ابن فارض»، مصر 1370، ص 102. [↑](#footnote-ref-1601)
1602. ( 163).« الغدير» 7/ 67؛« شعراء الحله» 2/ 84. [↑](#footnote-ref-1602)
1603. ( 164).« مشارق الانوار» ص 155. [↑](#footnote-ref-1603)
1604. ( 165- 166). همان، ص 162- 163. [↑](#footnote-ref-1604)
1605. ( 165- 166). همان، ص 162- 163. [↑](#footnote-ref-1605)
1606. ( 167- 168). همان، ص 173. [↑](#footnote-ref-1606)
1607. ( 167- 168). همان، ص 173. [↑](#footnote-ref-1607)
1608. ( 169- 170- 171). همان، ص 256- 8. [↑](#footnote-ref-1608)
1609. ( 169- 170- 171). همان، ص 256- 8. [↑](#footnote-ref-1609)
1610. ( 169- 170- 171). همان، ص 256- 8. [↑](#footnote-ref-1610)
1611. ( 172- 173). همان، ص 82- 3. [↑](#footnote-ref-1611)
1612. ( 172- 173). همان، ص 82- 3. [↑](#footnote-ref-1612)
1613. ( 174). همان، ص 78، 93، 229. [↑](#footnote-ref-1613)
1614. ( 175).« روضات الجنات» ص 285؛« البارقه الحيدريه» ورقه 53 ب؛« قصص العلماء» ص 36.

      مخصوصا سيد حيدر حسينى مصنف« البارقه الحيدريه»، تصريح كرده است:« اصل مذهب شيخيه، همان عقيده برسى است درمورد ولى؛ كه مقام او را به حد پروردگار مى‏رساند و مى‏گويد: بين او و ايشان فرقى نيست؛ و شيخ احمد بدين معنا اشاره كرده است».

      « البارقة الحيدريه» ورقه 18 ب. [↑](#footnote-ref-1614)
1615. ( 176).« رياض العلماء» ص 230؛« قصص العلماء» ص 35. [↑](#footnote-ref-1615)
1616. ( 177).« روضات الجنات» ص 284. [↑](#footnote-ref-1616)
1617. ( 178).« طرائق الحقائق» 2/ 114. [↑](#footnote-ref-1617)
1618. ( 179). سيد حيدر حسينى به مشابهت عبارات غاليانه برسى با اين عبارت عبد الكريم جيلى اشاره كرده:« بدان‏كه عقل اول و قلم اعلى يك حقيقت است با دو لفظ؛ هرگاه نسبت به خلق درنظر بگيرى، عقل اول ناميده مى‏شود و هرگاه نسبت به خدا درنظر بگيرى، قلم اعلى ...»،(« بارقة الحيدريه» ورقه 9 ب و« الانسان الكامل فى معرفة الاواخر و الاوائل»، مصر 1293، 2/ 19). [↑](#footnote-ref-1618)
1619. ( 180). شيخ حر عاملى گفته است:« در كتاب« مشارق» برسى، مطالب افراطى هست و شايد بتوان غلو شمرد»،(« امل الامل» ص 44)؛ مجلسى گويد:« من به روايتى كه تنها ناقلش برسى باشد، اعتماد ندارم زيرا كتاب« مشارق» و« الفين» او مطالبى دارد حاكى از اشتباهكارى و آشفتگى نقل و غاليگرى»(« بحار الانوار» 1/ 6). مامقانى گويد:« هركس به كتاب برسى مراجعه كند، برايش ثابت مى‏شود كه وى خارج از اندازه غلو ورزيده»(« تنقيح المقال ص 429). و خوانسارى درباره‏اش گفته:« برسى، پايه‏هاى غاليگرى را استوار كرد و مراسم بدعتگران را تجديد نمود و از دايره شريعت محكمه بيرون رفته و بر جايگاه غلات و مفوضه نشسته، فرع را بر اصل ترجيح نهاده و به نتايجى مغاير با شرع رسيده ... با سخن‏پردازى به شيوه مغيريه و خطابيه، در لااباليگرى را به روى عوام نادان گشوده، و با( تبليغ) اين اعتقاد كه از گناهان دوستداران اهل بيت مؤاخذه نمى‏شود بار تكليف از گردن ايشان برداشته، و مذهب را بر پايه تأويلهاى دلبخواه و تباه و بيراه- كه نخستين قدم بيدينى است- گذاشته ...»، و در پايان اظهار اميدوارى كرده كه« با اين همه، شخص او نه مقلدانش چه‏بسا ناجى باشد و به حق معرفت اهل بيت رسيده ...»،(« روضات الجنات» ص 284). و بالاخره محسن امين در باب برسى چنين اظهارنظر كرده:« در طبيعتش يك جنبه استثنايى و غيرعادى وجود داشته، و كتابهايش پر از اشتباه و آشفتگى و مقدارى غلو است كه نه تنها غيرلازم بلكه مضر است- حتى اگر بتوان به نحوى توجيه كرد»، آنگاه مواردى از افراطيگرى زيانمند او را برمى‏شمارد:(« اعيان الشيعه» 31/ 196). [↑](#footnote-ref-1619)
1620. ( 181).« مصباح» كفعمى ص 4. [↑](#footnote-ref-1620)
1621. ( 182).« طرائق الحقائق» 2/ 114.( اشاره است به شعرى با اين مطلع منسوب به مولوى:

      |  |  |  |
      | --- | --- | --- |
      | تا صورت پيوند جهان بود، على بود |  | تا نقش زمين بود و زمان بود، على بود) |
      |  |  |  |

      . [↑](#footnote-ref-1621)
1622. ( 183).« طرائق» 2/ 112- 3. [↑](#footnote-ref-1622)
1623. ( 184- 185- 186).« الغدير» 7/ 33. [↑](#footnote-ref-1623)
1624. ( 184- 185- 186).« الغدير» 7/ 33. [↑](#footnote-ref-1624)
1625. ( 184- 185- 186).« الغدير» 7/ 33. [↑](#footnote-ref-1625)
1626. ( 187).« روضات الجنات» ص 284. [↑](#footnote-ref-1626)
1627. ( 188).« شعراء الغرى» 1/ 321- 2.( مؤلف، توجه به اين اشعار را مديون حاج رشيد كليددارست). [↑](#footnote-ref-1627)
1628. (\*) بعدها شيخيه نيز، تحت‏تأثير برسى بودند.( توضيح مؤلف) [↑](#footnote-ref-1628)
1629. ( 1).« امل الآمل»، قسم ثانى، ص 33؛ شيخ يوسف بحرانى نام ابن فهد را بدين صورت مى‏آورد:

      « شيخ جمال الدين ابو العباس احمد بن شمس الدين محمد بن فهد حلى اسدى»(« لؤلؤة البحرين»، ايران 1306 ص 106). [↑](#footnote-ref-1629)
1630. ( 2).« لؤلؤة البحرين» ص 106؛ شيخ عباس قمى تولد او را در 757 ذكر مى‏كند(« الكنى و الالقاب 1/ 374). [↑](#footnote-ref-1630)
1631. ( 3).« مجالس المؤمنين» ص 249؛« الكنى و الالقاب» 1/ 268. [↑](#footnote-ref-1631)
1632. ( 4).« روضات الجنات» ص 20. [↑](#footnote-ref-1632)
1633. ( 5). رجوع كنيد به« تاريخ العراق بين احتلالين» 3/ 59. [↑](#footnote-ref-1633)
1634. ( 6). همان مرجع 3/ 62. [↑](#footnote-ref-1634)
1635. ( 7). همان مرجع 3/ 84- 85، 100. [↑](#footnote-ref-1635)
1636. ( 8). همان مرجع 3/ 57 به نقل از« انباء الغمر» نوشته ابن حجر. [↑](#footnote-ref-1636)
1637. ( 9). همان مرجع 3/ 100. [↑](#footnote-ref-1637)
1638. ( 10).« مجالس المؤمنين» ص 250؛« روضات الجنات» ص 20،« محبوب الالباب» ص 114. [↑](#footnote-ref-1638)
1639. ( 11). نگاه كنيد به« روضات الجنات» ص 20. شيخ حر عاملى از مؤلفات او:« المهذب»،« شرح المهذب»،« شرح المختصر النافع»،« عدة الداعى»،« المختصر»،« الموجز»، شرح« الفيه» شهيد،« المحرر»،« التحصين» و« الدر الفريد فى التوحيد» را نام برده است، قاضى نور اللّه براين جمله، كتاب« اللمعة الحليه» را افزوده(« مجالس المؤمنين» ص 250). [↑](#footnote-ref-1639)
1640. ( 12).« مجالس المؤمنين» ص 250،« الكنى و الالقاب» 1/ 374. [↑](#footnote-ref-1640)
1641. ( 13).« مجالس المؤمنين» ص 250. [↑](#footnote-ref-1641)
1642. ( 14).« لؤلؤة البحرين» ص 106:« فقيه فاضل، مجتهد زاهد عابد، پرهيزگار پاكدامن و پارسا بود، جز آنكه گرايشى به روش صوفيه داشت، حتى در بعضى كتبش صوفيانه سخن گفته». ولى مشخص نكرده در كدام كتاب. [↑](#footnote-ref-1642)
1643. ( 15).« روضات الجنات» ص 20. [↑](#footnote-ref-1643)
1644. ( 16).« فهرست كتابخانه مباركه مدرسه فيضيه قم»، قم 1378، ص 418. كتاب« التحصين»،-- به گفته شيخ آقا بزرگ، نامش« التحصين فى صفات العارفين» است و در حاشيه« مكارم الاخلاق» طبرسى در ايران طبع شده است، نگاه كنيد به« الذريعه» ماده كتاب التحصين و كتاب نامبرده طبع تهران 1314 حاشيه ص 221- 243. [↑](#footnote-ref-1644)
1645. ( 17).« روضات الجنات» ص 20. [↑](#footnote-ref-1645)
1646. ( 18).« تاريخ العراق بين احتلالين» 3/ 110 به نقل از غياثى. خوانسارى گويد« شهرت محمد بن فلاح به علوم غريبه، ناشى از شاگردى ابن فهد بوده»،(« روضات الجنات» ص 20). [↑](#footnote-ref-1646)
1647. ( 19).« طرائق الحقائق» 1/ 119؛ در قم نسخه ديگرى از اين كتاب هست،(« فهرست» ص 481)؛ و نيز دكتر حسينعلى محفوظ نسخه ديگرى از اين كتاب دارد. [↑](#footnote-ref-1647)
1648. ( 20- 21).« التحصين و صفات العارفين» ورقه 254 ب. [↑](#footnote-ref-1648)
1649. ( 20- 21).« التحصين و صفات العارفين» ورقه 254 ب. [↑](#footnote-ref-1649)
1650. ( 22- 23).« التحصين و صفات العارفين» ورقه 254 ب. [↑](#footnote-ref-1650)
1651. ( 22- 23).« التحصين و صفات العارفين» ورقه 254 ب. [↑](#footnote-ref-1651)
1652. ( 24- 25). همان مرجع 225 الف. [↑](#footnote-ref-1652)
1653. ( 24- 25). همان مرجع 225 الف. [↑](#footnote-ref-1653)
1654. (\*) مهم بدين لحاظ كه آن سخنان در كتاب يك فقيه شيعى نقل شده.- م. [↑](#footnote-ref-1654)
1655. ( 26). همان مرجع 254 ب. [↑](#footnote-ref-1655)
1656. (\*\*) به فرض آنكه اين ملاقات صورت گرفته باشد.( توضيح مؤلف) [↑](#footnote-ref-1656)
1657. ( 27). همان مرجع 255 ب. [↑](#footnote-ref-1657)
1658. ( 28).« الصلة بين التصوف و التشيع» 1/ 62. [↑](#footnote-ref-1658)
1659. (\*) مقصود، اين سؤال و جواب معروف است كه در غالب كتب عرفانى متأخر آمده: سأل كميل بن زياد عن مولانا امير المؤمنين عن الحقيقه و قال يا امير المؤمنين ما الحقيقه؟ قال امير المؤمنين مالك و الحقيقه؟ ... الخ.- م. [↑](#footnote-ref-1659)
1660. ( 29).« التحصين» ورقه 257 الف. [↑](#footnote-ref-1660)
1661. ( 30). همان مرجع 254 ب- 255 الف. [↑](#footnote-ref-1661)
1662. (\*) اين كتاب در حاشيه« مكارم الاخلاق» صفحات 244- 254 به چاپ رسيده.

      ( توضيح مؤلف) [↑](#footnote-ref-1662)
1663. (\*\*) براى نمونه مراجعه شود به اواخر« مفاتيح الجنان» حاج شيخ عباس قمى.- م. [↑](#footnote-ref-1663)
1664. ( 31).« عدة الداعى»، تبريز 1274، ص 224. [↑](#footnote-ref-1664)
1665. ( 32). همان مرجع، ص 239- 58. [↑](#footnote-ref-1665)
1666. ( 33- 34). همان مرجع، ص 10. [↑](#footnote-ref-1666)
1667. ( 33- 34). همان مرجع، ص 10. [↑](#footnote-ref-1667)
1668. ( 35). همان مرجع، ص 14. [↑](#footnote-ref-1668)
1669. ( 36). نگاه كنيد به« عدة الداعى» ص 111، آنجا كه مى‏گويد« خداوند، اصرار در سؤال را دوست دارد». [↑](#footnote-ref-1669)
1670. ( 37). همان، ص 92. [↑](#footnote-ref-1670)
1671. (\*) يعنى دعاكردن نيز مانند اقدام به جهاد و عمره يا اقدام به معالجه بيمارى، مستلزم مقدمات و وسائلى است كه بايد به درستى آن را به كار برد.- م. [↑](#footnote-ref-1671)
1672. ( 38). همان، ص 20. [↑](#footnote-ref-1672)
1673. ( 39). همان، ص 203. [↑](#footnote-ref-1673)
1674. ( 40). همان، ص 60. [↑](#footnote-ref-1674)
1675. ( 41- 42). همان، ص 40. [↑](#footnote-ref-1675)
1676. ( 41- 42). همان، ص 40. [↑](#footnote-ref-1676)
1677. ( 43). همان، 215. [↑](#footnote-ref-1677)
1678. ( 44- 45). همان، 216. [↑](#footnote-ref-1678)
1679. ( 44- 45). همان، 216. [↑](#footnote-ref-1679)
1680. ( 46- 47). همان، 219. [↑](#footnote-ref-1680)
1681. ( 46- 47). همان، 219. [↑](#footnote-ref-1681)
1682. (\*\*) به توضيح گذشته ما راجع به بدا مراجعه شود.( ص 226)- م. [↑](#footnote-ref-1682)
1683. (\*) يعنى چيزى‏كه تقدير نشده، تقدير مى‏شود و چيزى‏كه تقدير شده، تغيير مى‏كند.- م. [↑](#footnote-ref-1683)
1684. ( 48- 49). همان، ص 5. [↑](#footnote-ref-1684)
1685. ( 48- 49). همان، ص 5. [↑](#footnote-ref-1685)
1686. ( 50- 51- 52). همان، ص 133. [↑](#footnote-ref-1686)
1687. ( 50- 51- 52). همان، ص 133. [↑](#footnote-ref-1687)
1688. ( 50- 51- 52). همان، ص 133. [↑](#footnote-ref-1688)
1689. ( 53). همان، ص 139- 141. [↑](#footnote-ref-1689)
1690. ( 54). همان، ص 25، ضمنا در ص 41 باز هم اشاره‏اى دارد به فضيلت مرقد امام حسين( ع) براى دعا، همراه با ذكرى كه دعاكننده بايد تكرار كند. [↑](#footnote-ref-1690)
1691. ( 55). همان، ص 90. [↑](#footnote-ref-1691)
1692. ( 56- 57). همان، ص 91. [↑](#footnote-ref-1692)
1693. ( 56- 57). همان، ص 91. [↑](#footnote-ref-1693)
1694. ( 58). همان، ص 97. [↑](#footnote-ref-1694)
1695. ( 59- 60). همان، ص 82. [↑](#footnote-ref-1695)
1696. (\*)[ بگو اى پيغمبر:] چه كسى نعمتهاى پاكيزه و زينتهايى را كه خدا براى بندگانش آفريده، حرام كرده است؟- م. [↑](#footnote-ref-1696)
1697. ( 59- 60). همان، ص 82. [↑](#footnote-ref-1697)
1698. ( 61). همان، ص 82- 88. در جاى ديگر آن حضرت را چنين وصف كرده:« سيد الاوصياء و مكمل الاولياء و مرشد العلماء و امام الاتقياء ...» كه نمايانگر روح شيعيانه- صوفيانه است( ص 164). [↑](#footnote-ref-1698)
1699. ( 62). همان، ص 85. [↑](#footnote-ref-1699)
1700. ( 63- 64- 65). همان، ص 86. [↑](#footnote-ref-1700)
1701. ( 63- 64- 65). همان، ص 86. [↑](#footnote-ref-1701)
1702. ( 63- 64- 65). همان، ص 86. [↑](#footnote-ref-1702)
1703. ( 66- 65- 67). همان، ص 88. [↑](#footnote-ref-1703)
1704. ( 66- 65- 67). همان، ص 88. [↑](#footnote-ref-1704)
1705. ( 68- 69- 70). همان، ص 88- 90. [↑](#footnote-ref-1705)
1706. ( 68- 69- 70). همان، ص 88- 90. [↑](#footnote-ref-1706)
1707. ( 68- 69- 70). همان، ص 88- 90. [↑](#footnote-ref-1707)
1708. ( 71- 72- 73). همان، ص 88- 90. [↑](#footnote-ref-1708)
1709. ( 71- 72- 73). همان، ص 88- 90. [↑](#footnote-ref-1709)
1710. ( 71- 72- 73). همان، ص 88- 90. [↑](#footnote-ref-1710)
1711. ( 74- 75). همان، ص 65. [↑](#footnote-ref-1711)
1712. ( 74- 75). همان، ص 65. [↑](#footnote-ref-1712)
1713. ( 76- 77). همان، ص 155، مقايسه كنيد با اين گفته فضيل بن عياض:« ترك عمل‏[ زشت‏] به خاطر ديگران رياكارى است، و عمل‏[ نيك‏] براى خوشامد مخلوق شرك است»(« رسالة القشيريه»، مصر 367 ص 96). [↑](#footnote-ref-1713)
1714. ( 76- 77). همان، ص 155، مقايسه كنيد با اين گفته فضيل بن عياض:« ترك عمل‏[ زشت‏] به خاطر ديگران رياكارى است، و عمل‏[ نيك‏] براى خوشامد مخلوق شرك است»(« رسالة القشيريه»، مصر 367 ص 96). [↑](#footnote-ref-1714)
1715. ( 78). همان، 157- 164. [↑](#footnote-ref-1715)
1716. ( 79). نگاه كنيد به« الرعاية لحقوق اللّه»، با مقدمه دكتر عبد الحليم محمود و طه عبد الباقى سرور، بدون تاريخ ص 132- 165. [↑](#footnote-ref-1716)
1717. ( 80).« عدة الداعى» ص 162- 164. [↑](#footnote-ref-1717)
1718. ( 81). همان، ص 164، و نيز ص 164- 170. [↑](#footnote-ref-1718)
1719. ( 82- 83- 84). همان، ص 172 و 175- 176. [↑](#footnote-ref-1719)
1720. ( 82- 83- 84). همان، ص 172 و 175- 176. [↑](#footnote-ref-1720)
1721. ( 82- 83- 84). همان، ص 172 و 175- 176. [↑](#footnote-ref-1721)
1722. ( 85).« احياء علوم الدين»، چاپ المطبعة التجارية الكبرى، مصر، بدون تاريخ ص 289- 378. [↑](#footnote-ref-1722)
1723. ( 86). عدة الداعى ص 180. [↑](#footnote-ref-1723)
1724. ( 87). همان، ص 190. [↑](#footnote-ref-1724)
1725. ( 88- 89- 90- 91). همان، ص 191. [↑](#footnote-ref-1725)
1726. ( 88- 89- 90- 91). همان، ص 191. [↑](#footnote-ref-1726)
1727. ( 88- 89- 90- 91). همان، ص 191. [↑](#footnote-ref-1727)
1728. ( 88- 89- 90- 91). همان، ص 191. [↑](#footnote-ref-1728)
1729. ( 92). همان، ص 149. [↑](#footnote-ref-1729)
1730. ( 93). همان، ص 210. [↑](#footnote-ref-1730)
1731. ( 94). همان، 189- 195. [↑](#footnote-ref-1731)
1732. ( 95- 96). همان ص 190. [↑](#footnote-ref-1732)
1733. ( 95- 96). همان ص 190. [↑](#footnote-ref-1733)
1734. (\*) همان كارى كه برسى و پيش از او، ميثم بحرانى كرده بودند.( مؤلف) [↑](#footnote-ref-1734)
1735. ( 97).« تاريخ العراق بين احتلالين» 3/ 105. [↑](#footnote-ref-1735)
1736. ( 98).« روضات الجنات» ص 20؛« طرائق الحقائق» 1/ 119. [↑](#footnote-ref-1736)
1737. (\*) اشاره به آيه قرآنى: كه چون اراده خدا به چيزى تعلق گيرد و بگويد: باش؛ مى‏شود. [↑](#footnote-ref-1737)
1738. ( 99).« عدة الداعى» ص 20؛ و نيز نگاه كنيد به« المطرب» نوشته ابن دحيه( عمر بن حسين 547- 633)، خرطوم 1957، ص 212؛ و« الكنى و الالقاب» 2/ 299. و نيز قصيده ديگرى در همين مضمون: ص 20- 21. [↑](#footnote-ref-1738)
1739. ( 100).« روضات الجنات» ص 401؛« طرائق الحقائق» 1/ 119. [↑](#footnote-ref-1739)
1740. ( 101).« مجالس المؤمنين» ص 250. [↑](#footnote-ref-1740)
1741. ( 102).« طرائق الحقائق» 1/ 119. [↑](#footnote-ref-1741)
1742. ( 1). اين نسب مورد ترديد است،(« مجالس المؤمنين»، تهران 1268 ص 318 به نقل از ابراهيم بن على بن محمد بن فلاح؛ و همچنين« مجمع الاوصياء» ورقه 304 ب)، به نوشته« تاريخ العراق بين احتلالين» 3/ 272:« ابراهيم مزبور از نحله مشعشعى رويگردان شد و به سلطان حسين بايقرا در تبريز پناهنده گرديد.» درمورد صحت انتساب سيادت مشعشعيان رجوع كنيد به:« تاريخ العراق بين احتلالين» 3/ 162- 3 و« مجالس المؤمنين» ص 217 و« تاريخ المشعشعين و تراجم اعلا مهم»، نوشته جاسم حسن شبر، نجف 1965 ص 226؛ ضمنا نويسنده اخير از احفاد محمد بن فلاح است. [↑](#footnote-ref-1742)
1743. ( 2).« تاريخ العراق بين احتلالين» 3/ 109 به نقل از« تاريخ غياثى»( عبد اللّه بن فتح اللّه بغدادى، كه در سال 883 زنده بوده و آخرين تاريخى كه در كتابش اشاره مى‏كند، 891 است). تنها نسخه خطى اين تاريخ در كتابخانه اوقاف بغداد محفوظ است كه انجمن علمى، جهت مطالعه تحقيقى، عكسى از آن تهيه كرده، و دكتر مصطفى جواد حواشى پراكنده‏اى پيرامون آن نگاشته. استاد عباس عزاوى( مؤلف« تاريخ العراق بين احتلالين») پيش از ما، ازين كتاب تمام نكات مربوط به مشعشعيان را استخراج نموده و ترجيح داديم كه در نقل به كتاب او ارجاع دهيم؛ جز در موارد خاصى كه مورد نظر ما بوده و به خود كتاب ارجاع داده مى‏شود. [↑](#footnote-ref-1743)
1744. ( 3- 4- 5).« تاريخ العراق بين احتلالين» 3/ 111. [↑](#footnote-ref-1744)
1745. ( 3- 4- 5).« تاريخ العراق بين احتلالين» 3/ 111. [↑](#footnote-ref-1745)
1746. ( 3- 4- 5).« تاريخ العراق بين احتلالين» 3/ 111. [↑](#footnote-ref-1746)
1747. ( 6- 7). همان، 3/ 110. [↑](#footnote-ref-1747)
1748. ( 6- 7). همان، 3/ 110. [↑](#footnote-ref-1748)
1749. ( 8- 9). همان، 3/ 111،« محفل الاوصياء» ورقه 912 الف، كه اين نيز از غياثى نقل مى‏كند.

      نيز نگاه كنيد به« تاريخ پانصد ساله خوزستان» احمد كسروى، چاپ سوم، تهران 1339 ش، ص 9. [↑](#footnote-ref-1749)
1750. ( 8- 9). همان، 3/ 111،« محفل الاوصياء» ورقه 912 الف، كه اين نيز از غياثى نقل مى‏كند.

      نيز نگاه كنيد به« تاريخ پانصد ساله خوزستان» احمد كسروى، چاپ سوم، تهران 1339 ش، ص 9. [↑](#footnote-ref-1750)
1751. ( 10).« تاريخ العراق بين احتلالين»، 3/ 111. [↑](#footnote-ref-1751)
1752. ( 11).« مجالس المؤمنين» ص 402؛« جهان‏نما»، حاجى خليفه، قسطنطنيه 1175، ص 288. [↑](#footnote-ref-1752)
1753. ( 12).« تاريخ العراق بين احتلالين» 3/ 110 به نقل از« تحفة الازهار» ابن شدقم. [↑](#footnote-ref-1753)
1754. ( 13- 14).« مجالس المؤمنين» ص 403؛« تاريخ العراق بين احتلالبن» 3/ 111. [↑](#footnote-ref-1754)
1755. ( 13- 14).« مجالس المؤمنين» ص 403؛« تاريخ العراق بين احتلالبن» 3/ 111. [↑](#footnote-ref-1755)
1756. ( 15).« تاريخ العراق بين احتلالين» 3/ 109، 111. [↑](#footnote-ref-1756)
1757. ( 16- 17). درمورد نام قبائل مزبور رجوع كنيد به« تاريخ العراق ...» 3/ 111. [↑](#footnote-ref-1757)
1758. ( 16- 17). درمورد نام قبائل مزبور رجوع كنيد به« تاريخ العراق ...» 3/ 111. [↑](#footnote-ref-1758)
1759. ( 18).« جهان‏نما» ص 288؛« تاريخ العراق ...» 3/ 267، نيز در اين دو كتاب آمده كه محمد بن فلاح دعوى نمود كه روح على( ع) در وى حلول كرده، و اين درست نيست؛ چه مولا على پسر محمد بن فلاح بود كه چنانكه خواهيم ديد اين ادعا را عنوان كرد. [↑](#footnote-ref-1759)
1760. (\*) اين همان نظريه دوازده اماميان است كه در گذشته اشاره كرديم.( مؤلف) [↑](#footnote-ref-1760)
1761. ( 19). رجوع كنيد به فصل دوم همين كتاب؛ و« مقالات الاسلاميين» 1/ 323. [↑](#footnote-ref-1761)
1762. ( 20).« تاريخ پانصدساله خوزستان» ص 23؛ عين سخن محمد بن فلاح در« كلام المهدى» چنين است:« اى گروه مؤمنان! اين دوران ظهور و قيام يك تن از آل محمد است به صورت مخفى؛ تا بندگان آزمايش شوند، چون در غير اين صورت ناشايستگان نيز در اين جمع الهى وارد مى‏گردند. و ظهور اين سيد به نيابت از امام غائب براى همين است ...»(« مشعشعيان»، احمد كسروى، تهران 1324 ش ص 127.) [↑](#footnote-ref-1762)
1763. ( 21). نگاه كنيد به فصل مربوط به شهيد اول در همين كتاب؛ درمورد نفى دعوى مهدويت از طرف ابن فلاح، نگاه كنيد به« تاريخ المشعشعين» ص 22، 302. [↑](#footnote-ref-1763)
1764. ( 22- 23- 24- 25- 26).« تاريخ پانصدساله خوزستان» ص 29؛ ضمنا درمورد دعوى نيابت مهدى( عج) از سوى ابن فلاح، كسروى نقل كرده كه وى متكلمان را به مباحثه مى‏خواند و مى‏گفت:

      « هركه شك دارد، گو بيايد و تا مى‏تواند بحث كند.»(« مشعشعيان» ص 128.) [↑](#footnote-ref-1764)
1765. ( 22- 23- 24- 25- 26).« تاريخ پانصدساله خوزستان» ص 29؛ ضمنا درمورد دعوى نيابت مهدى( عج) از سوى ابن فلاح، كسروى نقل كرده كه وى متكلمان را به مباحثه مى‏خواند و مى‏گفت:

      « هركه شك دارد، گو بيايد و تا مى‏تواند بحث كند.»(« مشعشعيان» ص 128.) [↑](#footnote-ref-1765)
1766. ( 22- 23- 24- 25- 26).« تاريخ پانصدساله خوزستان» ص 29؛ ضمنا درمورد دعوى نيابت مهدى( عج) از سوى ابن فلاح، كسروى نقل كرده كه وى متكلمان را به مباحثه مى‏خواند و مى‏گفت:

      « هركه شك دارد، گو بيايد و تا مى‏تواند بحث كند.»(« مشعشعيان» ص 128.) [↑](#footnote-ref-1766)
1767. ( 22- 23- 24- 25- 26).« تاريخ پانصدساله خوزستان» ص 29؛ ضمنا درمورد دعوى نيابت مهدى( عج) از سوى ابن فلاح، كسروى نقل كرده كه وى متكلمان را به مباحثه مى‏خواند و مى‏گفت:

      « هركه شك دارد، گو بيايد و تا مى‏تواند بحث كند.»(« مشعشعيان» ص 128.) [↑](#footnote-ref-1767)
1768. ( 22- 23- 24- 25- 26).« تاريخ پانصدساله خوزستان» ص 29؛ ضمنا درمورد دعوى نيابت مهدى( عج) از سوى ابن فلاح، كسروى نقل كرده كه وى متكلمان را به مباحثه مى‏خواند و مى‏گفت:

      « هركه شك دارد، گو بيايد و تا مى‏تواند بحث كند.»(« مشعشعيان» ص 128.) [↑](#footnote-ref-1768)
1769. ( 27). قاضى نور اللّه در« مجالس المؤمنين» از« كلام المهدى» نام برده: ص 419. [↑](#footnote-ref-1769)
1770. ( 28). بيانيه‏هاى مهدى سودانى در كتاب« مجموع مناشير سيدنا الامام المهدى» گردآورى شده،( نسخه خطى شماره:12 .B .enworB ، دانشگاه كمبريج). [↑](#footnote-ref-1770)
1771. (\*) مقصود« تاريخ پانصدساله خوزستان» است.- م. [↑](#footnote-ref-1771)
1772. ( 29).« تاريخ پانصدساله خوزستان» ص 313- 318. [↑](#footnote-ref-1772)
1773. ( 30). همان، ص 317؛« مشعشعيان»، ص 126. [↑](#footnote-ref-1773)
1774. ( 31).« تاريخ پانصدساله» ... ص 318؛« مشعشعيان»، ص 126 كه نص طبع شده در« مشعشعيان» درست است، و در اولى غلط چاپى راه يافته. از جمله چيزهايى كه تأثر نمايان ابن فلاح را از تصوف نشان مى‏دهد نصى است كه كسروى در« مشعشعيان»( ص 124) نقل كرده، و آميخته‏اى است از اصطلاحات اسماعيليانه- صوفيانه، و آن اين است:« ...

      اعتقاد بدان‏كه على( ع) و نبى همانا، راز گردنده( الهى) در آسمان و زمين مى‏باشند، و محمد( ص)، پرده( و مظهر) مطلق رسالت مى‏باشد و يازده امام( ديگر) به منزله ملائكه‏اند كه از او پيام مى‏گيرند و بدو مى‏رسانند. و سلمان از خاندان پيغمبر است و خاندان، يعنى طريقه و معرفت، پس هركه به شناخت رسول( ص) نائل شود، در هرزمان باشد، سلمان است. و اين سيد كه ظهور كرده، به منزله همه پيغمبران و اولياست، كه البته در قالب بشرى ناتوان و عادى است و نه با قوت قاهره الهى‏[ كه در اين صورت موضوع آزمايش بندگان و ايمان صادقانه منتفى بود]. زيرا حقيقت پايدارست و حجاب( و مظهر) گونه‏گون مى‏شود و هربار به شكل ديگرى درمى‏آيد؛ همچنانكه جبرئيل در چندين قالب متجلى مى‏شد، با آنكه يك حقيقت بيش نبود ...». [↑](#footnote-ref-1774)
1775. (\*) دو عبارت اخير، آيه قرآنى است كه ضمن بيانيه خود تلويحا آورده؛\i وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ‏\E،\i أَجِيبُوا داعِيَ اللَّهِ وَ آمِنُوا بِهِ يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ ...\E [↑](#footnote-ref-1775)
1776. ( 32).« تاريخ پانصدساله خوزستان» ص 318؛« مشعشعيان» ص 126. [↑](#footnote-ref-1776)
1777. (\*\*) بيانيه محمد نوربخش را در فصل آينده خواهيم ديد.( مؤلف) [↑](#footnote-ref-1777)
1778. (\*) كلمه ميان دو چنگك وسيله مترجم افزوده شد كه عبارت، فى الجمله معنائى داشته باشد، مؤلف، آن را بى‏معنا تشخيص داده بود.- م. [↑](#footnote-ref-1778)
1779. ( 33).« تاريخ پانصدساله ...»- ص 316؛« مشعشعيان» ص 125. [↑](#footnote-ref-1779)
1780. (\*\*) يعنى تأليف آن از خودش نيست. م-. [↑](#footnote-ref-1780)
1781. ( 34).« تاريخ العراق بين احتلالين» 3/ 111 به نقل از« ايجاز المقال فى احوال الرجال». [↑](#footnote-ref-1781)
1782. شيبى، كامل مصطفى، تشيع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري، 1جلد، اميركبير - تهران، چاپ: پنجم، 1387 ه.ش. [↑](#footnote-ref-1782)
1783. (\*) در فصل حروفيه راجع به بونى سخن رفت، مراجعه شود.- م. [↑](#footnote-ref-1783)
1784. ( 35). همان، 3/ 57. [↑](#footnote-ref-1784)
1785. ( 36).« تاريخ غياثى» ص 261. [↑](#footnote-ref-1785)
1786. (\*\*) اشاره به اين آيات:\i غُلِبَتِ الرُّومُ. فِي أَدْنَى الْأَرْضِ، وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ، فِي بِضْعِ سِنِينَ.\E يعنى:« روميان در نزديك اين سرزمين، مغلوب شدند، و پس از مغلوب شدن، بزودى،[ يعنى‏] چند سال ديگر، غالب خواهند شد». نكته اينكه، با ملاحظه آيه بعد و خود همين آيات، توجيه مورخ مذكور بكلى بيپايه است.- م. [↑](#footnote-ref-1786)
1787. ( 37). همان، ص 266. [↑](#footnote-ref-1787)
1788. ( 38). همان، ص 266- 7. [↑](#footnote-ref-1788)
1789. ( 39). همان، ص 272، 273. [↑](#footnote-ref-1789)
1790. (\*) مؤلف، در جاى ديگر همين داستان را درباره اباقا خان، برادر يا پدر تكودار آورده.- م. [↑](#footnote-ref-1790)
1791. ( 40).« الحوادث الجامعه» ص 417. [↑](#footnote-ref-1791)
1792. ( 41). همان، ص 431. [↑](#footnote-ref-1792)
1793. ( 42- 43). همان، ص 432. [↑](#footnote-ref-1793)
1794. ( 42- 43). همان، ص 432. [↑](#footnote-ref-1794)
1795. ( 44). همان، 431 و 432،« وقتى به دمشق رسيد در آنجا گرفتار و محبوس شد و اين آخر كارش بود، و[ پس از آن‏] اعلام كردند كه كسى حق ندارد نامش را بر زبان بياورد». [↑](#footnote-ref-1795)
1796. ( 45- 46- 47- 48).« الحوادث الجامعه»، ص 432. [↑](#footnote-ref-1796)
1797. ( 45- 46- 47- 48).« الحوادث الجامعه»، ص 432. [↑](#footnote-ref-1797)
1798. ( 45- 46- 47- 48).« الحوادث الجامعه»، ص 432. [↑](#footnote-ref-1798)
1799. ( 45- 46- 47- 48).« الحوادث الجامعه»، ص 432. [↑](#footnote-ref-1799)
1800. ( 49).« الحوادث الجامعه»، ص 432. [↑](#footnote-ref-1800)
1801. ( 50).« الرسائل و المسائل» ص 123، در اينجا بايد گفت كه هنوز هم عده‏اى از غلات تركمان در قلمرو موصل« ماده لزج پشت قورباغه‏هاى سبز را براى مداواى تراخم چشم به كار مى‏برند كه هرچند تا 24 ساعت ايجاد درد شديد مى‏كند ولى نتيجه رضايت‏بخش است.» نگاه كنيد به:« بقايا الفرق الباطنيه فى لواء الموصل»، نوشته عبد المنعم غلامى، موصل 1950 ص 28. [↑](#footnote-ref-1801)
1802. ( 51- 52).« الرسائل و المسائل» ص 122. [↑](#footnote-ref-1802)
1803. ( 51- 52).« الرسائل و المسائل» ص 122. [↑](#footnote-ref-1803)
1804. ( 53).« تاريخ العراق ...» 3/ 110 به نقل از« تحفة الازهار» نوشته ابن شدقم 3/ 114. [↑](#footnote-ref-1804)
1805. ( 54). همان، 3/ 108 به نقل از« تحفه الازهار» 3/ 112. [↑](#footnote-ref-1805)
1806. ( 55- 56- 57- 58- 59).« قاموس المحيط» 3/ 45، صرف‏نظر از اهميت بسيار نقش اين الفاظ در اصل جنبش، بايد گفت كه سخاوى محمد بن فلاح را شعشاع لقب داده، كه شايد مقصودش بلندى قد و لاغرى و چالاكى او بوده است،(« ضوء اللامع» 6/ 7). [↑](#footnote-ref-1806)
1807. ( 55- 56- 57- 58- 59).« قاموس المحيط» 3/ 45، صرف‏نظر از اهميت بسيار نقش اين الفاظ در اصل جنبش، بايد گفت كه سخاوى محمد بن فلاح را شعشاع لقب داده، كه شايد مقصودش بلندى قد و لاغرى و چالاكى او بوده است،(« ضوء اللامع» 6/ 7). [↑](#footnote-ref-1807)
1808. (\*) يعنى شراب را با آب آميختن.- م. [↑](#footnote-ref-1808)
1809. ( 55- 56- 57- 58- 59).« قاموس المحيط» 3/ 45، صرف‏نظر از اهميت بسيار نقش اين الفاظ در اصل جنبش، بايد گفت كه سخاوى محمد بن فلاح را شعشاع لقب داده، كه شايد مقصودش بلندى قد و لاغرى و چالاكى او بوده است،(« ضوء اللامع» 6/ 7). [↑](#footnote-ref-1809)
1810. ( 55- 56- 57- 58- 59).« قاموس المحيط» 3/ 45، صرف‏نظر از اهميت بسيار نقش اين الفاظ در اصل جنبش، بايد گفت كه سخاوى محمد بن فلاح را شعشاع لقب داده، كه شايد مقصودش بلندى قد و لاغرى و چالاكى او بوده است،(« ضوء اللامع» 6/ 7). [↑](#footnote-ref-1810)
1811. ( 55- 56- 57- 58- 59).« قاموس المحيط» 3/ 45، صرف‏نظر از اهميت بسيار نقش اين الفاظ در اصل جنبش، بايد گفت كه سخاوى محمد بن فلاح را شعشاع لقب داده، كه شايد مقصودش بلندى قد و لاغرى و چالاكى او بوده است،(« ضوء اللامع» 6/ 7). [↑](#footnote-ref-1811)
1812. ( 60).« فهرست ابن النديم» ص 190؛« نشوار المحاضره»، قاضى تنوخى، مصر 1921، 16. [↑](#footnote-ref-1812)
1813. ( 61). رساله ابن قارح، ضمن« رسائل البلغاء» گردآورى محمد كرد على، ص 262. [↑](#footnote-ref-1813)
1814. ( 62).« ديوان شريف رضى»، مطبعه نخبة الاخبار، 1306، ص 167، و نيز براى ملاحظه موارد استعمال ديگر اين ماده، رجوع كنيد به« شفاء الغليل» خفاجى، مصر 1952، ص 157. [↑](#footnote-ref-1814)
1815. ( 63- 64).« شرح درة الغواص فى اوهام الخواص»، خفاجى، مطبعه الجوانب، آستانه 1299، ص 174.« درة الغواص»، تأليف ابو محمد قاسم بن على حريرى متوفى 515 مى‏باشد. [↑](#footnote-ref-1815)
1816. ( 63- 64).« شرح درة الغواص فى اوهام الخواص»، خفاجى، مطبعه الجوانب، آستانه 1299، ص 174.« درة الغواص»، تأليف ابو محمد قاسم بن على حريرى متوفى 515 مى‏باشد. [↑](#footnote-ref-1816)
1817. ( 65).« تاريخ پانصدساله خوزستان» ص 314. [↑](#footnote-ref-1817)
1818. ( 66). همان، ص 314، كسروى مى‏گويد مقصود از مغول، در اينجا عبد اللّه سلطان، خواهرزاده شاهرخ است كه والى فارس بود و واسط و جنوب عراق در قلمرو كارگزاران او قرار داشت. [↑](#footnote-ref-1818)
1819. (\*) آن دسته از شعراى عرب را كه هم دوره جاهليت را درك كردند و هم اسلام را، مخضرم گويند.- م. [↑](#footnote-ref-1819)
1820. ( 67).« معالم العلماء» ابن شهرآشوب، نجف 1961، ص 150. [↑](#footnote-ref-1820)
1821. ( 68).« الدرجات الرفيعه فى طبقات الشيعه»، صدر الدين عليخان مدنى شيرازى حسينى( متوفى 1120)، نجف 1962 ص 534، و« بلوغ الارب فى معرفة احوال العرب»، محمود شكرى آلوسى، چاپ سوم بدون تاريخ 3/ 137- 8؛ و« المعارف» ابن قتيبه ص 90؛ و« نهاية الارب» قلقشندى( متوفى 821) مصر 1959، ص 215. [↑](#footnote-ref-1821)
1822. ( 69).« الدرجات الرفيعه» ص 533؛« بحار الانوار» 6/ 698. [↑](#footnote-ref-1822)
1823. ( 70).« الدرجات الرفيعه» ص 534 به نقل از« تاريخ اصفهان» ابو نعيم. [↑](#footnote-ref-1823)
1824. ( 71). همان، 533. [↑](#footnote-ref-1824)
1825. ( 72).« بحار الانوار» 6/ 698. [↑](#footnote-ref-1825)
1826. ( 73- 74).« الدرجات الرفيعه» ص 529؛« بلوغ الارب» 3/ 173. [↑](#footnote-ref-1826)
1827. ( 73- 74).« الدرجات الرفيعه» ص 529؛« بلوغ الارب» 3/ 173. [↑](#footnote-ref-1827)
1828. (\*\*) چنين مى‏نمايد كه سيد مشعشع نيز مدتى دچار ضعف بيان شده بود و مقصودش از شعشعه جعدى همان است.- م. [↑](#footnote-ref-1828)
1829. ( 75).« تاريخ غياثى» ص 249، قاضى نور اللّه گفته است كه دوب موضعى بين دجله و حويزه، و از نخستين قرارگاههاى ابن فلاح بوده است.(« مجالس المؤمنين» 418.) [↑](#footnote-ref-1829)
1830. ( 76- 77).« تاريخ غياثى» ص 250- 1« بزرگان حويزه نزد اسپند( تركمان) رفتند و كليد شهر را بدو تسليم كردند و اسپند به شهر درآمد و از مردم شهر امان برگرفت، تا آنجا كه نزد هيچ‏يك از اهل شهر مالى باقى نماند[ سپاه اسپند همه را گرفتند، ناچار] اهل شهر همه از آنجا برآمدند و همراه اسپند شهر را ترك گفتند ...»؛ و نيز« مشعشعيان» ص 12. [↑](#footnote-ref-1830)
1831. ( 76- 77).« تاريخ غياثى» ص 250- 1« بزرگان حويزه نزد اسپند( تركمان) رفتند و كليد شهر را بدو تسليم كردند و اسپند به شهر درآمد و از مردم شهر امان برگرفت، تا آنجا كه نزد هيچ‏يك از اهل شهر مالى باقى نماند[ سپاه اسپند همه را گرفتند، ناچار] اهل شهر همه از آنجا برآمدند و همراه اسپند شهر را ترك گفتند ...»؛ و نيز« مشعشعيان» ص 12. [↑](#footnote-ref-1831)
1832. ( 78).« مشعشعيان» ص 125 به نقل از« كلام المهدى». [↑](#footnote-ref-1832)
1833. ( 79).« تاريخ اسماعيل صفوى» ورقه 82 ب؛« عالم‏آرا عباسى» ورقه 1/ 28 الف؛« مجالس المؤمنين» 417،« تاريخ العراق ...» 3/ 109. [↑](#footnote-ref-1833)
1834. ( 80).« تاريخ العراق ...» 3/ 109 به نقل از« تحفة الازهار» ابن شدقم. سيد جاسم شبر در« تاريخ المشعشعين» به نقل از« مكارم الآثار» ميرزا محمد على( اصفهانى) آورده است كه« محمد بن فلاح هنگام مطالعه علوم غريبه كه از استادش ابن فهد حلى بدو رسيده بود، بدنش درخشيدن مى‏گرفت و از شادمانى به اهتزاز درمى‏آمد»، كه براستى تفسير غريبى است!(« تاريخ- المشعشعين» ص 13 حاشيه). [↑](#footnote-ref-1834)
1835. ( 81).« روضات الجنات» ص 265. [↑](#footnote-ref-1835)
1836. ( 82). عباس عزاوى به نقل از« تذكرة المؤمنين»( ص 79) آورده كه على اللهيان نيز به سال 860 همين اعمال را انجام مى‏دادند، مثلا يكى از ايشان كه مردى افغانى بود، تن خود را به خنجر مى‏زد و در وى اثر نمى‏كرد و آتش به دست مى‏گرفت و گزندى بدو نمى‏رسيد، ضمن اين كارها اين بيت را تكرار مى‏كرد: بارها گفته‏ام به خلوت دل، على اللّه و غيره باطل.(« تاريخ العراق ...» 3/ 153.) گفتنى است كه على‏اللهيان معاصر ايران و شايد بعضى دراويش ديگر[ مانند قادريه‏] در حلقه‏هاى ذكر خود روى آتش راه مى‏روند و آتش مى‏خورند. [↑](#footnote-ref-1836)
1837. ( 83).« تاريخ اسماعيل صفوى» ورقه 82 ب. [↑](#footnote-ref-1837)
1838. ( 84- 85). راجع به خشبيه رجوع كنيد به« انساب» سمعانى ورقه 199 ب، درمورد غاليان اوليه:

      از قول مختار آورده‏اند كه« در مهدى( عج) شمشير اثر نمى‏كند»(« التبصير فى الدين»، اسفراينى ص 19). اصل اين انديشه از آنجاست كه على بن ابيطالب از مردى خواست كه همراه او به جنگ مخالفان رود، آن مرد گفت: پيغمبر با من پيمان نهاده كه چون در امت اختلاف پديد شود، شمشيرى از چوب برگيرم، اكنون با شمشير چوبين اگر خواهى ميايم، على( ع) او را به حال خود واگذاشت(« صحيح» ترمذى، مصر 1292، 2/ 32). شيعه آن را بدين معنى گرفتند كه هرگاه جنگ به امر پيغمبر باشد، شمشير چوبى، تيغ پولادين مى‏شود.

      اين انديشه به طرفداران ابو الخطاب رسيد، اينان در برابر لشگر عباسيان بانى و سنگ و كارد، بشدت مى‏جنگيدند، نكته اينكه به‏جاى نيزه نى به كار بردند و ابو الخطاب مى‏گفت: نى در دست شما، كار نيزه را مى‏كند ... و اسلحه آنان در شما كارگر نخواهد بود، و ابو خديجه رهبر جنگى غلات، ايشان را ده‏نفر ده‏نفر به جنگ مى‏فرستاد و تا نفر آخر كشته شدند(« فرق الشيعه» نوبختى ص 69- 71؛« المقالات و الفرق»؛ سعد بن عبد اللّه اشعرى ص 81- 2). [↑](#footnote-ref-1838)
1839. ( 84- 85). راجع به خشبيه رجوع كنيد به« انساب» سمعانى ورقه 199 ب، درمورد غاليان اوليه:

      از قول مختار آورده‏اند كه« در مهدى( عج) شمشير اثر نمى‏كند»(« التبصير فى الدين»، اسفراينى ص 19). اصل اين انديشه از آنجاست كه على بن ابيطالب از مردى خواست كه همراه او به جنگ مخالفان رود، آن مرد گفت: پيغمبر با من پيمان نهاده كه چون در امت اختلاف پديد شود، شمشيرى از چوب برگيرم، اكنون با شمشير چوبين اگر خواهى ميايم، على( ع) او را به حال خود واگذاشت(« صحيح» ترمذى، مصر 1292، 2/ 32). شيعه آن را بدين معنى گرفتند كه هرگاه جنگ به امر پيغمبر باشد، شمشير چوبى، تيغ پولادين مى‏شود.

      اين انديشه به طرفداران ابو الخطاب رسيد، اينان در برابر لشگر عباسيان بانى و سنگ و كارد، بشدت مى‏جنگيدند، نكته اينكه به‏جاى نيزه نى به كار بردند و ابو الخطاب مى‏گفت: نى در دست شما، كار نيزه را مى‏كند ... و اسلحه آنان در شما كارگر نخواهد بود، و ابو خديجه رهبر جنگى غلات، ايشان را ده‏نفر ده‏نفر به جنگ مى‏فرستاد و تا نفر آخر كشته شدند(« فرق الشيعه» نوبختى ص 69- 71؛« المقالات و الفرق»؛ سعد بن عبد اللّه اشعرى ص 81- 2). [↑](#footnote-ref-1839)
1840. ( 86). راجع به نصيريه نگاه كنيد به« البداية و النهايه»، ابن كثير، حوادث سال 717( 14/ 83) كه مى‏گويد: نصيريان سلاح برگرفتند و جمعى را كشتند. ولى ابن بطوطه كه معاصر جريان-- بوده، گويد: نصيريان به سال 730 طى قيامى كه هدف آن استيلا بر سراسر شام بود،« به‏جاى شمشير بانى به جنگ رفتند، به آنان گفته شده بود كه نى در دستشان تبديل به شمشير خواهد گرديد»؛ و حتما وعده داده شده بود كه كشته نخواهند شد، درنتيجه بيست‏هزار تن از ايشان به قتل رسيدند.(« رحله» ابن بطوطه 1/ 44) [↑](#footnote-ref-1840)
1841. ( 87).« تاريخ غياثى» ص 273؛« مجالس المؤمنين» 417- 9. [↑](#footnote-ref-1841)
1842. ( 88).« فتوحات مكيه» 2/ 65- 66. [↑](#footnote-ref-1842)
1843. (\*) آيات چندى در قرآن هست كه غلبه عده كمى را بر گروه انبوه به دليل ايمان و كمك خدا بيان مى‏دارد.- م. [↑](#footnote-ref-1843)
1844. ( 89).« الفرق بين الفرق» ص 17، 44، 225، 227. [↑](#footnote-ref-1844)
1845. (\*\*) اسماعيليان نيز صلاة و صوم و زكات و ... را به معنى ائمه و مقدسان تأويل مى‏نمودند.- م. [↑](#footnote-ref-1845)
1846. (\*\*\*) صوفيه از اسمأ الهى به صور كونيه و اعيان ثابته(- مثل افلاطونى) تعبير مى‏كردند.- م. [↑](#footnote-ref-1846)
1847. (\*\*\*\*) يعنى كمال توحيد در آن است كه صفات را تقديس كنيم؛ و صفات يعنى محمد و على و ديگر امامان.- م. [↑](#footnote-ref-1847)
1848. ( 90- 91).« مشارق الانوار» ص 193. [↑](#footnote-ref-1848)
1849. ( 90- 91).« مشارق الانوار» ص 193. [↑](#footnote-ref-1849)
1850. ( 92).« مشارق الانوار» ص 193 [↑](#footnote-ref-1850)
1851. ( 93). همان، 78. [↑](#footnote-ref-1851)
1852. ( 94). همان، 229. [↑](#footnote-ref-1852)
1853. ( 95).« مشعشعيان» ص 128. [↑](#footnote-ref-1853)
1854. ( 96).« فتوح البلدان»، مصر 1350 ص 290- 292؛ بلاذرى گويد: بطائح زمينهاى پست( جنوب) عراق بود كه هم از زمان ساسانيان آب آن را فروگرفته بود. [↑](#footnote-ref-1854)
1855. ( 97).« الفرج بعد الشدة» 1/ 43. [↑](#footnote-ref-1855)
1856. ( 98).« معجم البلدان» 2/ 373. [↑](#footnote-ref-1856)
1857. ( 99).« مجالس المؤمنين» ص 30. [↑](#footnote-ref-1857)
1858. ( 100).« تاريخ العراق بين احتلالين» 3/ 62، قبيله‏اى كه حله را تصرف كرد، خفاجه بود كه بعدا تابع محمد بن فلاح گرديد، 3/ 109. [↑](#footnote-ref-1858)
1859. ( 101).« البداية و النهايه» 12/ 312؛ ياقوت گويد ام عبيده، كنايه از بيابان است، كه اين وصف، طبيعت منطقه مورد اقامت رفاعيان را نشان مى‏دهد. [↑](#footnote-ref-1859)
1860. ( 102).« البداية و النهايه» 12/ 312. [↑](#footnote-ref-1860)
1861. ( 103). ترياق المحبين واسطى ص 18؛« الوسائل الى مسامرة الاوائل» سيوطى ص 164 [↑](#footnote-ref-1861)
1862. ( 104).« لحظ الالحاظ»، ذيل« طبقات الحفاظ»، ص 168. [↑](#footnote-ref-1862)
1863. (\*) براى اين كار، طلق را از بغداد مى‏آوردند.( مؤلف) [↑](#footnote-ref-1863)
1864. ( 105).« معجم الادباء» 2/ 143، 147. [↑](#footnote-ref-1864)
1865. ( 106).« تاريخ بغداد» 8/ 112. [↑](#footnote-ref-1865)
1866. ( 107- 108). همان، 8/ 135. [↑](#footnote-ref-1866)
1867. ( 107- 108). همان، 8/ 135. [↑](#footnote-ref-1867)
1868. ( 109).« عيون الاخبار» 2/ 148. [↑](#footnote-ref-1868)
1869. ( 110).« طبرى»، چاپ اروپا، 1/ 252- 3،« يعقوبى» 1/ 16. [↑](#footnote-ref-1869)
1870. ( 111).« سفر دانيال» 3: 19- 26. [↑](#footnote-ref-1870)
1871. (\*) يعنى، عقيده جديد به نحو انعطاف‏پذير و كشدارى تنظيم شود كه بتواند عقايد پيروان گوناگون را دربرگيرد.- م. [↑](#footnote-ref-1871)
1872. ( 112).« رحله» ابن بطوطه 1/ 109. [↑](#footnote-ref-1872)
1873. (\*\*) بايد توجه داشت، اين غير از سيد احمد رفاعى متوفى در قرن ششم بنيادگذار سلسله است، ظاهرا احمد بن عباس از مرشدان رفاعى در قرن نهم بوده است. [↑](#footnote-ref-1873)
1874. ( 113).« تاريخ العراق بين احتلالين» 3/ 126 به نقل از« العبر» ذهبى. [↑](#footnote-ref-1874)
1875. ( 114).« ترياق المحبين» ص 5. [↑](#footnote-ref-1875)
1876. ( 115). همان، ص 5، 4، 7، 8، 12. [↑](#footnote-ref-1876)
1877. ( 116). همان، ص 9. [↑](#footnote-ref-1877)
1878. ( 117). همان، ص 9. [↑](#footnote-ref-1878)
1879. ( 118- 119).« مجالس المؤمنين» 418، قاضى نور اللّه شوشترى گويد: محمد بن فلاح، ماده گاوى را به يك شمشير و ده درهم پول مى‏فروخت. [↑](#footnote-ref-1879)
1880. ( 118- 119).« مجالس المؤمنين» 418، قاضى نور اللّه شوشترى گويد: محمد بن فلاح، ماده گاوى را به يك شمشير و ده درهم پول مى‏فروخت. [↑](#footnote-ref-1880)
1881. ( 120).« تاريخ العراق ...» 3/ 111. [↑](#footnote-ref-1881)
1882. ( 121). همان، 3/ 115. [↑](#footnote-ref-1882)
1883. ( 122).« مجالس المؤمنين» ص 418. [↑](#footnote-ref-1883)
1884. ( 123- 124).« تاريخ العراق ...» 3/ 115؛« تاريخ غياثى» 269، و اين واقعه در ذيقعده 857 بود. [↑](#footnote-ref-1884)
1885. ( 123- 124).« تاريخ العراق ...» 3/ 115؛« تاريخ غياثى» 269، و اين واقعه در ذيقعده 857 بود. [↑](#footnote-ref-1885)
1886. ( 125- 126).« تاريخ غياثى» 269؛« مجالس المؤمنين» 419. [↑](#footnote-ref-1886)
1887. ( 125- 126).« تاريخ غياثى» 269؛« مجالس المؤمنين» 419. [↑](#footnote-ref-1887)
1888. ( 127).« مجالس المؤمنين» 419. ضمنا اخبارى كه حاجى خليفه در« جهان‏نما» نقل كرده،( ص 288) مربوط به مولا على است نه پدرش محمد بن فلاح. گفتنى اينكه به گفته سيوطى، يك جوان علوى به سال 341 در بغداد ظهور و دعوى كرد روح على( ع) به وى منتقل شده و زنش مدعى شد كه روح فاطمه( س) بدو منتقل شده و ديگرى خود را جبريل ناميد.(« تاريخ الخلفاء» ص 265). [↑](#footnote-ref-1888)
1889. ( 128).« تاريخ العراق بين احتلالين» 3/ 147. [↑](#footnote-ref-1889)
1890. ( 129).« ضوء اللامع» 7/ 280؛« تاريخ العراق ...» 3/ 111؛« مشعشعيان» ص 36؛« مجالس المؤمنين» 419. [↑](#footnote-ref-1890)
1891. ( 130).« تاريخ اسماعيل صفوى» ورقه 82،« عالم‏آراى عباسى» 1/ 27 الف. [↑](#footnote-ref-1891)
1892. ( 131).« مجالس المؤمنين» 420. [↑](#footnote-ref-1892)
1893. ( 132).« تاريخ العراق ...» 3/ 162؛« مجالس المؤمنين» 420. [↑](#footnote-ref-1893)
1894. ( 133).« مجالس المؤمنين» 420. [↑](#footnote-ref-1894)
1895. ( 134). شرح‏حال خلف بن عبد المطلب از احفاد محمد بن فلاح و نيز احوال پسرش( سيد) عليخان را در« روضات الجنات» ص 245- 6 ملاحظه كنيد. [↑](#footnote-ref-1895)
1896. ( 135). سخاوى، محمد بن فلاح را« خارجى» لقب داده،(« ضوء اللامع» 6/ 7). [↑](#footnote-ref-1896)
1897. (\*) در اينجا بايد از شورش عظيم بردگان در قرن سوم به رهبرى صاحب الزنج ياد كرد كه از همين منطقه بطائح برخاست.- م. [↑](#footnote-ref-1897)
1898. (\*\*) يعنى مذهب خوارج، قرمطى‏گرى، مشعشعى‏گرى، و بعدها وهابيگرى، درواقع محمل عقيدتى يورشهاى بدويان فقير به سرزمينهاى ثروتمندتر بوده و عناصر شورشى در هيأت بنبانگذاران آن نحله‏ها، به اين حركتهاى خودبخودى شكل مى‏داده‏اند؛ نه اينكه جنبشهاى مذكور معلول آن عقايد خاص بوده باشد.- م. [↑](#footnote-ref-1898)
1899. ( 136).« تاريخ العراق ...» 3/ 143- 4. [↑](#footnote-ref-1899)
1900. ( 137). همان، 3/ 110. [↑](#footnote-ref-1900)
1901. ( 1). نگاه كنيد به« الصلة بين التصوف و التشيع» 2/ 233، 238. [↑](#footnote-ref-1901)
1902. ( 2). همان، 2/ 238؛ نيز نگاه كنيد به« مجالس المؤمنين» ص 876 به نقل از« نص النصوص» حيدر آملى؛ اين داستان را صاحب« محفل الاوصياء» نيز نقل كرده است،( ورقه 313 الف). [↑](#footnote-ref-1902)
1903. ( 3).« مجالس المؤمنين»« ص 876؛« محفل الاوصياء» ورقه 313 الف. [↑](#footnote-ref-1903)
1904. ( 4).« نفحات الانس» ص 447 و نيز نگاه كنيد به:

      . 447. P, muesuM hsitirB ni. siM naisreP eht fo eugolataC, ueiR. C [↑](#footnote-ref-1904)
1905. ( 5).« مجالس المؤمنين» ص 311. [↑](#footnote-ref-1905)
1906. ( 6). مخطوط شماره‏540 ,16 .ddA ، ورقه 5 ب، 6 الف. [↑](#footnote-ref-1906)
1907. ( 7).« مجالس المؤمنين» ص 313. [↑](#footnote-ref-1907)
1908. ( 8).« نفحات الانس» ص 384- 8 و« طرائق الحقائق» 2/ 287. قاضى نور اللّه كه با جزيى‏ترين دستاويزها، مشاهير اسلام را به تشيع منسوب داشته، از انتساب طريقه نقشبندى به شيعيگرى عاجز مانده و تصريح كرده كه« درميان صوفيان جز گروه كوچك و گمراه نقشبندى، سنى نيستند».(« مجالس المؤمنين» ص 256). [↑](#footnote-ref-1908)
1909. ( 9).« نفحات الانس» ص 286. جالب اينكه دسته ديگرى از صوفيه كوشيده‏اند اين چيرگى نسل علوى را بر تصوف بدينگونه تعديل كنند كه عبد اللّه بن عمر دختر حسن بن على را گرفت و ازين راه نسل اولاد عمر نيز از طريق فاطمه( س) به پيغمبر متصل مى‏شود.(« محفل الاوصياء» ورقه 858 الف). [↑](#footnote-ref-1909)
1910. ( 10).« نفحات الانس» ص 388- 9. [↑](#footnote-ref-1910)
1911. ( 11).« محفل الاوصياء» ورقه 298 ب. [↑](#footnote-ref-1911)
1912. ( 12).« نفحات الانس» ص 394، جامى نقل مى‏كند كه جنيد به خواجه محمد پارسا خبر داد كه حجش مقبول واقع شده؛ بدينگونه جنيد به مهدى( عج) شباهت پيدا مى‏كند[ زيرا درنظر شيعه، اعمال شيعيان هرهفته به آن حضرت عرضه مى‏شود]. [↑](#footnote-ref-1912)
1913. ( 13).« معجم البلدان» ياقوت 7/ 20. [↑](#footnote-ref-1913)
1914. ( 14). تون در همين منطقه است: ياقوت 1/ 425. [↑](#footnote-ref-1914)
1915. ( 15).« محفل الاوصياء»( ورقه 553 ب) به نقل از حاج محمد بن محمد سمرقندى. سيد عبد الحجة بلاغى در« انساب خاندانهاى مردم نائين» مى‏گويد كه عبد اللّه پدر نوربخش زاده احساء و جدش محمد، زاده قطيف بود، ضمنا نسب نوربخش را به موسى بن جعفر( ع) مى‏رساند.

      ( ص 159). [↑](#footnote-ref-1915)
1916. ( 16).« مجالس المؤمنين» ص 313. [↑](#footnote-ref-1916)
1917. ( 17).« محفل الاوصياء» ورقه 553 ب؛« طرائق» 2/ 143. [↑](#footnote-ref-1917)
1918. ( 18).« محفل الاوصياء» ورقه 554 الف؛« مجالس المؤمنين» 314. [↑](#footnote-ref-1918)
1919. ( 19).« مجالس المؤمنين» ص 314. [↑](#footnote-ref-1919)
1920. ( 20). عباس عزاوى در« تاريخ العراق بين احتلالين»( 3/ 152) مشاجره لفظى شديدى را كه ميان ابراهيم بن على بن محمد بن فلاح مشعشعى و قاسم بن محمد نوربخش درگرفت از مجالس المؤمنين نقل مى‏كند:« ابراهيم به قاسم گفت فضيلت تو بر من چيست؟

      اگر به سبب سيادت است كه نسب ما هردو مشكوك است، و اگر به سبب دعاوى بيپايه است كه باز من بر تو برترم زيرا پدر تو دعوى مهديگرى كرد و پدر من دعوى خدائى! و اگر به سبب ديگرى است بگو تا بشنويم ...». كه البته در مجالس المؤمنين اين گفتگو بين ادريس مشعشعى و قاسم نقل شده است؛ حقيقت هرچه باشد مقصود ما مضمون مكالمه است، كه از مشكوك بودن سيادت اين دو خاندان حكايت مى‏كند. [↑](#footnote-ref-1920)
1921. (\*) اين دسته روايات از برساخته‏هاى طرفداران محمد بن عبد اللّه بن حسن بن حسن بن على بن ابيطالب معروف به نفس زكيه است كه در اواخر عهد امويان دعوى مهديگرى كرد.- م. [↑](#footnote-ref-1921)
1922. ( 21).« طرائق الحقائق» 2/ 143. [↑](#footnote-ref-1922)
1923. ( 22- 23).« محفل الاوصياء» ورقه 554 الف. [↑](#footnote-ref-1923)
1924. ( 22- 23).« محفل الاوصياء» ورقه 554 الف. [↑](#footnote-ref-1924)
1925. (\*) راجع به معنى رنگ سياه كه رمزى است از نور سياه، رجوع كنيد به« شرح گلشن راز شبسترى» نوشته محمد بن يحيى لاهيجى، از خلفاى نوربخشيه، با مقدمه كيوان سميعى( صفحات:

      هشتاد و چهار و هشتاد و پنج مقدمه و 96- 97 متن).- م. [↑](#footnote-ref-1925)
1926. ( 24). همان، ورقه 553 الف. [↑](#footnote-ref-1926)
1927. ( 25).« مجالس المؤمنين» ص 315، س 1. [↑](#footnote-ref-1927)
1928. ( 26- 27- 28). همان، ص 314. [↑](#footnote-ref-1928)
1929. ( 26- 27- 28). همان، ص 314. [↑](#footnote-ref-1929)
1930. ( 26- 27- 28). همان، ص 314. [↑](#footnote-ref-1930)
1931. ( 29- 30- 31). همان ص 314. [↑](#footnote-ref-1931)
1932. ( 29- 30- 31). همان ص 314. [↑](#footnote-ref-1932)
1933. ( 29- 30- 31). همان ص 314. [↑](#footnote-ref-1933)
1934. ( 32- 33- 34). همان، ص 315. [↑](#footnote-ref-1934)
1935. ( 32- 33- 34). همان، ص 315. [↑](#footnote-ref-1935)
1936. ( 32- 33- 34). همان، ص 315. [↑](#footnote-ref-1936)
1937. ( 35).« حبيب السير» 3/ 611؛« عالم‏آراى عباسى» 1/ 63 ب. [↑](#footnote-ref-1937)
1938. (\*) از جمله، شاه قوام الدين نوربخشى، نواده قاسم فيض‏بخش به روزگار شاه طهماسب اول صفوى، رياست نوربخشيان رى را داشت و شاه طهماسب به سببى دستور داد ريش او را آتش زدند( سال 943). رجوع كنيد به:« تاريخ نظم و نثر فارسى»، تأليف سعيد نفيسى. تهران 1344، 1/ 441.- م. [↑](#footnote-ref-1938)
1939. ( 36).« محفل الاوصياء» ورقه 304 ب؛ و حاشيه 20 همين فصل. [↑](#footnote-ref-1939)
1940. ( 37).« مجالس المؤمنين» ص 314، كه قاضى نور اللّه قسمتهائى از آن را نقل كرده، همچنين نگاه كنيد« به رياض السياحه» زين العابدين شيروانى( تأليف به سال 1240)، نسخه خطى شماره‏4617 .rO موزه بريتانيا. [↑](#footnote-ref-1940)
1941. ( 38).« مجالس المؤمنين» ص 316. [↑](#footnote-ref-1941)
1942. ( 39). همان، ص 320. [↑](#footnote-ref-1942)
1943. ( 40).« محفل الاوصياء» ورقه 302 ب، 303 الف؛ و« تاريخ احوال» حزين 143. [↑](#footnote-ref-1943)
1944. ( 41).« مجالس المؤمنين» ص 320،( احوال شيخ فضل اللّه مشهدى). [↑](#footnote-ref-1944)
1945. ( 42).« طرائق الحقائق» 2/ 143. [↑](#footnote-ref-1945)
1946. ( 43).« هدية العارفين» 2/ 204. [↑](#footnote-ref-1946)
1947. ( 44). بخشى از نسخه خطى‏779 ,16 .ddA موزه بريتانيا( ورقه 166 ب، 181 الف). [↑](#footnote-ref-1947)
1948. ( 45). نسخه خطى شماره 5482 كتابخانه مجلس، تهران( فهرست ص 386). [↑](#footnote-ref-1948)
1949. ( 46).« جامعه مراسلات اولو الالباب» گردآورى ابو القاسم ايواغلى حيدر، نسخه خطى موزه بريتانيا شماره‏7688 .ddA ورقه 34 ب. [↑](#footnote-ref-1949)
1950. ( 47). نسخه خطى كتابخانه بودليان آكسفورد شماره‏4 edyH . [↑](#footnote-ref-1950)
1951. ( 48).« رسالة فى علم الفراسه»، محمد نوربخش ورقه 100 ب. [↑](#footnote-ref-1951)
1952. ( 49).« مجالس المؤمنين» ص 348. [↑](#footnote-ref-1952)
1953. ( 50). حاشيه« ديوان شمس تبريزى»، نسخه خطى موزه بريتانيا، شماره‏779 16 .ddA ورقه 166 ب. [↑](#footnote-ref-1953)
1954. ( 51- 52- 53).« جامعه مراسلات ...» ورقه 34 ب. [↑](#footnote-ref-1954)
1955. ( 51- 52- 53).« جامعه مراسلات ...» ورقه 34 ب. [↑](#footnote-ref-1955)
1956. ( 51- 52- 53).« جامعه مراسلات ...» ورقه 34 ب. [↑](#footnote-ref-1956)
1957. ( 54).« جامعه مراسلات ...» ورقه 4 ب. [↑](#footnote-ref-1957)
1958. ( 55).« جامعه مراسلات ...» ورقه 34 ب. اشاره بدين نكته سودمند است كه از جمله موارد بحث ابن ابى جمهور احسائى( متوفى بعد از 901) با متكلم سنى اين بود كه ابن ابى جمهور معتقد بود، پيشوا و امام، مهدى( عج) است و متكلم سنى معتقد بود، امام همانا قرآن است.( مناظره شيخ محمد بن ابى جمهور، نسخه خطى موزه بريتانيا، شماره‏832 .ddA ورقه 280 الف). گفتنى اينكه ابن نشوان حميرى به نقل از زرارة بن اعين( متوفى 150)، از مشايخ قديم شيعه، آورده كه« امام من قرآن است».(« حور العين» 161) [↑](#footnote-ref-1958)
1959. ( 56).« جامعه مراسلات ...» ورقه 4 ب. [↑](#footnote-ref-1959)
1960. ( 57- 58).« مجالس المؤمنين» ص 315. [↑](#footnote-ref-1960)
1961. ( 57- 58).« مجالس المؤمنين» ص 315. [↑](#footnote-ref-1961)
1962. ( 59- 60).« مجالس المؤمنين» ص 315. [↑](#footnote-ref-1962)
1963. ( 59- 60).« مجالس المؤمنين» ص 315. [↑](#footnote-ref-1963)
1964. ( 61). همان، 281.( در شرح‏حال ابن عربى)، قاضى نور اللّه اين دو بيت را از« كتاب الاحياء» نقل كرده ولى نام مؤلف آن را نياورده است. [↑](#footnote-ref-1964)
1965. ( 62). همان، ص 315. [↑](#footnote-ref-1965)
1966. ( 63). همان، ص 30( در بيان حويزه). [↑](#footnote-ref-1966)
1967. ( 64- 65). همان، ص 420. [↑](#footnote-ref-1967)
1968. ( 64- 65). همان، ص 420. [↑](#footnote-ref-1968)
1969. ( 66).« روضات الجنات»( 245- 6)، شرح احوال خلف بن عبد المطلب. [↑](#footnote-ref-1969)
1970. ( 67).« دبستان المذاهب»،( منسوب به محسن كشميرى متوفى 1081 يا 1082)، چاپ هند 1224 ص 494؛ و همچنين« غزليات نوربخش» ورقه 166 ب. عبد الكريم جيلى نيز به بيان ظهور حقيقت محمديه در مشايخ تصوف پرداخته و آن را غير از تناسخ دانسته است،(« الانسان الكامل»، مصر 1300، 2/ 61). درمورد« دبستان المذاهب»، دكتر ابوريان معتقد است كه مؤلف آن موبد شاه از پيروان آذر كيوان بوده، ولى سندى براى گفته خود ارائه نمى‏دهد:(« اصول الفلسفة الاشراقيه» دكتر محمد على ابوريان، مصر 1959،-- ص 35).[ نويسنده مقاله« دبستان المذاهب» در دائرة المعارف اسلامى نيز بر اين عقيده است. رجوع كنيد به جلد دوم از ويرايش جديد انگليسى دائرة المعارف.- م.] [↑](#footnote-ref-1970)
1971. ( 68).« اصول الفلسفة الاشراقيه» ص 34. [↑](#footnote-ref-1971)
1972. ( 69).« غزليات نوربخش» ورقه 166 ب. [↑](#footnote-ref-1972)
1973. ( 70).« ترجمان الاشواق»، ابن عربى، بيروت 1312، ص 49- 40. [↑](#footnote-ref-1973)
1974. ( 71).« غزليات نوربخش» ورقه 169 ب. [↑](#footnote-ref-1974)
1975. ( 72). همان، ورقه 170 الف. [↑](#footnote-ref-1975)
1976. ( 73). همان، ورقه 171 ب، 172 الف. [↑](#footnote-ref-1976)
1977. ( 74- 75).« مجالس المؤمنين» ص 316. [↑](#footnote-ref-1977)
1978. ( 74- 75).« مجالس المؤمنين» ص 316. [↑](#footnote-ref-1978)
1979. ( 76).« مجمع الاوصياء» ورقه 302 ب. [↑](#footnote-ref-1979)
1980. ( 77). طريقه نوربخشى ظاهرا پس از سقوط صفويه به هند منتقل شد. معصومعليشاه( دكنى) با شركت فياضعلى نوربخشى در اواخر حكومت كريمخان زند در اين طريقه روح جديدى دميد.(« تاريخ ايران» سرجان ملكم، ترجمه فارسى ميرزا حيرت، هند 1323 ص 213)[ مؤلف در اينجا اشتباه كرده زيرا معصومعليشاه مجدد طريقه نعمت‏اللهى بود نه نوربخشى و فياضعلى هم از طريقه نوربخشى به نعمت‏اللهى درآمد.- م.] [↑](#footnote-ref-1980)
1981. ( 1).« لب لباب مثنوى»، ملا حسين كاشفى، مقدمه سعيد نفيسى، تهران 1319، ص ب. [↑](#footnote-ref-1981)
1982. ( 2).« مجالس المؤمنين» ص 236. [↑](#footnote-ref-1982)
1983. ( 3). فهرست 37 كتاب از تصنيفات كاشفى را در مقدمه سعيد نفيسى بر« لب لباب مثنوى» ببينيد؛ ضمنا« هدية العارفين»( 1/ 316- 7) افزون بر آن دارد. [↑](#footnote-ref-1983)
1984. ( 4). مقدمه نفيسى بر« لب لباب مثنوى» ص ب؛« مجالس المؤمنين» ص 50. [↑](#footnote-ref-1984)
1985. ( 5).« مجالس المؤمنين» ص 50؛« روضات الجنات» ص 256. [↑](#footnote-ref-1985)
1986. ( 6). همان مقدمه نفيسى صفحه ث- ج. [↑](#footnote-ref-1986)
1987. ( 7).« مجالس المؤمنين» ص 236. [↑](#footnote-ref-1987)
1988. ( 8). همان مقدمه نفيسى صفحه ب. [↑](#footnote-ref-1988)
1989. ( 9).« هدية العارفين» 1/ 316. [↑](#footnote-ref-1989)
1990. ( 10). عبد اللّه مرشد الدوله، علوى بود،« روضة الشهداء» تهران 1334 ص 12. [↑](#footnote-ref-1990)
1991. ( 11). به نوشته مقدمه« روضة الشهداء» چاپ تهران،( ص 8)« حديقه السعداء» بار ديگر به قلم جامى قيصرى از تركى به فارسى ترجمه شده،( به نام« سعادت‏نامه»)؛ و نيز« روضة الشهداء» تحت نامهاى مختلف، مكرر تلخيص گرديده، از جمله:« منتخب الروضه» و« خلاصة الروضه» و غيره،« حديقة السعداء» از جمله يك‏بار در استانبول، مطبعه تصوير الافكار به سال 1286 به چاپ رسيده است. [↑](#footnote-ref-1991)
1992. ( 12).« روضات الجنات» ص 256. [↑](#footnote-ref-1992)
1993. ( 13). مقدمه نفيسى به« لب لباب مثنوى» صفحه ث. [↑](#footnote-ref-1993)
1994. (\*) يعنى دوستدارى اهل بيت پيغمبر بدون مخالفت با سه خليفه اول.- م. [↑](#footnote-ref-1994)
1995. ( 14).« روضة الشهدا» ص 6. [↑](#footnote-ref-1995)
1996. ( 15- 16). همان، ص 2. ضمنا نگاه كنيد به سوره بقره 2: 155 و محمد 47: 31 و انبياء 21:

      35. [↑](#footnote-ref-1996)
1997. ( 15- 16). همان، ص 2. ضمنا نگاه كنيد به سوره بقره 2: 155 و محمد 47: 31 و انبياء 21:

      35. [↑](#footnote-ref-1997)
1998. ( 17).« روضة الشهداء» ص 4. [↑](#footnote-ref-1998)
1999. ( 18). همان، ص 6. [↑](#footnote-ref-1999)
2000. ( 19). همان، ص 203. [↑](#footnote-ref-2000)
2001. ( 20- 21- 22). همان، ص 203- 205. [↑](#footnote-ref-2001)
2002. ( 20- 21- 22). همان، ص 203- 205. [↑](#footnote-ref-2002)
2003. ( 20- 21- 22). همان، ص 203- 205. [↑](#footnote-ref-2003)
2004. ( 23- 24). همان، ص 328 و 338. [↑](#footnote-ref-2004)
2005. ( 23- 24). همان، ص 328 و 338. [↑](#footnote-ref-2005)
2006. ( 25).« الصلة بين التصوف و التشيع» 2/ 221- 223. اصل« فتوت‏نامه» در موزه بريتانيا تحت شماره‏705 .22 .bbA موجود است.[« فتوت‏نامه سلطانى» در سال 1350 به اهتمام محمد جعفر محجوب در سلسله انتشارات بنياد فرهنگ ايران، در تهران چاپ شده است.- م.] [↑](#footnote-ref-2006)
2007. ( 26). در اصل درود و سلام بر چهار خليفه بوده كه قلم خورده و به صورت نامهاى سه امام اول شيعه درآمده است،(« فتوت‏نامه» ص 1). [↑](#footnote-ref-2007)
2008. ( 27).« فتوت‏نامه» ص 2. [↑](#footnote-ref-2008)
2009. ( 28). همان، ص 7. [↑](#footnote-ref-2009)
2010. ( 29). همان، ص 15- 16، و نيز نگاه كنيد به« طبرى» 1/ 1402. [↑](#footnote-ref-2010)
2011. (\*)« در ميان مردم كسى هست كه جان خويش را به بهاى طلب رضاى خدا مى‏فروشد» سوره بقره 2: 207 و«[ آنچه دارند] بر ديگران ايثار مى‏كنند؛ هرچند خود نيازمند باشند» سوره حشر 59: 9 [↑](#footnote-ref-2011)
2012. ( 30- 31- 32).« فتوت‏نامه» ص 5. [↑](#footnote-ref-2012)
2013. (\*)« در ميان مردم كسى هست كه جان خويش را به بهاى طلب رضاى خدا مى‏فروشد» سوره بقره 2: 207 و«[ آنچه دارند] بر ديگران ايثار مى‏كنند؛ هرچند خود نيازمند باشند» سوره حشر 59: 9 [↑](#footnote-ref-2013)
2014. ( 30- 31- 32).« فتوت‏نامه» ص 5. [↑](#footnote-ref-2014)
2015. ( 30- 31- 32).« فتوت‏نامه» ص 5. [↑](#footnote-ref-2015)
2016. ( 33). همان، ص 94- 95. [↑](#footnote-ref-2016)
2017. ( 34). همان، ص 96. [↑](#footnote-ref-2017)
2018. ( 35). همان، ص 100. [↑](#footnote-ref-2018)
2019. ( 36). همان، ص 104- 106. [↑](#footnote-ref-2019)
2020. ( 1).« مسلك الافهام و النور المنجى من الظلام»، معروف به« المجلى»، ايران 1324 ق. ص 525. [↑](#footnote-ref-2020)
2021. ( 2).« معجم البلدان»، ياقوت حموى 1/ 137. [↑](#footnote-ref-2021)
2022. ( 3). ابن ابى جمهور در چهل‏سالگى با متكلم سنى به مباحثه پرداخت و آن در سال 878 بود.

      (« مجالس المؤمنين» 250- 1 و« روضات الجنات» ص 624). صورت مجلس مناظره مزبور ضمن رساله كوچكى جزء نسخه خطى شماره‏832 ,16 .ddA در موزه بريتانيا موجود است،( ورقه 96 الف). [↑](#footnote-ref-2022)
2023. ( 4).« المجلى» ص 525. [↑](#footnote-ref-2023)
2024. ( 5).« هدية العارفين» 1/ 119، و احوال ابن المتوج در« روضات الجنات» ص 15. [↑](#footnote-ref-2024)
2025. ( 6- 7).« المجلى» ص 525. [↑](#footnote-ref-2025)
2026. ( 6- 7).« المجلى» ص 525. [↑](#footnote-ref-2026)
2027. ( 8- 9).« مجالس المؤمنين» 250. [↑](#footnote-ref-2027)
2028. ( 8- 9).« مجالس المؤمنين» 250. [↑](#footnote-ref-2028)
2029. (\*) اين نيز اصلا بحرينى بود. [↑](#footnote-ref-2029)
2030. ( 10).« روضات الجنات» ص 401، [↑](#footnote-ref-2030)
2031. ( 11).« مجالس المؤمنين» ص 250،« روضات الجنات» ص 624. [↑](#footnote-ref-2031)
2032. ( 12).« روضات الجنات» ص 401،« امل الامل» ص 21. [↑](#footnote-ref-2032)
2033. ( 13).« المجلى» ص 261. [↑](#footnote-ref-2033)
2034. ( 14).« مجالس المؤمنين» ص 250- 1. [↑](#footnote-ref-2034)
2035. (\*\*) متكلم سنى براى ديدار و مباحثه ابن ابى جمهور از هرات آمده بود.( مؤلف) [↑](#footnote-ref-2035)
2036. ( 15).« مناظره» ورقه 284 الف.« روضات الجنات» ص 624، اين فاضل هروى، ظاهرا شيخ الاسلام احمد بن يحيى بن سعيد الدين مسعود بن عمر تفتازانى است كه مدت سى سال سمت قضاوت هرات را داشت و در سال 916 با جمعى از علماى هرات به دستور شاه اسماعيل صفوى كشته شد. قابل تذكر اينكه حتى شيخ على بن عبد العال محقق ثانى نيز با همه مخالفتش با سنيان تا آخر عمر از اين واقعه متأسف بود.(« روضات الجنات» ص 93). [↑](#footnote-ref-2036)
2037. ( 16).« فهرست كتابخانه مباركه فيضيه قم»، 1338 ش. ص 418. [↑](#footnote-ref-2037)
2038. ( 17).« المجلى» ص 3، و فهرست كتب ابن ابى جمهور در« روضات الجنات» ص 625. [↑](#footnote-ref-2038)
2039. ( 18).« لؤلؤة البحرين» ص 113. [↑](#footnote-ref-2039)
2040. ( 19- 20).« المجلى» ص 585، چاپ سنگى تهران 1329. [↑](#footnote-ref-2040)
2041. ( 19- 20).« المجلى» ص 585، چاپ سنگى تهران 1329. [↑](#footnote-ref-2041)
2042. ( 21).« المجلى» ص 4. [↑](#footnote-ref-2042)
2043. ( 22). همان، ص 4- 5. [↑](#footnote-ref-2043)
2044. ( 23). همان، ص 3. [↑](#footnote-ref-2044)
2045. ( 24). همان، ص 202. [↑](#footnote-ref-2045)
2046. ( 25). همان، ص 179. [↑](#footnote-ref-2046)
2047. ( 26). همان، ص 106. [↑](#footnote-ref-2047)
2048. ( 27). همان، ص 182. [↑](#footnote-ref-2048)
2049. ( 28). همان، ص 381. [↑](#footnote-ref-2049)
2050. ( 29). همان، ص 192. [↑](#footnote-ref-2050)
2051. ( 30). همان، ص 110، 314- 15، 376. [↑](#footnote-ref-2051)
2052. ( 31). همان، ص 313. [↑](#footnote-ref-2052)
2053. ( 32- 33). همان، ص 556. [↑](#footnote-ref-2053)
2054. ( 32- 33). همان، ص 556. [↑](#footnote-ref-2054)
2055. (\*) كه در توحيد عقايد معتزله و اشاعره نمودار مى‏شود.( به شرح صفحات بعد)( مؤلف) [↑](#footnote-ref-2055)
2056. ( 34). همان، ص 222. [↑](#footnote-ref-2056)
2057. ( 35). همان، ص 110، 165. [↑](#footnote-ref-2057)
2058. ( 36). همان، ص 137، 158، 567. [↑](#footnote-ref-2058)
2059. ( 37). همان، ص 566. [↑](#footnote-ref-2059)
2060. ( 38). همان، ص 127، 158. [↑](#footnote-ref-2060)
2061. ( 39). همان، ص 567. [↑](#footnote-ref-2061)
2062. ( 40). همان، ص 166. [↑](#footnote-ref-2062)
2063. ( 41). همان، ص 8 و 408. [↑](#footnote-ref-2063)
2064. ( 42). همان، ص 109- 110 و 202. [↑](#footnote-ref-2064)
2065. ( 43). همان، ص 110. [↑](#footnote-ref-2065)
2066. ( 44). همان، ص 220. [↑](#footnote-ref-2066)
2067. ( 45). همان، ص 109 و 220. [↑](#footnote-ref-2067)
2068. ( 46). همان، ص 318. [↑](#footnote-ref-2068)
2069. ( 47). همان، ص 332 و 566. [↑](#footnote-ref-2069)
2070. ( 48). همان، ص 332. [↑](#footnote-ref-2070)
2071. ( 49). همان، ص 165. [↑](#footnote-ref-2071)
2072. ( 50). همان، ص 329. [↑](#footnote-ref-2072)
2073. ( 51). همان، ص 127، 331. [↑](#footnote-ref-2073)
2074. ( 52). همان، ص 57، 65، 73. [↑](#footnote-ref-2074)
2075. ( 53). همان، ص 556، با نقل قسمتهايى از« اوصاف الاشراف». [↑](#footnote-ref-2075)
2076. ( 54). همان، ص 556، با نقل قسمتهايى از شرح« حكمة الاشراق». [↑](#footnote-ref-2076)
2077. ( 55). همان، ص 110. [↑](#footnote-ref-2077)
2078. ( 56- 57- 58- 59). همان، ص 110- 111. [↑](#footnote-ref-2078)
2079. ( 56- 57- 58- 59). همان، ص 110- 111. [↑](#footnote-ref-2079)
2080. ( 56- 57- 58- 59). همان، ص 110- 111. [↑](#footnote-ref-2080)
2081. (\*) اين يك بند از مكالمه منسوب به على بن ابيطالب با كميل بن زياد است كه در صفحات گذشته بدان اشاره كرديم.- م. [↑](#footnote-ref-2081)
2082. ( 56- 57- 58- 59). همان، ص 110- 111. [↑](#footnote-ref-2082)
2083. ( 60- 61). همان، ص 165. [↑](#footnote-ref-2083)
2084. ( 60- 61). همان، ص 165. [↑](#footnote-ref-2084)
2085. شيبى، كامل مصطفى، تشيع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري، 1جلد، اميركبير - تهران، چاپ: پنجم، 1387 ه.ش. [↑](#footnote-ref-2085)
2086. ( 62- 63- 64- 65). همان، ص 166. [↑](#footnote-ref-2086)
2087. (\*)«[ اى پيغمبر] وقتى تير انداختى، تو نينداختى، بلكه خدا انداخت.» سوره انفال 8: 17 [↑](#footnote-ref-2087)
2088. ( 62- 63- 64- 65). همان، ص 166. [↑](#footnote-ref-2088)
2089. (\*\*)«[ اى موسى‏] اين منم پروردگار جهانيان» سوره قصص 28: 30 [↑](#footnote-ref-2089)
2090. ( 62- 63- 64- 65). همان، ص 166. [↑](#footnote-ref-2090)
2091. ( 62- 63- 64- 65). همان، ص 166. [↑](#footnote-ref-2091)
2092. ( 66). همان، ص 222. [↑](#footnote-ref-2092)
2093. ( 67- 68). همان، ص 110. [↑](#footnote-ref-2093)
2094. ( 67- 68). همان، ص 110. [↑](#footnote-ref-2094)
2095. ( 69). همان، ص 237. [↑](#footnote-ref-2095)
2096. ( 70- 71). همان، ص 236. [↑](#footnote-ref-2096)
2097. ( 70- 71). همان، ص 236. [↑](#footnote-ref-2097)
2098. ( 72). همان، ص 337. [↑](#footnote-ref-2098)
2099. ( 73). همان، ص 324. [↑](#footnote-ref-2099)
2100. ( 74- 75). همان، ص 371، و نيز رجوع كنيد به« فصوص الحكم»، ابن عربى به تحقيق دكتر ابو العلاء عفيفى، مصر 1954، 1/ 63. [↑](#footnote-ref-2100)
2101. ( 74- 75). همان، ص 371، و نيز رجوع كنيد به« فصوص الحكم»، ابن عربى به تحقيق دكتر ابو العلاء عفيفى، مصر 1954، 1/ 63. [↑](#footnote-ref-2101)
2102. ( 76).« الصلة بين التصوف و التشيع» 2/ 171- 183. [↑](#footnote-ref-2102)
2103. ( 77).« المجلى» ص 376؛« طرائق الحقائق» 1/ 261. [↑](#footnote-ref-2103)
2104. ( 78).« المجلى» ص 310، و« فتوحات مكيه» 3/ 430. [↑](#footnote-ref-2104)
2105. ( 79).« المجلى» ص 376. [↑](#footnote-ref-2105)
2106. ( 80- 81). همان، ص 581. [↑](#footnote-ref-2106)
2107. ( 80- 81). همان، ص 581. [↑](#footnote-ref-2107)
2108. ( 82- 83).« روضات الجنات» ص 636. [↑](#footnote-ref-2108)
2109. ( 82- 83).« روضات الجنات» ص 636. [↑](#footnote-ref-2109)
2110. ( 84).« المجلى» ص 3 و 4. [↑](#footnote-ref-2110)
2111. ( 85).« روضات الجنات» ص 266،« مجالس المؤمنين» ص 250- 1. [↑](#footnote-ref-2111)
2112. ( 86).« طرائق الحقائق» 1/ 135. [↑](#footnote-ref-2112)
2113. ( 87).« روضات الجنات» ص 626. [↑](#footnote-ref-2113)
2114. ( 88).« المجلى» صفحات 349- 433. نمونه تكرار مطالب قبلى در اين قسمت افزوده شده، مطالبى است مربوط به مهدى( عج) و سخنانى كه از ابن عربى مى‏آورد( ص 487)، كه قبلا در صفحه 310 آورده بود. و باز مطالب تكرارى ديگرى هست كه نظريه ما را در منحول بودن آن قسمت ثابت مى‏كند. [↑](#footnote-ref-2114)
2115. ( 1).« فتوح البلدان» ص 237؛« ابن اثير» 3/ 196. [↑](#footnote-ref-2115)
2116. ( 2).« ابن اثير» 3/ 196. [↑](#footnote-ref-2116)
2117. ( 3).« طبرى» 1/ 171،« ابن اثير» 3/ 196. [↑](#footnote-ref-2117)
2118. ( 4).« طبرى» 2/ 1559:( حوادث سال 113 و 114) ص 1716:( حوادث سال 122) و« ابن اثير» 5/ 91- 2 و« تاريخ الخلفا»، سيوطى مصر 1959، ص 248،( كه فتح خنجره را به دست بطال در سال هفتم خلافت هشام بن عبد الملك ذكر كرده) و ذهبى در« دول- الاسلام»( 1/ 58) كه تاريخ كشته شدن بطال را در سال 121 نوشته، و همچنين صفحات 46 و 58« دول الاسلام». [↑](#footnote-ref-2118)
2119. ( 5).« ابن اثير» 9/ 162،« السلوك» مقريزى، مصر 1934، 1/ 30. [↑](#footnote-ref-2119)
2120. ( 6). هوار: ماده سلجوق در« دائرة المعارف اسلامى». [↑](#footnote-ref-2120)
2121. ( 7).« تاريخ مختصر الدول»، ابن العبرى ص 336؛« حبيب السير» 3/ 538. [↑](#footnote-ref-2121)
2122. ( 8).« ابن اثير» 9/ 380- 1. [↑](#footnote-ref-2122)
2123. ( 9). ابن خلدون:« العبر» 5/ 3. [↑](#footnote-ref-2123)
2124. ( 10- 11).« قيام الدولة العثمانيه»

      . 16. p, 1938, nodnoL, eripmE namottO ehT fo esiR ehT, kettiW luaP [↑](#footnote-ref-2124)
2125. ( 10- 11).« قيام الدولة العثمانيه»

      . 16. p, 1938, nodnoL, eripmE namottO ehT fo esiR ehT, kettiW luaP [↑](#footnote-ref-2125)
2126. ( 12). همان، 20 و 21. [↑](#footnote-ref-2126)
2127. ( 13).« اخبار الدول»، قرامانى ص 294؛« ابن خلدون» 5/ 163. [↑](#footnote-ref-2127)
2128. (\*) يعنى جنگ و اختلاف ميان سلجوقيان و تركمانان بروز كرد و سلجوقيان، دولت تركمانى دانشمنديه را برانداختند.- م. [↑](#footnote-ref-2128)
2129. ( 14).« تاريخ مختصر الدول» ص 447؛« ابن خلدون» 5/ 168؛« قيام الدولة العثمانيه» ص 20 و 26 و 28. [↑](#footnote-ref-2129)
2130. ( 15). كرامر: مقاله« قرامان اوغلو»،« دائرة المعارف اسلامى». [↑](#footnote-ref-2130)
2131. ( 16).« مناقب العارفين» افلاكى ص 381. [↑](#footnote-ref-2131)
2132. ( 17).« دائرة المعارف اسلامى»، ماده« قرامان اوغلو»؛« اخبار الدول» 293. [↑](#footnote-ref-2132)
2133. (\*) يعنى با آمدن مغول، دولت سلاجقه روم در برابر دولت تركمانى قرامانيه، احياء گرديد.- م. [↑](#footnote-ref-2133)
2134. ( 18- 19).« قيام الدولة العثمانيه» ص 6 و 7. [↑](#footnote-ref-2134)
2135. ( 18- 19).« قيام الدولة العثمانيه» ص 6 و 7. [↑](#footnote-ref-2135)
2136. ( 20).« ابن خلدون» 5/ 561. [↑](#footnote-ref-2136)
2137. ( 1).« قيام الدولة العثمانيه» ص 38. [↑](#footnote-ref-2137)
2138. ( 2).« رسالة القشيريه» ص 16؛« نفحات الانس» ص 50؛« شذرات الذهب» 1/ 340. [↑](#footnote-ref-2138)
2139. ( 3).« قيام الدولة العثمانيه» ص 19، 21 و« دائرة المعارف اسلامى» مقاله« دانشمنديه». [↑](#footnote-ref-2139)
2140. ( 4). همان، ص 20 و« اخبار الدول قرمانى» ص 292. [↑](#footnote-ref-2140)
2141. ( 5).« الفرق بين الفرق» مصر 1948، ص 175، بغدادى( متوفى 429) مى‏نويسد: ابو على سيمجور سردار سامانى( متوفى 387) كه پنهانى با فاطميان رابطه داشت، رابط و مبلغش ابو القاسم حسن بن على ملقب به« دانشمند» بود كه به دست بگ توزون سرلشگر سامانى در نيشابور گرفتار و كشته و در مكان نامعلومى دفن شد. اين داعى فاطمى، سلف دانشمنديه آناتولى است، و گواهى بغدادى، از آنجا كه معاصر بوده، اهميت بسيار دارد. [↑](#footnote-ref-2141)
2142. ( 6).« العبر» 5/ 163. [↑](#footnote-ref-2142)
2143. (\*) اسماعيليان را تعليميه نيز مى‏ناميدند، چون به عقيده ايشان، حقيقت مستقلا به وسيله عقل به دست نمى‏آيد بلكه مستلزم تعليم امام يا نماينده اوست.( رجوع كنيد مثلا به« الملل و النحل» شهرستانى، آنجا كه استدلالات حسن صباح را در اين باب نقل كرده.).- م. [↑](#footnote-ref-2143)
2144. ( 7).« مرآة الزمان»، سبط ابن الجوزى( متوفى 654) ص 293. [↑](#footnote-ref-2144)
2145. (\*\*) يعنى خارج از قلمرو عباسيان.- م. [↑](#footnote-ref-2145)
2146. (\*\*\*) منظور شهاب الدين عمر سهروردى است كه از مشايخ معروف صوفيه و مؤسس طريقه معروف به سهرورديه بوده است نه شهاب الدين يحيى، شيخ اشراق معروف.- م. [↑](#footnote-ref-2146)
2147. ( 8). همان، ص 534. [↑](#footnote-ref-2147)
2148. ( 9). همان، ص 679، تاريخ نخستين سفر سهروردى به مصر در سال 604 بوده است:(« البداية- و النهايه» ابن كثير 13/ 47 و 51). [↑](#footnote-ref-2148)
2149. ( 10).« مرآة الزمان» ص 582- 3. [↑](#footnote-ref-2149)
2150. ( 11).« تاريخ ابن بى‏بى»، تحقيق عدنان صادق ارزى، آنكارا 1956، 1/ 230- 3 و« مختصر تاريخ ابن بى‏بى»، تحقيق هوتسما ص 94- 7. [↑](#footnote-ref-2150)
2151. ( 12).« قيام الدولة العثمانيه» ص 31. [↑](#footnote-ref-2151)
2152. ( 13)..515 ,II aisreP fo yrotsiH yrarertiL ,enworB [↑](#footnote-ref-2152)
2153. ( 14).« نفحات الانس» ص 462. افزون بر اين بايد گفت كه مولوى، در نسب نيز« شريف» بود؛ زيرا از طرف پدر به ابو بكر و از جانب جده بزرگش به على( ع) منسوب بود.(« مناقب العارفين» 75). [↑](#footnote-ref-2153)
2154. ( 15).

      no elcitra s'nhoC. lC,( noitide wen eht). malsI fo aideapolcycnE ehT« ayyihsatkeB» s'iduhcS. R dna« i? aB? aB» [↑](#footnote-ref-2154)
2155. ( 16). مرجع اخير، 151. [↑](#footnote-ref-2155)
2156. ( 17). ياقوت،« معجم البلدان» 7/ 214. [↑](#footnote-ref-2156)
2157. ( 18).« تاريخ ابن بى‏بى» ص 498، و مقاله كلمان هوار راجع به كيخسرو دوم( سلجوقى) در« دائرة المعارف اسلامى». [↑](#footnote-ref-2157)
2158. ( 19).« تاريخ مختصر الدول» ص 447. [↑](#footnote-ref-2158)
2159. ( 1).« تاريخ مختصر الدول» ص 439. [↑](#footnote-ref-2159)
2160. ( 2).« اخبار الدول قرمانى» ص 293. [↑](#footnote-ref-2160)
2161. ( 3).« تاريخ ابن بى‏بى» ص 498، و« ايلك متصوفلر»( صوفيان اوليه)، فؤاد كوپرولو، استانبول 1919 حاشيه ص 232- 5، و مقاله هوار راجع به كيخسرو دوم( سلجوقى) در« دائرة- المعارف اسلامى»، و مقاله كوهن راجع به بابائيه در« دائرة المعارف اسلامى»( طبع جديد انگليسى)، و نيز مقاله سابق الذكر شودى)iduhcS (. [↑](#footnote-ref-2161)
2162. ( 4- 5).« ايلك متصوفلر» حاشيه 233. [↑](#footnote-ref-2162)
2163. ( 4- 5).« ايلك متصوفلر» حاشيه 233. [↑](#footnote-ref-2163)
2164. ( 6). مقاله كوهن. [↑](#footnote-ref-2164)
2165. ( 7).« مناقب العارفين» ص 381؛« تاريخ ابن بى‏بى» ص 502؛« تاريخ مختصر الدول» ص 439، و نيز نگاه كنيد به:- [↑](#footnote-ref-2165)
2166. ( 8).« مناقب العارفين» ص ص 381؛« تاريخ مختصر الدول» ص 439؛« تاريخ ابن بى‏بى» ص 502. [↑](#footnote-ref-2166)
2167. ( 9).« مرآة الزمان» ص 773. [↑](#footnote-ref-2167)
2168. ( 10).« ايلك متصوفلر» حاشيه 233. [↑](#footnote-ref-2168)
2169. ( 11).« نفحات الانس» ص 5. [↑](#footnote-ref-2169)
2170. (\*) مقصود اين است كه ثابت كند بابا، دعوى نبوت نداشته و اين درست است؛ و ليكن به نوشته كتب ديگر، بابا اسحاق ادعاى مهدويت داشته است.- م.-

      . 139 retpahC, 30 kooB, muirotsiH mulucepS, siovaeB fo tnecniV

      عجيب‏تر اينكه به گفته بيرج نام رهبر اين نهضت، ابتدا بابا الياس بود و سپس به بابا اسحق تبديل شد، پيداست كه اين نظر صحيح نيست، نگاه كنيد به:

      . 45. p, sehsirveD fo redro ihsatkeB ehT, egriB. J

      به نقل از« اماميه تاريخى» نوشته حسام الدين افندى( 2/ 374). [↑](#footnote-ref-2170)
2171. ( 12).« تاريخ ابن بى‏بى» ص 500. [↑](#footnote-ref-2171)
2172. ( 13). همان، ص 499. [↑](#footnote-ref-2172)
2173. ( 14- 15). همان، ص 499. [↑](#footnote-ref-2173)
2174. ( 14- 15). همان، ص 499. [↑](#footnote-ref-2174)
2175. ( 16). همان، ص 502، و مقاله هوار راجع به كيخسرو دوم در« دائرة المعارف اسلامى». [↑](#footnote-ref-2175)
2176. ( 17- 18- 19).« تاريخ مختصر الدول» ص 439. [↑](#footnote-ref-2176)
2177. ( 17- 18- 19).« تاريخ مختصر الدول» ص 439. [↑](#footnote-ref-2177)
2178. ( 17- 18- 19).« تاريخ مختصر الدول» ص 439. [↑](#footnote-ref-2178)
2179. ( 20).« تاريخ ابن بى‏بى» ص 502. [↑](#footnote-ref-2179)
2180. ( 21). همان، ص 503. [↑](#footnote-ref-2180)
2181. ( 22).« ايلك متصوفلر» ص 234؛ به نقل از« اماسيه تاريخى» حسام الدين افندى. [↑](#footnote-ref-2181)
2182. ( 23). همان، حاشيه ص 234، براى تفصيل بيشتر نگاه كنيد به ص 231 و حاشيه 232- 4، و و همچنين مقاله كوهن راجع به بابائيه در چاپ جديد انگليسى« دائرة المعارف اسلامى». [↑](#footnote-ref-2182)
2183. (\*) اين نخستين شهرى بود كه بابا اسحاق از خراسان بدانجا آمد، و منزل كرد. [↑](#footnote-ref-2183)
2184. ( 24).« البداية و النهايه» 13/ 108. [↑](#footnote-ref-2184)
2185. ( 25- 26).« اخبار الدول قرمانى» ص 293 و« قيام الدولة العثمانيه» ص 37. [↑](#footnote-ref-2185)
2186. ( 25- 26).« اخبار الدول قرمانى» ص 293 و« قيام الدولة العثمانيه» ص 37. [↑](#footnote-ref-2186)
2187. ( 27). همان، ص 293. [↑](#footnote-ref-2187)
2188. ( 28). همان، ص 293 و« قيام الدولة العثمانيه» ص 17. [↑](#footnote-ref-2188)
2189. ( 29). براى تفصيل بيشتر علاوه بر دو منبع اخير به مقاله كرامر درباره قرامان اوغلو در« دائرة المعارف اسلامى» مراجعه كنيد. [↑](#footnote-ref-2189)
2190. (\*) درواقع پس از سركوبى شورش بابائيه، تنها برخى عناصر وابسته به جناح معتدل آن از مرگ نجات يافتند كه از آنجمله نوره صوفى( و احتمالا مرشدش بابا الياس) بود. اينان نيز با دست يافتن به امارت و وصلت با سلاجقه، آخرين مايه تحرك خود را از دست دادند و در اوضاع و احوال بسيار پيچيده‏اى كه پس از سقوط سلاجقه بر تركيه، حكمفرما شد، جامعه احتياج به يك حكومت مركزى مقتدر داشت كه قرامانيان از ايجاد آن عاجز بودند و آل عثمان، عهده‏دار اين نقش تاريخى شدند.- م. [↑](#footnote-ref-2190)
2191. ( 1). بكتاش لقبى است تركى، به معنى امير،(« بيرج» ص 36). [↑](#footnote-ref-2191)
2192. ( 2). براى نمونه نگاه كنيد به ماده بكتاش در« دائرة المعارف اسلامى». [↑](#footnote-ref-2192)
2193. ( 3).« بيرج» ص 40- 41. [↑](#footnote-ref-2193)
2194. ( 4).« مناقب العارفين» ص 381، و« اسلام انسكلو پيدسى»، مقاله فوأد كوپرولو ص 461- 3، و مقاله كوهن راجع به بابائيه در« دائرة المعارف اسلامى»، چاپ دوم، لندن 1937. [↑](#footnote-ref-2194)
2195. ( 5)..sehsivreD fo redrO ihsatkeB ehT ,egriB .K .J [↑](#footnote-ref-2195)
2196. ( 6).« مناقب حاج بكتاش» ورقه 38 ب، و« بيان سلسله حاج بكتاش» ورقه 94 ب. [↑](#footnote-ref-2196)
2197. ( 7). رجوع به حاشيه 17 و 18 فصل قبل. [↑](#footnote-ref-2197)
2198. ( 8).« مناقب العارفين» ص 381:« حاجى بكتاش مردى بود عارف و روشن‏درون، اما در متابعت نبود»، كتاب افلاكى بين سالهاى 718- 754 تأليف شده است. [↑](#footnote-ref-2198)
2199. ( 9).« بيرج»، ص 36. [↑](#footnote-ref-2199)
2200. ( 10).« مناقب العارفين» 381- 2، در« طرائق الحقائق» آمده كه حاج بكتاش با مولوى صحبت داشت،( 2/ 155). [↑](#footnote-ref-2200)
2201. ( 11).« بيرج»، ص 4 و شودى:« دائرة المعارف اسلامى». [↑](#footnote-ref-2201)
2202. ( 12).« مناقب حاج بكتاش» ورقه 38، 34 ب و« رياض السياحه» ورقه 83 ب. [↑](#footnote-ref-2202)
2203. ( 13). بيرج ص 36، نايب الصدر در طرائق كوشيده است براى لقمان پرنده مزبور، شخصيت تاريخى ثابت كند( 155- 6)، محمد على تبريزى در« ريحانة الادب»،( تهران 1366 ص 297) تصريح مى‏كند كه حاج بكتاش مريد شيخ لقمان خراسانى بود. [↑](#footnote-ref-2203)
2204. ( 14- 15- 16).« الدرر الكامنه»، ابن حجر ص 480- 1. [↑](#footnote-ref-2204)
2205. ( 14- 15- 16).« الدرر الكامنه»، ابن حجر ص 480- 1. [↑](#footnote-ref-2205)
2206. ( 14- 15- 16).« الدرر الكامنه»، ابن حجر ص 480- 1. [↑](#footnote-ref-2206)
2207. ( 17- 18).« بيرج»، ص 51. [↑](#footnote-ref-2207)
2208. ( 17- 18).« بيرج»، ص 51. [↑](#footnote-ref-2208)
2209. ( 19).« بستان السياحه»، زين العابدين شيروانى، ايران 1316، ص 153. [↑](#footnote-ref-2209)
2210. (\*) مثلا حروفيان كه از جمله شعارهايشان، سپيدپوشى بود. اما دانسته نيست كه اين رسم درميان حروفيه، پس از پيوستن به بكتاشيه رايج شد يا پيش از آن نيز بوده.- م. [↑](#footnote-ref-2210)
2211. ( 20).« مقالات حاج بكتاش» ورقه 1 ب.( نسخه خطى به زبان تركى در كتابخانه دانشگاه كمبريج، شماره‏20 .E ,enworB ). [↑](#footnote-ref-2211)
2212. ( 21). همان، ورقه 7 الف، و سوره اعراف 7: 173، آل عمران 3: 82. [↑](#footnote-ref-2212)
2213. ( 22). همان، ورقه 9 الف. [↑](#footnote-ref-2213)
2214. ( 23). همان، ورقه 8 الف، 10 الف. [↑](#footnote-ref-2214)
2215. ( 24). همان، ورقه 15 الف. [↑](#footnote-ref-2215)
2216. ( 25- 26). همان، ورقه 16 الف. [↑](#footnote-ref-2216)
2217. ( 25- 26). همان، ورقه 16 الف. [↑](#footnote-ref-2217)
2218. ( 27). همان، ورقه 1 الف- 2 الف. [↑](#footnote-ref-2218)
2219. ( 28).« بستان السياحه» 152؛« طرائق» 2/ 155- 6؛« رياض السياحه» ورقه 83 ب ينى‏چرى، ينگى‏چرى- قشون جديد؛ در عربى معمولا انكشاريه مى‏گويند. [↑](#footnote-ref-2219)
2220. ( 29). فهرستى از نام پيروان حاج بكتاش در كتاب بيرج( ص 40) آمده است. [↑](#footnote-ref-2220)
2221. ( 30). در« شقائق النعمانيه»، ص 8( تأليف طاش كبرى‏زاده متوفى 968) مى‏نويسد:« در زمان ما عده‏اى از ملحدان، بدروغ خود را به حاج بكتاش بسته‏اند، در حاليكه( روح) او از ايشان بيزار است».[ مقصودش همان حروفيه است كه با بكتاشيان آميخته شدند.- م.] [↑](#footnote-ref-2221)
2222. ( 31). بيرج، ص 132. [↑](#footnote-ref-2222)
2223. ( 32). همان، ص 56، تولد باليم سلطان يك حالت افسانه‏اى‏[ و مسيحيانه‏] دارد، چون مادرش با خوردن عسل از دست شيخ باردار شد و باليم سلطان(- سلطان عسل) را زاييد، نكته ديگر اينكه« مرسل بابا» نيز اشارتى رمزى است به داستان فرشته‏اى كه خداوند به سوى مريم فرستاد و مريم به عيسى حامله شد،( سوره مريم 19: 21). [↑](#footnote-ref-2223)
2224. ( 33). همان، ص 40. [↑](#footnote-ref-2224)
2225. ( 34). همان، ص 84. [↑](#footnote-ref-2225)
2226. ( 35). همان، ص 16. [↑](#footnote-ref-2226)
2227. ( 36). همان، حاشيه ص 64. [↑](#footnote-ref-2227)
2228. ( 37). همان، ص 66. [↑](#footnote-ref-2228)
2229. ( 38).« عيون الهدايه» ورقه 79 الف و« بيرج»، 138- 9. [↑](#footnote-ref-2229)
2230. ( 39- 40).« بيرج»، ص 135. [↑](#footnote-ref-2230)
2231. ( 39- 40).« بيرج»، ص 135. [↑](#footnote-ref-2231)
2232. ( 41- 42). همان، ص 140 و« مثنوى ترابى» ص 30. [↑](#footnote-ref-2232)
2233. ( 41- 42). همان، ص 140 و« مثنوى ترابى» ص 30. [↑](#footnote-ref-2233)
2234. ( 43). همان، ص 99. [↑](#footnote-ref-2234)
2235. ( 44).« فضيلت‏نامه» ورقه 4 الف- 4 ب. [↑](#footnote-ref-2235)
2236. ( 45). همان، ورقه 99 ب، 102 ب. [↑](#footnote-ref-2236)
2237. ( 46). همان، ورقه 102 ب، 104 ب، 107 ب. [↑](#footnote-ref-2237)
2238. ( 47).« بيرج» ص 140- 5. [↑](#footnote-ref-2238)
2239. ( 48). همان، ص 147- 9. [↑](#footnote-ref-2239)
2240. (\*) به نوشته مير عبد اللطيف شوشترى در« تحفه العالم»، به روزگار اورنگ زيب، سيد محمد حسين خراسانى به هند رفت و نزد امرا مقامى يافت، پس از مرگ اورنگ زيب، در اوضاع آشفته و هرج‏ومرج، دعوى مهديگرى آغاز نهاد و گفت من همان محسن فرزند سقط شده فاطمه( ص) هستم كه پس از هزار سال اقامت در بهشت، به دنيا بازگشته به هدايت امت برخاسته‏ام.

      عقايدش آميزه‏اى از تصوف و تشيع و آئينهاى ايرانى بود. و پيروان بسيار يافت و در صدد قيام بود كه به مرگ طبيعى درگذشت و رشته‏هايش پنبه شد. معدودى از پيروانش در آغاز قرن سيزده باقى بودند، و مذهب ايشان« خفشانى» ناميده مى‏شد( ص 320- 6).- م. [↑](#footnote-ref-2240)
2241. ( 49- 50).« تاريخ العراق بين احتلالين» 4/ 152. [↑](#footnote-ref-2241)
2242. ( 49- 50).« تاريخ العراق بين احتلالين» 4/ 152. [↑](#footnote-ref-2242)
2243. ( 51). تكيه بكتاشيه در كاظمين تبديل به محل كتابخانه« مكتبة الجوادين العامه» گرديده، كه كتابهاى سيد هبة الدين شهرستانى را دربردارد. [↑](#footnote-ref-2243)
2244. ( 52). از جمله اين استثنائات، زاويه خاكساريه در كوفه مى‏باشد. [↑](#footnote-ref-2244)
2245. ( 53). شانزدهم ماه اوت( حدود بيست و پنجم مردادماه) هرسال بكتاشيان در تركيه جشن مى‏گيرند، محل اجتماع، قصبه( حاج بكداش) در شهرستان نوشهر، 180 كيلومترى جنوب آنكار است. هزاران نفر از بكتاشيان، مرد و زن با لباسهاى مخصوص و كلاه استوانه‏اى، گرداگرد مرقد بكتاش ولى به رقص و آواز و شعرخوانى و ذكرگوئى مى‏پردازند.

      اين جشن سه روز ادامه دارد.

      به نوشته روزنامه حريت، 13 ميليون از مردم تركيه بكتاشى‏اند و همه‏ساله چند هزار نفر از آنان در مراسم 16 اوت در قصبه حاج بكداش گرد مى‏آيند، درميان اينان، استادان دانشگاه، پزشكان، مهندسان، دانشمندان، بازرگانان، پيشه‏وران، كشاورزان و روستاييان ديده مى‏شوند، پيرمردها در كنار دانشجويان و كارمندان به چشم مى‏خورند.

      اين مراسم بيش‏از هفتصد سال است كه برگزار مى‏شود؛ از جمله در سال 1965، دانشياران شركت‏كننده از ميان خود رئيس طريقتى برگزيدند كه نامش دكتر بدرى- نويان و لقب طريقتى او« دده‏بابا» است.

      در تركيه طريقه‏هاى صوفيانه ديگرى نيز موجود است، از جمله مولويه، قادريه، رفاعيه، نقشبنديه، خلوتيه، تيجانيه و غيره ... كه مهمترين آنها، طريقه مولويه است كه در رديف بكتاشيه بلكه مهم‏تر از آن است. اينان نيز جشن مخصوصى دارند كه با لباس ويژه و كلاههاى بلند در آن حاضر مى‏شوند و به« رقص الهى» مى‏پردازند، محل اجراى اين مراسم در قونيه، كنار مرقد مولوى، و مدت آن سه روز است.

      ( خلاصه شده از صفحه 7 ضميمه جريدة الجمهورية البغداديه، شماره 598 تاريخ 2/ 9/ 1965). [↑](#footnote-ref-2245)
2246. ( 1- 2).« تاريخ شاه اسماعيل»، مؤلف مجهول، نسخه خطى كتابخانه دانشگاه كمبريج به‏شماره--255 .ddA ورقه 3 الف؛« صفوة الصفا»، ابن بزاز بمبئى 1329 ص 2؛« سلسلة النسب صفويه»، نسخه خطى كمبريج به‏شماره‏12 .H ,enworB ورقه 5 ب؛« عالم‏آراى عباسى» 1/ 8 ب. حقيقت آنكه براون در« تاريخ ادبيات ايران در عصر جديد»( لندن 1924، ص 34- 49) بيشتر مواد تاريخى مربوط به تاريخ صفويه را استقصاء كرده است، و ليكن تقيد ما در مراجعه به متون اصلى، در اين فصل نيز رعايت مى‏شود. البته در موارد لزوم نظريات براون را نيز ذكر خواهيم كرد. درمورد انتساب همپيمان فيروز به ابراهيم ادهم، كسروى معتقد است كه طبق تحرير اوليه« صفوة الصفا» خود فيروز از اولاد ابراهيم ادهم بوده است، و پس از آنكه صفويان نسب علوى را براى خود برگزيدند، آن قسمت تحريف شد و همپيمان فيروز را از اولاد ابراهيم ادهم شمردند. اين نكته بديعى است ولى مشكل بتوان صفويه را از اولاد ابراهيم ادهم دانست، زيرا همچنانكه برون اشاره كرده، در كتب تاريخى اشاره‏اى به نسل ابراهيم بن ادهم وجود ندارد، و به‏طور كلى درمورد شخصيت ابراهيم ادهم و مدفن او و اصل و نسبش روايات بسيار مختلف است؛ تا آنجا كه علاوه بر روايات مشهور، بعضى او را از بنى عجل شمرده‏اند،(« الصلة بين التصوف و التشيع» 1/ 353) و حتى نصيريه او را از خود به‏شمار آورده‏اند(« تاريخ العلويين»، محمد امين غالب، لاذقيه 1924، ص 226). [↑](#footnote-ref-2246)
2247. ( 1- 2).« تاريخ شاه اسماعيل»، مؤلف مجهول، نسخه خطى كتابخانه دانشگاه كمبريج به‏شماره--255 .ddA ورقه 3 الف؛« صفوة الصفا»، ابن بزاز بمبئى 1329 ص 2؛« سلسلة النسب صفويه»، نسخه خطى كمبريج به‏شماره‏12 .H ,enworB ورقه 5 ب؛« عالم‏آراى عباسى» 1/ 8 ب. حقيقت آنكه براون در« تاريخ ادبيات ايران در عصر جديد»( لندن 1924، ص 34- 49) بيشتر مواد تاريخى مربوط به تاريخ صفويه را استقصاء كرده است، و ليكن تقيد ما در مراجعه به متون اصلى، در اين فصل نيز رعايت مى‏شود. البته در موارد لزوم نظريات براون را نيز ذكر خواهيم كرد. درمورد انتساب همپيمان فيروز به ابراهيم ادهم، كسروى معتقد است كه طبق تحرير اوليه« صفوة الصفا» خود فيروز از اولاد ابراهيم ادهم بوده است، و پس از آنكه صفويان نسب علوى را براى خود برگزيدند، آن قسمت تحريف شد و همپيمان فيروز را از اولاد ابراهيم ادهم شمردند. اين نكته بديعى است ولى مشكل بتوان صفويه را از اولاد ابراهيم ادهم دانست، زيرا همچنانكه برون اشاره كرده، در كتب تاريخى اشاره‏اى به نسل ابراهيم بن ادهم وجود ندارد، و به‏طور كلى درمورد شخصيت ابراهيم ادهم و مدفن او و اصل و نسبش روايات بسيار مختلف است؛ تا آنجا كه علاوه بر روايات مشهور، بعضى او را از بنى عجل شمرده‏اند،(« الصلة بين التصوف و التشيع» 1/ 353) و حتى نصيريه او را از خود به‏شمار آورده‏اند(« تاريخ العلويين»، محمد امين غالب، لاذقيه 1924، ص 226). [↑](#footnote-ref-2247)
2248. ( 3).« معجم البلدان»، ياقوت، 5/ 146؛« الانساب» ورقه 312 ب. [↑](#footnote-ref-2248)
2249. ( 4- 5).« سلسلة النسب صفويه» ورقه 6 الف. [↑](#footnote-ref-2249)
2250. ( 4- 5).« سلسلة النسب صفويه» ورقه 6 الف. [↑](#footnote-ref-2250)
2251. ( 6).« صفوة الصفا» ص 12؛« سلسلة النسب ورقه» 6 الف. [↑](#footnote-ref-2251)
2252. ( 7).« صفوة الصفا» ص 12. [↑](#footnote-ref-2252)
2253. ( 8). همان، ص 12 س 17 و حاشيه. [↑](#footnote-ref-2253)
2254. ( 9). همان، ص 12؛« سلسلة النسب» ورقه 6 الف. [↑](#footnote-ref-2254)
2255. ( 10).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 4 ب. [↑](#footnote-ref-2255)
2256. ( 11).« صفوة الصفا» ص 11. [↑](#footnote-ref-2256)
2257. ( 12).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 14 ب. [↑](#footnote-ref-2257)
2258. ( 13).« صفوة الصفا» ص 12. [↑](#footnote-ref-2258)
2259. ( 14).« الجامع المختصر»، بغداد 1934، ص 177. [↑](#footnote-ref-2259)
2260. ( 15).« تاريخ مختصر الدول» ص 398؛« سلسلة النسب صفويه» ورقه 30 ب- 31 ب. [↑](#footnote-ref-2260)
2261. ( 16- 17).« صفوة الصفا» ص 21. [↑](#footnote-ref-2261)
2262. ( 16- 17).« صفوة الصفا» ص 21. [↑](#footnote-ref-2262)
2263. ( 18).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 5 الف. [↑](#footnote-ref-2263)
2264. ( 19).« سلسلة النسب صفويه» ورقه 8 ب. [↑](#footnote-ref-2264)
2265. ( 20).« صفوة الصفا ص» 13؛« سلسلة النسب صفويه» ورقه 8 الف؛« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 5 ب. [↑](#footnote-ref-2265)
2266. ( 21- 22).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 5 الف. [↑](#footnote-ref-2266)
2267. ( 21- 22).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 5 الف. [↑](#footnote-ref-2267)
2268. ( 23).« صفوة الصفا» ص 12 س 17؛« سلسلة النسب صفويه» ورقه 9 الف. [↑](#footnote-ref-2268)
2269. ( 24).« صفوة الصفا» ص 12 و س 17،« سلسلة النسب صفويه» ورقه 5 ب. [↑](#footnote-ref-2269)
2270. ( 25).« سلسلة النسب صفويه» ورقه 9 الف. [↑](#footnote-ref-2270)
2271. ( 26). همان، ورقه 11 الف؛« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 5 ب. [↑](#footnote-ref-2271)
2272. (\*) سال وفات نجيب الدين، سنى كه براى صفى الدين ذكر كرده، سازگار نيست، زيرا طبق مفاد جمله بعدى، صفى الدين در 676 مسلما در شيراز بوده و در آنموقع نجيب الدين زنده بوده است.- م. [↑](#footnote-ref-2272)
2273. ( 27).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 5 ب. برادران شيخ صفى در آنجا به تجارت مشغول بودند( 10 ب). [↑](#footnote-ref-2273)
2274. ( 28).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 6 الف. [↑](#footnote-ref-2274)
2275. ( 29). همان، ورقه 6 الف، 6 ب. [↑](#footnote-ref-2275)
2276. ( 30).« سلسلة النسب صفويه» ورقه 11 الف؛ تاريخ« شاه اسماعيل» ورقه 7 الف. [↑](#footnote-ref-2276)
2277. ( 31).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 5 ب. [↑](#footnote-ref-2277)
2278. ( 32- 33).« صفوة الصفا» ص 15؛« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 7 الف. [↑](#footnote-ref-2278)
2279. ( 32- 33).« صفوة الصفا» ص 15؛« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 7 الف. [↑](#footnote-ref-2279)
2280. ( 34).« سلسلة النسب صفويه» ورقه 25 ب. [↑](#footnote-ref-2280)
2281. ( 35).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 6 الف. [↑](#footnote-ref-2281)
2282. ( 36).« صفوة الصفا»، ص 11. [↑](#footnote-ref-2282)
2283. ( 37). همان، ص 11؛« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 3 الف،« سلسلة النسب صفويه» ورقه 5 ب.

      « احسن الوديعه» 2/ 245 به نقل از« رياض السياحه». قرمانى( مورخ) صحت اين نسب را منكر است،(« اخبار الدول» 344)، و دهخدا گويد دليل قاطعى براى آن در دست نيست(« لغت‏نامه» ماده اسماعيل صفوى). از سوى ديگر، براون آن را رد نكرده( ص 33) و حميد وهبى در« مشاهير اسلام» گفته است كه نسب‏شناسان ايرانى، اين انتساب را تأييد كرده‏اند،( چاپ استانبول 1310، ص 500). [↑](#footnote-ref-2283)
2284. ( 38). نويسنده شخصا به اين نتايج رسيده بود، بعدا معلوم شد كه كسروى در اين مورد پيشقدم بوده. ضمنا كسروى اضافه مى‏كند كه حتى شاه اسماعيل ادعاى سيادت نداشت و شاه طهماسب اين دعوى را اظهار كرد، اما نصر اللّه فلسفى به نقل از دستنوشته شاه اسماعيل آورده كه وى خود را حسينى لقب داده است.(« زندگانى شاه عباس اول» چاپ دوم، تهران 1334 ش 10/ 154- 5). [↑](#footnote-ref-2284)
2285. ( 39).« زندگانى شاه عباس اول»، چاپ دوم، تهران 1334، جلد اول، ص 154- 5. [↑](#footnote-ref-2285)
2286. (\*) رجوع كنيد به:« كاروند كسروى» ص 74.- م. [↑](#footnote-ref-2286)
2287. (\*\*) رجوع كنيد به: حاشيه 20 فصل مربوط به نوربخش در كتاب حاضر.- م. [↑](#footnote-ref-2287)
2288. (\*\*\*) رجوع كنيد به:« كاروند كسروى» ص 58- 9- م. [↑](#footnote-ref-2288)
2289. (\*\*\*\*) اين اظهارنظر نويسنده، بكلى بى‏اساس است و شواهدى خلاف آن وجود دارد كه ثابت مى‏كند شيخ صفى به لهجه آذرى كه يكى از زبانهاى ايرانى است سخن مى‏گفته.

      ( رجوع كنيد به:« كاروند كسروى»، ص 342- 352).- م. [↑](#footnote-ref-2289)
2290. ( 40).« رياض العارفين» ص 146. [↑](#footnote-ref-2290)
2291. ( 41). سلسلة النسب صفويه، 2، 19 الف، 23 الف؛ نيز در ورقه 18 ب- 19 الف، مى‏نويسد:

      «( شيخ صفى) طبع نظم داشت». [↑](#footnote-ref-2291)
2292. ( 42).« صفوة الصفا» ص 173، 176، 178، 180، 182، 184. [↑](#footnote-ref-2292)
2293. ( 43- 44). همان، ص 95، 242، 243، خصوصا ص 105. [↑](#footnote-ref-2293)
2294. ( 43- 44). همان، ص 95، 242، 243، خصوصا ص 105. [↑](#footnote-ref-2294)
2295. ( 45).« حبيب السير» 3/ 220، 4/ 421. [↑](#footnote-ref-2295)
2296. ( 46).« صفوة الصفا» ص 96- 103، و نيز 113. [↑](#footnote-ref-2296)
2297. ( 47- 48). همان، ص 105. [↑](#footnote-ref-2297)
2298. ( 47- 48). همان، ص 105. [↑](#footnote-ref-2298)
2299. ( 49).« تاريخ گزيده» ص 793. [↑](#footnote-ref-2299)
2300. ( 50).« صفوة الصفا»، 335- 358. [↑](#footnote-ref-2300)
2301. ( 51- 52). همان، ص 89- 90. [↑](#footnote-ref-2301)
2302. ( 51- 52). همان، ص 89- 90. [↑](#footnote-ref-2302)
2303. (\*) اى پيغمبر، آنچه را از جانب پروردگارت به تو نازل شده، به مردم ابلاغ كن، كه اگر نكنى، رسالت خود را به انجام نرسانده‏اى.( سوره مائده 5: 67). [↑](#footnote-ref-2303)
2304. ( 53- 54). براى نمونه رجوع كنيد به« اصول كافى»، كلينى تهران 1381، 1/ 289 [↑](#footnote-ref-2304)
2305. ( 53- 54). براى نمونه رجوع كنيد به« اصول كافى»، كلينى تهران 1381، 1/ 289 [↑](#footnote-ref-2305)
2306. ( 55).« صفوة الصفا» ص 141. [↑](#footnote-ref-2306)
2307. ( 56- 57).« صفوة الصفا» ص 146، و نيز« اصول كافى»، كتاب الحجة، باب فرض طاعة الائمه، حديث: 6، باب ان الراسخين فى العلم هم الائمه، حديث: 1- 3، باب فى شان‏\i إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ\E و تفسيرها، حديث: 1. [↑](#footnote-ref-2307)
2308. ( 56- 57).« صفوة الصفا» ص 146، و نيز« اصول كافى»، كتاب الحجة، باب فرض طاعة الائمه، حديث: 6، باب ان الراسخين فى العلم هم الائمه، حديث: 1- 3، باب فى شان‏\i إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ\E و تفسيرها، حديث: 1. [↑](#footnote-ref-2308)
2309. ( 58).« صفوة الصفا» ص 140، 152. [↑](#footnote-ref-2309)
2310. ( 59).« سلسلة النسب صفويه» ورقه 26 الف. [↑](#footnote-ref-2310)
2311. ( 60). همان، ورقه 28 ب؛« حبيب السير» 4/ 521- 3. [↑](#footnote-ref-2311)
2312. ( 61).« مجالس المؤمنين» ص 273. [↑](#footnote-ref-2312)
2313. ( 62- 63- 64).« صفوة الصفا» ص 97، 101، 102. [↑](#footnote-ref-2313)
2314. ( 62- 63- 64).« صفوة الصفا» ص 97، 101، 102. [↑](#footnote-ref-2314)
2315. ( 62- 63- 64).« صفوة الصفا» ص 97، 101، 102. [↑](#footnote-ref-2315)
2316. ( 65). نگاه كنيد به توصيف ابن بطوطه از اخيان بلاد روم(« الرحلة» 1/ 181- 2)، جامى نيز از چند متصوف ملقب به اخى نام برده: اخى فرج زنجانى( متوفى 957) و اخى على مصرى و اخى محمد دهستانى(« نفحات الانس» ص 445- 6). همچنانكه تايشنر دريافته و اشاره كرده، اخى كلمه‏اى است تركى مرادف فتى عربى(- جوانمرد) و برخلاف آنچه پنداشته مى‏شود ربطى به كلمه اخ عربى(- برادر) ندارد.(« دائرة المعارف اسلامى» چاپ دوم انگليسى).[ و نيز رجوع كنيد به اعلام مناقب العارفين چاپ يازجى.- م‏] [↑](#footnote-ref-2316)
2317. (\*) به اين مناسبت كه ابراهيم خليل( ع) نيز به جوانمردى و مهمان‏نوازى و گذشت، نامبردار بود.- م. [↑](#footnote-ref-2317)
2318. ( 66).« مجالس المؤمنين» ص 273. [↑](#footnote-ref-2318)
2319. ( 67).« كليات قاسم انوار» با مقدمه سعيد نفيسى تهران 1327 ش، مقدمه ص 11. [↑](#footnote-ref-2319)
2320. ( 68).« سلسلة النسب» صفويه ورقه 28 الف. [↑](#footnote-ref-2320)
2321. ( 69).« كليات قاسم انوار» ص 340؛« مجالس المؤمنين» ص 273. [↑](#footnote-ref-2321)
2322. ( 70).« صفوة الصفا» ص 4. [↑](#footnote-ref-2322)
2323. ( 71- 72- 73).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 8 ب. [↑](#footnote-ref-2323)
2324. ( 71- 72- 73).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 8 ب. [↑](#footnote-ref-2324)
2325. ( 71- 72- 73).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 8 ب. [↑](#footnote-ref-2325)
2326. ( 74).« محفل الاوصياء» ورقه 326 الف. [↑](#footnote-ref-2326)
2327. ( 75).« سلسلة النسب صفويه» ورقه 32 الف. [↑](#footnote-ref-2327)
2328. ( 76).« الضوء اللامع»، سخاوى 6/ 29. [↑](#footnote-ref-2328)
2329. ( 77).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 8 ب. [↑](#footnote-ref-2329)
2330. ( 78- 79).« سلسلة النسب صفويه» ورقه 34 الف و ب. [↑](#footnote-ref-2330)
2331. ( 78- 79).« سلسلة النسب صفويه» ورقه 34 الف و ب. [↑](#footnote-ref-2331)
2332. ( 80).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 10 ب. [↑](#footnote-ref-2332)
2333. ( 81). همان، ورقه 10 ب؛« سلسلة النسب صفويه» ورقه 34 ب؛ و نيز نگاه كنيد به:

      . 382. p, 1626, nodnoL, egamirgliP sahcruP sahcruP leumaS [↑](#footnote-ref-2333)
2334. ( 82).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 10 ب؛« سلسلة النسب صفويه» ورقه 34 ب. [↑](#footnote-ref-2334)
2335. ( 83). همان، ورقه 11 الف. [↑](#footnote-ref-2335)
2336. (\*) به معنى سرخ‏سران يا سرخكلاهان؛ چون بر سر كلاه سرخ مى‏گذاشتند. [↑](#footnote-ref-2336)
2337. ( 84).« دائرة المعارف اسلامى»، ماده‏seirassinaJ ( ينى‏چرى). [↑](#footnote-ref-2337)
2338. ( 85).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 11 الف. [↑](#footnote-ref-2338)
2339. ( 86).« الضوء اللامع» 6/ 29 پيداست كه مقصودش عراق عجم بوده، همچنانكه قرمانى، حيدر نواده على سياهپوش را« صاحب عراق عجم» مى‏نامد:(« اخبار الدول» 348). [↑](#footnote-ref-2339)
2340. ( 87- 88).« الضوء اللامع» 6/ 29- 30. [↑](#footnote-ref-2340)
2341. ( 87- 88).« الضوء اللامع» 6/ 29- 30. [↑](#footnote-ref-2341)
2342. ( 89).« شقائق النعمانيه»( حاشيه« وفيات الاعيان») مصر 1299، 1/ 155. [↑](#footnote-ref-2342)
2343. ( 90).« الضوء اللامع» 6/ 30، در« سلسلة النسب صفويه»، وفات على سياهپوش به سال 830 ذكر شده. [↑](#footnote-ref-2343)
2344. ( 91- 92).« سلسلة النسب صفويه» ورقه 32 ب. [↑](#footnote-ref-2344)
2345. ( 91- 92).« سلسلة النسب صفويه» ورقه 32 ب. [↑](#footnote-ref-2345)
2346. ( 93).« الضوء اللامع» 6/ 29؛« حبيب السير» 4/ 422. [↑](#footnote-ref-2346)
2347. ( 94).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 11 الف. [↑](#footnote-ref-2347)
2348. ( 95). شرح‏حال ابراهيم را در« حبيب السير»( 4/ 424) ملاحظه كنيد، به نوشته« تاريخ شاه اسماعيل»، ابراهيم بكلى مشغول عبادت گرديد( ورقه 11 ب). [↑](#footnote-ref-2348)
2349. ( 96).« سلسلة النسب صفويه» ورقه 36 الف. [↑](#footnote-ref-2349)
2350. (\*) مقصود، سركوبى حروفيه و نوربخشيه است.- م. [↑](#footnote-ref-2350)
2351. ( 97).« اعلام النبلاء فى تاريخ حلب الشهباء» محمد راغب طباخ، حلب 1926، 3/ 56. [↑](#footnote-ref-2351)
2352. ( 98).« سلسلة النسب صفويه» ورقه 45 الف. [↑](#footnote-ref-2352)
2353. ( 99).« سلسلة النسب صفويه» ورقه 46 ب. [↑](#footnote-ref-2353)
2354. ( 100- 101- 102- 103).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 11 ب، 12 ب. [↑](#footnote-ref-2354)
2355. ( 100- 101- 102- 103).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 11 ب، 12 ب. [↑](#footnote-ref-2355)
2356. ( 100- 101- 102- 103).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 11 ب، 12 ب. [↑](#footnote-ref-2356)
2357. ( 100- 101- 102- 103).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 11 ب، 12 ب. [↑](#footnote-ref-2357)
2358. ( 104).« دائرة المعارف اسلامى» مقاله كلمان هوار راجع به جنيد. [↑](#footnote-ref-2358)
2359. ( 105- 106).« تاريخ شاه اسماعيل»، ورقه 15 ب؛« سلسلة النسب صفويه»، ورقه 46 ب. [↑](#footnote-ref-2359)
2360. ( 105- 106).« تاريخ شاه اسماعيل»، ورقه 15 ب؛« سلسلة النسب صفويه»، ورقه 46 ب. [↑](#footnote-ref-2360)
2361. ( 107). مقاله كلمان هوار راجع به جنيد، و« براون» ص 47 ببعد. [↑](#footnote-ref-2361)
2362. ( 108).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 12 ب؛« سلسلة النسب صفويه»، ورقه 46 ب. [↑](#footnote-ref-2362)
2363. ( 109- 110).« اعلام النبلاء» 3/ 56 به نقل از« كنوز الذهب» ابو ذر شافعى( متوفى 884). [↑](#footnote-ref-2363)
2364. ( 109- 110).« اعلام النبلاء» 3/ 56 به نقل از« كنوز الذهب» ابو ذر شافعى( متوفى 884). [↑](#footnote-ref-2364)
2365. ( 111). ياقوت:« معجم البلدان» 7/ 274. [↑](#footnote-ref-2365)
2366. ( 112).« اعلام النبلاء» 3/ 56،« تاريخ العراق بين احتلالين» 3/ 332، 5/ 336- 7. [↑](#footnote-ref-2366)
2367. ( 113- 114- 115- 116).« اعلام النبلا» 3/ 56،« تاريخ العراق بين احتلالين» 3/ 332، 5/ 336- 7. [↑](#footnote-ref-2367)
2368. ( 113- 114- 115- 116).« اعلام النبلا» 3/ 56،« تاريخ العراق بين احتلالين» 3/ 332، 5/ 336- 7. [↑](#footnote-ref-2368)
2369. (\*) جنيد، در شام چندبار مردم محلى را عليه حكومت شورانيد.( رجوع كنيد به: تاريخ سياسى و اجتماعى ايران ...، دكتر ابو القاسم طاهرى، تهران 1349، ص 136).- م. [↑](#footnote-ref-2369)
2370. ( 113- 114- 115- 116).« اعلام النبلا» 3/ 56،« تاريخ العراق بين احتلالين» 3/ 332، 5/ 336- 7. [↑](#footnote-ref-2370)
2371. ( 113- 114- 115- 116).« اعلام النبلا» 3/ 56،« تاريخ العراق بين احتلالين» 3/ 332، 5/ 336- 7. [↑](#footnote-ref-2371)
2372. ( 117).« دائرة المعارف اسلامى»، مقاله كلمان هوار راجع به حيدر. [↑](#footnote-ref-2372)
2373. ( 118).« براون»: ص 47. [↑](#footnote-ref-2373)
2374. ( 119- 120- 121).« اعلام النبلاء» 5/ 337. [↑](#footnote-ref-2374)
2375. ( 119- 120- 121).« اعلام النبلاء» 5/ 337. [↑](#footnote-ref-2375)
2376. ( 119- 120- 121).« اعلام النبلاء» 5/ 337. [↑](#footnote-ref-2376)
2377. (\*\*) به نوشته رحيم‏زاده صفوى، نخستين‏بار جنيد بود كه بر پيروانش مقرر داشت با خود كارد و قمه يا تبرزين حمل كنند(« زندگانى شاه اسماعيل صفوى»، تهران 1341، ص 46). [↑](#footnote-ref-2377)
2378. (\*) به گفته دكتر طاهرى،(« تاريخ سياسى و اجتماعى ايران ...») كشته شدن جنيد،« به نهضتى كه انتظار بهانه‏اى را مى‏كشيد، انگيزه‏اى عاطفى بخشيد.» ص 137.- م. [↑](#footnote-ref-2378)
2379. ( 122). مى‏دانيم كه ائمه جمعا 12 نفرند و بيرجس در تعداد ايشان اشتباه كرده. [↑](#footnote-ref-2379)
2380. ( 123).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 13 الف. [↑](#footnote-ref-2380)
2381. ( 124).« الضوء اللامع»، سخاوى 3/ 80؛« شذرات الذهب» 7/ 314. [↑](#footnote-ref-2381)
2382. ( 125).« تاريخ شاه اسماعيل»، ورقه 13 الف. [↑](#footnote-ref-2382)
2383. ( 126).« سلسلة النسب صفويه»، ورقه 47 ب؛« تاريخ شاه اسماعيل»، ورقه 13 الف، [↑](#footnote-ref-2383)
2384. ( 127). براون، ص 47؛ و نيز نگاه كنيد به:

      . f 253. p, 1896,. S. A. R. J, liamsI hahsS fo sraeY ylraE ehT, ssoR. D. E

      به نقل از سفرنامه بيرجس( ص 282). [↑](#footnote-ref-2384)
2385. ( 128).« الضوء اللامع» 9/ 283. [↑](#footnote-ref-2385)
2386. ( 129).« تاريخ العراق بين احتلالين» 3/ 261. [↑](#footnote-ref-2386)
2387. ( 130). همان، 3/ 276. [↑](#footnote-ref-2387)
2388. ( 131).« اخبار الدول»، قرمانى ص 276. [↑](#footnote-ref-2388)
2389. ( 132). همان، ص 344؛« حبيب السير» 4/ 427. [↑](#footnote-ref-2389)
2390. (\*) ضمنا بايد توجه داشت كه فرخ‏يسار، داماد يعقوب نيز بود[ احتمالا شوهر خواهر]. رجوع كنيد به:« تاريخ سياسى و اجتماعى ايران ...»، دكتر طاهرى، ص 109.- م. [↑](#footnote-ref-2390)
2391. ( 133). براون، 4/ 48. [↑](#footnote-ref-2391)
2392. ( 134).« سلسلة النسب صفويه» ورقه 47 ب؛« اخبار الدول» ص 341، 388؛« فوائد صفويه» ورقه- [↑](#footnote-ref-2392)
2393. ( 135).« تاريخ العراق بين احتلالين» 3/ 270. [↑](#footnote-ref-2393)
2394. ( 136).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 13 ب. [↑](#footnote-ref-2394)
2395. ( 137). رجوع كنيد به« دائرة المعارف اسلامى» ماده حيدر. [↑](#footnote-ref-2395)
2396. ( 138).« تاريخ شاه اسماعيل»، ورقه 13 ب. [↑](#footnote-ref-2396)
2397. (\*) براى تفصيل اين موضوع، رجوع كنيد به« تاريخ سياسى و اجتماعى ايران ...»، دكتر طاهرى، ص 139- 140. ضمنا از تازه‏هاى شيخ حيدر صفوى يكى هم اين بود كه به شيوه‏هاى خشونت‏آميز و ارعاب، كار خود را پيش مى‏برد؛ از جمله دستور داد سگى را به نفت و گوگرد آلودند و آتش زدند و در خانه يكى از مخالفانش در اردبيل، انداختند!( ص 138).- م.- 5 ب؛« تاريخ العراق بين احتلالين» 3/ 270 به نقل از« منتخب التواريخ». به نظر براون سال قتل حيدر 895 و به نظر هوار، 898 بوده، ولى باتوجه به تبعيد چهارساله فرزندان حيدر، همان تاريخ 893 كه مورخان شرقى نوشته‏اند به نظر درست‏تر مى‏آيد. [↑](#footnote-ref-2397)
2398. ( 139).« براون» 4/ 50. [↑](#footnote-ref-2398)
2399. ( 140).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 18 ب؛« فوائد صفويه» ورقه 6 الف. [↑](#footnote-ref-2399)
2400. ( 141).« فوائد صفويه» ورقه 6 الف در آن موقع اسماعيل، هفت‏ساله بود. [↑](#footnote-ref-2400)
2401. ( 142).« براون» 4/ 50. [↑](#footnote-ref-2401)
2402. ( 143).« فوائد صفويه» ورقه 6 ب. [↑](#footnote-ref-2402)
2403. ( 144).« اخبار الدول» ص 244. [↑](#footnote-ref-2403)
2404. ( 145- 146- 147).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 27 الف. [↑](#footnote-ref-2404)
2405. ( 145- 146- 147).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 27 الف. [↑](#footnote-ref-2405)
2406. ( 145- 146- 147).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 27 الف. [↑](#footnote-ref-2406)
2407. ( 148).« اعلام النبلاء» 5/ 337. [↑](#footnote-ref-2407)
2408. ( 149).« الكواكب السائره با عيان المائة العاشره»( نجم الدين) غرى 2/ 54. [↑](#footnote-ref-2408)
2409. ( 150). پيروان تركمان شاه اسماعيل منتسب به قبائل مختلف بودند: شاملو، تكلو، ذو القدر، افشار، قاجار ...(« براون»: 4/ 50 به نقل از« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 35 ب). [↑](#footnote-ref-2409)
2410. ( 151- 152).« اخبار الدول» ص 344. [↑](#footnote-ref-2410)
2411. ( 151- 152).« اخبار الدول» ص 344. [↑](#footnote-ref-2411)
2412. ( 153- 154- 155).« لغت‏نامه» دهخدا، ماده اسماعيل صفوى، ص 2250- 1. [↑](#footnote-ref-2412)
2413. ( 153- 154- 155).« لغت‏نامه» دهخدا، ماده اسماعيل صفوى، ص 2250- 1. [↑](#footnote-ref-2413)
2414. ( 153- 154- 155).« لغت‏نامه» دهخدا، ماده اسماعيل صفوى، ص 2250- 1. [↑](#footnote-ref-2414)
2415. ( 156- 157).« تاريخ شاه اسماعيل صفوى» ورقه 47 الف و ب. [↑](#footnote-ref-2415)
2416. ( 156- 157).« تاريخ شاه اسماعيل صفوى» ورقه 47 الف و ب. [↑](#footnote-ref-2416)
2417. ( 158).« دهخدا»: ص 2557- 8،« براون» 4/ 70- 1، چالدران نزديك تبريز است. همزمان با اين وقايع، سركوب وحشيانه‏اى از طرفداران و مريدان صفويه در خاك عثمانى به عمل آمد. [↑](#footnote-ref-2417)
2418. ( 159).« دهخدا»، ص 2250- 1. [↑](#footnote-ref-2418)
2419. ( 160).« مجموعة المراسلات»، ورقه 71 الف و ب؛« دهخدا» 2557. [↑](#footnote-ref-2419)
2420. (\*) اختلاف اصلى عثمانيان با مماليك چركسى بر سر راه تجارتى، سوريه- مصر، به غرب بود؛ قانصوه، حقوق دولتى مال التجاره‏ها را به مبلغ گزافى افزايش داد. جنگ سليم با ملك اشرف، نزديكيهاى حلب رخ داد و به قتل اين انجاميد.( اعلام« المنجد»، 261، 404).- م. [↑](#footnote-ref-2420)
2421. ( 161).« الكواكب السائره» 1/ 159. در اينجا قابل يادآورى است كه صفويان، در ايام حكومت مماليك بر مصر، طرفدارانى در آنجا داشتند، اينان به سال 913 در نواحى مرتفع مصر، به قيام مسلحانه‏اى پرداختند كه عنوان آن دعوت به نفع صفويه بود. قيام با كشته شدن رهبرانش به اتهام زندقه و ناقص دانستن قرآن، پايان يافت:( رجوع كنيد به« تاريخ ابن طولون»، تحقيق و ترجمه ريچارد هارتمان، برلين 1926، ص 61). [↑](#footnote-ref-2421)
2422. (\*\*) اين قيام استقلال‏طلبانه در مصر به روزگار سلطان سليمان قانونى( جانشين سلطان سليم) رخ داد و به شكست انجاميد. احمد پاشا از سرداران عثمانى بوده كه به رسم آن زمان از از ميان غلامان زرخريد(- مماليك) سلاطين عثمانى برگزيده مى‏شدند.( اعلام« المنجد» ص 8 و 261).-. م [↑](#footnote-ref-2422)
2423. ( 162- 163).« الكواكب السائرة» 1/ 159. [↑](#footnote-ref-2423)
2424. ( 162- 163).« الكواكب السائرة» 1/ 159. [↑](#footnote-ref-2424)
2425. (\*\*\*) دو مثال بارز ديگر در اين مورد عبارت است از قيام نور على ملقب به شاه قلى به نفع صفويه در خاك عثمانى، كه عثمانيان وى را شيطان قلى لقب دادند؛ اين جنبش با نابود شدن چند تن از سران ينگى‏چرى طرفدار صفويه سركوب شد. و ديگر دستگيرى و اعدام على بيگ ذو القدر، حاكم دياربكر است كه به اتهام همكارى با صفويه در 928 ه. ق اتفاق افتاد( رحيم‏زاده صفوى:« زندگى شاه اسماعيل» ص 80 و 341- 2).- م [↑](#footnote-ref-2425)
2426. ( 1).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 7 ب؛ اما ميرزا مخدوم( متوفى 988 يا 995) كه از دست صفويه به عثمانى گريخت و در آنجا كتاب« النواقض لبنيان الروافض» را عليه شيعيان و صفويان نوشت، پيشگويى شيخ زاهد گيلانى را درمورد اولاد شيخ صفى چنين مى‏آورد:« از او اولادى پديد خواهند آمد كه در حق پيشينيان ارجمند و صحابه بزرگوار، لعن و طعن روا دارند»(« النواقض» ورقه 166 الف). خود شاه اسماعيل در نامه‏اى كه به شيبك خان ازبك نوشته، خويش را مصداق پيشگوئى پيغمبر درباره« ظهور مردى از نسل پيغمبر از خراسان» شمرده است(« مجموع المراسلات» ورقه 73). و در همانجا مدعى شده است كه بدون هيچ شك و شبهه‏اى، سروش و نداى غيبى بدو مى‏رسد. [↑](#footnote-ref-2426)
2427. ( 2).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 32 ب. [↑](#footnote-ref-2427)
2428. ( 3).« مجموع المراسلات» ورقه 38 ب. [↑](#footnote-ref-2428)
2429. ( 4). همان، ورقه 32 ب؛ به مصداق اين حديث كه« لكل اناس دولة و دولتنا فى آخر الزمان». [↑](#footnote-ref-2429)
2430. ( 5). همان، ورقه 38 الف. [↑](#footnote-ref-2430)
2431. (\*)« و نيز در كتاب، از اسماعيل ياد كن كه راست‏پيمان( و نبى و رسول) بود و( نزديكان خود را) به نماز گزاردن و زكات دادن، امر مى‏كرد ...» سوره مريم 19: 54 و 55 قابل ملاحظه اينكه كلمات داخل پرانتز را از آيه حذف كرده‏اند تا با مقصود شاه اسماعيل جور درآيد.( مؤلف) [↑](#footnote-ref-2431)
2432. ( 6- 7). همان، ورقه 71 الف و ب. [↑](#footnote-ref-2432)
2433. ( 6- 7). همان، ورقه 71 الف و ب. [↑](#footnote-ref-2433)
2434. ( 8).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 22 ب. [↑](#footnote-ref-2434)
2435. ( 9- 10). همان، ورقه 81 ب. [↑](#footnote-ref-2435)
2436. (\*\*)« در داخل هرطايفه قزلباش، گروهى را صوفيان مى‏ناميدند، رهبر صوفيان هرطايفه را خليفه، و رئيس تمامى صوفيان را خليفة الخلفا مى‏خواندند».« تاريخ سياسى و اجتماعى ايران ...»، دكتر ابو القاسم طاهرى، ص 140.- م. [↑](#footnote-ref-2436)
2437. ( 9- 10). همان، ورقه 81 ب. [↑](#footnote-ref-2437)
2438. ( 11). براون: 4/ 13 حاشيه؛ مقاله در« مجله انجمن آسيائى»، 1921 ص 912؛« سلسلة النسب صفويه» ورقه 48 ب. [↑](#footnote-ref-2438)
2439. ( 12).« فوائد صفويه» ورقه 15 ب. [↑](#footnote-ref-2439)
2440. ( 13).« سلسلة النسب صفويه» ورقه 49 ب، 50 الف. [↑](#footnote-ref-2440)
2441. ( 14). همان، 51 الف. [↑](#footnote-ref-2441)
2442. ( 15).« براون» 4/ 58- 9. [↑](#footnote-ref-2442)
2443. ( 16- 17).« النواقض» ورقه 98 ب. [↑](#footnote-ref-2443)
2444. (\*) علماى رسمى عصر صفوى، اين عقيده را هم به مردم القاء مى‏كردند كه دولت صفوى تا ظهور مهدى( عج) پايدار خواهد ماند و از روايات و حساب جمل براى اثبات اين ادعا يارى مى‏جستند.( رجوع كنيد به« انوار النعمانيه» سيد نعمت اللّه جزايرى، ايران 1316 ق، ص ص 152، و« تاريخ نگارستان» احمد غفارى كاشانى با مقدمه و ذيل مدرس گيلانى، صفحه ك از مقدمه و 358 از متن، و« بستان السياحه» شيروانى، 1315 ق. ص 85 به نقل از مجلسى).- م. [↑](#footnote-ref-2444)
2445. ( 16- 17).« النواقض» ورقه 98 ب. [↑](#footnote-ref-2445)
2446. ( 18). همان، ورقه 90 ب، 91 الف.- است؛ چه همان‏طور كه در جاى خود آورده؛ تيمور آرامگاه فردوسى را ويران ساخت.( توضيح مترجم) [↑](#footnote-ref-2446)
2447. (\*\*) در اينجا، مؤلف اين عبارت را اضافه دارد:« كما هدمه تيمور من قبل»، در حالى كه تيمور صد سال پيش از جامى بوده و ظاهرا مؤلف اشتباه لفظى كرده و مقصودش، فردوسى بوده- [↑](#footnote-ref-2447)
2448. شيبى، كامل مصطفى، تشيع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري، 1جلد، اميركبير - تهران، چاپ: پنجم، 1387 ه.ش. [↑](#footnote-ref-2448)
2449. ( 19). در پيجوئى از دليل نبش قبر ابو اسحاق كازرونى( متوفى 426) و عين القضاة همدانى( مقتول 525)، به دستور شاه اسماعيل به نظر مى‏آيد كليد معما عبارت است از مقام والاى اين دو صوفى در دلهاى مردم. ابن بطوطه كه تربت ابو اسحاق كازرونى را در دو منزلى شيراز زيارت كرده گويد:« از ديرباز عادت بر اين بوده است كه در اينجا از واردان با هريسه پخته شده از گوشت و روغن و نان لواش پذيرائى مى‏كنند، مهمان را دستكم سه روز نگه مى‏دارند آنگاه اجازه مسافرت مى‏دهند. مسافر حاجتهاى خود را به شيخ متصدى زاويه عرضه مى‏دارد و شيخ با ملازمان زاويه كه بيش‏از صد مريد متاهل و مريد عزب هستند، حاجت وى را باز مى‏گويد و همگى براى برآورده شدن حاجت وى ذكر مى‏گيرند و قرآن ختم مى‏كنند و به حرمت ضريح شيخ براى وى دعا مى‏كنند و حاجتش به اذن خدا برآورده مى‏شود.

      اين شيخ نزد مردم چين و هند داراى احترام و مقام بزرگى است و كسانى كه به مسافرت درياى چين مى‏روند هنگام تغيير هوا و احساس ترس از دزدان نذوراتى به نام شيخ مى‏كنند و وقتى بسلامت به ساحل مى‏رسند خادمان زاويه به كشتى مى‏آيند و نذورات را مى‏گيرند و هيچ كشتى از طرف چين يا هند نمى‏آيد مگر آنكه هزاران دينار نذر آورده باشد كه نماينده شيخ آن را دريافت مى‏دارد. فقيرى كه بخواهد از آن نذورات دريافت كند توقيعى مهر شده از خادم مى‏گيرد و به هركس كه نذرى دارد ارائه مى‏دهد و مبلغ ثبت شده را گرفته پشت آن رسيد مى‏نويسد ...».(« رحله» ابن بطوطه، مصر 1958- 1/ 136- 7). اين شرح بخوبى نشان مى‏دهد كه چگونه مرده و زنده اولياء بر دلهاى مردم حكومت داشتند و دولت اين حالت را براى خود مضر تشخيص داد و چاره را در ريشه‏كنى اين« ماده فساد» ديد. درمورد عين القضاه باتوجه به مقام وى در تصوف نيز مى‏توان نتيجه گرفت كه منزلتى مشابه شيخ ابو اسحاق درميان مردم داشته. شاه اسماعيل تصميم گرفت تا همه قطبهاى جاذبه معنوى را- هرچند مربوط به تصوف بوده باشد- از ميان بردارد و ظاهرا محقق ثانى نيز از همين نظرگاه رساله« المطاعن المجرميه فى رد الصوفيه» را نوشت كه حتما مضمون آن حمله به تصوف و تحريم آن بوده است؛ متأسفانه ما بدين كتاب دست نيافتيم.( نگاه كنيد به« كشف الحجب و الاستار عن اسماء الكتب و الاسفار» تأليف سيد اعجاز حسين نيشابورى كنتورى، كلكته 1330 ق. ص 529). [↑](#footnote-ref-2449)
2450. ( 20).« النواقض» ورقه 127 الف. ضمنا در« انوار النعمانيه» سيد نعمت اللّه جزايرى( تهران 1378، 2/ 35- 6) آمده است كه چند تن از علماى شيراز به علت امتناع از لعن خلفا به قتل رسيدند، در آن‏ميان شمس الدين خفرى صاحب حاشيه بر« تجريد الاعتقاد» خواجه نصير، تقيه كرد( و از مرگ رهائى يافت). [↑](#footnote-ref-2450)
2451. ( 21). همان، ورقه 105 ب، 107 ب. گفتنى اينكه نصيريه نيز صوفيانى چون عبد القادر گيلانى، احمد رفاعى، احمد بدوى و غيره را دشنام مى‏دهند:(« الباكورة السليمانيه»، سليمانى اذنى ص 44). [↑](#footnote-ref-2451)
2452. ( 22).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 117 الف؛« روضات الجنات» 1/ 93. [↑](#footnote-ref-2452)
2453. ( 23). همان، ورقه 117 الف. [↑](#footnote-ref-2453)
2454. ( 24).« النواقض» ورقه 135 ب،« قصص العلما» تنكابنى ص 24. [↑](#footnote-ref-2454)
2455. (\*) يعنى: گفتن« اشهد ان لا اله الا اللّه و اشهد ان محمدا رسول اللّه»، براى مسلمان كافى است، و فقره« اشهد ان عليا ولى اللّه»، دلالت بر تشيع شخص مسلمان دارد.- م. [↑](#footnote-ref-2455)
2456. ( 25).« تاريخ شاه اسماعيل» ورقه 41 الف. [↑](#footnote-ref-2456)
2457. ( 26). صاحب« روضات الجنات» گويد، محقق ثانى به سال 933 در نجف بوده( ص 405)، چنين مى‏نمايد كه از آنجا رو به ايران مى‏آمده است. [↑](#footnote-ref-2457)
2458. (\*) محقق ثانى در كارهايى كه مى‏كرد مستظهر به حمايت شاه طهماسب بود و بعضى علما كه با وى مخالفت مى‏ورزيدند دچار مشكلاتى مى‏شدند، از جمله امير نعمت اللّه حلى كه همراه شيخ ابراهيم قطيفى با محقق طرفيت پيدا كرد و« به مرور ايام كدورت خاتم المجتهدين‏[ يعنى محقق ثانى‏] با او به حدى رسيد كه منجر به نفى و اخراج بلد گشت».(« احسن التواريخ» روملو در تاريخ صفويه، افست از چاپ سيدون، ص 55- 254).- م. [↑](#footnote-ref-2458)
2459. ( 27).« قصص العلماء» ص 248. [↑](#footnote-ref-2459)
2460. ( 28). ظاهرا اين رساله باشد:« نفحات اللاهوت فى لعن الجبت و الطاغوت»،( كتابخانه دائرة هند، لندن به‏شماره‏471 htoL ). [↑](#footnote-ref-2460)
2461. ( 29).« رياض العارفين» 316،( ضمن شرح‏حال آقا حسين خوانسارى). [↑](#footnote-ref-2461)
2462. ( 30).« النواقض» ورقه 105 الف؛« روضات الجنات» ص 402. [↑](#footnote-ref-2462)
2463. ( 31). همان، ورقه 91 ب. [↑](#footnote-ref-2463)
2464. (\*\*) خواننده توجه دارد كه سجده بر مهر تربت، خصوصا، واجب نيست بلكه فقها مى‏گويند بهتر است بر آن باشد؛ وگرنه انواع چيزهائى كه در سجده، قرار دادن پيشانى بر آنها جايز است، در كتب فقه، مشخص و معلوم است. مقصود مؤلف آن بوده كه محقق ثانى( كركى)، مهر تربت را- كه عبارت از قطعه‏اى گل پاك خشك شده است- براى سجده نماز مقرر نمود.- م. [↑](#footnote-ref-2464)
2465. ( 32- 33- 34- 35).« روضات الجنات» ص 403- 406. [↑](#footnote-ref-2465)
2466. ( 32- 33- 34- 35).« روضات الجنات» ص 403- 406. [↑](#footnote-ref-2466)
2467. ( 32- 33- 34- 35).« روضات الجنات» ص 403- 406. [↑](#footnote-ref-2467)
2468. ( 32- 33- 34- 35).« روضات الجنات» ص 403- 406. [↑](#footnote-ref-2468)
2469. ( 36).« النواقض» ص 94 ب. [↑](#footnote-ref-2469)
2470. ( 37).« روضات الجنات» ص 196. [↑](#footnote-ref-2470)
2471. ( 38). همان، ص 402. [↑](#footnote-ref-2471)
2472. ( 39).« النواقض» ورقه 105 الف؛« منتهى المقال فى احوال الرجال» ص 141. [↑](#footnote-ref-2472)
2473. ( 40).« امل الآمل» ص 5- 11. [↑](#footnote-ref-2473)
2474. ( 41). به روايت« قصص العلما»( ص 229)، ميرداماد خود را از ابن سينا و فارابى برتر مى‏دانست و از جمله نوشته:« قال شريكنا فى التعليم ابو نصر الفارابى ...». نيز مراجعه كنيد به« سلافة العصر»( ص 488) و« خلاصة الاثر»، محبى 4/ 302. [↑](#footnote-ref-2474)
2475. ( 42).« قصص العلما» ص 238. [↑](#footnote-ref-2475)
2476. ( 43).« رياض العارفين» ص 375؛« قصص العلما» 237؛« لؤلؤة البحرين» 89. [↑](#footnote-ref-2476)
2477. (\*) همه حكما كه آزادفكران آن روزگار و غالبا مردمانى وارسته و پرهيزگار بودند، وسيله فقهاى دنيادار، تكفير شدند؛ و ناچار براى گريز از عواقب كار، عقايد خود را مزين به نصوص دينى مى‏نمودند و برخى اجازات روايتى از فقيهان مى‏گرفتند، معذلك، بسيارى نيز مجبور به مهاجرت از ايران يا گوشه‏گيرى در دهات بودند. ملاصدرا كه در زمينه كار خود، انديشه‏گرى نوآور بوده، از اين آزارها رنج بسيار برده و با همه خودداريها، اين تكه تند از رساله« الوارداة القلبيه» او خواندنى است كه در تعريض به فقيهان رسمى است و آنان را به دليل گرفتن پولهائى به‏عنوان« كفايت طلاب علم»، از حكام زمان،« مسخره شيطان و آلت فعل دستياران سلطان» ناميده و گفته است:« همانا، سبب تباهى روزگار، وجود بسيارى از اينگونه فقيهان نوظهور است كه از حلال و حرام، آنچه يابند بخورند و و عقيده عوام را به فساد كشند و به تبهكاريشان گستاخ سازند؛ چه عامه، مقلد و دنباله‏رو ايشانند». رجوع كنيد به:« شرح‏حال و آراء فلسفى ملاصدرا»، سيد جلال الدين آشتيانى، مشهد 1340، ص 224.- م. [↑](#footnote-ref-2477)
2478. ( 44).« رياض العارفين» 276،« فهرست نسخه‏هاى خطى فارسى موزه بريتانيا» نوشته ريو 2/ 16- 815. [↑](#footnote-ref-2478)
2479. ( 45).« عالم‏آراى عباسى» 1/ 151 ب( نسخه خطى دانشگاه كمبريج‏12 .H enworB ). [↑](#footnote-ref-2479)
2480. ( 46- 47). همان، 2/ 42 ب- 47 ب. [↑](#footnote-ref-2480)
2481. ( 46- 47). همان، 2/ 42 ب- 47 ب. [↑](#footnote-ref-2481)
2482. (\*) نحله نقطوى، شاخه الحادى حروفيه بود؛ با عقايدى مادى- تناسخى و افراط در آزادى اخلاقى، ضمنا گرايشهاى خالص ايرانى نيز داشت. اين فرقه كه در اواخر قرن هشتم بنيادگذارى شد به روزگار شاه طهماسب و شاه عباس اول، بسختى مورد تعقيب قرار گرفت و به هند انتقال يافت، بااينحال بقاياى آن در قرن سيزدهم نيز در ايران باقى بودند.( رجوع كنيد به:« نقطويان» دكتر صادق كيا، انتشارات ايران كوده 13، و« سياست و اقتصاد ايران در عصر صفوى»، باستانى پاريزى. و« بستان السياحه»، زين العابدين شيروانى، 1315، ص 211). ضمنا جا داشت كه مؤلف در اين كتاب، بخشى به نقطويان اختصاص دهد ولى گويا اطلاع دقيقى از اين نهضت پردامنه نداشته؛ همچنانكه از دولت شيعى- صوفى سربداريه نيز آگاه نبوده است.- م. [↑](#footnote-ref-2482)
2483. ( 48). همان 2/ 48 الف. [↑](#footnote-ref-2483)
2484. ( 49). همان، 2/ 271 ب- 272 الف. [↑](#footnote-ref-2484)
2485. ( 50).« فوائد صفويه» ورقه 45 الف. [↑](#footnote-ref-2485)
2486. ( 51- 52).« دبستان المذاهب» منسوب به ميرزا محسن فانى كشميرى( متوفى 1081 يا 1082)، بمبئى 1292( با تحقيقات اخير، تقريبا ثابت شده است كه اين كتاب از ميرزا محسن فانى نيست. بلكه از ملا موبد نامى است.- م.) ص 241- 243. [↑](#footnote-ref-2486)
2487. ( 51- 52).« دبستان المذاهب» منسوب به ميرزا محسن فانى كشميرى( متوفى 1081 يا 1082)، بمبئى 1292( با تحقيقات اخير، تقريبا ثابت شده است كه اين كتاب از ميرزا محسن فانى نيست. بلكه از ملا موبد نامى است.- م.) ص 241- 243. [↑](#footnote-ref-2487)
2488. ( 53). همان، ص 302.- اعدام شدند و شاه طاهر انجدانى اسماعيلى كه دعوى امامت داشت و از دست شاه اسماعيل اول به هند گريخت، و شريف مهدى همدانى كه در 951 به دست متعصبان كشته شد، و صوفى داعيه‏دار ديگرى كه سيد نعمت اللّه جزايرى( 1050- 1112) شاهد اعدامش در شيراز بوده و شرحى از عقايد او در« انوار النعمانيه» مى‏نويسد، و سه قلندر ديگر كه مدعى بودند همان اسماعيل ميرزاى مقتول هستند- غير از آن يكى كه ذكر كرده- و پير شمس الدين كلوايى كه در گيلان در قيام عليه شاه عباس شركت داشت و متهم به عقايد فاسده بود، و ...- م. [↑](#footnote-ref-2488)
2489. (\*\*) از اين مقوله است صوفيانى كه شاه طهماسب اول را مهدى مى‏دانستند و در تبريز جملگى- [↑](#footnote-ref-2489)
2490. (\*) مقصود، همان على بن حسن زواره‏اى است كه پيشتر نام برده شد.- م. [↑](#footnote-ref-2490)
2491. ( 54).« طرائق الحقائق» 1/ 132. [↑](#footnote-ref-2491)
2492. ( 55).« رياض العارفين» ص 406؛« روضات الجنات» ص 196. [↑](#footnote-ref-2492)
2493. ( 56).« عالم‏آراى عباسى» 1/ 86 الف. [↑](#footnote-ref-2493)
2494. ( 57). اين رساله جزء« رسائل مجموعه»، بدون تاريخ در مصر چاپ شده است، و دو نسخه خطى از آن در كتابخانه خديويه مصر به‏شماره ن خ 293 و ن ع 16372 وجود دارد. در« كشكول» هم عبارات صوفيانه‏اى هست( از جمله ص 50، 79، 80 چاپ تهران 1266)، و نيز نگاه كنيد به« قصص العلماء» 173؛« عالم‏آراى عباسى» 1/ 68 الف،« طرائق» 1/ 137. [↑](#footnote-ref-2494)
2495. ( 58).« طرائق الحقائق» 1/ 123. [↑](#footnote-ref-2495)
2496. (\*) يعنى عكس العمل روحيه ايرانى در برابر فقيهان عرب‏نژاد اوائل صفويه، باعث پيدايش دسته‏اى از فقيهان ايرانى شد كه فاقد جنبه قشرى دسته اول بودند و گرايشى به عرفان و تصوف داشتند. اندكى بعد خواهيم ديد كه در مقابل دسته اخير نيز، عكس العمل مشابهى رخ داد و بار ديگر عرفان و تصوف، بسختى كوبيده شد.- م. [↑](#footnote-ref-2496)
2497. ( 59).« لؤلؤة البحرين» ص 79؛« دبستان المذاهب» ص 208. [↑](#footnote-ref-2497)
2498. ( 60).« روضات الجنات» ص 37- 83؛« مطاعن الصوفيه» ورقه 118 ب. [↑](#footnote-ref-2498)
2499. ( 61).« قصص العلما» ص 231؛« روضات الجنات» ص 239. و نيز نگاه كنيد به« كلمات مكنونه» فيض( ص 1- 220 و 8- 227) كه به مجتهدان مى‏تازد. [↑](#footnote-ref-2499)
2500. ( 62).« طرائق» 1/ 123. [↑](#footnote-ref-2500)
2501. ( 63).« روضات الجنات» ص 542؛« مطاعن الصوفيه» ورقه 93 الف، 95 ب،« شرح رسالة العلم» شيخ احمد احسائى ورقه 117 ب. [↑](#footnote-ref-2501)
2502. ( 64).« روضات الجنات» ص 723. [↑](#footnote-ref-2502)
2503. ( 65).« كلمات مكنونة» ص 35، 42، 65، 112، 116، 130، 186 الخ. [↑](#footnote-ref-2503)
2504. ( 66).« ضياء القلب»، ضمن مجموعه‏اى خطى در موزه بريتانياى لندن به‏شماره.839 .16 ,ddA [↑](#footnote-ref-2504)
2505. ( 67- 68- 69).« روضات الجنات» ص 129. [↑](#footnote-ref-2505)
2506. ( 67- 68- 69).« روضات الجنات» ص 129. [↑](#footnote-ref-2506)
2507. ( 67- 68- 69).« روضات الجنات» ص 129. [↑](#footnote-ref-2507)
2508. ( 70). همان، ص 235. [↑](#footnote-ref-2508)
2509. ( 71).« فوائد صفويه» ورقه 64 ب. سرانجام سركشى امراى صوفى قزلباش و درنتيجه دسته‏بندى و تحريكات ميان سرداران صفوى در زمان شاه سلطان حسين، 1106- 1135 منجر به سقوط صفويه گرديد:« برون» 4/ 119- 120 و 18- 113؛« انقراض سلسله صفويه» لكهارت،[ ترجمه اسماعيل دولتشاهى، تهران، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، 1344.] و« تاريخ ايران» سرجان ملكم، ترجمه فارسى ميرزا حيرت، هند 1867، 2/ 213. [↑](#footnote-ref-2509)
2510. ( 72).« تاريخ احوال» حزين ورقه 32 الف، 35 الف، 245 الف. [↑](#footnote-ref-2510)
2511. ( 73).« اعتقادات» مجلسى ص 32، 35. [↑](#footnote-ref-2511)
2512. ( 74).« عين الحياة» مجلسى ورقه 384 الف، نسخه خطى دانشگاه كمبريج شماره‏1623 .rO [↑](#footnote-ref-2512)
2513. ( 75). همان، ورقه 383 ب. [↑](#footnote-ref-2513)
2514. ( 76). همان، ورقه 251 الف و ب. [↑](#footnote-ref-2514)
2515. ( 77). همان، ورقه 36 الف، 36 ب. به عقيده لكهارت مجلسى با تمام انديشه‏هاى ضدشيعيانه مبارزه مى‏كرد، و چون در آنموقع تصوف بر مفكره مردم غلبه داشت لذا كوشش مجلسى بيشتر صرف جنگ با صوفيه شد.(« انقراض سلسله صفويه»، انگليسى، ص 72). [↑](#footnote-ref-2515)
2516. ( 78).« فوائد صفويه» ورقه 64 ب. [↑](#footnote-ref-2516)
2517. ( 79- 80).« فوائد صفويه» ورقه 64 ب. [↑](#footnote-ref-2517)
2518. ( 79- 80).« فوائد صفويه» ورقه 64 ب. [↑](#footnote-ref-2518)
2519. (\*) كه نشان مى‏دهد چه‏بسا، صوفيان براى خردكردن اعصاب مجريان حكم دولت، اين شيوه را به كار مى‏برده‏اند.( يعنى در كوزه‏ها مى‏دميدند و صداى يا هو درمى‏آوردند). [↑](#footnote-ref-2519)
2520. (\*\*) يعنى به اصطلاح خود فقها، مبسوط اليد بودن در اجراى احكام شرعى.- م. [↑](#footnote-ref-2520)
2521. ( 81). نسخه خطى موزه بريتانياى لندن،.23260 ,ddA - دائر بر انشعاب شيخيه و بابيه از شاخه اصوليان شيعى، خالى از اشتباه نيست؛ همين‏قدر مى‏توان گفت كه بابيگرى، جلوه ديگرى از غاليگرى و باطنيگرى قديم و متأثر از حروفيه و نقطويه بوده، كه انتشار عقايد شيخيه پيش درآمد آن بوده است.- م. [↑](#footnote-ref-2521)
2522. (\*\*\*) خواننده توجه دارد كه استناد بابيه به شيخيگرى و حتى مواريث تشيع رسمى، بدان معنى نيست كه بابيگرى، شاخه‏اى از تشيع باشد. و اگر بتوان شيخيگرى را در شكل اوليه آن، گونه‏اى دوازده‏امامى‏گرى غاليانه شمرد، بارى بابيگرى را جز تحريف شيخيگرى نمى‏توان دانست كه بسرعت از اينجا و آنجا عناصرى از تصوف و غاليگرى قديم و مذاهب باطنى التقاط كرد و هم در زمان باب، به دست بابيان مطلع‏تر از او، به صورت نحله‏اى مستقل از تشيع درآمد كه حتى شيخيان، محتاطانه از آن تبرى جستند. حاصل آنكه اظهارنظر مؤلف- [↑](#footnote-ref-2522)
2523. ( 82- 83).« فوائد صفويه» ورقه 105 الف و ب، 107 ب. [↑](#footnote-ref-2523)
2524. (\*) قابل يادآورى است كه پس از سقوط اصفهان به دست محمود افغان، در روزگار نادر و پس از او، حتى در زمان فتحعليشاه نيز، چند تن، به راست يا دروغ، مدعى شدند از بازماندگان صفويه‏اند. اينان غالبا در لباس درويشى ظهور مى‏كردند و بعضى توانستند معدودى طرفدار نيز به دست آورند، ليكن هيچيك توفيقى نيافتند.( رجوع كنيد به« انقراض صفويه»، لكهارت،« دولت نادر شاه» ترجمه حميد مؤمنى،« تاريخ حزين»، و غيره).- م. [↑](#footnote-ref-2524)
2525. ( 82- 83).« فوائد صفويه» ورقه 105 الف و ب، 107 ب. [↑](#footnote-ref-2525)
2526. شيبى، كامل مصطفى، تشيع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري، 1جلد، اميركبير - تهران، چاپ: پنجم، 1387 ه.ش. [↑](#footnote-ref-2526)
2527. شيبى، كامل مصطفى، تشيع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري، 1جلد، اميركبير - تهران، چاپ: پنجم، 1387 ه.ش. [↑](#footnote-ref-2527)
2528. شيبى، كامل مصطفى، تشيع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري، 1جلد، اميركبير - تهران، چاپ: پنجم، 1387 ه.ش. [↑](#footnote-ref-2528)