تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری

نویسنده: شیبی، کامل مصطفی

زبان: فارسی

تعداد جلد: ۱

ناشر: امیرکبیر

مکان چاپ: تهران

سال چاپ: ۱۳۸۷ ه. ش

نوبت چاپ: پنجم

ص:۳

[سخن ناشر]

بسمه تعالی

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

با اینهمه ناشر امیدوار است که این کتاب برای محققان و دانشمندان- که طبعا اهل نقد و نظر هم هستند- مفید به فایده و برای دانش‌پژوهان معرف مجموعه‌ای از منابع و مآخذ مربوط به موضوع تحقیقی تفکربرانگیز باشد.

ناشر

ص:۵

فهرست

مقدمه مترجم ۹

فصل اول: تشیع از آغاز تا غیبت مهدی (عج) ۱۱

۱. نگاهی به تاریخ ۱۳

۲. اندیشه‌های شیعی ۱۹

۳. نقش امامان در اندیشه شیعی ۳۰

فصل دوم: تشیع از غیبت مهدی (عج) تا سقوط بغداد ۳۷

۱. جنبه تاریخی ۳۹

۲. جنبه فکری ۵۴

۳. پیوندهای صوفیگری و شیعیگری ۶۴

فصل سوم: تشیع در عصر ایلخانان ۷۳

۱. جنبه سیاسی ۷۵

۲. جنبه فکری ۸۷

الف. کمال الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی ۹۵

ب. شیعیان حله ۱۰۳

۱. مقدمه ۱۰۳

۲. خاندان طاووس ۱۰۴

۳. حسن بن یوسف بن مطهر حلی ۱۰۷

ص:۶

ج. بهاء الدین حیدر بن علی عبیدی آملی ۱۱۲

د. عامر بن عامر بصری ۱۲۶

فصل چهارم: تشیع در سوریه و مصر ۱۳۷

۱. زمینه تاریخی و فکری ۱۳۹

۲. نزدیک شدن تصوف و تشیع ۱۴۳

۳. محمد بن مکی جزینی عاملی (شهید اول) ۱۴۷

فصل پنجم: تشیع در دوران تیموریان ۱۵۵

الف. زمینه تاریخی و فکری ۱۵۷

ب. جنبه فکری ۱۶۶

۱. فضل اللّه استرآبادی و فرقه حروفی ۱۶۹

اول. تاریخ نهضت حروفیان ۱۶۹

دوم. تاریخ‌بازی با حروف و ارقام ۱۷۹

سوم. تاریخ دعاوی پیغمبری و مهدویت ۱۸۸

چهارم. عقاید حروفیه ۱۹۹

پنجم. منابع حروفیگری ۲۱۴

ششم. حروفیگری و صوفیگری ۲۱۸

هفتم. حروفیگری و تشیع ۲۲۳

۲. شاه نعمت اللّه ولی و طریقه او ۲۳۱

۳. حافظ برسی ۲۳۹

۴. احمد بن فهد حلی ۲۷۲

۵. محمد بن فلاح و مشعشعیگری ۲۸۶

۶. محمد بن عبد اللّه نوربخش ۳۱۱

۷. کمال الدین حسین بن علی کاشفی واعظ ۳۲۴

۸. ابن ابی جمهور احسائی ۳۳۱

فصل ششم: تشیع در آسیای صغیر به روزگار سلجوقیان و عثمانیان ۳۴۱

۱. مقدمه تاریخی ۳۴۳

ص:۷

۲. جنبه فرهنگی و اجتماعی ۳۴۷

۳. جنبش بابائیه ۳۵۱

۴. بکتاشیه ۳۵۶

فصل هفتم: تشیع در ایران تا پایان دوره صفوی ۳۶۵

۱. جنبه تاریخی ۳۶۷

۲. جنبه فکری ۳۸۸

منابع و مآخذ ۴۰۳

فهرست راهنما ۴۳۳

ص:۹

مقدمه مترجم

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

مؤلف کتاب حاضر با پشتکار و دقت نظر و بیغرضی قابل تحسینی، پس از استخراج هزاران یادداشت و پیداکردن نکات بسیار جالب و ارزنده و روشنگر، به تحلیل ارتباط متقابل تصوف و تشیع در زمینه تاریخی آن تا آغاز سده دوازدهم

هجری پرداخته و تا آنجا که برای مترجم قابل تشخیص است، از پیشداوریها و نسنجیده- گوئیها- که در اکثر این گونه کتب تحقیقی به آن برمی‌خوریم- در امان مانده و در مجموع، تصویر روشن و نزدیک به واقعی از تطورات تاریخی تشیع و تصوف به دست داده است . تکیه مؤلف بر واقعیتها و استنادش به اصل متون است و در موارد اختلاف روایات، شقوق مختلف را حلاجی کرده و یکی را اختیار نموده؛ مزیت این کار در آن است که خواننده بفرض با نتیجه گیری مؤلف موافق نباشد، درهرحال مواد لازم را در اختیار دارد . اگر توجه کنیم که بیشتر مآخذ مورد مراجع ه مؤلف نسخ خطی و چاپی کمیاب در کتابخانه های شرق و غرب بوده- که بدشواری در دسترس یک خواننده معمولی است- ارزش این کتاب را بیشتر درخواهیم یافت . در چند مورد که مؤلف به علت عدم اطلاع یا دسترسی به مراجع لازم، موضوع مهمی را که مرتبط با متن کتاب است ناگفته گذارده بود، مترجم با اشاره ای مختصر و دادن منابع، این نقیصه را جبران نمود؛ که از آنجمله موضوع دولت شیعی- صوفی سربداری است که در سده هشتم در خراسان برپا شد و همانندهایی در کرمان و مازندران داشت. مورد دیگر، غفلت مؤلف از اشاره به نحله نقطویه است که دنباله حروفیگری و دارای عناصر صوفیانه- شیعیانه بوده

ص:۱۰

و تأثیرات عمیقی در نحله‌های بعدی داشته است.

از امتیازات این کتاب حواشی مفصل و پرمایه آن است که خواننده را در متن موضوع و اصل جریان بحث می گذارد و ابهامات محتمل متن را روشن می‌سازد، مترجم کوشیده با افزودن توضیحات لازم، کتاب را ازین نظر باز هم غنی‌تر سازد بطوریکه ترجمه حاضر نسبت به متن اصلی حاوی مطالب بیشتری است.

لازم به یادآوری است که همه نکات توضیحی و اضافی مشخص شده و رعایت امانت و صداقت در برگرداندن اصل به فارسی به عمل آمده است.

مؤلف، کتاب دیگری دارد به نام الصلة بین التصوف و التشیع[1]، که در آن ارتباط نظری این دو نگرش را به تفصیل توضیح داده و در کتاب حاضر نتایج عملی آن ارتباطات را ضمن جریانات تاریخی بررسی کرده است . در هردو کتاب، خصوصا کتاب حاضر احاطه و تسلط یک شرقی آشنا به نفس موضوع، با روش علمی یک محقق خالی الذهن غربی به‌هم آمیخته و خصوصیت کم‌نظیری بدان بخشیده است.

از همه خوانندگان آگاه و نکته یاب انتظار دارد با اظهار نظرات تصحیحی یا توضیحی بر مترجم منت گذارند و مسلما رهنمایی دانشوران بصیر چاپهای آینده کتاب را کمال و جمال بیشتری خواهد بخشید.

۲/ ۵/ ۵۵- علیرضا ذکاوتی قراگزلو، همدان.

ص:۱۱

فصل اول تشیع از آغاز تا غیبت مهدی (ع)

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

۱. نگاهی به تاریخ

اسلام، ذاتا یک جنبش اصلاح دینی بود با تمایلی در جهت سادگی دین اولیه پدران، دین ابراهیم [۲]؛ و مجهز به ابزاری غیبی بود از جانب خداوند که عنایتش را به بشر از طریق انسانی که بدو وحی می شود، آشکار می کند. بدین- گونه محمد (ص) بعنوان فرستاده خدا و مسیح موعود انسانی که پیغمبران دیگر آمدنش را بشارت داده اند[۳]، به این مهم برخاست و پالایش دینهای آسمانی را از زیاده روی و باطنگرایی و گزافه که با گذشت زمان بدانها پیوسته بود، مژده داد و بهتوجه بسوی خدای یگانه دعوت فرمود، آیین تازه اش برگزیده آیینها و چکیده همه کوششهای پیامبران برای تحقق نظامی بود که از نیرویی برتر یاری می‌گرفت[۴].

اسلام نیز چون دیگر ادیانی که قرآن، آنها را به رسمیت می شناسد، در روش اجتماعی خود، بر طرفداری از بیچیزان تأکید کرد و دعوت خود را در قالبی ریخت و جنبشی را شکل داد تا داد بیچیزان از توانگران بستاند . از اینجاست که قرآن تصریح می‌کند که گروه نیرومند مکی از پیوستن مردم به دعوت نوین جلوگیری می‌کردند: «هرگاه به آنان گفته شود که همچون [توده] مردم ایمان آورید، گویند آیا همچ ون بیخردان ایمان بیاوریم؟ »[۵] و در سوره دیگر تصریح کرده «اراده کردیم که بر فرودستان روی زمین منت نهیم و ایشان را پیشوایان و وارثان گردانیم »[۶]. علاوه‌بر این همه، اسلام نخستین، از ایستادگی یهود در

برابر انتشار دین نو، برآشفته بود و آنان را به خروج از دینش ان و گزافه بافی و رودر- رویی عامدانه با اسلام متهم می‌کرد[۷]، از جمله دستاویزهای یهودیان، برای خودداری از درآمدن به دین جدید، این بود که این دین به فقر دعوت می‌کند و با آن همراه است و از اینجاست که این آیه در قرآن آمده است : «همانا خداوند، سخن آن کسان را که گفتند خدای فقیر است و ما توانگر، شنید ...»[۸]. پس طبیعی بود که فقیران و فرودستان مکه، دور محمد (ص) را بگیرند و همراه او در یک صف رودر روی گروه نیرومند مکی که رهبر آنان، پیشوایان قریش، یعنی تجار بزرگ مکه بودند، بایستند. تنها پس از آنکه دعوت پیروز شد و توانست ح جازیان را منکوب کند، گروه نیرومند مکی و پیشوایان اوس و خزرج به دین جدید درآمدند؛ اینان همان کسانی بودند که اسلام شالوده خود را بر ستیز با آنان نهاده بود . اسلام نیز چون هرجنبش موفق سیاسی و اجتماعی دیگر، بحکم عوامل طبقاتی و مرامی و فکری و غیره، گروندگان خود را بسوی گروه‌بندیها و جبهه‌بندیهایی می راند که در دایره این جنبش عمل می کردند؛ در این صورت طبیعی بود که آن فقیران و فرودستان که از

---

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

[۳] (۲). صف ۶۱: ۶ و نیز بقره ۲: ۱۴۶ و اعراف ۷: ۱۵۷ و غیره.

[۴] (۳). آل عمران ۳: ۸۴.

[۵] (۴). بقره ۲: ۱۳.

[۶] (۵). قصص ۲۸: ۵. از جمله شواهد دلالت این آیه بر بالا بردن مقام فقرا، آن است که عمر، هنگام گماشتن عمار بن یاسر به فرماندهی جنگ در کوفه به آن استناد کرد. نگاه کنید به« طبری»، مصر، ۳/ ۲۶۱ و« ابن اثیر» ۲/ ۱۳، حوادث سال ۲۲.

[۷] (۶). نساء ۴: ۱۵۳- ۱۶۲، توبه ۹: ۳، بقره ۲: ۷۵ و ۸۷- ۸۹.

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

پیشگامان اسلام بودند، در این میان جانبی را بگیرند؛ و منطقی بود دور مردی گرد آیند که در سایه اسلام پرورده شده و از سرچشمه آن سرپراب گردیده و بدون هیچ پیوستگی یا وابستگی به نظام پیشین، در آن بار آمده باشد، و این مرد علی (ع) بود. این گروه، در برابر حزب اشرافی کهن از سنخ ابو سفیان و عبد اللّه بن أبی و طبقه متوسط قدیمی که نماینده آن ابو بکر و عمر و ابو عبیده [جراح] و مانندههای آنان بودند، قرار میگرفت.

پس از رحلت پیغمبر، نخستین بار این گروهبندیها بدینصورت شکل گرفت که ابو بکر بمقابله با علی (ع) بیعت گرفت و ابو سفیان درصدد برآمد که یکی از این دو گروه را بوسیله دیگری بکوبد . چون عثمان به حکومت رسید و رفته رفته روشن شد که او نماینده جبهه امویان است که سران قریش و دشمنان اسلام نخستین بودند، بجز شام که مرکز معاویه پسر ابو سفیان بود، مسلمانان از هرسو سر به شورش برداشتند. با کشته شدن عثمان، بر هرکس که جانشین او میشد لازم بود که اسلام را به حالت نخستین خود برگرداند و ریاست معاویه بر حزب اموی،

ص:۱۵

به گروهبندیهای اسلامی در دو حزب و پیدایش گروه سومی بین آندو، انجامید.

لفظ «شیعه» به روزگار علی (ع) پدید آمد که در کنار عناوینی چون «صحابه»، «انصار» و «مهاجرین» بر همه اعضای قوم، بیکسان اطلاق می شد و بهمین معنای کلی در سند حکمیت صفین [۹] و نیز در رو زگار امام حسن (ع)[۱۰] بدون آنکه ویژه پیروان علی (ع) [یعنی معتقدان به خلافت بلافصل آن حضرت] باشد، بکار برده میشد. پس از شهادت امام حسین (ع)، این تعبیر معنی اصطلاحی خود را یافت که عبارت است از : انتساب به حزب دوستداران علی (ع) و فرزندانش و دشمنی با امویان. از همینجا، واژه «شیعه» بر طرفداران علویان، از جمله توابین [۱۱] که بعنوان انتقام حسین (ع) از سال ۶۱/ ۶۸۰ خود را برای شورش علیه امویان آماده می کردند، اطلاق گردید، و سردارشان، سلیمان بن صرد خزاعی، شیخ شیعه نامیده شد[۱۲] و از آن پس دلالت این اصطلاح بر همین معنا، ادامه یافت[۱۳].

از اینجا آشکار میشود که جنبش شیعی بمعنای خاص خود، جدا از رهبری علوی که در آن ایام در مدینه به دست محمد بن حنفیه بود، همزمان، در کوفه و بصره و مدائن پدید آمد [۱۴]. هنگامی که معاویه پسر یزید بن معاویه (متوفی بسال ۶۵/ ۶۸۵) پس از خود کار خلافت را به شورا واگذاشت، نخست از سویی عبد اللّه بن زبیر (مقتول بسال ۷۳) و مروان بن حکم (متوفی بسال ۶۵) از امویان، سپس از سویی دیگر عبد الملک بن مروان (متوفی بسال ۸۶) درمورد آن به رقابت برخاستند، ولی محمد بن حنفیه برای پرهیز از فرجام پدر و دو برادرش، آن کار را

ص:۱۶

---

[۹] (۸).« وقعة صفین» ص ۵۷۸ و ۵۸۶،« طبری»، لیدن ۱/ ۳۳۳۷.

[۱۰] (۹).« عقد الفرید» ۵/ ۱۱.

[۱۱] (۱۰). بلاذری:« انساب الاشراف»، قدس ۱۹۳۶، ۵/ ۲۰۶ و درمورد جنبش توابین که در سال ۶۵ به شکست انجامید، نگاه کنید به ص ۲۰۴- ۲۱۳.

[۱۲] (۱۱). همان مرجع، ۵/ ۲۰۵ سطر ۱۵، ۲۰۷ سطر ۱۲.

[۱۳] (۱۲). درمورد عقاید مختلف مؤلفان راجع به تاریخ پیدایش تشیع : در زمان پیغمبر،« یعقوبی» ۲/ ۱۰۳،« روضات الجنات» ۸۶،« اصل الشیعه و اصولها» ۸۷،« ضحی الاسلام» ۲/ ۲۰۹ پس از پیغمبر،« فرق الشیعه» ص ۲- ۳ در زمان عثمان،« الدولة العربیه و سقوطها» ص ۵۶ در روزگار علی(ع)،« فهرست» ابن الندیم، مصر ۱۳۴۸ ص ۲۴۹،« الحور العین» ابن نشوان حمیری(متوفی ۵۷۳) ص ۱۸۰، پس از شهادت علی(ع): طه حسین« علی و بنوه» ص ۱۹۲.

[۱۴] (۱۳).« انساب الاشراف» ص ۲۰۶؛ شیعه مدائن از کوفه بدانجا منتقل شده بودند.

رها کرد[۱۵]، و به آن گروه از شیعه که مختار بن ابو عبیده (مقتول بسال ۶۷/ ۶۸۶) موفق شده بود از شور و تعصبشان بهره‌برداری کند، درموردپافشاری بر خونخواهی امام حسین (ع) و دعوت به نام محمد بن حنفیه، میدان داد [۱۶]. از عواملی که نیروی عبد الملک را می‌افزود، دوری شیعیان از رهبران علوی شان- بر اثر زیاده‌روی کوفیان در اعتقاد به مقام والای امامان تا حد خدایی- بود؛ همچنانکه محمد بن حنفیه [۱۷] و علی بن حسین (ع)[۱۸] نیز متوجه این نکته شدند . چون جنبشهای نهانی علیه امویان در پایان سده اول تندی گرفت، از علویان، ابو هاشم عبد اللّه بن محمد بن حنفیه (متوفی بسال ۹۷) همراه عباسیان در آن شرکت جست و درپی ریزی شالوده معنوی آن سهیم شد تا آنجا که عباسیان پیروزی یافتند[۱۹]. بسال ۱۲۱/ ۷۳۹ جنبش زیدیان به پیشوایی زید بن علی بن حسین (ع) آغاز شد که هدف آن برگرداندن فرمانروایی به علویان بر پایه های معتدل اسلامی بود و بهمین حالت تا روزگاران بعد باقی ماند . اما برادرش محمد بن علی بن حسین باقر (ع)[۲۰] و فرزند وی جعفر بن محمد صادق (ع)، روش علی بن حسین (ع) را در برکناری از سیاست پیروی نمودند و در مبارزه خلافت شرکت نکردند و به علم و زهد که روحیه غالب زمان بود، روی آوردند، تا آنجا که امام صادق (ع)، استاد نسل معاصر خویش شمرده شد [۲۱]. اما فرقه های شیعی در مطالبه خلافت برای علویان، سخت می‌کوشیدند. قرن دوم با روحیه بحث و نظر، لبریز از فلسفه های گوناگون آغاز شد و فرقه‌های تندرو، پی‌درپی در کوفه و مدائن پدید آمدند. زیدیان شورشهای خود را در سرتاسر ممالک اسلامی ادامه دادند و فرقه اسماعیلی بر پایه‌ای غلوآمیز بوسیله مبارک، مولای اسماعیل بن جعفر (متوفی بسال ۱۳۳) بنیاد نهاده شد. این فرقه در شمال آفریقا شالوده محکمی یافت و بعدا به مصر منتقل شد. اسماعیلیان به امامت محمد بن

ص:۱۷

اسماعیل (متوفی بسال ۱۹۸/ ۸۱۳ در بلاد روم) دعوت می‌کردند.

اما رشته اصلی امامان شیعه از نسل امام صادق، زیر فشار عباسیان، در مدینه ماندند . موسی بن جعفر (ع) در زندان هارون الرشید در بغداد بسال ۱۸۳/ ۷۹۹ وفات یافت؛ پسرش علی بن موسی الرضا (ع) (رحلت بسال ۲۰۳/ ۸۱۸) جانشین او شد که مأمون ولیعهد ش گردانید و دخترش را بدو داد . گفته‌اند که معروف کرخی به دست او توبه کرده و دربانش بوده. امام محمد تقی (ع) (۱۹۵- ۲۲۰/ ۸۱۰- ۸۳۵)، فرزند خردسال امام رضا (ع)، جانشینش گردید [۲۲] و اندک زمانی پس از آنکه معتصم احضارش کرد، در جوانی وفات یافت و در پیرامون او اندیشه های اسطوره‌ای پدید آمد[۲۳]. با شروع فرمانروایی متوکل (خلافت از ۲۳۲ تا ۲۴۷) اوضاع تغییر کرد و شیعه بسختی مورد آزار قرار گرفتند و قبر امام حسین (ع) بسال ۲۳۶/ ۸۵۰ تخریب گردید[۲۴]؛ طبیعی بود که علی بن محمد هادی پیشوای شیعیان میانه رو

---

[۱۵] (۱۴).« طبقات» ابن سعد ۵/ ۶۹- ۷۰ و ۷۳- ۷۴.

[۱۶] (۱۵). همان مرجع ۵/ ۷۲- ۷۳.

[۱۷] (۱۶). همان مرجع ۵/ ۶۸.

[۱۸] (۱۷). همان مرجع ۵/ ۱۵۸.

[۱۹] (۱۸).« مقاتل الطالبیین» ص ۱۲۶،« تاریخ» یعقوبی ۳/ ۴۰ و ۹۸.

[۲۰] (۱۹).« فرق الشیعه» نوبختی، چاپ ریتر، استانبول ۱۹۳۱ ص ۵۳.

[۲۱] (۲۰).« الصلة بین التصوف و التشیع» از نویسنده کتاب حاضر، بغداد ۱۹۶۳، ۱/ ۱۸۷- ۲۰۵.

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

[۲۳] (۲۲). همان مرجع ۷۴- ۷۶.

[۲۴] (۲۳).« ابن اثیر» ۷/ ۱۸.

(۲۱۴- ۲۵۴) زندانی گردد. متوکل کمی پس از به دست گرفتن حکومت بسال ۲۳۳ او را از مدینه احضار[۲۵] و در سامرا زندانی کرد تا درگذشت [۲۶]. هم در زمان امام هادی، محمد بن نصیر نمیری برآمد و مذهب نصیری را که عبارت بود از غلو در حق امامان و اعتقاد به خدایی آنان و نیز سهل انگاری در رعایت واجبات دینی، پایه گذاری کرد که تأثیر مهم آن فرقه در تحول شیعیگری، در فصلهای آینده باز نموده خواهد شد [۲۷]. جانشین امام هادی (ع)، فرزندش امام حسن عسکری (ع) بود که بسال ۲۳۲/ ۸۴۶، در سامرا، زاده شد و در همانجا به اقامت اجباری زیست تا بسال ۲۶۰/ ۸۷۴ رحلت کرد.

امام عسکری معاصر حوادث و آشوبهایی در دولت عباسی بود که با قتل متوکل شروع شد . از آن پس خلفای عباسی، پی‌درپی، خلع یا کشته می‌شدند و امرا در ولایات اعلام استقلال می‌کردند- مانند ابن طولون بسال ۲۵۴/ ۸۶۸- و

ص:۱۸

شورشهای سرتاسری، دولت را مستأصل کرده بود که از مهم ترین آنها شورش زنگیان بسال ۲۵۶/ ۸۶۹، و قیام علویان در مصر و کوفه و تصرف ناحیه گرگان به دست حسن بن زید و جز اینها بود [۲۸]. رحلت امام عسکری (ع) در حالیکه بظاهر «فرزند شناخته شده ای نداشت»[۲۹] یک فضای خالی در میان شیعیان، برای پیدایش فرقه های مختلف به وجود آورد، همان وضعی که قبلا [پس از شهادت امام حسین (ع)] در کوفه پیش‌آمده بود، تا آنجا که دوازده امامیان، در مورد مهدی (ع) به چهارده فرقه [۳۰] تقسیم شدند[۳۱] که دیرپاترین آنها معتقد به این بود که پسر امام عسکری (ع)، مهدی (ع) و وجودش ضروری و حتمی است، چه «زمین خالی از حجت نمی تواند باشد»[۳۲]. پس از آن شیعه معتقد شدند که مهدی (ع) دو غیبت کبری و صغری داشته [۳۳]، که در دوران غیبت صغری، از طریق چهار سفیر [نایب خاص] شیعیان را امامت می‌کرده. با فوت آخرین سفیر به سال ۳۲۹ دوره غیبت کبری اعلام شد که تاکنون نیز ادامه دارد.

ص:۱۹

۲. اندیشه‌های شیعی

---

[۲۵] (۲۴).« فرق الشیعه» ص ۷۷.

[۲۶] (۲۵). همان مرجع ص ۷۸.

[۲۷] (۲۶). همان مرجع ص ۷۸. راجع به نصیریه نگاه کنید به« الصلة بین التصوف و التشیع» ۱/ ۱۵۰- ۱۵۲.

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

[۲۹] (۲۸- ۲۹).« فرق الشیعه» ص ۷۹.

[۳۰] (*) از جمله عده‌ای معتقد بودند که امامت پس از امام عسکری (ع) به برادرش جعفر می‌رسید، و بعضی اصلا منکر وجود پسری برای امام عسکری (ع) برخی نیز با پذیرفتن امامت محمد بن حسن(عج) قائل شدند که پس از وی نیز پسرش امام گردید و اینان، سیزده امامی بودند، چند تن نیز قائل به مرگ امام دوازدهم و قطع سلسله امامت شدند.

(برای تفصیل در این مورد رجوع کنید به« خاندان نوبختی» نوشته مرحوم عباس اقبال صفحات ۱۶۱- ۵).- م.

[۳۱] (۲۸- ۲۹).« فرق الشیعه» ص ۷۹.

[۳۲] (۳۰). همان مرجع ص ۹.

[۳۳] (۳۱). همان مرجع ص ۸۰.

تشیع بعنوان یکی از مذاهب معنوی اسلام، نخستین بار در گروهی از مسلمانان پیشگام [۳۴] نمودار شد که از خویشتن نگهبانان جانبازی برای اسلام برگماشته بودند. یکی از ایشان ابو ذر است که در وصف پاکی روان او گفته اند که پیش از اسلام آوردن، یکتاپرست بود[۳۵]. و دیگری سلمان است که پیغمبر و علی (ع) او را از خاندان خود می‌شمردند[۳۶] و درباره او آورده‌اند که در جستجوی محمد و اسلام از دینی به دینی درمی آمد تا مسلمان شد[۳۷] و از او تصویر کهن سالخوردی فرورفته در دانش باطنی[۳۸] پرداخته‌اند که دوران فترت از حواریان مسیح [۳۹] تا محمد (ص) را پر کرد تا گواهی بر راستی دین نوین باشد.

و نیز از آنجمله عمار بن یاسر بوده است که هم در آغاز اسلام و هم به روزگار عثمان شکنجه دید [۴۰] و در صفین کشته شد و پیشگویی پیغمبر در حق او راست درآمد که «گروه ستمگر ترا خواهند کشت »[۴۱]. و باز از ایشان بود حذیفة بن یمان، رازدار پیغمبر[۴۲] و منافق‌شناس در میان مسلمانان[۴۳] و آگاه از فتنه‌ها؛ و سرور ایشان علی (ع) بود، مسلمان نمونه و پرورده پیغمبر و زاهدترین یاران وی[۴۴]؛ آنکه زهدش را بدینگونه توجیه می‌نمود «تا توانگر، آن را سرمشق قرار

ص:۲۰

دهد و فقیر از فقر خود سرشکسته نباشد »[۴۵]. زهد او مظهر همه آن ارزشهای معنوی بود که اسلام نخستین می خواست به وسیله آن بر گروه نیرومند مکی غلبه کند؛ سخنان زاهدانه وی به گفته های عده بسیار زیادی از صوفیان و زاهدان آمیخته که در اینجا مجال ذکر آن نیست[۴۶]. و بدلیل همین منزلت علی (ع) در زهد بوده که شخصیت حسن بصری و عمر بن عبد العزیز بر الگوی شخصیت او تصویر شده[۴۷]؛ و به‌همین لحاظ، علی (ع) مرجع معرفت صوفیانه و پیری که همه طریقه‌ها در او به‌هم می‌رسند، گردیده است. اهمیت شخصیت او در جهان اسلامی به آنجا رسید که نه تنها علی و فرزندانش را در دعوتها و تبلیغات سیاسی امام و پیشوا [ی راستین] می‌شمردند بلکه این جنبه به تصوف نیز انتقال یافت و بویژه از آغاز سده ششم، علویان، پیر صوفیان نیز شدند . و همچنانکه در کنار شخصیت تاریخی علی (ع) یک شخصیت اسطوره‌ای شیعی از او به وجود آمد، تصوف نیز به رنگ و نقش خاص خود پرده تصویری از او ساخت که هنوز د ر کتابهای صوفیان منعکس است.

---

[۳۴] (۱). راجع به نخستین شیعیان، نگاه کنید به« الصله بین التصوف و التشیع» ۱/ ۱۸- ۵۳.

[۳۵] (۲).« ابن سعد» ۴: ۱/ ۱۶۳.

[۳۶] (۳). همان مرجع ۴: ۱/ ۵۹، ۶۲.

[۳۷] (۴). همان مرجع ۴: ۱/ ۵۳- ۵۷.

[۳۸] (۵). همان مرجع ۴: ۱/ ۶۱،« صفة الصفوة» ۱/ ۲۲۰.

[۳۹] (۶).« ابن اثیر» ۲/ ۱۱۴.

[۴۰] (۷).« انساب الاشراف» ۴۸- ۴۹.

[۴۱] (۸).« ابن سعد» ۳: ۰/ ۱۸۰« طبری» ۱/ ۳۳۱۷.

[۴۲] (۹).« اللمع» ۱۹« صحیح» بخاری، استئذان: ۳۸.

[۴۳] (۱۰).« قوت القلوب» ۱/ ۲۳.

[۴۴] (۱۱). همان مرجع ۲/ ۱۹۵.

[۴۵] (۱۲).« احیاء العلوم» ۴/ ۲۲۲.

[۴۶] (۱۳).« الصلة بین التصوف و التشیع» ۱/ ۶۷- ۷۳.

[۴۷] (۱۴). همان مرجع ۱/ ۳۱۶- ۳۱۸ و ۱/ ۳۳۹- ۳۴۰.

شهادت علی (ع) و احساس خلاء کوفیان از فقدان او و تجاوزهای امویان بر ایشان و به دنبال آن، چشم‌پوشی امام حسن (ع) از خلافت بنفع معاویه و پس از آن شهادت امام حسین (ع) و تن زدن محمد بن حنفیه از مبارزه سیاسی و خالی ماندن مرکز ریاست از امامی که بشخصه به رهبری پردازد، باعث شد افکار غلوآمیزی بروز نماید . از اینجا شیعه را نامهای گوناگون پدید آمد، همچون سبئیه در نسبت به یمن [سبأ]، و ترابیه در نسبت به ابو تراب [۴۸]، و خشبیه [۴۹]؛ و غالیگری در کوفه و دیگر مراکز شیعه آشکارا شدت گرفت . و چون علی بن حسین (ع) از غالیان کوفه بیزاری جست [۵۰]، غالیان مستقیما فعالیت سیاسی خود را بنام غالیگری و بعنوان حزبی سیاسی، بی‌اعتنا به میل یا اکراه امامان،

ص:۲۱

ادامه دادند. از این مرحله به بعد، غالیگری پخته شد و تکامل یافت و جنبشی جداگانه با فلسفه‌ای خاص گردید. پیش از آنکه در باب غالیگری سخن آغاز کنیم بد نیست درباره عناصری که این فرقه را در کوفه به وجود آوردند، کلمه ای چند گفته شود.

اکثریت کوفه‌نشینان، اعرابی بودند با سطح تمدنی برتر از دیگر عربها [۵۱]، و یک اقلیت ایرانی نیز که در جنگ قادسیه به لشگر عرب پیوستند، با آنان در کوفه م یزیست [۵۲]. بخلاف تمدن تقلیدی بصره [۵۳]، تمدن کوفی، اصیل و جذب شده بود و احساس [۵۴] و تعقل [۵۵] و ابتکار ویژه [۵۶] عنصر یمنی را منعکس می کرد. بعنوان مصداق، قبایل یمنی الاصل [۵۷] عبد القیس، عجل، بنی اسد و ربیعه را می یابیم که مذهب غلو داشتند، قبیله بجیله [۵۸] و نهد [۵۹] نیز همین اعتقاد می‌ورزیدند. آن ایرانیان نیز که به غلو گرویدند موالی این قبایل یا موالی دیگر اعراب آمیخته بدینان بودند . بر این اعراب، عیب ایرانی زدگی [۶۰] گرفته می‌شد و همین گواهی می دهد که به دلیل سطح بالای تمدن، احساس قبیله ای در اینان ضعیف بود . گذشته از این، پیشوایان غلات بیشتر پیشه ورانی بودند عاری از احساس برتری جویی عربی، که می خواستند از راه برتری فکری و اقتصادی، منزلت اجتماعی خود را بالا ببرند و از اینجاست که یکی را علاف [۶۱] می‌یابیم و دیگری را جادوگر [۶۲] و سومی را جامه‌فروش [۶۳] و چهارمی را بافنده [۶۴] و

---

[۴۸] (۱۵).« طبری» ۲/ ۱۳۶ حوادث سال ۵۱.

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

[۵۰] (۱۷).« ابن سعد» ۵/ ۱۵۸ و ۱۶۰« حلیة الاولیاء» ۳/ ۱۳۶.

[۵۱] (۱۸). ماسینیون:« خطط الکوفه» ص ۱۲.

[۵۲] (۱۹- ۲۰).« فتوح البلدان» ص ۲۸۰ ..

[۵۳] (۱۹- ۲۰).« فتوح البلدان» ص ۲۸۰ ..

[۵۴] (۲۱).« اغانی»، مصر ۱۹۲۸، ۲/ ۳ و ۸.

[۵۵] (۲۲).« صحیح» بخاری، مصر ۱۳۲۷، ۳/ ۶۸.

[۵۶] (۲۳).« خطط الکوفه» ۱۲.

[۵۷] (۲۴).« انساب سمعانی» ورقه ۳۸۵ الف.

[۵۸] (۲۵). همان مرجع ورقه ۶۶ الف.

[۵۹] (۲۶). همان مرجع ورقه ۵۷۲ ب.

[۶۰] (۲۷). طبری ۱/ ۳۱۴۸.

[۶۱] (۲۸). مقصود بیان بن سمعان مقتول به سال ۱۱۹ است:« فرق الشیعه» ۵۲.

[۶۲] (۲۹). مقصود مغیرة بن سعید است.« طبری»، لیدن ۲/ ۱۶۱۹.

[۶۳] (۳۰). مقصود ابو الخطاب است.« المقالات و الفرق» ص ۵۵،« رجال کشی» ص ۱۴۸.

ص:۲۲

پنجمی را گندم‌فروش[۶۵] و به همین ترتیب. در کتاب الصلة بین التصوف و التشیع بیان کرده ایم که صوفیان از طبقه پیشه‌وران برخاسته‌اند و از اینجا می توان دلیل آورد که غالیان و صوفیان از یک نقطه منشعب شده اند و خاستگاهشان یکی است. از قبایل پیشگفته، بنی عجل چنان به معنویت و د رونگرایی شهره بودند که ابراهیم بن ادهم، زاهد مشهور را بدانان منسوب داشته‌اند[۶۶]. این حالت درمورد غالیان قم و استخر و مداین نیز صادق است : اینان از قبایل یمنی بودند که از کوفه بدین شهرها کوچیده بودند[۶۷].

به نظر می‌آید نخستین اندیشه تازه در تشیع، مهدیگری بود. مخلتو این عنوان را به محمد بن حنفیه داد [۶۸] و او را به دلیل همانندی نام و کنیه صورت [و ظهور] جدیدی از محمد (ص) فرانمود[۶۹]. کیسانیه[۷۰]، بازماندگان یاران مختار، پس از مرگ محمد بن حنفیه معتقد به رجعت او شدند . گولدزیهر، این اندیشه را به رجعت ایلیا [۷۱] نسبت داده و ماسینیون آن را به ریشه ایرانی[۷۲] پیوند داده است. با این حال، قابل ملاحظه اینکه عمر پس از رحلت پیغمبر، قول به رجعت و مهدویت او را اظهار کرد و هرگاه خواسته باشیم هرچیز را به اصل مشخصی برگردانیم، چنین به ذهن القاء می شود که اندیشه رجعت یک اندیشه عمومی بشری و یا متأثر از اعتقادات یهودی بوده : به این نشانه که عمر رحلت پیغمبر را به غیبت چهل شبه موسی، مانند کرد[۷۳]. دیری نگذشت که اندیشه مهدی به خصلت کلی تشیع تبدیل شد: هر امام شیعی در زندگی یا مرگ از نظر یکی از فرقه‌های شیعی، مهدی تلقی گردید و درمورد مرگ امام می‌گفتند که

ص:۲۳

دوباره باز خواهد گشت [۷۴]. چون سده سوم در رسید و غیبت مهدی دوازده امامیان اعلام گردید، در اندیشه مهدویت عنصر جدیدی وارد شد و آن ارتباط ظهور مهدی بود با نزول مسیح از آسمان [۷۵]. اعتقاد اخیر اصلا اسلامی و مستقل از موضوع مهدی بود [۷۶] و به دلیل آنکه مادر مهدی از نسل حواریان و وعده ظهور وی در آخر الزمان بود، به اندیشه

---

[۶۴] (۳۱). مقصود بزیغ است.« المقالات و الفرق» ص ۵۲،« الفصل» ابن حزم ۲/ ۱۸۶.

[۶۵] (۳۲). مقصود معمر بن احمر است.« المقالات و الفرق» ص ۵۳،« الفصل» ۲/ ۱۸۶ و نیز میان پیروان ابو الخطاب، صرافی بود به نام مفضل،« مقالات الاسلامیین» ۱/ ۷۸.

[۶۶] (۳۳).« عیون الاخبار» ابن قتیبه ۲/ ۳۳۰،« حلیة الاولیاء» ۷/ ۳۷۳.

[۶۷] (۳۴).« انساب الاشراف» ص ۲۶.

[۶۸] (۳۵). همان مرجع ص ۲۱۸ س ۱۱، ص ۲۲۲ س ۲۰« طبری» ۲/ ۵۰۹.

[۶۹] (۳۶).« ابن سعد» ۵/ ۶۶.

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

[۷۱] (۳۸).« العقیدة و الشریعة فی الاسلام»، ص ۱۹۲.

[۷۲] (۳۹).« الانسان الکامل فی الاسلام»، ص ۱۲۲.

[۷۳] (۴۰).« تاریخ» یعقوبی ۲/ ۹۵« ابن سعد» ۵/ ۸۶.

[۷۴] (۴۱). برای نمونه نگاه کنید به« الفرق الشیعه» ص ۲۰ و ۲۴ و ۲۵ و ۲۶ و ۲۸ و ۳۱ و ۵۴ و ۵۷ و ۵۸ و ۶۲ و ۶۷ و ۷۰ و ۷۹ و ۸۰ الخ.

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

[۷۶] (۴۳). ابن خلدون:« تاریخ» ۱۲/ ۱۲۹،« صحیح» مسلم، مصر ۱۳۴۹ ۲/ ۵۱۶، ۵۰۰، ۵۰۱« مسند» ابن حنبل ۲/ ۱۴. ترمذی: فتن ۶۲.

مهدیگری ربط داده شد . چون محمد بن حنفیه درگذشت و اراده شیعه در برابر نیروی عبد الملک و سختگیری حجاج، سستی گرفت، ابو هاشم عبد اللّه، فرزند محمد بن حنفیه، همچون پیشوایی معنوی که بر دانش نهانی بعنوان جوهر امامت[۷۷] تکیه می‌کرد، ظهور نمود.

او می‌گفت: «هرآشکاری را نهانی و هرتنی را جانی و هرتنزیلی را تأویلی و هر نمودی را حقیقتی هست »[۷۸]. ابو هاشم، این اندیشه شناخته شده اسلامی را که اسلام به هرصد سال نو می شود، باین صورت عنوان کرد «صد سال بر هیچ نبوتی نمی‌گذرد مگر آنکه دوره احکامش سپری می گردد»[۷۹] و نیز او اولین کسی است که جامه راز بر ارقام و اعداد معین پوشانید؛ از جمله درمورد رقم «دوازده»، ابو هاشم با جانشین خود محمد بن علی بن عبد اللّه بن عباس شرط کرد که مبلغان او برای قیام علیه امویان بـه این تعداد باشد تا دعوتش مقرون موفقیت شود [۸۰]. و ظاهرا همو بود که این اصل کیسانی را که «دین عبارت است از اطاعت شخص معین [امام]»[۸۱] بنیاد نهاد که بعدا داخل تصوف شد و

ص:۲۴

ذو النون آن را بدین‌گونه تعبیر کرد: «آنکه پیرش را فرمانبردارتر از پروردگارش نباشد، همانا مرید [راستین] نیست»[۸۲]. با مرگ ابو هاشم به سال ۹۷/ ۷۱۵ برای شیعه کوفه میدانی باز شد که این اصول تازه را تکامل بخشند و بر این اساس بیان بن سمعان عجلی گفت که راز امامت، یعنی دانش نهانی خدایی که از راه نوعی تناسخ به او رسیده است [۸۳]، و مدعی شد مقصود از کلمه بیان در آیه «هذا بَیانٌ لِلنَّاسِ وَ هُدیً» خود اوست[۸۴]، و او قابل آن گردیده که بر بخشی از آیین محمد (ص) قلم بکشد[۸۵]، و نیز اندیشه تجسم الهی را آورد و خدا را بصورت انسانی که همه اعضایش بجز صورت از میان رفته[۸۶]، تصویر نمود، و این همه بعدها با جزئی رنگ‌آمیزی و دگرگونی به صوفیان رسید[۸۷]. سپس نوبت به مغیرة بن سعید بجلی، همتای بیان، رسید. او اسرار عدد «هفت» را آشکار کرد و تعداد یاران خود را که وصفا[۸۸] می‌نامید و با آنان خروج کرد، هفت قرار داد.

عقیده داشت که راز آفرینش در شناخت اسم اعظم خدا، نهفته است [۸۹]، و کلمه امانت را که در قرآن آمده، بمعنی امامت شیعی تفسیر کرد[۹۰] و نیز مغیره نخستین کسی بود که مقام علی را تا حد پیغمبران بالا برد و او را برتر از آدم و همردیف

---

[۷۷] (۴۴- ۴۵).« الملل و النحل» شهرستانی ۱/ ۲۴۳.

[۷۸] (۴۴- ۴۵).« الملل و النحل» شهرستانی ۱/ ۲۴۳.

[۷۹] (۴۶).« تاریخ» یعقوبی ۳/ ۴۰.

[۸۰] (۴۷). همان مرجع ۳/ ۹۸.

[۸۱] (۴۸).« الملل و النحل» ۱/ ۲۳۶.

[۸۲] (۴۹).« تذکرة الاولیاء» عطار ۱/ ۱۱۱.

[۸۳] (۵۰).« الملل و النحل» ۱/ ۲۴۶.

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

[۸۵] (۵۲).« الفرق بین الفرق» بغدادی ص ۱۴۵.

[۸۶] (۵۳).« الملل و النحل» ۱/ ۲۴۶ اشاره به آیهi\« کُلُّ مَنْ عَلَیْها فانٍ وَ یَبْقی وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِکْرامِ»\E الرحمن ۵۵: ۲۶.

[۸۷] (۵۴).« عیون الاخبار» ابن قتیبه ۱/ ۱۶۵« طبری» ۲/ ۱۶۲۲.

[۸۸] (۵۵).« طبری»، مصر، ۸/ ۲۴۱.

[۸۹] (۵۶).« حرکات الشیعة المتطرفین» تألیف محمد جابر العال ص ۳۷،« الفرق بین الفرق» ص ۱۴۶- ۱۴۷.

[۹۰] (۵۷).« الفرق بین الفرق» ص ۱۴۷. کلمه امانت در دو آیه زیر از قرآن آمده است: نساء ۴: ۵۸ و احزاب ۳۳: ۷۲.

محمد (ص) شمرد[۹۱] و از همه مهم‌تر اینکه او بنیادگذار اندیشه تجسم خدا بصورت حروف الفباء و اعداد بود[۹۲]. پس از او ابو منصور عجلی (متوفی بسال ۱۲۱/ ۷۳۹) پیدا شد که همه امامان را به مرتبه خدایی بالا

ص:۲۵

برد و خود را پیغمبر دانست[۹۳]. و نخستین کسی بود که ادعا کرد به آسمان برشده و خدایش دست بر سر بسوده و فرموده «پسرم! از سوی من به مردم تبلیغ کن»[۹۴]. آورده‌اند که او می‌گفت «اگر بخواهم قوم عاد و ثمود و نسلهای بین این دو را زنده کنم، می‌توانم»[۹۵]. اعتقاد داشت که مسیح نخستین آفریده خدا بوده [۹۶]، چون کلمه خداست- از این لحاظ وی پیشرو حروفیان است که بعدها پدید آمدند- و علی (ع) را دومین آفریده می‌دانست[۹۷].

پس از ابو منصور، جنبش غالیگری به ره بری عبد اللّه بن معاویه (که بسال ۱۳۰/ ۷۴۸ در زندان ابو مسلم خراسانی به قتل رسید) به مداین و استخر انتقال یافت و راه برای اعتقاد یافتن صوفیان به اندیشه انتقال نور الهی از طریق پیغمبران و امامان به پیشوایان ایشان، باز شد [۹۸]. ابو الخطاب اسدی (مقتول بسال ۱۳۸/ ۷۵۵) در میدان غالیگری رکورد تازه ای به دست آورد.

آورده‌اند که وی استاد اسماعیل بن جعفر و پیشوای او بوده [۹۹]. ماسینیون گفته است که ابو الخطاب به ابو اسماعیل نیز ملقب شد زیرا پدر معنوی اسماعیل به شمار می‌رفت[۱۰۰]، به مفاد اینکه «تنها آن فرزندخواندگی معتبر است که معنوی و با گزینش الهی باشد»[۱۰۱]. افزون بر این، برخی از خطابیان معتقد بودند «روح جعفر بن محمد (ع) (صادق) در ابو الخطاب قرار گرفت و پس از غیبت [یعنی مرگ] ابو الخطاب به محمد بن اسماعیل بن جعفر، انتقال یافت»[۱۰۲]، دیری نگذشت که این اندیشه، [یعنی به اعتبار پیوستگی معنو ی، جزء خاندان پیغمبر به شمار آمدن] همچون بازگشت به تصویر جدیدی از سلمان، و بشکل فرزندخواندگی معنوی و انتقال مقام شیخی از یک صوفی به صوفی دیگر، وارد تصوف گردید. علاوه

ص:۲۶

---

[۹۱] (۵۸).« حرکات الشیعة المتطرفین» ص ۳۷.

[۹۲] (۵۹).« مقالات الاسلامیین» اشعری ۱/ ۷۲.

[۹۳] (۶۰).« فرق الشیعه» ص ۳۰،« مقالات الاسلامیین» ۱/ ۷۴،« الفرق بین الفرق» ۱۴۹.

[۹۴] (۶۱). طبری ۲/ ۱۶۱۹« .... ان ابا منصور حدثنی انه رفع الی ربه و مسح علی رأسه و قال له بالفارسیة یا پسر ....»« اختیار معرفة الرجال»، کشی، مشهد، ۱۳۴۸.- م.

[۹۵] (۶۲- ۶۳).« مقالات الاسلامیین» ۱/ ۷۴ و سوره فرقان ۲۵: ۳۷ و ۳۸.

[۹۶] (۶۲- ۶۳).« مقالات الاسلامیین» ۱/ ۷۴ و سوره فرقان ۲۵: ۳۷ و ۳۸.

[۹۷] (۶۴).« الفرق بین الفرق» ص ۱۵۰.

[۹۸] (۶۵).« معرفة اخبار الرجال» کشی ص ۲۰۶.

[۹۹] (۶۶- ۶۷).« شخصیات قلقه فی الاسلام» ص ۱۹.

[۱۰۰] (۶۶- ۶۷).« شخصیات قلقه فی الاسلام» ص ۱۹.

[۱۰۱] (۶۸).« فرق الشیعه» ص ۶۱.

[۱۰۲] (۶۹).« کشی» ص ۲۰۸.

بر این، ابو الخطاب یارانش را پیغمبر می‌شمرد[۱۰۳] و اینان بر خدایی خود از آیه قرآن، دسلویز برمی ساختند که «هُوَ الَّذِی فِی السَّماءِ إِلهٌ وَ فِی الْأَرْضِ إِلهٌ »[۱۰۴] [آیه را بدانسان معنی می کردند که گویا خدای آسمان غیر از خدای زمین است و خود را خدای زمین می پنداشتند.]- و این آغاز پیدایش [عقیده] حکومت اولیا در روی زمین است- در اینجا قابل یادآوری است که پیروان ابو الخطاب «تردستی و طلسمات و اخترشناسی و کیمیاگری می آموختند»[۱۰۵]، و درباره آنان گفتند «هرگروهی را از راه آنچه مناسب می نمود، می‌فریفتند و در برخورد با عوام، اظهار زهد می کردند»[۱۰۶]. خطابیان، ازین نیز پیشتر رفتند و معتقد شدند که «به هرمؤمنی وحی می‌شود»[۱۰۷]. گسترش این عقاید که از تشیع غالیانه، سرچشمه می‌گرفت و پیشوایی معنو ی رهبران غالی، قشیری را بر آن داشت که بگوید «هرفرد پرهیزگاری»[۱۰۸] از خاندان پیغمبر است.

همه این اندیشه‌ها- که ارتباط آن با تصوف شرح داده خواهد شد- از جنبش غالیگری پدید آمد. این جنبش که از کوفه برخاسته بود با کشته شدن حسین بن ابی منصور عجلی، بروزگار مهدی عباسی ، پایان گرفت[۱۰۹] و لیکن بعدها، در مجموع، جزء میراث کلی تشیع گردید . بطوری که نسل بعدی [صاحبنظران] شیعه، که نماینده [اعتقادات] عامه شیعه بودند[۱۱۰]، راهی برای رهایی از عقاید غالیان نیافتند و کوشیدند آن را در قالبی معتدل، پیراسته از افسانه و گزافه بریزند . نمونه اینان، هشام بن حکم (متوفی ۱۹۹/ ۸۱۵) قطعی مذهب[۱۱۱] است[۱۱۲]، که خود را از هرسو در تنگنای عقیده به تجسم الهی محصور

ص:۲۷

یافت و خود نیز همان مطلب را، لیکن در معنایی مجازی و همچون وسیله ای برای توضیح و تفصیل بیشتر، اظهار داشت[۱۱۳]. هشام، اندیشه ای دیگر نیز در تشیع آورد که از مهمترین پایه های شیعیگری گردید و آن، موضوع عصمت امامان بود، باین شرح که پیغمبر بواسطه وحی و امام بدلیل عصمت از خطا در امان است[۱۱۴]. اساس این اندیشه عبارت است از فرود آوردن امامان از اوج خدایی و قرار دادن ایشان در مقام انسان کامل؛ یعنی تعدیل و تخفی فی در غالیگری. اینگونه چاره‌گری در برابر غالیان، در آن ایام، نهایت خردمندی و زیرکی آن دانشمند را می رساند. در اینجا باید گفت که

---

[۱۰۳] (۷۰- ۷۱).« فرق الشیعه» ص ۴۴ و سوره زخرف ۴۳: ۸۴.

[۱۰۴] (۷۰- ۷۱).« فرق الشیعه» ص ۴۴ و سوره زخرف ۴۳: ۸۴.

[۱۰۵] (۷۲- ۷۳).« ابن اثیر» ۸/ ۲۱.

[۱۰۶] (۷۲- ۷۳).« ابن اثیر» ۸/ ۲۱.

[۱۰۷] (۷۴).« الفرق بین الفرق» ص ۵۱.

[۱۰۸] (۷۵).« الرسالة القشیریه» ص ۶۶۸ و نیز عبد القادر گیلانی:« الفتح الربانی و الفیض الرحمانی»، مصر ۱۳۸۰ ص ۲۱۸.

[۱۰۹] (۷۶).« فرق الشیعه» ص ۳۹.

[۱۱۰] (۷۷).« مقالات الاسلامیین» ص ۱۲۷.

[۱۱۱] (*) قطعیه در مقابل موسویه(ممطوریه) گروهی از شیعه بودند که به وفات موسی بن جعفر (ع) یقین و قطع کردند، درحالی که موسویه راجع به رحلت آن حضرت شك داشتند و می‌پنداشتند-

[۱۱۲] (۷۸). همان مرجع ۱/ ۸۸- ۸۹ و نیز حاشیه ص ۸۸ به نقل از« الحور العین» ابن نشوان حمیری.

اشعری، صریحا، هشام را قطعی مذهب دانسته است .- که زنده است و بعنوان مهدی قیام خواهد کرد .(ترجمه« الفرق بین الفرق» بغدادی، دکتر محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۴۴، ص ۳۵).- م.

[۱۱۳] (۷۹).« مقالات الاسلامیین» ۱/ ۱۰۲ عبارت اشعری این است:« معتقدان به تجسم خدا می گو- یند، طول و عرضش برابر است، و این را بر سبیل مجاز می گویند نه حقیقت.»

[۱۱۴] (۸۰). همان مرجع ۱/ ۱۱۵- ۱۱۶،« الملل و النحل» ۱/ ۳۱۱،« الفرق بین الفرق» ۴۱.

به عقیده دونالدسن، نظریه عصمت یک اندیشه اصیل شیعی است[115] و هیچگونه ریشه اسرائیلی، ایرانی یا مسیحی نداشته، اما باوجود ارزش و حرمت نظر وی، بد نیست گفته شود که حجاج، صد سال پیش از هشام، عبد الملک بن مروان را به صفت عصمت ستوده بود[116]. اندیشه عصمت نیز از تشیع وارد تصوف شده که شرح آن را در کتاب الصلة بین التصوف و التشیع [نوشته مؤلف کتاب] می‌توان دید[117].

افزون بر این، میان شیعه قرن دوم این حدیث نقل می شد که «خدا، انسان را به صورت خود یا به صورت رحمن آفرید»[118]، و از این جا می توان مبدأ زمانی اعتقاد به همانندی خدا و انسان را تعیین کرد که بعدها از پایه های مهم صوفیگری شد. پس از این همه، نصیریان پدید آمدند و بر فهرست افکار مزبور، این اندیشه را افز ودند که تنزیل، خاص پیغمبر و تأویل، ویژه علی بوده و نسبت علی (ع) و محمد (ص) چون «نسبت دو پرتو است که یکی پیشتر تافته و یکی پس از او»[119].

ص:۲۸

افکار مفوضه و مخمسه و مانند آن نیز در همان ایام به وجود آمد که زیر عنوان پیوند تشیع و تصوف نمی آید [و از شرح آن می گذریم]. همچنین بد نیست اشاره شود که در اواسط سده دوم هجری گروهی از شیعیان میانه رو پدید آمدند که توانستند از زیر بار میراث غالیگری رها شوند و تحت‌تأثیر معتزله، تشیع را از اعتقاد به تجسم الهی، غلو در حق امامان و عقیده به [تحریف و] نقص در قرآن بپیرایند[120].

این همه، پیش از آنکه میراث شیعه گردآوری و کاوش و غربال شود- آنچنانکه در فصلهای آینده خواهیم دید- پدید آمده بود.

پیش از آنکه وارد بخش آینده شویم، برای تکمیل و استوار شدن پایه مطلب، لازم است ذکری از اسماعیلیان و تازه‌هایی که در تشیع آوردند و در تصوف بازتاب داشت، به میان آید.

عقیده اسماعیلیان از جنبشهای پیشین غالیانه بویژه از نهضت ابو الخطاب ریشه گرفت که معتقد بود محمد بن اسماعیل «به رسالت مبعوث شده و آیینی آورده که شریعت محمد (ص) را منسوخ می‌کند»[121] و نیز بر اندیشه ابو منصور عجلی، خصوصا درمورد تأویل و تنزیل و اعدا د، تکیه داشت. اسماعیلیان شماره داعیان خود را در مقام حجت به زمان غیبت، «دوازده» قرار دادند که از آورده های ابو هاشم بود؛ و عدد «هفت» که ابو منصور عجلی رنگی از اسرار بدان زده بود، تعداد دور امامان اسماعیلی در زمان ظهور گردید . آنگاه اعتقاد به [تقدس] عدد هفت را با تعداد آسمانها و زمینها و سیاره‌ها ربط دادند[122] و نیز این خصوصیت هفتگانگی به اعضای درونی و بیرونی پیکر انسانی تطبیق داده شد[123]. تعداد

---

[115] (۸۱).« عقیدة الشیعه» ص ۳۳۰- ۳۳۸.

[116] (۸۲).« عقد الفرید» ۵/ ۲۲۵.

[117] (۸۳).« الصلة بین التصوف و التشیع» ۲/ ۶۲- ۷۰.

[118] (۸۴).« الملل و النحل» ۱/ ۳۱۳.

[119] (۸۵). همان مرجع ۱/ ۳۱۷.

[120] (۸۶).« مقالات الاسلامیین« ۱/ ۱۵ و ۱۰۸ و ۱۱۰ و ۱۱۷- ۸.

[121] (۸۷).« فرق الشیعه» ۸۲« الملل و النحل» ۱/ ۳۳۳.

[122] (۸۸- ۸۹).« خطط» مقریزی ۲/ ۲۲۹.

حجتهای دوازده‌گانه را هم به پدیده های طبیعی مانند دوازده ماه و دوازده ساعت روز و دوازده جزیره زمین و مانند آن ارتباط دادند[۱۲۴]، و این همه برای آن بود که به این عقیده نوین، جامه علمی پوشانده شود- مذهبی با طرفه ترین و مستحکم‌ترین سازمان دینی در دایره اسلام که فکر بشری به آن

ص:۲۹

می‌رسد. به لحاظ همین اصرار در رنگ علمی دادن به مذهب اسماعیلی بود که عقاید به تناسب همه سطوح فکری جامعه تنظیم می گردید و به واجبات شرعی تأویلهایی بسته می شد که به نسبت پیشروی مرید در درک جنبه علمی رازهای دینی، تغییر می یافت و هراندازه افق فکری شخص گرونده بالاتر می رفت، همراه آن، معانی نیز دقیق تر می‌گردید. این ترتیب تصاعدی به بیان عقیده منحصر نمی‌شد بلکه در هرسطح، گروهی از اسماعیلیان تعیین شده بودند که مرید را کمک کنند تا فلسفه دینی را به درستی دریابد . بدین‌گونه در میان اسماعیلیان، مأذون، داعی، باب، حجت، امام، وصی و نبی وجود داشت[۱۲۵]. عین این سلسله مراتب معرفت و صاحبان معرفت، بعدها تصوف را فراگرفت که به نظر می‌آید جز از منشأ اسماعیلی نمی تواند باشد. باید افزود که ابن خلدون نیز، متوجه ارتباط و تشابه تصوف با تشیع اسماعیلی شده و صراحتا بدان اشاره کرده است[۱۲۶].

ص:۳۰

۳. نقش امامان در اندیشه شیعی

تحقیق در اندیشه های شیعیانه‌ای که امامان بر مذهب افزودند، کار مشکلی است زیرا چنانکه پیداست آنان ظاهرا نقش فعالی درپی ریزی تشیع نداشتند جز آنکه نمونه برتری برای پیروان خود باشند و [در ظاهر] فرقی با دیگر مسلمانان نداشتند و فقط از راه اجتهادی که در باب مسائل عمومی اسلامی، در قرن دوم، می ورزیدند، مشخص می شدند. آنان می‌کوشیدند موقع و نظرگاه خود را در قبال مفاهیم و تفسیرهای نوینی که شرایط در برابر آنان قرار می داد، معین کنند. پس از کوششهای پیشوایان شیعه، از علی بن ابیطالب (ع) تا ابو هاشم، در این راه نوبت علی بن حسین (ع) زین العابدین (رحلت بسال ۹۴/ ۷۱۳) فرا می‌رسد. شدت مصیبتی که با شهادت پدر و خویشان و نزدیکانش به او و همه مسلمانان رسید، باعث شد که [عزلت اختیار کند و] بعنوان مظهر بارزی از زهد، از بنیانگذاران تصوف به شمار آید[۱۲۷]. به علی بن حسین (ع) عباراتی نسبت داده شده که به روشنی و قوت، انواع عبادت را تعریف می‌کند و شبیه عبارتی است منسوب به رابعه عدویه در حب الهی[۱۲۸]، و از آن نوعی فنا می تراود[۱۲۹]. آن امام از پیشروان توکل صوفیانه به شمار رفته[۱۳۰] و شعری

---

[۱۲۳] (۸۸- ۸۹).« خطط» مقریزی ۲/ ۲۲۹.

[۱۲۴] (۹۰).« فرق الشیعه» ۷۵« الملل و النحل» ۱/ ۳۳۳.

[۱۲۵] (۹۱).« جامع الحکمتین» ص ۲۸۶.

[۱۲۶] (۹۲).« مقدمه» ابن خلدون ۳۲۳.

[۱۲۷] (۱).« التعرف لمذهب اهل التصوف»، کلابادی ص ۱۱.

[۱۲۸] (۲).« الکواکب الدریه» ۱/ ۱۰۹ و ۱۱۴.

[۱۲۹] (۳).« حلیة الاولیاء» ۲/ ۱۳۳.

[۱۳۰] (۴).« اصول الکافی» ۱۲۷.

از او در موضوع خوف و توبه [۱۳۱] و همچنین شعری در باب معرفت نهانی نقل شده است [۱۳۲]. علاوه‌براین همه، مجموعه‌ای از دعاها و مناجاتها بدو منسوب داشته‌اند؛ هرچند سبک آن، بدلیل

ص:۳۱

صنایع بدیعی، رنگ زمانهای بعد را دارد[۱۳۳].

فرزندش محمد (ع) در علم شهرت یافت، تا آنجا که بنا به پیشگویی پیغمبر از ولادتش، باقر [العلوم] لقب داده شد[۱۳۴]. اما دانش وی صرف جنگ رقابتی میان فرقه های شیعه گردید، او برادرش زید (مقتول بسال ۱۲۲/ ۷۳۹) را ملامت می‌کرد که از واصل بن عطا، استاد معتزلیان تقلید می‌کند[۱۳۵]. حمله‌اش بر غالیان عراق[۱۳۶]، او را در مقام مسلمانی قرار می دهد که علاقه شدیدی به برکناری دین از اظهارنظرهای شخصی داشته . بااین‌حال، امام باقر در زهد همانند پدر بود، چنانکه از قول او آورده‌اند: اشک، راه نجات از آتش دوزخ است [۱۳۷]، و کلابادی [۱۳۸] و ابو نعیم [۱۳۹]– به نقل از سفیان ثوری، و ابو علی رودباری [۱۴۰] و عبد اللّه بن مبارک [۱۴۱]– و همچنین عطار [۱۴۲] و ابن حجر هیتمی [۱۴۳] او را از زاهدان و بنیانگذاران تصوف به‌شمار آورده‌اند.

اما زید، برادر امام باقر (ع)، نخستین پیشوای شیعه پس از امام حسین (ع) بود که پرچم مقاومت برافراشت و سکوت بر سلطه امویان را نفی کرد و نمونه و الهام بخش دیگر قیام کنندگان شد . طرفداران زید و فرزندانش، شورشگران خستگی‌ناپذیر علیه ستم گردیدند و خود را به دلیل خروج با شمشیر، مهدی نامیدند [۱۴۴]. ایران، در کنار شمشیر عقاید آزادمنشانه و خردگرایانه داشتند،

ص:۳۱

چنانکه در اصول، معتزلی و در فروع، حنفی [۱۴۵] بودند و این هردو روش برپایه خرد [و استدلال] است. بهمین لحاظ [همچون معتزله] به امکان امامت شخص فروتر با حضور و وجود شخص برتر قائل شدند [۱۴۶] و از این راه مسأله خلافت

---

[۱۳۱] (۵).« روضات الجنات» ص ۲۰۸ به نقل از« المنتظم» ابن الجوزی.

[۱۳۲] (۶). ابن عربی:« فتوحات مکیه» ۱/ ۲۰۶،« التدبیرات الالهیه» ۱۱۳.

[۱۳۳] (۷).« الصله بین التصوف و التشیع» ۱/ ۱۶۵– ۸.

[۱۳۴] (۸).« عیون الاخبار» ۱/ ۲۱۲،« اصول الکافی» ۱۲۵.

[۱۳۵] (۹).« تفسیر» علی بن ابراهیم ۴۱۶.

[۱۳۶] (۱۰).« حلیة الاولیاء» ۳/ ۱۸۵.

[۱۳۷] (۱۱).« تفسیر» علی بن ابراهیم ۴۱۶.

[۱۳۸] (۱۲).« التعرف» ص ۱۱.

[۱۳۹] (۱۳– ۱۴).« حلیة الاولیاء»، ۳/ ۱۸۱.

[۱۴۰] (۱۳– ۱۴).« حلیة الاولیاء»، ۳/ ۱۸۱.

[۱۴۱] (۱۵).« طرائق الحقائق» ۲/ ۸۸(به نقل از« کشف الغمة») داستانی که آورده یقینا افسانه‌ای است.

[۱۴۲] (۱۶).« تذکرة الاولیاء» ۲/ ۲۶۶.

[۱۴۳] (۱۷).« الصواعق المحرقه»، ص ۱۹۹.

[۱۴۴] (۱۸). نگاه کنید به« طبری» ۲/ ۲۰۸ ضمن داستان قیام محمد بن عبد اللّه بن حسن در مدینه به سال ۱۴۵.

[۱۴۵] (۱۹– ۲۰– ۲۱).« الملل و النحل» ۱/ ۲۵۰ راجع به حنفی بودن صالحیه و بتریه[دو فرقه از زیدیان]، در مسائل فقهی، همان مرجع ۱/ ۲۶۴.

[۱۴۶] (۱۹– ۲۰– ۲۱).« الملل و النحل» ۱/ ۲۵۰ راجع به حنفی بودن صالحیه و بتریه[دو فرقه از زیدیان]، در مسائل فقهی، همان مرجع ۱/ ۲۶۴.

ابو بکر را حل کردند. به این بیان که در عین برتری علی (ع) بر او، مسلمانان مصلحت در آن دیدند که کار خلافت را به او بسپارند[۱۴۷]، این اندیشه به دست ابن العربی وارد تصوف شد [۱۴۸]. به علت خردگرایی زیدیان، تأثیر آنان بر تصوف محدود بود؛ هرچند شخص زید به زهد و عبادت شهرت داشت[۱۴۹].

امام جعفر (ع) فرزند امام باقر (ع) جانشین وی شد که بعلت مسالمت جویی و پرداختنش فقط به علم و نیز پیشگویی خلافت منصور، از سوی او صادق[۱۵۰] لقب یافت. شهرستانی به مقام امام صادق در علم اشاره کرده[۱۵۱] و دونالدسن محضر او را همانند مکتب سقراط دانسته[۱۵۲] و سید امیر علی، مکتب وی را دنباله مکتب جدش علی (ع) به‌شمار آورده[۱۵۳] است. آورده‌اند که مالک و ابو حنیفه از شاگردان وی بوده اند[۱۵۴]. و لیکن دانش وی نیز در میان سخنانی که از قول او جعل کردند، گم شد تا بدان حد که بخاری از نقل احادیث وی خودداری کرده [۱۵۵]. از میراث علم او جز اندکی بجا نمانده؛ همچون

ص:۳۳

رسائلی که جابر بن حیان در کیمیا و اکسیر و علوم غریبه از وی روایت می‌کند[۱۵۶] و جفر «در باب آنچه بر عموم خاندان پیغمبر بویژه چند تن از آنان واقع خواهد شد »[۱۵۷]، و نیز از آنجمله سخنانی است که سلمی از او در معنی صوفی، آورده است[۱۵۸]. علاوه‌براین، امام صادق (ع) نیز با جنبش زهد پیوند داشته و آورده اند که پشمینه نیز پوشیده و روایت شده که سفیان ثوری[۱۵۹] و داود طائی[۱۶۰] و شقیق بلخی[۱۶۱] با وی تماس داشته اند، و کلابادی او را از جمله پایه گذاران تصوف شمرده است[۱۶۲].

اما، اولاد امام صادق (ع) به علت قرار داشتن زیر فشار سیاسی، فرصت ابراز شخصیتی نیافتند؛ باستثنای امام رضا (ع) که ولایتعهدی مأمون به او کمک کرد تا دانش و فضیلت خود را بشناساند و بنمایاند . موسی بن جعفر (ع) بواسطه خشم

---

[۱۴۷] (۱۹- ۲۰- ۲۱).« الملل و النحل» ۱/ ۲۵۰ راجع به حنفی بودن صالحیه و بتریه[دو فرقه از زیدیان]، در مسائل فقهی، همان مرجع ۱/ ۲۶۴.

[۱۴۸] (۲۲).« فتوحات مکیه» ۱/ ۴۴۸، ۴/ ۱۳۹.

[۱۴۹] (۲۳).« مقاتل الطالبیین» ۱۲۸.

[۱۵۰] (۲۴). همان مرجع ص ۲۰۶.

[۱۵۱] (۲۵).« الملل و النحل» ۱/ ۲۷۳.

[۱۵۲] (۲۶).« عقیدة الشیعه» ۱۳۲.

[۱۵۳] (۲۷).« مختصر تاریخ الاسلام» ۷۶.

[۱۵۴] (۲۸).« حلیة الاولیاء» ۳/ ۱۹۸« الصواعق المحرقة»، ۱۹۹« الامویون و العباسیون»، جرجی زیدان، ص ۱۵۳.

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

[۱۵۶] (۳۰). نگاه کنید به« مختار رسائل جابر بن حیان» و نیز« تاریخ عرب» فیلیپ حتی ۲/ ۳۲۵.

[۱۵۷] (۳۱).« مقدمه» ابن خلدون ص ۳۳۴.

[۱۵۸] (۳۲).« حقائق التفسیر» ص ۱ و ۵.

[۱۵۹] (۳۳).« حلیة الاولیاء» ۳/ ۱۹۳.

[۱۶۰] (۳۴).« تذکرة الاولیاء» ۱/ ۱۲.

[۱۶۱] (۳۵).« رسالة القشیریه» ص ۱۳۶.

[۱۶۲] (۳۶).« التعرف» ص ۱۱.

فروخوردن و زهد به کاظم [۱۶۳] و عبد صالح [۱۶۴] ملقب شد، آورده‌اند که وی استاد شقیق بلخی (متوفی بسال ۱۹۴/ ۸۰۹) بوده [۱۶۵] و نیز بشر حافی به دست او توبه کرده [۱۶۶]، اما درباره دو مطلب اخیر باید گفت که چون مدت اقامت امام کاظم (ع) در بغداد همه در زندان هارون سپری شده، تحقیقا قابل پذیرش نیست.

امام رضا (ع) (رحلت بسال ۲۰۳/ ۸۱۸) بعلت ولایتعهدی مأمون، مورد توجه همه گروههای مسلمان، قرار گرفت- هرچند به نقل شیعه این منصب را به اکراه پذیرفته بود- او پانزده‌هزار پرسش علمی را پاسخ گفت [۱۶۷]. همچنانکه

ص:۳۴

به علی بن حسین (ع)، صحیفه سجادیه منسوب است به امام رضا نیز صحیفة الرضا را نسبت داده اند که مجموعه‌ای است از احادیث نبوی در موضوعات پراکنده و قشیری، صاحب رساله معروف نیز در سلسله سند آن قرار دارد [۱۶۸]. از جمله روایات این صحیفه حدیثی است با نشانه‌های آشکاری از تصوف؛ و آن این است: «خدای تبارک و تعالی را شرابی است خاص دوستان، که چون نوشند مست شوند و چون مست شوند به طرب درآ یند و چون به طرب درآیند سرخوش گردند و چون سرخوش گردند بگدازند و چون بگدازند پاک شوند و چون پاک شوند، به دوست رسند و چون رسیدند پیوسته شوند و چون پیوستند میان ایشان و دوست فرقی نماند .» [۱۶۹] عبارتی قریب به‌همین مضمون از حلاج نیز نقل شده [۱۷۰]، و از جلال الدین رومی، معنی عبارتی شبیه آن پرسیده شده و او شراب را در اینجا به باده الهی تفسیر کرده است [۱۷۱]. و نیز به امام رضا (ع) کتاب فقهی منسوب است که نایب الصدر از آن، یک فقره صوفیانه نقل می کند: «موقع نیت نماز، یاد پیغمبر کن و یکی از امامان را درنظر آور » [۱۷۲]. علاوه‌براین همه، آورده‌اند که زاهد مشهور، معروف کرخی، به دست امام رضا (ع) اسلام آورده [۱۷۳] و دربان [۱۷۴] و از موالی [۱۷۵] او بوده- ظاهرا هنگام اقامت کوتاه امام در بغداد وقتی که به بلخ [۱۷۶] نزد مأمون می‌رفت- و معروف که قبلا وعظ

ص:۳۵

---

[۱۶۳] (۳۷- ۳۸).« اخبار الدول» ص ۶۷.

[۱۶۴] (۳۷- ۳۸).« اخبار الدول» ص ۶۷.

[۱۶۵] (۳۹).« جامع الاسرار»، سید حیدر آملی، ورقه ۱۰۷ الف،« روضات الجنات» ص ۳۲۸.

[۱۶۶] (۴۰).« طرائق الحقائق» ۲/ ۸۳ قشیری نیز روایتی آورده که تقریبا بر ارتباط میان امام کاظم(ع) و بشر حافی دلالت می‌کند،(ص ۱۱).

[۱۶۷] (۴۱).« غیبت» طوسی ص ۵۲.

[۱۶۸] (۴۲).« صحیفة الرضا» ص ۹۲.

[۱۶۹] (۴۳).« جامع الاسرار» ورقه ۹۷ الف، خوانساری، حدیث مسندی مشابه حدیث مذکور، از امام صادق آورده:« روضات الجنات» ص ۱۸۲.

[۱۷۰] (۴۴).« طواسین» ص ۳۲.

[۱۷۱] (۴۵).« مناقب العارفین» افلاکی، استانبول، ۱۹۵۹ ص ۳۵۱.

[۱۷۲] (۴۶).« طرائق الحقائق» ۱/ ۲۱۷ و نیز ملا سلطان گنابادی:« تفسیر بیان السعاده»(تألیف ۱۳۱۱ ق) طهران ۱۳۱۴ ق.، ۱/ ۱۹.

[۱۷۳] (۴۷).« رسالة القشیریه» ص ۱۲.

[۱۷۴] (۴۸).« طبقات الصوفیه» ص ۸۵.

[۱۷۵] (۴۹).« رسالة القشیریه» ص ۱۲.

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

۱۵۵۹۹ تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری ؛ ص۳۵

ابن سماک[۱۷۸] را شنیده بود، به تشویق امام، زاهد گردیده و نیز گفته‌اند که بر آستانه امام مرگش در رسیده است[۱۷۹]. بعدها که سلسله های خرقه تصوف پدید آمد، همه از طریق معروف کرخی به امام رضا (ع) اتصال یافت. این جایگاه امام رضاست در تصوف؛ و در فصلهای آینده، افزون بر آن خواهیم آورد.

فرزند امام رضا (ع)، امام جواد (ع) در جوانی رحلت کرد و فرصت نیافت که در این باب [یعنی در رابطه تصوف با تشیع] چیز چشمگیری ایجاد کند . امام هادی (ع)، جانشین او، که به حال تبعید در سامراء می زیست، نقش بارزی در تشیع نیافت جز آنکه مثال والایی بود برای محمد بن نصیر که در پیرامون شخصیت او، مذهب نصیریان را به هم بافت. نیز زیارت جامعه[۱۸۰] را به امام هادی (ع) نسبت داده‌اند[۱۸۱] که شیخ احمد احسایی (متوفی ۱۲۴۶/ ۱۸۳۰) شرحی فلسفی- صوفیانه بر آن نگاشته، شیخ احمد، خود بنیانگذار فرقه شیخیه از شیعه دوازده‌امامی است؛ بر پایه تصوفی فلسفی مآب.

موقعیت امام عسکری (ع) نیز همانند پدرش امام هادی (ع) بود، او نیز در سامراء درگذشت و فرصت نیافت تأثیر آشکاری در جهان تشیع بگذارد، جز آنکه تفسیر کوتاهی از قرآن بدو نسبت داده اند؛ که ابن شهرآشوب (متوفی ۵۸۸/ ۱۱۹۲) از آن نام برده، این تفسیر به‌گونه‌ای غلوآمیز و زیاده روانه، پیرامون موضوع واحدی دور می زند و آن تأکید بر ازلیت ارواح امامان می باشد- ما در کتاب الصله بین التصوف و التشیع در مقایسه کتب تفسیر صوفیان و شیعیان، قسمتهایی از آن را نقل کرده‌ایم[۱۸۲].

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

ص:۳۷

فصل دوم تشیع از غیبت مهدی (عج) تا سقوط بغداد

ص:۳۹

---

[۱۷۷] شیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري، ۱ جلد، امیرکبیر - تهران، چاپ: پنجم، ۱۳۸۷ هـ.ش.

[۱۷۸] (۵۱).« رسالة القشیریه» ص ۱۲.

[۱۷۹] (۵۲).« طبقات الصوفیه» ص ۸۵.

[۱۸۰] (۵۳).« مفاتیح الجنان»، حاج شیخ عباس قمی، طهران ۱۳۶۰ ق، ۵۴۲- ۵۵۰.

[۱۸۱] (۵۴). راجع به بحث پیرامون انتساب این زیارت به امام هادی(ع) مراجعه کنید به« شرح الزیارة- الجامعه»، شیخ احمد احسائی، تبریز ۱۲۷۶ ق ص ۲- ۴.

[۱۸۲] (۵۵).« الصلة بین التصوف و التشیع» ۲/ ۱۰۳- ۱۱۴.

۱. جنبه تاریخی

از روزگار ابو هاشم و عبد اللّه بن معاویه، علویان و عباسیان در کار کوشش برای به دست آوردن حکومت، جبهه واحدی بودند، از جمله نشانه های این اتحاد آن است که ابو مسلم خراسانی برای یحیی بن زید (مقتول به سال ۱۲۶) هفت روز عزاداری بپا کرد [۱۸۳]. ابن خلدون، عباسیان را شیعه کیسانی [۱۸۴] دانسته و آورده است که سفاح و منصور هردو پیش از برافتادن امویان، همراه دیگر هاشمیان، با محمد بن علی بن حسن بن علی (ع) بیعت کردند [۱۸۵]. در زمان منصور، آنگاه که محمد بن عبد اللّه بن حسن (ع) همراه برادرش ابراهیم به سال ۱۴۵ قیام کرد و برادر دیگرش ادریس به تونس گریخت و دولتی تأسیس کرد، میان دو گروه علوی و عباسی اختلاف آغاز شد [۱۸۶]. قیامهای زیدیان در سرتاسر ممالک اسلامی ادامه داشت تا آنکه در یمن مستقر شدند . دشمنی دو گروه شدت گرفت تا آنجا که عبید اللّه مهدی موفق شد حکومتی در مراکش تأسیس کند و دولت خود را به مصر منتقل نماید و بر شام مسلط گردد و دولت عباسی را تهدید نماید،

ص:۴۰

بدین‌گونه اسماعیلیان، دولت فاطمی را پدید آوردند. [پس از حکومت یافتن زیدیان و اسماعیلیان] شیعیان امامی- سلف دوازده امامیان- باقی ماندند.

مأمون کوشیده بود با ولیعهدی امام رضا (ع) و اعتراف به برتری علی (ع) بر دیگر یاران پیغمبر- که این خود پایه حکومت عباسی بود- آنان را به سوی خود بکشد و به وسیله ایشان زیدیان را بکوبد . مأمون با کنترل این شاخه از شیعیان، می‌خواست آنان کمتر فرصت بیابند تا قیام کنند و بر ویرانه های دولت عباسی حکومتی تأسیس نمایند [۱۸۷]؛ و همانا این شاخه از فرزندان علی (ع) خود از آنهای دیگر صلحجوتر و سلامت طلب‌تر و به حکومت کم‌علاقه‌تر بودند.

به همان ترتیب که جنبش سیاسی شیعه به سه شاخه شد، عقاید ایشان نیز به سه شکل ظاهر گردید : زیدیان در مسائل شرعی از فتواهای دیگران- نه پیشوایان شیعه- استفاده می‌کردند و در اصول بر عقیده معتزلیان بودند؛ فاطمیان در مذهب مشرب فلسفی داشتند، لیکن علویان امامی در نتیجه پنهانکاری ناشی از ناتوانی و کناره گیری که آنان را از بدعتگریهای دیگر گروههای شیعه مصون می داشت، بر همان سنت نخستین تشیع باقی ماندند. چون موضوع عقاید درمیان است. لازم

---

[۱۸۳] (۱).« مروج الذهب»، مصر ۱۳۴۶، ۲/ ۱۸۵ و نیز نگاه کنید به « مقاتل الطالبیین» ص ۱۵۲- ۸ و حواشی آن، راجع به قیام زید و فرجام او . عبد اللّه بن علی، پیشوای عباسی در لحظه پیروزی بر دشمنان فریاد می زد« ای حسن بن علی (ع) ای حسین بن علی (ع)، ای زید، ای یحیی بن زید شما کجائید ».(نگاه کنید به« البدء و التاریخ» مقدسی، فرانسه ۱۸۱۹- ۱۹۱۶، ۶/ ۷۲ و« عیون الاخبار» ابن قتیبه ۱/ ۲۰۶- ۸).

[۱۸۴] (۲).« العبر» ۳/ ۱۷۳.

[۱۸۵] (۳). همان، ۳/ ۱۸۷.

[۱۸۶] (۴). رجوع کنید به« مشاکلة الناس لزمانهم»، یعقوبی، بیروت ۱۹۶۲ ص ۲۲- ۳ که آورده:

« منصور نخستین هاشمی بود که میان هاشمیان جدائی افکند ... و گفت عباسی و طالبی»؛ و نیز نگاه کنید به« تاریخ الخلفا» ی سیوطی، مصر ۱۹۵۹، ص ۲۶۰ که تصریح کرده،« منصور اولین کسی بود که میان عباسیان و علویان آشوب انداخت؛ پیش از این آندو یکی بودند»، و نیز ص ۲۷۰ همان کتاب.

[۱۸۷] (۵). از جمله فرزندان موسی بن جعفر(ع)، احمد بن موسی بنفسه دعوی امامت داشت و پیروان وی را احمدیه می گفتند؛ و ابراهیم بن موسی مردی مبارز و جنگاور بود و او را ابراهیم الحراب لقب دادند و بنابر مشهور در خراسان کشته و مدفون شد؛ و زید بر حکومت بصره دست یافت و خانه‌های عباسیان را می‌سوزانید- و او را بدین مناسبت زید النار می خواندند- و امام رضا(ع) ازین حرکت برادر خشمگین می بود. محمد بن موسی نیز به مخالفت آشکار با عباسیان برخاس ت. بدینگونه مأمون با نزدیکی و اظهار صمیمیت به علی بن موسی الرضا(ع) به‌عنوان معتدل‌ترین و برجسته‌ترین شخصیت علوی درواقع شیعیان را خلع سلاح می‌کرد.- م.

است که شیعیگری را در طول تاریخ تا سقوط بغداد دنبال کنیم . در این مرحله است که کفه تصوف از فقه سنگین تر می‌شود و شرایطی مساعد برای نمایش پیوندهای استوار تصوف و تشیع فراهم می‌گردد.

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

ص:۴۱

مرد و جسدش را در دجله انداختند[۱۸۸]. به سال ۲۴۴ یعقوب بن اسحاق سکیت مؤلف اصلاح المنطق نیز به دلیل تشیع کشته شد[۱۸۹]. لیکن شیعه از وجود خلفای همعقیده خویش نیز بی نصیب نماندند، مثلا معتضد تصمیم داشت بخشنامه ای متضمن «ستایش علی (ع) و نکوهش معاویه» منتشر کند ولی چون قیامهای زیدیان مم‌الک اسلامی را فراگرفته بود و آن منشور باعث تشویق مردم در یاری آنان می شد[۱۹۰]، از آن کار خودداری کرد . لرزش پایه های حکومت عباسی ادامه داشت، بحدی که هرج‌ومرج عمومیت یافت و قدرت به دست استیلاجویان افتاد. آل بویه به سال ۳۳۴ وارد بغداد شدند و سررشته کارها را به دست گرفتند[۱۹۱] و با حکومت آنان، بخت شیعه بار دیگر بلندی گرفت.

قابل ملاحظه اینکه، فرمانروایان آل بویه برخلاف تصور، نخست زیدی بودند نه دوازده امامی، چون آنان و دیگر دیلمیان پس از مجاهدات طولانی به دست ناصر اطروش زیدی [۱۹۲] در سال ۳۰۱ مسلمان شده بودند[۱۹۳]؛ و زیدیان از سال ۲۵۰ تا ۳۴۵[۱۹۴]– که سامانیان بر قلمرو آنان دست یافتند– بر طبرستان حکومت می‌کردند[۱۹۵]. آل بویه پس از تسلط بر بغداد، به منظور استقلال از زیدیان و تکیه بر فرقه دیگری از شیعه– که رسما امامی نداشته باشد که به حکومت او دعوت شود– از زیدیگری به مذهب دوازده امامی گرائیدند و هم بدین جهت است که می بینیم از الغاء خلافت عباسی و اعلام خلافت علوی، خودداری نمودند[۱۹۶].

---

[۱۸۸] (۶).« تاریخ بغداد» ۷/ ۳۵۷.

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

[۱۹۰] (۸).« تاریخ الخلفا» ی سیوطی ص ۲۴۴.

[۱۹۱] (۹).« ابن اثیر» ۸/ ۱۴۹،« العبر» ۳/ ۴۱۹،« تاریخ الخلفا» ص ۳۶۳ به بعد.

[۱۹۲] (۱۰).« تاریخ الخلفا» ص ۳۶۷.

[۱۹۳] (۱۱).« مروج الذهب» مصر ۱۲۸۳، ۲/ ۴۳۰ و« ابن اثیر» ۸/ ۲۶.

[۱۹۴] (۱۲).« تاریخ الخلفا» ص ۱۹۹، درمورد ارتباط قیام زیدیه در طبرستان بآل بویه رجوع کنید به« خلاصة تاریخ العراق»(اب انستاس ماری کرملی) ص ۱۱۰.

[۱۹۵] (۱۳).« العبر» ۳/ ۳۵۲.

[۱۹۶] (۱۴).« ابن اثیر» ۸/ ۱۴۹،« العبر» ۳/ ۴۲۱. ضمنا بیرونی در توجیه اینکه چرا آل بویه، خلافت عباسی را از میان نبردند بیان مفصلی دارد بدین شرح :« معز الدوله(احمد بن بویه) در-- تشیع متعصب بود. یکی از بزرگان علویان را که به دینداری و نیک‌سیرتی و امانت نامبردار بود، از ایران خواست و در نهان بدو گفت که از بوسیدن آستین این مخنثان عار دارم (مرادش طائع عباسی بود که از ۳۳۴ تا ۳۶۷ خلافت کرد) و منظور از احضار تو این بوده که حق را به حقدار برسانم و حکومت و خلافت را به شایستگان آن تسلیم دارم؛ و گفت تو به حکم وراثت و صفات فضل و دادگری و نیکوروشی برای رهبری مردم اولویت داری . علوی در پاسخ وی را دعا کرد و بسیار تشکر نمود و حسن اعتقادش را در حق خاندان پیغمبر و فرزندان زهرا(س) و نیت وی را درمورد بالا بردن مقام ایشان و تأیید دین به وسیله ایشان ستود. آنگاه اجازه خواست که نظر خود را آشکارا بگوید معز الدوله اجازه داد. علوی گفت: همانا عامه مردم در همه شهرها و نواحی به تبلیغات عباسیان عادت کرده و به دولت ایشان اعتقاد دارند و آنان را چون خدا و رسول اطاعت می کنند و برای این کار سزاوارتر می‌دانند و بر اطاعت فرمانروایان عباسی متفقند و از علویان قیام‌کننده سابقه‌ای جز گرفتاری و کشته شدن ندارند و باور دارند که اینان عاصی بوده‌اند و به گناه خروج علیه خلیفه خدا و اولی الامر کافر شده‌اند. اگر تو آنچه در دل داری و آهنگ آن کرده‌ای عمل کنی، مردمان ناگهان با چیزی که بدان عادت ندارند غافلگیر خواهند شد و یکباره بدان گردن نخواهند نهاد؛ و دچار رشگ کسانی خواهی شد که در این راه مساعدتی نمی کنند و نصیبی نمی برند. ناچار در راه

ص:۴۲

نجف به‌عنوان یکی از مهم ترین مراکز شیعی، به معنی مطلق، در روزگار آل بویه بنیانگذاری شد و جای کوفه را گرفت . عضد الدوله (مرگ به سال ۳۹۲)

ص:۴۳

آن شهر را در کنار مرقد علی (ع)[۱۹۷]- باوجود اختلاف در حقیقت این مطلب- برآورد و عمارت کرد. نجف- که منطقه حله را نیز دربرمی‌گرفت- یک امارت و ولایت کاملا شیعه‌نشین شد[۱۹۸]. و پس از آن بود که به سال ۴۹۵ حله بنا شد که بویژه در عصر مغول یکی از مراکز اصلی شیعه گردید[۱۹۹].

آل بویه با گرویدن به مذهب دوازده‌امامی در درجه اول می خواستند از وابستگی به زیدیان برهند و نیز حمایت عراقیان را در جانبداری از خود و تثبیت قدرت به دست آورند . به‌همین لحاظ جانب تشیع دوازده امامی را گرفتند و آن را به رنگ تندی آراستند. نه تنها سنن شیعیانه را زنده کردند بلکه در ا ین راه تا آنحد پیش رفتند که چنان مراسم نوینی برای مجالس عزاداری و یادبود امام حسین (ع) ابداع کردند که نه فاطمیان پیشتر به آن پی برده بودند و نه زیدیان سابقه آن را داشتند.

دسته‌جات عزاداری در شکل جدید [۲۰۰] خود، نخستین‌بار به سال ۳۵۲ به وجود آمد، این خود همانند ایی در تاریخ کهن بویژه در عراق داشت، و بعدها تغییراتی به آن راه یافت و همچنانکه خواهیم دید به روزگار صفویان، خصلتی نمایشی به خود گرفت. با این حال، آئین های عزاداری حسینی که به روزگار آل بویه پیدا شد، سابقه ای در تاریخ اسلام داشت، چنانکه در آغاز این فصل اشاره شد، ابو مسلم خراسانی نیز به آن پرداخته بود. به نظر می‌آید که عزاداری گروهی، بیشتر یک سنت فراموش شده محلی عراقی و در انتظار شرایط مناسب برای از سر گرفتن زندگی بوده، تا یک رسم اصیل عربی.

انتقال حکومت از خاندانی به خاندان دیگر در جنگهای پیاپی درگیر خواهی شد و به تنگ خواهی آمد و سبب آن من خواهم بود و درنتیجه مرا هم به چشم دشمنی خواهی نگریست و پشیمانی و حسرت بر آنچه کرده‌ای، به تو روی خواهد کرد؛ و تازه این همه درصورتی است که موفقیت نصیب تو گردد. اما اگر کار دگرگون شود، حکومت فعلی از دست تو رفته و من نیز تا زنده‌ام در کشور مسلمانان نتوانم زیست و مجبور می‌شوم- اگر نیمه‌جانی برهانم- به سرزمین کافران و بت‌پرستان نقل‌مکان کنم. پس چه داعیه‌ای داری که خود را عرضه مرگ و نیستی کنی؟ من هم اکنون در جایگاه خود محترم و مکرم و بهره مندتر از بسیاری دیگر می‌زیم و مالکی هستم با حکمی روان در دورونزدیك؛ و هیچ فرادستی از رییس و عامل و امیر بر من حاکم نیست. پس مرا به آنچه خدا به من روزی کرده واگذار تا از آن لذت ببرم و حکومت تو نیز بر تو گوارا باشد. و از بوسیدن آستین خلیفه ناراحت نباش؛ آستینی که به هرحال پاك و پاکیزه تر از لبهای چرك و نفسهای بویناك زنانی است که روزوشب حریصانه آنها را می بوسی و از آن اکراه نداری و پلید نمی‌شماری، و از خدای بزرگ خیری را بخواه که نفع دین و دنیای تو در آن باشد . معز الدوله پند او را شنید و تصمیمی که داشت درنظرش خطرناك آمد و از آن هراسید. و گریان برخاست و سر و چشم علوی را بوسید و با تعظیم و اکرام او را به وطنش بازگردانید».(« الجماهر»، حیدرآباد، ۱۳۵۵، ص ۲۲- ۴).

[۱۹۷] (۱۵).« وفیات الاعیان»، پاریس ص ۵۸۴،« الرسائل و المسائل»(ابن تیمیه) ۱/ ۵۸- ۹،« تاریخ البلدان العراقیه»(عبد الرزاق حسنی) ص ۶۰.

[۱۹۸] (۱۶).« ابن اثیر» ۹/ ۲۰۰.

[۱۹۹] (۱۷).« معجم البلدان»، مصر ۱۹۰۷، ۳/ ۳۲۷- ۸.

[۲۰۰] (۱۸).« ابن اثیر» ۸/ ۱۸۱.

نخستین اشارتی که در تاریخ به عزاداری گروهی و منظم شده، در حماسه گیلگ مش آمده است که تاریخ آن به هزاره سوم پیش از میلاد می‌رسد[۲۰۱].

آنجا که گیلگمش در پاسخ عیشتار که خواستار بود زنش شود می‌گوید: «به خاطر

ص:۴۴

تموز؛ دوستی که عاشق تو بود، سالیان سال به گریه گذرانیده ام»[۲۰۲]. به گفته مترجم حماسه گیلگمش به عربی : «این اشاره‌ای است به یک سنت کهن سوگ و گریه بر تموز، خدای سرسبزی و بهار، که معتقد بودند هرپاییز به جهان زیرین می‌رود و با طلیعه بهار بازمی گردد»[۲۰۳]. به‌طوری که نوشته اند، «شعرای بابل تموز را به صورت چوپان جوانی تصور می‌کردند که در آغاز شباب بمرد و عیشتاروت از هفت در خانه مردگان م ی‌گذرد و در دوزخ [– جهان زیرین] به دیدارش می‌رود و زندگی را بدو باز می گرداند. شاعران بابل در روز دوم از ماه چهارم سال بابلی– که برابر است با روز اول تموز طبق تقویم امروز– به یاد– بود مرگش قصیده ها می سرودند، و نام ماه تموز از آنجاست »[۲۰۴]. این مراسم در عراق تطور یافت و سوگواری بابلیان برای خدای مردوخ در روز هفتم نیسان جای آن را گرفت، و این در ۱۲ روز اول نیسان بود که آیینهای آغاز سال را برگزار می کردند. این آیین به صورت درام حزن انگیزی مجسم می شد «که خدای مردوخ می‌میرد و به آسمان برمی شود، و مردم ولوله کنان و نوحه‌خوانان به جستجوی او می پردازند»[۲۰۵]. گفته‌اند که این آیینها به قبایل هند و اروپایی نیز راه یافت [۲۰۶]، که البته این اشاره احتیاج به توضیح بیشتری دارد . به نظر می آید سنت مزبور در سرتاسر دنیای قدیم منتشر شده و به مکان و قبیله معینی اختصاص نداشته و از جمله درمی ان اسراییلیان نیز نفوذ کرده بوده است. در کتاب حزقیال به تعریض آمده است : «در دهنه دروازه خانه خداوند که به طرف شمال بود، آنجا بعضی زنان نشسته برای تموز می گریستند»[۲۰۷]. تموز در مصر فراعنه نام اوزیریس به خود گرفت [۲۰۸]، و در یونان ادونیس[۲۰۹] نامیده شد،

ص:۴۵

که این ه ردو از کلمه ادون یا ادونای فینیقی– به معنی آقا و سرور [۲۱۰]– گرفته شده بود. در لبنان، همه‌ساله زنان بر مرگ ادونیس می‌گریستند و موی خود را پریشان می کردند[۲۱۱]. و نیز بر مذبح ها بخور می سوزانیدند و در معابد، تندیس های

---

[۲۰۱] (۱۹).« ملحمة کلکامش» ترجمه استاد طه باقر ۱۹۶۲، ص ۱۷ از مقدمه مترجم.

[۲۰۲] (۲۰– ۲۱). همان، ص ۶۱ و حاشیه.

[۲۰۳] (۲۰– ۲۱). همان، ص ۶۱ و حاشیه.

[۲۰۴] (۲۲).« عشتروت و ادونیس» دکتر حبیب ثابت، بیروت ۱۹۴۸ ص ۲۰.

[۲۰۵] (۲۳).« اکیتو او اعیاد رأس السنه البابلیه» به قلم دکتر محمود امین، مجلة کلیة الاداب، ۱۹۶۲ ص ۱۴۸.

[۲۰۶] (۲۴). همان، ص ۱۳۲– ۳.

[۲۰۷] (۲۵).« تورات»، سفر حزقیال، باب ۸ آیه ۱۴.

[۲۰۸] (۲۶– ۲۷).« عشتروت و ادونیس» ص ۱۹– ۲۱. ضمنا درمورد حواشی ۱۹ تا ۳۱ مراجعه کنید به« مقدمة فی تاریخ الحضارات القدیمه» تألیف استاد طه باقر، بغداد ۱۹۵۵، ۱/ ۲۵۲– ۳ و ۲۶۲.

[۲۰۹] (۲۶– ۲۷).« عشتروت و ادونیس» ص ۱۹– ۲۱. ضمنا درمورد حواشی ۱۹ تا ۳۱ مراجعه کنید به« مقدمة فی تاریخ الحضارات القدیمه» تألیف استاد طه باقر، بغداد ۱۹۵۵، ۱/ ۲۵۲– ۳ و ۲۶۲.

[۲۱۰] (۲۸– ۲۹– ۳۰– ۳۱).« عشتروت و ادونیس» ص ۱۹– ۲۰. ضمنا درمورد حواشی ۱۹ تا ۳۱ مراجعه کنید به« مقدمة فی تاریخ الحضارات القدیمه» تألیف استاد طه باقر، بغداد ۱۹۵۵، ۱/ ۲۵۲– ۳ و ۲۶۲.

ادونیس را دفن می‌کردند و معتقد بودند که روز پنجم ازگور برمی‌خیزد[۲۱۲]، و این همه تفاصیلی است که یادآور مسیحیت است. در تأکید این ارتباط، قابل یادآوری است که آورده اند قدیسی به نام ادونیس در بیت لحم غایب شد و نمازگزاران به سالروز مرگش در محل تولد مسیح، نوحه گری می‌کردند[۲۱۳]. به‌طوری که آدام‌متز اشاره کرده بیشتر چیزهائی که برای برانگیختن احساسات در جمعه آلام مسیحیان گفته می شد، به عاشورا نیز راه یافته[۲۱۴]، و به نقل از قمی روایتی آورده[۲۱۵] که: «هرگاه آسمان را به رنگ خون تازه سرخگون بینی و آفتاب را بر دیوار همچون پرده های زعفرانی، بدان که سید الشهداء به شهادت رسیده است»[۲۱۶]؛ اما مورد مشابه این را در روایات مسیحی ذکر نکرده است . نظیر این روایت در سیر اعلام النبلاء ذهبی (۳/ ۲۱۰- ۲۱۱) و تاریخ خطیب بغدادی (متوفی ۴۶۳) و تاریخ ابن عساکر (متوفی ۵۷۱) و تذکرة الخواص سبط ابن الجوزی (متوفی ۶۵۴) و تاریخ الخلفای سیوطی (متوفی ۹۱۱)، به نقل از ابن سیرین (متوفی ۱۱۰) و هلال بن ذکوان و سدی (متوفی ۱۲۸) آمده است[۲۱۷]. همچنین در نسخ خطی طبقات ابن سعد نیز روایت مزبور موجود است، ولی چاپهایی که نزد ما هست، از آن روایت و نیز ترجمه احوال مستقلی از حسن (ع) و حسین (ع) خالی است بیشک چاپهای مذکور از این لحاظ ناقص است و بجاست که نقص این کتاب پراهمیت تاریخی در این قسمت جبران شود.

ص:۴۶

خود همین موضوع یعنی ارتباط عزاداری عاشورا با جمعه آلام مسیحیان به اسطوره ادونیس برمی گردد که در سوگ او، علاوه بر مردم، طبیعت نیز اندوهگین می شود، همچنانکه درباره امام حسین آورده اند: «دد و دام صحرا و ماهیان دریا و مرغان هوا و خورشید و ماه و ستاره و زمین و مسلمانان جن و انس و همه فرشتگان زیر و بالا و ملائکه موکل بر بهشت و دوزخ و حاملان عرش الهی بر او می‌گریند و از آسمان خون و خاکستر می‌بارد»[۲۱۸]. این رسم کهن که به شرق و غرب راه یافت، نزد حرنانیه عراق معروف به صابئه باقی بود[۲۱۹].

از جمله، یکی از مراسم دینی ایشان عید بوقات یعنی «زنان گریان» نام داشت[۲۲۰].

---

[۲۱۱] (۲۸- ۲۹- ۳۰- ۳۱).« عشتروت و ادونیس» ص ۱۹- ۲۰. ضمنا درمورد حواشی ۱۹ تا ۳۱ مراجعه کنید به« مقدمة فی تاریخ الحضارات القدیمه» تألیف استاد طه باقر، بغداد ۱۹۵۵، ۱/ ۲۵۲- ۳ و ۲۶۲.

[۲۱۲] (۲۸- ۲۹- ۳۰- ۳۱).« عشتروت و ادونیس» ص ۱۹- ۲۰. ضمنا درمورد حواشی ۱۹ تا ۳۱ مراجعه کنید به« مقدمة فی تاریخ الحضارات القدیمه» تألیف استاد طه باقر، بغداد ۱۹۵۵، ۱/ ۲۵۲- ۳ و ۲۶۲.

[۲۱۳] (۲۸- ۲۹- ۳۰- ۳۱).« عشتروت و ادونیس» ص ۱۹- ۲۰. ضمنا درمورد حواشی ۱۹ تا ۳۱ مراجعه کنید به« مقدمة فی تاریخ الحضارات القدیمه» تألیف استاد طه باقر، بغداد ۱۹۵۵، ۱/ ۲۵۲- ۳ و ۲۶۲.

[۲۱۴] (۳۲- ۳۳).« الحضارة الاسلامیه فی القرن الرابع الهجری» ۱/ ۸۲.

[۲۱۵] (۳۲- ۳۳).« الحضارة الاسلامیه فی القرن الرابع الهجری» ۱/ ۸۲.

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

[۲۱۷] (۳۴ آ).« تهذیب تاریخ ابن عساکر» دمشق ۱۳۲۹- ۱۳۴۹، ۴/ ۳۲۹،« تذکرة الخواص»، نجف ۱۳۸۳، ص ۲۷۳،« تاریخ الخلفا»، مصر ۱۳۷۸ ص ۲۰۸« تاریخ» یعقوبی، نجف ۱۳۵۸، ۲/ ۲۱۸،« العقد الفرید»، مصر ۱۹۳۱، ۴/ ۱۴۰.

[۲۱۸] (۳۵).« علل الشرایع» ۱/ ۲۱۷.

[۲۱۹] (۳۶).« الفهرست»(ابن الندیم) مصر ۱۳۴۸، ص ۲۴۲- ۴۵۶.

[۲۲۰] (۳۷- ۳۸- ۳۹). همان، ص ۴۴۹ و ۴۴۷(گوید: اول سال نزد صابئه عراق، اول نیسان بوده است).

ابن الندیم در شرح آن گفته است : «در این مراسم، زنان بر خدای تاوز می گریند[۲۲۱] و از آنجا که می پندارند استخوانهای او سائیده و به باد داده شد، «در آن ایام، گندم ساییده به کار نمی برند و گندم خیسیده و خرما و مویز و غیره می‌خورند»[۲۲۲].

آخرین گروهی که آثاری از این رسم نزد آنان می یابیم، خرمیان هستند که درباره ایشان گفته اند: «در جاهلیت، پیغمبری به نام شروین داشتند که از پیامبران دیگر برترش می دانستند و چون بر مرده‌ای نوحه‌گری می‌کردند، نام شروین را به زبان می‌آوردند و بدین بهانه بر او نیز می گریستند»[۲۲۳]. و در منابع دیگر آمده که این شروین، به عقیده خرمیان پدرش زنگی و مادرش شاهزاده‌ای ایرانی بوده است[۲۲۴].[۲۲۵]

ص:۴۷

بجاست که در اینجا آن سابقه اسلامی را که ابو مسلم آن را مقرر کرد به یاد آوریم: چنانکه قبلا اشاره شد وی برای یحیی بن زید، هفت روز تمام اعلام عزاداری نمود . قابل یادآوری است که پیغمبر برای برانداختن سنن جاهلی، هم از زمان جنگ احد و شهادت عمویش حمزه [۲۲۶]، نوحه‌گری و گریبان دریدن [۲۲۷] را منع کرده بود . ذهبی به نقل از سفیان ثوری گوید: نخستین عزا که برای امام حسین برپا شد از کارهای یزید بن معاویه بود! بدین شرح که پس از شهادت امام و وارد شدن زنان خاندان حسین (ع) بر یزید به حال اسارت، یزید «به زنان خود دستور داد که به دیدن اسراء بروند و به امر او، زنان آل سفیان سه روز برای ح سین عزاداری کردند »[۲۲۸]. اگر این حکایت راست باشد، این عزاداری نوع مخصوص، نخستین مراسمی است که در ماتم امام حسین برپا شده و باید در این واقعه مرثیه ای نیز به مناسبت سروده شده باشد [۲۲۹] در حالیکه ابو الفرج اصفهانی می‌گوید «شاعران از ترس بنی‌امیه جرأت این کار را نداشتند» (مقاتل الطالبیین ۱۲۲).

---

[۲۲۱] (۳۷- ۳۸- ۳۹). همان، ص ۴۴۹ و ۴۴۷(گوید: اول سال نزد صابئه عراق، اول نیسان بوده است).

[۲۲۲] (۳۷- ۳۸- ۳۹). همان، ص ۴۴۹ و ۴۴۷(گوید: اول سال نزد صابئه عراق، اول نیسان بوده است).

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

[۲۲۴] (۴۱).« الفرق بین الفرق» بغدادی، قاهره. ۱۹۴۰ ص ۵۲.- یك موضوع اسلامی و انسانی بوده و تأثیر عظیم قیام امام، بزودی یك رنگ اسطوره ای به عاشورا داده که نمونه‌اش روایات منقول در متن است، و لزومی ندارد عزاداری عاشورا را به اسطوره‌ای قدیم ربط دهیم.- م.

[۲۲۵] (*) مؤلف در صفحات اخیر کوشیده است که با تکیه بر دین شناسی تطبیقی، سابقه‌ای برای عزا- دارای امام حسین بیابد، که البته بیشتر به جامعه و تاریخ عراق نظر داشته؛ در این مورد سابقه سوگ سیاوش را نیز یکی از نویسندگان معاصر ایران به نحوی به عزاداری امام حسین ربط داده که تفصیل آن خو اندنی است:(رجوع کنید به« سوگ سیاوش» نوشته شاهرخ مسکوب ص ۸۳- ۱۰۰). به عقیده مترجم، هرچند توجیهات بالا از نظرگاه روانشناسی تاریخی، پر بیراه نیست و لیکن همچنانکه مؤلف در صفحات بعد تشریح کرده، بزرگداشت سالروز شهادت امام حسین- که درنظر همه مسلمانان یك پیشوای بحق بود و خونش را به ناحق ریختند-

[۲۲۶] (۴۲- ۴۲ آ).« محاضرات» راغب اصفهانی، مصر ۱۳۲۶، ۲/ ۲۳۲. شیخ محمد حسین کاشف الغطاء در« الایات البینات فی قمع البدع و الضلالات»، نجف ۱۳۴۵، ص ۲۳ همین معنی را از امام صادق به این صورت آورده:« گریه و بیتابی و ناله‌گری کلا مکروه است مگر بر حسین(ع)».

[۲۲۷] (۴۲- ۴۲ آ).« محاضرات» راغب اصفهانی، مصر ۱۳۲۶، ۲/ ۲۳۲. شیخ محمد حسین کاشف الغطاء در« الایات البینات فی قمع البدع و الضلالات»، نجف ۱۳۴۵، ص ۲۳ همین معنی را از امام صادق به این صورت آورده:« گریه و بیتابی و ناله‌گری کلا مکروه است مگر بر حسین(ع)».

[۲۲۸] (۴۳).« سیر اعلام النبلاء» ۳/ ۲۰۴،« العقد الفرید» ۳/ ۱۳۸ در کتاب اخیر آمده است که دختر عقیل بن ابیطالب در مرثیه کربلا سرود:

چشم من، اگر می‌گریی بر خاندان پیغمبر بگری]وای دل من] اگر می‌نالی بر آل رسول زاری کن

]که در یك روز] شش تن از فرزندان علی(ع)، و پنج تن از اولاد عقیل به شهادت رسیدند.

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

[۲۲۹] (*) باید توجه داشت که زنان عرب(خصوصا قریش) در مصائب نوحه‌هایی می‌سرودند و به آهنگ حزین می‌خواندند تا دیگران را نیز بگریانند.- م.

باید دانست تنها قصیده‌ای که در این موضوع به رشته نظم کشیده شد، همزمان

ص:۴۸

با محاصره مکه به وسیله لشگر امویان بود که مردم می ترسیدند سرانجام عبد اللّه زبیر نیز چون حسین بن علی (ع) شود (به حاشیه ۳۴ مراجعه کنید). آنچه مطلب را کاملتر می‌کند اینکه مؤلفان، اشعاری در مرثیه امام حسین را به پریان نسبت داده‌اند که به نوبه خود عامل ترس را آشکارا نشان می‌دهد و بالتبع، آن خبر مربوط به عزاداری امام حسین وسیله امویان را رد می‌کند[۲۳۰].

اگر این بررسی که در طول تاریخ دنبال کردیم درست باشد، بر محقق رواست که میان عناصر عزاداری به یادبود شهادت امام حسین و مراسم کهن که در تمام دنیای قدیم بویژه عراق وجود داشته رابطه‌ای- و لو فرضی- برقرار کند.

این مراسم کهن با آماده شدن شرایط، خصوصا به علت احساس عظمت مصیبت که همواره در خاطر مسلمانان زنده می‌بود، تجدید حیات یافت . از نشانه‌های عمق این احساس نسبت به امام حسین (ع)، آن است که اهل سنت نتوانستند به‌عنوان معارضه و رقابت با عزاداری حسین (ع) و زیارت قبرش، در سال ۳۸۹ در مجلس ماتمی که به یادبود مصعب بن زبیر برپا شده بود، شرکت کنند و به زیارت قبر مصعب بروند [۲۳۱]. و از آن شگفت‌تر، فراموش شدن یادبود شهادت حمزة بن عبد المطلب است که امویان در احد شهید و مثله‌اش کردند.[۲۳۲] عامل سیاسی و جهتگیری دعوت شیعی به سوی فرزندان علی (ع) و فداکاریهای مکرر و شهادتهای فاجعه‌آمیزشان، تبلیغات را روی ایشان متمرکز کرد و دیگران را تحت الشعاع قرار داد.

ص:۴۹

آل بویه به نوع دیگری از تظاهر تند شیعیانه نیز میدان دادند که پس از آنهمه کینه فروخورده و انباشته ناشی از اختناق مداوم، دلها را خنک می‌کرد.

از آن هنگام که متوکل لطماتی به شیعه وارد آورد و به مرقد امام حسین (ع) تجاوز نموده آن را ویران ساخت و حکم کرد شخم کردند و تخم افشاندند و مردم را از زیارت او بازداشت، و نیز آن سب همگانی بر علی (ع) که امویان پنجاه سال تمام، در زمان معاویه و یزید و معاویه دوم و مروان حکم و عبد الملک مروان و ولید و سلیمان بن عبد الملک، مردم را بدان مجبور می کردند- و عمر بن عبد العزیز به سال ۹۹ آن حکم را برداشت [۲۳۳]- بسی نگذشته بود؛ بدینگونه آن فشارهای بزرگ در زمان آل بویه منفذ مناسبی یافت و همچون آتشفشانی از خشم منفجر شد . که شکل لعنت بر دشمنان

---

[۲۳۰] (۴۳ آ). برای نمونه نگاه کنید به« تذکرة الخواص» ص ۲۶۹،« محاضرة الابرار و مسامرة الاخیار »(ابن عربی) مصر ۱۳۲۴، ۲/ ۱۳۸،« تهذیب تاریخ ابن عساکر» ۴/ ۳۴۱- ۲،« تاریخ الخلفا» ی سیوطی ص ۲۰۸. قابل تذکر اینکه روایات مربوط به نوحه‌گری و مرثیه‌سرائی پریان بر امام حسین به ام سلمه ارتباط می‌یابد در حالیکه به تصریح ابن عساکر ام سلمه سه سال پیش از واقعه کربلا وفات یافته (« التهذیب» ۴/ ۳۴۱)، و این نشان می دهد که این اشعار جنبه تاریخی نداشته و از مقوله تسلی اجتماعی در شرایط اختناق و فشار بوده است. البته یعقوبی به زنده بودن ام سلمه در ایام شهادت حسین(ع) اشاره کرده(۲/ ۲۱۸) و ذهبی نیز وفات وی را در زمان یزید نوشته است(« دول الاسلام»، حیدرآباد ۱۳۶۴- ۵، ۱/ ۳۰).

[۲۳۱] (۴۴).« الحضارة الاسلامیه فی القرن الرابع» ۱/ ۹۱(به نقل از« کتاب الوزراء»).

[۲۳۲] (*) جالب‌تر اینکه لقب سید الشهداء نیز از حمزه به امام حسین(ع) انتقال یافت.- م.

[۲۳۳] (۴۵).« مروج الذهب» ۲/ ۱۶۷.

تاریخی شیعه- حتی به صورت نوشته هایی بر دیوارها[۲۳۴]- به خود گرفت. این انفجار عاطفی به بازتابی از جانب سنیان انجامید: هنگامی که سیاست معاویه از نو در سال ۴۲۲ احیا شد[۲۳۵]، گور علویان و آل بویه و عباسیان طرفدار ایشان را آتش زدند[۲۳۶]. و این تندی احساسات ویرانگر از هر دو طرف ادامه یافت و امکان داد که تسلط آل بویه تا مدتی بر بعضی نواحی برقرار بماند. چون کار مشکل شد خلیفه قائم بامر اللّه عباسی وزیر خود ارسلان بن عبد اللّه بساسیری [۲۳۷] را به یاری سلجوقیان فرستاد تا آل بویه را از عراق برانند؛ زیرا از سقوط دولت عباسی به دست دشمن بسیار جدی و هم‌مرزش، دولت فاطمی، بیم داشت . با ورود لشگر سلجوقی به بغداد در سال ۴۴۷[۲۳۸] کار به نفع خلیفه پایان یافت و اوضاع به ضرر شیعه باژگونه شد. آغاز فاجعه، کشته شدن رئیس شیعه بود، سپس خانه م تکلم شیعی شیخ طوسی نیز به غارت رفت و گنجینه کتبش را به آتش کشیدند و او خود به نجف گریخت[۲۳۹]. اگر صلحجویی و

ص:۵۰

خوشرفتاری شیعیان با لشگر سلجوقی در ورود آنان به بغداد نبود، بعید نبود مصیبتهای بزرگتری رخ دهد [۲۴۰]. عکس العمل این وقایع و فشار بر شیعه، قیام بساسیری (مقتول ۴۵۱) همپیمان و داماد آل مزید [۲۴۱] از شیعیان حله در سال ۴۵۰ بود[۲۴۲] که آن نیز به شکست انجامید و عواقب آن در تمام دوران سلجوقی زیان فراوان برای شیعه به بار آورد؛ برای نمونه در سال ۴۵۶ بر منبرهای خراسان شیعه را لعنت می کردند[۲۴۳]. کار از این حد نیز درگذشت و به افراط انجامید و به سال ۴۸۹، باز هم مرقد امام حسین مورد تعرض واقع شد[۲۴۴].

موقعی که عباسیان از زیر تسلط سلجوقیان بیرون آمدند، چرخ سیاست دوباره به سود شیعه چرخید تا آنجا که بعضی احتمال داده‌اند که خلیفه ناصر (خلافت از ۵۷۵ تا ۶۲۲) شیعه بوده است[۲۴۵]. شیعه به روزگار او آنقدر آزادی بیان یافتند که شاعران شیعی «در نکوهش صحابه و دوستداران ایشان شعر می ساختند»[۲۴۶]. یکی از این شعرا گرفتار خشم سنیان شد و به سال ۵۷۳ «او را کشتند و در آب انداختند و جسدش را به رو در بازارها به خاک کشیدند »[۲۴۷]. شیعی دیگری در سال ۵۸۳ کشته شد که ابن کثیر سال مرگش را مساوی با «خوار شدن شیعیان» می‌شمارد[۲۴۸]. و از اینجا معلوم شود که [پیش از آن] بر رویهم آزادی شیعه محترم بوده است . آنچه مطلب را کاملتر می- کند اینکه ناصر وزیری علوی

---

[۲۳۴] (۴۶).« ابن الاثیر» ۸/ ۱۸۱.

[۲۳۵] (۴۷).« تاریخ الیافعی» ص ۲۰۲.

[۲۳۶] (۴۸).« ابن الاثیر» ۹/ ۱۹۹.

[۲۳۷] (۴۹).« وفیات الاعیان»(چاپ رفاعی) ۲/ ۱۰۶، درمورد کمك بساسیری به سلجوقیان نگاه کنید به« خطط» مقریزی ۴/ ۲۰۳.

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

[۲۳۹] (۵۱).« البدایة و النهایه» ۱۲/ ۶۸.

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

[۲۴۱] (۵۳).« البدایة و النهایه» ۱۲/ ۷۷(حوادث سال ۴۵۰).

[۲۴۲] (۵۴).« تاریخ الدولة السلجوقیه»(ص ۱۸- ۱۹)؛« وفیات الاعیان»(۲/ ۱۰۶- ۹)؛« البدایة و النهایة»(۱۳/ ۱۵۹).

[۲۴۳] (۵۵).« ابن الاثیر» ۹/ ۱۱.

[۲۴۴] (۵۶).« البدایة و النهایة» ۱۲/ ۱۵۲.

[۲۴۵] (۵۷).« تاریخ الخلفا» ص ۲۹۹،« تاریخ ابو الفداء» ۳/ ۱۴۲- ۳.

[۲۴۶] (۵۸- ۵۹).« البدایة و النهایة» ۱۲/ ۳۰۰(حوادث سال ۵۷۳).

[۲۴۷] (۵۸- ۵۹).« البدایة و النهایة» ۱۲/ ۳۰۰(حوادث سال ۵۷۳).

[۲۴۸] (۶۰). ذهبی گوید:« سال ۵۸۲، فتنه سهمگینی در بغداد میان سنیان و رافضیان رخ داد»، و در سال ۵۸۳ مجد الدین بن صاحب که« ستمگری سفاك و رافضی مذهب بود» کشته شد.

برگزید، هرچند کمی بعد، از بیم آنکه مبادا ادعای خلافت کند، توقیفش کرد [۲۴۹]. پس از مرگ ناصر، ناتوانی در پیکر دولت عباسی راه یافت، تا آنجا که مغولان در یک حمله مقدماتی به سال ۶۳۴ اربل

ص:۵۱

را محاصره و فتح کردند، اما بازگشتند [۲۵۰]؛ به سال ۶۴۳ بازآمدند ولی شکست خوردند [۲۵۱]، تا پس از دوازده سال بازگشتند و دولت فرتوت عباسی را از بین برده، از بن برافکندند.

داستان فتح بغداد، گرچه نتیجه ایلغار عمومی مغول و برانداختن همه حکومتها از ترکستان تا عراق بود، و لیکن به دلیل عناد دیرین سنی و شیعه، گناهش به گردن شیعه افتاد . زیرا می‌گفتند ابن علقمی وزیر شیعی مستعصم (مقتول به سال ۶۵۶) با مغولان مکاتبه داشته و آنان را به یاری شیعیان و رهانیدن ایشان از چنگ سنیان فراخوانده است [۲۵۲]. خصوصا که پسر خلیفه شخصا حمله‌ای را رهبری کرد که ضمن آن محله شیعی‌نشین کرخ به سال ۶۶۴ غارت شد و نزدیکان وزیر مورد تعرض قرار گرفتند [۲۵۳]. پیش از آن نیز، به سال ۵۸۸، مردم حله به دلیل مشابهی [۲۵۴]- یعنی نامه نوشتن به سلطان محمد خوارزمشاه و تشویق او به محاصره بغداد[۲۵۵]- مورد اتهام قرار گرفته، چهارهزار نفرشان کشته و بقیه از شهر اخراج شده بودند[۲۵۶].

به‌هرحال، ابن اثیر که معاصر آغاز حمله مغول بوده و ربع قرن پیش از فتح بغداد درگذشته، گناه (دعوت مغولان) را به گردن ناصر الدین اللّه عباسی می اندازد[۲۵۷]، و ابو الفدا قضیه را بدینگونه توجیه می کند: «از دشمنی که میان ناصر و خوارزمشاه وجود داشت، ناصر می خواست که خوارزمشاه گرفتار آنان باشد و قصد عراق نکند »[۲۵۸]. دو مورخ بغدادی، ابن الطقطقی[۲۵۹] و ابن الفوطی[۲۶۰] نیز شیعه را ازین ننگ بری دانسته‌اند و وزیر را بیگناه شمرده،

ص:۵۲

---

[۲۴۹] (۶۱).« البدایة و النهایة» ۱۳/ ۳۴(حوادث سال ۵۹۹).

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

[۲۵۱] (۶۳).« البدایة و النهایة» ۱۳/ ۱۶۶.

[۲۵۲] (۶۴- ۶۵).« ابن خلدون» ۳/ ۵۳۷،« البدایة و النهایة» ۱۳/ ۱۹۶، در« تاریخ فخری»(ص ۲۹۵) آمده است که عامه به سردار مزبور لقب ابو بکر دادند- به دلیل مخالفتش با شیعه- در حالیکه اسم اصلیش ابو العباس احمد بود.

[۲۵۳] (۶۴- ۶۵).« ابن خلدون» ۳/ ۵۳۷،« البدایة و النهایة» ۱۳/ ۱۹۶، در« تاریخ فخری»(ص ۲۹۵) آمده است که عامه به سردار مزبور لقب ابو بکر دادند- به دلیل مخالفتش با شیعه- در حالیکه اسم اصلیش ابو العباس احمد بود.

[۲۵۴] (۶۶- ۶۷- ۶۸).« البدایة و النهایة» ۱۲/ ۴۶.

[۲۵۵] (۶۶- ۶۷- ۶۸).« البدایة و النهایة» ۱۲/ ۴۶.

[۲۵۶] (۶۶- ۶۷- ۶۸).« البدایة و النهایة» ۱۲/ ۴۶.

[۲۵۷] (۶۹).« ابن الاثیر» ۱۲/ ۱۷۰،« ابن خلدون» ۳/ ۵۳۵.

[۲۵۸] (۷۰).« تاریخ ابو الفداء» ۳/ ۱۴۳.

[۲۵۹] (۷۱). الفخری ص ۲۹۹.

[۲۶۰] (۷۲).« الحوادث الجامعه» ص ۳۱۸؛ اما رجوع کنید به« ابن کثیر»(۸/ ۲۰۰- ۱) و--« ابن خلدون»(۵/ ۵۴۲ و ۳/ ۵۳۷)، که شامل تناقض‌گوئیهائی در این باب است.

قابل تذکر اینکه همین اتهام ظالمانه را به خواجه نصیر طوسی نیز بسته اند و دکتر م صطفی جواد در سخنرانیش به مناسبت هفتصدمین سال نصیر الدین طوسی آن را رد کرده (رجوع کنید به« یادنامه خواجه نصیر الدین طوسی»، تهران ۱۳۳۶ ص ۸۶- ۱۱۵).

سرزنش را متوجه خلیفه و اطرافیانش کرده اند. بر این جمله باید افزود که مغولان در هجوم به بغداد، شیعی و سنی را به یکسان کشتند و فقط مسیحیان و بعضی بازرگانان و نیز اخلاصمندان نشاندار و خدمتگزار خود را امان دادند [۲۶۱]. ابن- خلدون معتقد است که مکاتبه به دست ابن الصلایای علوی انجام گرفت [۲۶۲]، و هنگامی که نزد هلاکو آمد تا حال خود را بیان کند، به دستور او کشته شد[۲۶۳]؛ نیز در این هنگامه نقیب علویان، شرف الدین ابن طاوس حلی نیز به قتل رسید[۲۶۴].

اگر هم درواقع از پیش توافق شده بود که شیعیان در این میان بیگزند بمانند، سوختنشان در آتش مشترک، تهمت منسوبه را رد می‌کند[۲۶۵]. به علاوه، گرچه جمعی از اهل حله، خون خود را با مال خریدند و لیکن بیشترشان- همچون مردم دیگر شهرها- به بطایح گریختند[۲۶۶].

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

ص:۵۳

و درواقع نیمی از مردم را به وسیله نیم دیگر می کوبیدند[۲۶۷]. با اینهمه، استیلای مغول آغاز پیوند مستقیم بین تصوف و تشیع بود- تصوف که مغول تشویقش می‌کرد و تشیع که پس از رهائی از شرایط دشوار گذشته نفس راحت می کشید- و ما بعدا به شرح این ارتباط خواهیم پرداخت.

در پایان این را هم بگوئیم که در قسمتهای مختلفی از ممالک اسلامی، تشیع پا گرفته بود . علاوه بر نجف و کربلا و قم و مدائن و کرخ بغداد و تمام عراق [۲۶۸] و مصر و شام (به روزگار فاطمیان) و بخشهائی از طبرستان، حلب نیز آشکارا شیعه‌نشین بود، و حتی پس از آنکه صلاح الدین ایوبی بر آن دست یافت، باز مردم آن در تشیع باقی ماندند [۲۶۹]. همچنین ابن کثیر می نویسد: حاکم خوزستان که حله نیز در اقطاعش بود، گرا یش غلوآمیزی به تشیع داشت [۲۷۰]، و نیز حاکم مازندران که به دیدن ناصر آمد، امامی مذهب بود [۲۷۱]. بد نیست بدانیم، که هریک از این مراکز در آینده به نوبه خود، نقشی در پیدایش فرق شیعی نزدیک به تصوف داشتند و شرح آن را در فصلهای آینده خواهیم دید.

---

[۲۶۱] (۷۳). ابن العلقمی و ابن الدامغانی صاحب دیوان و ابن الدواعی حاجب الباب از آنجمله بودند:« البدایه و النهایه» ۱۳/ ۳۰۲؛« الحوادث الجامعه» ص ۳۲۹- ۳۳۰).

[۲۶۲] (۷۴).« العبر» ۳/ ۵۲۶ و ۵/ ۵۴۲. دونالدسون در« عقیدة الشیعه»(ص ۵۳) به نقل از هوارد(۳/ ۱۱۴- ۵) همین مطلب را نقل کرده . گفته هوارد سند معتبری ندارد و از« تاریخ وصاف»(ص ۵۷- ۸ و ۵۳- ۴) و« ابو الفداء»(۳/ ۲۰۲) اخذ کرده که قابل رد است.

[۲۶۳] (۷۵).« الحوادث الجامعه» ص ۲۳۶، ابو الفداء این قضیه را به بدر الدین لولؤ حاکم موصل مربوط دانسته است(۳/ ۲۰۶).

[۲۶۴] (۷۶).« الحوادث الجامعه» ص ۳۲۹.

[۲۶۵] (۷۷). قابل تذکر اینکه ابن کثیر، بین ابن العلقمی و ابن الفرات(مقتول ۳۱۲) مقایسه کرده تا اولی را خائن و دومی را اخلاص کیش قلمداد کند، و فراموش کرده که ابن الفرات نیز به مواضعه با ابن ابی الساج داعی زیدیه، علیه مقتدر خلیفه متهم شد(« معجم الادباء» ۲/ ۱۵۰- ۲).

[۲۶۶] (۷۸).« الحوادث الجامعه» ص ۳۳۰.

[۲۶۷] (۷۸ آ). درمورد فتنه هائی که میان شیعیان و سنیان به روزگار سلاجقه برخاست، رجوع کنید به « تاریخ العراق فی العصر السلجوقی » تألیف دکتر حسین امین، بغداد ۱۹۶۵، ص ۴۲۸- ۹).

[۲۶۸] (۷۹).« البدایة و النهایة» ۱۳/ ۷.

[۲۶۹] (۸۰). همان، ۱۲/ ۲۸۹.

[۲۷۰] (۸۱). همان، ۱۳/ ۴۵(حوادث سال ۶۹۱).

[۲۷۱] (۸۲).« تاریخ الخلفا» ص ۲۹۷.

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

ص:۵۴

۲. جنبه فکری

با غیبت مهدی (عج) مسابقه فرقه پردازی و مذهب سازی متشیعه پایان گرفت، خصوصا که از امام عسکری (ع) بجز مهدی (عج) فرزندی نمانده بود؛ بنابراین شیعیان به گردآوری مواریث مذهبی خود که بالاخره بر پایه دوازده امامی تثبیت شده بود، پرداختند. رشته امامت در میان فاطمیان نیز پس از برپا شدن دولت ایشان در مراکش و سپس در مصر قطع گردید.

تثبیت و ریختن تشیع در یک قالب معین، دشواریهای زیادی د ارد؛ زیرا شیعیگری، مجموعه ای از عقاید ناهمگن است که شاید در هیچ مذهب دیگری بدین گونه گرد نیامده‌اند. می‌توان گفت که قدر جامع همه فرق شیعه، اعتقاد به برتری علی (ع) و وجود معنویت خاصی در ائمه و نیز مسئله مهدویت است.

صرف‌نظر از این موارد مشترک، شیعیگری [از لحاظ جمع عقاید متناقض] حقیقتا، چیز منحصربه فردی است: [مثلا] یاران ابو الخطاب[۲۷۲] و همچنین نصیریان- که غالی بودند- همواره شیعه به حساب آمده اند؛ مفوضه، مخمسه، ذمیه، غرابیه و بعدها علی اللهیان را نیز به شیعه منسوب داشته اند. در برابر این غالیان، شیعیان قم قرار داشتند که در گریز و بیزاری از غالیگری مبالغه تمام می ورزیدند و تعصب آنان در این باره بدانجا رسید که حتی نفی سهو و اشتباه از پیغمبر را غلو می‌دانستند[۲۷۳]، و از سال ۲۵۵ ببعد، بسیاری از هم‌مذهبان خود را به سبب غلو از شهر بیرون کردند [۲۷۴]. بین آنان و اینان [یعنی غالیان تندرو

ص:۵۵

و شیعیان معتدل] گروههایی جا داشتند که دعوت های مهدیگری برمی ساختند، اینان نیز شیعه شناخته می شدند. از جمله ناووسیه[۲۷۵] که جعفر صادق (ع) را مهدی موعود می پنداشتند و واقفه [۲۷۶] که درباره موسی بن جعفر (ع) همین عقیده را داشتند. میان اینان، اشخاص تنا سخی همچون ابو بکر بن فلاس [۲۷۷] و معتقدان به جبر و تشبیه، همچون محمد بن جعفر

---

[۲۷۲] (۱). در« فهرست» طوسی(ص ۱۰) نام‌کتابی از ابراهیم بن ابی حفص‌کاتب- از اصحاب امام عسکری- در رد خطابیه آمده؛ در مقابل، محمد بن عبد اللّه بن مهران کرخی غالی، کتابی در مناقب ابو الخطاب نوشته است:(« نجاشی» ص ۲۴۷).

[۲۷۳] (۲).« منتهی المقال» ص ۱۲.

[۲۷۴] (۳). به روایت نجاشی(ص ۱۳۲) سهل بن ایاد آدمی را از قم اخراج‌کردند : و نیز محمد بن-- علی قرشی را(ص ۲۳۴). روایات محمد بن موسی سمان را تضعیف می‌نمودند(ص- ۲۳۹)، و خیال داشتند محمد بن اورمه را بکشند(ص ۲۳۱).

[۲۷۵] (۴).« فرق الشیعه»، استانبول ۱۹۳۱ ص ۵۷۸.

[۲۷۶] (۵). همان، ص ۶۸؛« مقالات الاسلامیین» ۱/ ۱۰۰.

[۲۷۷] (۶).« نشوار المحاضره» ۸/ ۱۴۷.

اسدی (متوفی ۳۱۲) و محمد بن احمد بصری ملقب به مفجع [۲۷۸] و همچنین فلسفی مشربانی مانند حسن بن موسی نوبختی وجود داشت[۲۷۹].

در فقه نیز شیعه چندین دسته بودند : گروهی تقلیدی مذهب [۲۸۰] که قیاس را بیرون از حد فقیه می دانستند و در رد آن کتابها[۲۸۱] نوشتند- گرچه برخی از آنان چون محمد بن کاتب اسکافی [۲۸۲] و جز او[۲۸۳] خود عمل به قیاس می کردند. در مذهب تقلیدی، فرض بر این بود که احادیث بسیار مروی از ائمه، کافی است و نباید به اجتهاد پناه برد [۲۸۴]. ابو الحسن اشعری می‌نویسد که شیعه همگی «در رد اجتهاد و رأی درمورد احکام شرعی » همعقیده‌اند[۲۸۵]، البته پاره‌ای نیز، هم از آغاز عمل به اجتهاد می‌کردند[۲۸۶] که بعدها این گرایش،

ص:۵۶

تفوق یافت تا آنکه اخباریان در قرن یازدهم از نو علیه اجتهاد قیام کردند.

وسعت اختلاف به حدی بود که حتی در اذان تنها نیز شیعیان همرای نبودند، مثلا مفوضه، اشهد ان علیا ولی اللّه را در آن می‌افزودند[۲۸۷]. این اختلاف رأی به قرآن نیز کشیده شد و بعضی از شیعه معتقد شدند که از آن کم شده است [۲۸۸]، و ایرادگیری و رد و بحث، پیوسته میان آنان برپا بود [۲۸۹]، جمعی از متکلمان بزر گ شیعه، شیوه و اصول معتزله را اتخاذ کردند با آنکه میان روش عقلگرایانه و استدلالی اینان با اساس معنوی تشیع که ذاتا مبتنی بر تسلیم و اطاعت محض از امام بود،[۲۹۰]، مباینت آشکاری وجود داشت؛ چنانکه ابو الحسن اشعری، دسته ای از متکلمان شیعه را صریحا «معتقدان به مذهب معتزلی و امامت » نامیده است[۲۹۱]. پس از تثبیت تشیع بر اعتقاد به مهدویت محمد بن حسن (ع)، امام دوازدهم، کتاب الکافی فی اصول الدین، پیش از آغاز غیبت کبری- یعنی سال ۳۲۹ که همان سال وفات مؤلف باشد- به وجود آمد.

شیعه برخلاف اهل سنت فقط به ضبط احادیث صحیح اکتفا نکردن د، بلکه این شیوه را برگزیدند که هرروایتی را شنیده بودند- به استثنای آنچه در موضوع حلول و یا خدایی امامان بود- گرد آورند. و از همین جاست که در کافی ۵۰۷۲

---

[۲۷۸] (۷).« نجاشی» ص ۲۶۴، شرح حالش را در« فهرست» ابن الندیم، لایپزیگ، ص ۸۳ ببینید.

[۲۷۹] (۸).« فهرست» طوسی ص ۹۸.

[۲۸۰] (۹).« کشی» ص ۱۲۴- ۵؛« مقالات الاسلامیین» ۱/ ۱۱۸.

[۲۸۱] (۱۰).« نجاشی» ص ۳۰۹؛« طوسی» ۲۸۷؛« کشی» ص ۱۹۰.

[۲۸۲] (۱۱).« فهرست طوسی» ص ۲۶۷- ۸؛« نجاشی» ص ۲۷۳ و ۲۷۵،« معالم العالم» ابن شهرآشوب ص ۸۷.

[۲۸۳] (۱۲).« مقالات الاسلامیین» ۱/ ۱۱۸- ۹.

[۲۸۴] (۱۳).« اصول کافی»، طهران ۱۳۸۱، ۱/ ۵۷، که ضمن روایتی، موسی بن جعفر (ع)، خطاب به سماعة بن مهران شیعه را از قیاس نهی می فرماید، و آن را مایه هلاك می‌داند.

[۲۸۵] (۱۴).« مقالات الاسلامیین» ۱/ ۱۱۹، و« اصول کافی» ۱/ ۴۲ که ضمن روایتی، امام صادق از فتوا به رأی نهی می‌فرماید.

[۲۸۶] (۱۵).« نجاشی» ص ۱۵۳؛« معالم العلماء» ابن شهرآشوب، نجف ۱۹۶۱ ص ۸- ۹؛ و« اصول کافی»، کتاب فضل العلم، باب البدع و الرای و المقائیس.

[۲۸۷] (۱۶).« شرح لمعه» ۱/ ۷۰؛ در« تاریخ الخلفا» ی سیوطی(ص ۲۴۴) آمده است که قرامطه که در سال ۲۷۱ ظهور کردند نیز همین فقره را به اذان می‌افزودند.

[۲۸۸] (۱۷).« اعتقادات صدوق»؛« مقالات الاسلامیین» ۱/ ۱۱۴؛« الحضارة الاسلامیه»، آدم منز ۱/ ۲۷۴.

[۲۸۹] (۱۸). اوائل المقالات شیخ مفید، ص ۴۶- ۹۵؛ مقالات الاسلامیین ۱/ ۱۰۲- ۱۲۷.

[۲۹۰] (۱۹).« اصل الشیعه و اصولها» ص ۷۷، در حاشیه آمده است که اختلاف اساسی شیعه با معتزله در همین نکته- یعنی اطاعت محض از امام- بود.

[۲۹۱] (۲۰).« مقالات الاسلامیین» ۱/ ۱۱۱ و ۱۱۰.

حدیث صحیح در برابر ۹۴۸۰ روایت ضعیف می‌یابیم[۲۹۲]؛ سه کتاب اصلی دیگر شیعه نیز همین حال را دارد [۲۹۳]. ملاحظه می‌شود شیخ طوسی (متوفی ۴۶۵)

ص:۵۷

در فهرست خود که شامل ترجمه احوال بسیاری از مصنفان شیعه است، از آوردن صفاتی مانند غالیگری، دروغپردازی و انتساب به فرقه های مردود- از نظرگاه میانه رو[۲۹۴]- درمورد بعضی از آنان، جانبدارانه، خودداری کرده است؛ با آنکه اطلاع داشته و باو جود تذکر این نکته که «درمورد هریک آنچه از باب تصدیق یا تکذیب گفته اند و اینکه آیا روایتش قابل اعتناست یا نه»[۲۹۵] می‌آورد.

شیعه با آنکه خود را در این میدان وسیع اختلاف و تضاد عقاید می یافتند، نخواستند برای محدودکردن اختلافات و از بین بردن سبب آن [یعنی رد بسیاری از روایات] اقدام کنند؛ بلکه این تناقضات را به تقیه نسبت می دادند و از امامان روایتی می‌آوردند که «ما خود میان شیعه خلاف انداخته ایم، این باعث حفظ ما و ایشان می شود»[۲۹۶]. خود شیخ طوسی اقرار می‌کند «بسیاری از مصنفان شیعه و صاحبان اصول [مجموعه‌های روایات که ا صحاب ائمه می نوشتند و بعدها در کتب اربعه گردآوری و تدوین شد] پیروی از مذاهب باطل می نمودند» ولی این اعتراف نیز نظر او را عوض نکرده بلکه به عکس این نتیجه را داده که در همانجا می‌گوید «کتابهایشان قابل‌اعتماد است»[۲۹۷]. آنچه کار را

ص:۵۸

خرابتر می‌کند اینکه طوسی، شخصا متهم به «اشتباهکاری و خیالبافی و عمل به قیاس »[۲۹۸] و نیز گویا نخست قائل به وعید[۲۹۹] بوده است[۳۰۰]. این همه تناقض شدید و ضعف تألیف و انسجام و نبودن مراتب درجه بندی در اندیشه های شیعه،

---

[۲۹۲] (۲۱).« روضات الجنات» ص ۵۵۳، در این کتاب آمده است که جمع احادیث کافی از مجموع احادیث صحاح سته(اهل سنت) بیشتر است؛ نجاشی گوید: کلینی کتاب کافی را طی ۲۰ سال گردآوری و تألیف کرد،(ص ۲۶۶).

[۲۹۳] (۲۲). کتب اصلی شیعه عبارتند از« کافی»، تألیف کلینی(متوفی ۳۲۹)؛« من لا یحضره الفقیه»، تألیف ابن بابویه قمی(صدوق، متوفی ۳۸۱)؛« تهذیب الاحکام» و« استبصار» تألیف محمد بن-- حسن طوسی(متوفی ۴۶۵). به روایت شیعه، احادیث ائمه، از آغاز تا رحلت امام عسکری در ۴۰۰ مجموعه به نام« اصل» گردآوری شده بود،(« معا لم العلماء» ابن شهرآشوب ص ۱۳؛« فهرست» طوسی ص ۳)، سپس این ۴۰۰ مجموعه، ویراسته و پیراسته شد و شیعه بر چهار کتاب مزبور توافق کردند(« منتهی المقال» ص ۱۱). صاحب« قصص العلما» گوید:

تعداد اصول ۴۰۰۰ بود که بعدا با رعایت حذف تناقضات در ۴۰ اصل خلاصه شد و کتب اربعه از آن ۴۰ اصل به وجود آمد(ص ۱۵۲) ... پیداست که این ارقام، دقیق نیست و حدودا تعداد اصول را مشخص می کند. مجلسی گوید:« بحمد اللّه، غیر از کتب اربعه، تقریبا ۲۰۰ کتاب- از روایات شیعه- نزد من جمع شده که آنهمه را در « بحار الانوار» گرد آوردم.« اعتقادات» مجلسی ص ۲۴.

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

[۲۹۵] (۲۴).« فهرست» طوسی ص ۳.

[۲۹۶] (۲۵).« قصص العلما»، ص ۱۵۲.

[۲۹۷] (۲۶).« فهرست» طوسی ص ۳ ضمنا رجوع کنید به« الحضارة الاسلامیه»، آدم متز ۱/ ۷۷،« ضحی الا- سلام» ۳/ ۲۰۹،« تاریخ العرب»، فیلیپ حتی ۲/ ۳۱۷،« الشیعة فی التاریخ»، حسن مغنیه-

[۲۹۸] (۲۷).« روضات الجنات» ص ۵۸۱؛« قصص العلماء» ص ۳۰۲.

[۲۹۹] (*) طائفه‌ای از شیعه که در موضوع امام دوازدهم اختلاف داشتند؛ در برابر تفضیلیه،(« ملل و نحل» شهرستانی به اهتمام جلالی نائینی، تهران ۱۳۵۰ ش. ص ۱۲۳۳).- م.- ۸۲ و ... این سهل‌انگاری در جمع روایات، به دشمنان شیعه مجال داده که علیه ایشان تهمتها و طعنه‌ها بر زبان آوردند؛ مثلا ابن حزم گوید: برخی از شیعیان معاصر ما همه

باعث شد که دشمنان شیعه، یکقلم به همه آنها، بگویند «شما سنت کهن و مؤلف قدیمی نداشته‌اید»[۳۰۱]. این اتهام نجاشی را بر آن داشت که رجال خود را بنویسد و به سید مرتضی پیشکش نماید [۳۰۲]، و لیکن تنها یک کتاب، مانند نوشته نجاشی، از عهده غلبه بر آن مشکل برنمی‌آمده است.

آنچه این تفاوت را وسیعتر می کرد این بود که شیعه از یک جهت معین در فقه پیروی نمی‌کردند؛ زیرا «در همه شهرها و گوشه و کنار دنیا»[۳۰۳] پراکنده

ص:۵۹

بودند. هرچند در کوفه و بغداد و قم [۳۰۴]– و بعدها در حله– مرکزیتی داشتند و لیکن در مصر زمان اسماعیلیان و نیز بخشهای دیگر ممالک اسلامی که زیدیان ساکن بودند– همچون طالقان و شمال آفریقا و قسمتهایی ا ز یمن– نیز شیعیانی وجود داشت. اما شیعه دوازده امامی– که در اینجا مورد توجه ماست– تنها قدر جامعی که داشتند، انتظار ظهور مهدی (عج) بود که در اشتیاق تحقق آن می سوختند. (گرچه حتی در زمان ابن بابویه قمی [۳۰۵] [یعنی کمتر از نیم قرن پس از غیبت کبری] نیز بسیاری دچار سرگشتگی و تردید شده بودند)، بااینحال پیش از آنکه یک سده بگذرد، [صاحبنظران] شیعه توانستند قضیه غیبت را، در مذهب خود، در جایگاهی قرار دهند که با رد آن، اساس تشیع باطل می شود[۳۰۶].

این تصویر طرح گونه شیعیگری در قرن چهارم و پنجم، به خوبی، آن جریانهای فکری گوناگوری را که در آن پدید آمد و اثر مهمی در وجود و تثبیت آن داشت، نشان می دهد، این اختلاف افق وسیع در شیعیگری به لحاظ خصلت، خاستگاه و مسیر آن، باعث پیوستن آن کسانی به تشیع می شد که هدفشان تحقق– بخشیدن مقاصد و نشر اندیشه های خویش از راه این مذهب بود، و همچنین [تظاهر به تشیع] گروه آزادمنشان لاقید را جرأت می داد که به هرراه خوش می داشتند بروند. تکیه عقاید شیعه در مرحله پیدایش، به اخبار و گفتار امامان– با همه تناقضات همان احادیث– و بیزاری از استدلال عقلی [مستقل از مذهب]، باعث شد هرکس برای اثبات نظرگاه خود به نوعی اس تنباط شخصی بر پایه جدل و منطق بگراید[۳۰۷]، خصوصا در موضوع مهدویت که احادیث و آیات پیرامون آن قابل تأویل بود . شیعه، اجتهاد را از معتزلیان

محرمات را روا می شمارند(« الفصل» ۴/ ۱۸۵) و« بعضی از امامیه تا نه زن عقدی را جایز می دانند» ۴/ ۱۸۲؛ برای روشن شدن این مسأله رجوع کنید به « حقائق التاویل» شریف رضی، نجف ۱۳۵۵، ص ۳۰۹– ۳۱۱ و حاشیه ۳۰۹ به قلم شیخ محمد رضا کاشف الغطاء.

در توجیه این تناقضات، محمد بن ابراهیم کاتب نعمانی(متوفی حدود ۳۲۰)، که شاگرد کلینی بوده می نویسد:« بیشتر کسانی که داخل تشیع شدند، حالات مختلف داشتند، از جمله کسانی بدون اطلاع و اندیشه بدان گرویدند و چون شبهه ای پیش‌آمد، سرگردان شدند ... گروهی دیگر، مقصودشان دنیاطلبی و مال‌اندوزی بود نه اعتقاد به حقانیت و ایمان بی‌غل‌وغش؛ لذا وقتی اغواگران و دنیاداران ایشان را تطمیع کردند، فورا، منحرف شدند و دنیا را بر دین ترجیح دادند . گروهی نیز اعتقادی سست و ضعیف داشتند، وقتی این امتحان(یعنی طولانی شدن غیبت مهدی« عج») که اولیاء اللّه، سیصد سال پیش از این ما را از آن آگاه ك رده بودند، پیش‌آمد، حیران شدند و منکر گردیدند (« الغیبة» ص ۵، چاپ قم ۱۳۴۷). هم او این روایت را نیز از امام صادق می آورد:« هرکس به وسیله اشخاص به دین درآمده، اشخاص دیگری می توانند او را از دین بیرون آورند؛ اما آن‌که از راه کتاب و سنت داخل دین شده، کوهها فرو می‌ریزند ولی ایمان او از بین نمی‌رود».

[۳۰۰] (۲۸).« لولوة البحرین» ص ۱۷۷.

[۳۰۱] (۲۹– ۳۰).« رجال نجاشی» چاپ ایران، بدون تاریخ، مرکز نشر کتاب، ص ۲.

[۳۰۲] (۲۹– ۳۰).« رجال نجاشی» چاپ ایران، بدون تاریخ، مرکز نشر کتاب، ص ۲.

[۳۰۳] (۳۱).« فهرست» طوسی ص ۳.

[۳۰۴] (۳۲).« رجال» نجاشی ص ۲۴۷.

[۳۰۵] (۳۳).« اثبات الغیبه»، ابن بابویه قمی ص ۱ و ۱۱.

[۳۰۶] (۳۴).« الغیبه»، طوسی ص ۲۱۶.

[۳۰۷] (۳۵). درمورد اجتهادات سید مرتضی، از جمله نگاه کنید به« تلبیس ابلیس» ص ۹۹.

همعصر و نیز متکلمان پیشین خود که با آن آشنا بودند، گرفت . و بدینگونه اجتهاد، همچون وسیله ای جهت اثبات و رسوخ مذهب، پدید آمد[۳۰۸]. ولی چون طی قرون

ص:۶۰

بعد، کاربرد این شیوه به افراط کشید، فقیهان مبرز تصمیم گرفتند به اخبار ضبط شده در چهار کتاب اصلی برگردند- تا یکبار دیگر انجام به آغاز بازگردد . البته این راه حل درخور طبیعت تشیع نبود و به عکس العمل سخت تری از جانب طرفداران اجتهاد منجر شد که در جنبش متأخر شیخیگری، منعکس است؛ اینان در پرداختن به مسائل معنوی و مذهبی به روش صوفی مآبانه و کشف و اشراق استناد می جستند. با بیان، شاخه از شیخیه، با دنبال کردن مسیر این خواب و خیالها به نتایج بدعتگرانه‌ای رسیدند. اینان صفات مهدی (عج) شیعیان و درعین‌حال خصوصیات قطب صوفیان حلولی را در سران خود جمع می‌دانستند و اواخر از تشیع و حتی اسلام نیز بیرون رفتند و به شکل نحله بهایی، از راه پیوند اندیشه مسیح موعود و قائم منتظر، عنصر الهی و انسانی را یکجا گرد آوردند، و این بازگشتی بود به عقاید خطابیان و غالیا ن دیگر که قبلا بیان کردیم. هرچه هست، تصوف و تشیع باوجود فاصله شدید پیروان آنها، به هم رسیدند؛ زیرا که در تصوف از مرید نمی‌خواستند که مذهب معینی را اختیار کند، بلکه می خواستند که بر شیوه صوفیان مجاهدت نماید و سخن از طریقت و حقیقت گوید و به توحید صوفیانه [۳۰۹] که جنید قبلا پیریزی کرده بود، معتقد باشد . صوفیه در نشستهای خود می‌گفتند «صوفیان به خیر باشند تا باهم بیگانگی نمایند، اگر یگانگی کنند، هلاک شوند»[۳۱۰]. سهل تستری (متوفی به سال ۲۸۳) طبیعت تصوف را مطابق تصویری که از تشیع عرضه شد، بیان می کند او در پاسخ کسی که پرسید «با کدام طائفه صحبت بدارم؟» پاسخ داد «برتست که با صوفیان بنشینی، ایشان چیزی را انکار نکنند و هرکاری را نزد ایشان تأویلی باشد و به همه حال ترا معذور دارند»[۳۱۱]- هرچند برابر نهادن تشیع و تصوف،

ص:۶۱

قیاس مع الفارق است . موضوع دیگری که لازم است در اینجا روشن شو د این است که شیعه دوازده امامی، به‌عکس زیدیان، پس از غیبت امام معتقد شدند «شمشیر برکشیدن حرام است، حتی اگر کشته شوی، تا امام ظهور کند و امر به جهاد نماید»[۳۱۲]، این حکم گرچه نفی مطلق جهاد نبود و لیکن با این اصل صوفیه قابل مقایسه است که صریحا اعلام کردند «فرمان‌روایان، هرچند ستمگر باشند، خروج مسلحانه بر آنان جایز نیست »[۳۱۳]. اصحاب حدیث[۳۱۴] نیز درست از همین موضع، دولتهای ستمکار و سررشته‌داران استیلاگر را تأیید می‌کردند. شیعیان دوازده امامی، آنقدر از اتهام به خروج مسلحانه اندیشناک بودند که شیخیان در قرن سیزدهم از خود، ته مت جهاد علیه دولت قاجار را که با بیان بدان دعوت

---

[۳۰۸] (۳۶). سید مرتضی، بر اجتهاد، بسیار تکیه می‌کرد، رجوع کنید به:« لولوة البحرین» ص ۱۹۲،« البدایة و النهایه» ۱۲/ ۵۳،(به نقل از ابن الجوزی از ابن عقیل).

[۳۰۹] (۳۷). بندار شیرازی(متوفی ۳۵۳) گوید:« صوفیان در اعتقاد به وحدانیت بر رویهم همداستانند، و در مرحله وصول و دید، اختلاف دارند »؛« طبقات الصوفیه»، ص ۴۶۸. از این رساتر، گفتار شیخ ابو السحاق اسفراینی است که گفته:« مردم همه در علم توحید، عیال صوفیه‌اند»،« اسرار التوحید»،(تألیف بین سالهای، ۵۵۳- ۵۹۹) تهران ۱۳۳۲، ص ۲۷۰، به نقل از قشیری.

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

[۳۱۱] (۳۹).« التعرف لمذهب اهل التصوف»، کلابادی، ص ۹.

[۳۱۲] (۴۰).« مقالات الاسلامیین» ۱/ ۱۲۳.

[۳۱۳] (۴۱).« التعرف» ص ۳۳.

[۳۱۴] (۴۲).« مقالات الاسلامیین» ۱/ ۳۲۳.

می‌کردند، نفی نمودند [۳۱۵]. بدین‌گونه، برای آنکه پیوستگی تصوف و تشیع کامل شود، فقط فرصت مناسبی لازم بود . و لیکن حکومت عباسی و صوفی مسلکان وابسته به آن، حتی الامکان، از این پیوند جلوگیری می کردند؛ زیرا وجود دولت فاطمی در همسایگی عباسیان در مصر و شام، و نیز دست‌اندازیهای [تبلیغاتی] فاطمیان به ایران[۳۱۶] سلطه عباسی را تهدید می‌کرد. از داعیان فاطمی یکی ناصرخسرو (درگذشته پس از سال ۴۵۳) بود که از شیوه اسماعیلی به موازات تصوف، بدان حد استفاده می کرد که از صوفیان و فقیهان شی عی[۳۱۷] به حساب آمده، همچنانکه وی را از شاگردان ابو الحسن خرقانی (متوفی ۴۲۵) شمرده‌اند[۳۱۸]. حکومت عباسی و فقیهان و صوفیان طرفدار آن از امکان جوش

ص:۶۲

خوردن تشیع و تصوف غافل نبودند؛ و هم از آغاز کوشیدند تا پیوندهای استواری میان تصوف و تسنن برقرار کنند . سهل تستری و جنید بغدادی (متوفی ۲۹۸) و ابو بکر طمستانی (متوفی ۳۴۰) و نصرآبادی (متوفی ۳۶۷) در این کار دست داشتند[۳۱۹]. پس از آنها، قشیری (متوفی ۴۶۵) رساله‌اش را به سال ۴۳۰ در تأیید ارتباط تصوف با تسنن نگاشت و بعدا غزالی (متوفی ۵۰۵) کتاب خود، احیاء علوم الدین را [بر همین اساس] نوشت؛ قابل یادآوری است که غزالی از دشمنان سرسخت تشیع، خصوصا اسماعیلیگری بود و کتاب فضائح الباطنیه که به دستور مستظهر باللّه عباسی نوشت، گواه آن می‌باشد[۳۲۰]. همین حالت ادامه داشت تا دولت عباسی، که همچون مانعی بر سر راه اتصال تصوف و تشیع ایستاده بود، از میان رفت و با آمدن مغولان- که نخست همپیمان اسماعیلیان بودند و شیعیان امامی آنان را منجی خود از ستم سنیان می‌پنداشتند- شرایط تغییر کرد، میدان باز شد و موانع از میان برخاست . در فصل آینده بیان خواهیم کرد که چگونه به تشویق مغولان، کفه تصوف سنگین تر شد، بحدی کـه بعضی از شیعیان ناچار شدند، قسمتی از عقاید فرعی خود را در سمت نزدیکی به تصوف، تغییر جهت دهند؛ حال آنکه در آغاز پیدایش تصوف، عکس این امر رخ داده بود . بد نیست به عامل دیگری اشاره کنیم که این نزدیک شدن را برای شیعه آسانتر کرد و آن آیین فتوت بود که ایرانیان، آن را به‌عنوان یک گرایش عملی و نمونه عالی اخلاق صوفیانه وارد عالم اسلام کردند و به صورت فداکاری و جانفشانی متجلی می‌شد. این آیین، پس از یک رشته تحولات، به سال ۵۷۸ شکل نهائی خود را یافت [۳۲۱]؛ در آن سال دولت عباسی، سازمانهای جوانمردان را به خود جلب کرد و به وسیله اداره ای به ریاست شخص خلیفه، ناصر لدین اللّه[۳۲۲]، آنان را زیر نظر گرفت؛ منشوری بدین مضمون صادر شد [۳۲۳] که علی بن ابیطالب (ع) نمونه برتر جوانمردی و پیر همه جوانمردان است [۳۲۴]. جوانمردان، مقررات و مراسم خاص داشتند و در اجتماعات خود به مناسبتهای ویژه، لباس مخصوص می‌پوشیدند.

---

[۳۱۵] (۴۳).« سی فصل» حاج محمد کریمخان، ص ۱۹.

[۳۱۶] (۴۴).« ابن اثیر»، مصر ۱۳۰۳، ۹/ ۱۸۰: بغراخان به سال ۴۳۶، همه داعیان و گروندگان اسماعیلی را در ماوراء النهر ریشه‌کن ساخت.

[۳۱۷] (۴۵).« طرائق الحقائق» ۲/ ۲۴۸؛« ریاض العارفین» ص ۲۲۳. ناصرخسرو به شهرت‌طلبی و ریاکاری صوفیه از راه پشمینه پوشی تاخته،(« دیوان ناصرخسرو»، تهران ۱۳۰۴، ص ۴۸۷)، در ص ۴« سفرنامه» آورده است که به سال ۴۳۷ گور با یزید بسطامی را در قومس(- سمنان) زیارت کرده، و در دیوان خود از بایزید و ذو النون مصری و ابراهیم ادهم نام برده،(ص ۴۰۹، ۴۵۱)؛ انتقاد وی از صوفیان از نوع انتقاد خود صوفیه است:(« اللمع» ص ۴۷).

[۳۱۸] (۴۶).« روضات الجنات» ص ۲۲۳.

[۳۱۹] (۴۷).« تفسیر»(سهل بن عبد اللّه) تستری ص ۲۴؛« رسالة القشیریه» ص ۲۲ و ۳۸ و ۳۹.

[۳۲۰] (۴۸).« فضائح الباطنیه»، غزالی، ویراسته عبد الرحمن بدوی، قاهره۱۹۶۴ ص ۲- ۳.

[۳۲۱] (۴۹- ۵۰- ۵۱- ۵۲).« الصلة بین التصوف و التشیع» ۲/ ۲۱۰- ۳؛ و نیز نگاه کنید به:« تحفة الاحباب و بغیه- الطلاب» ص ۱۷، و« ابن اثیر» ۱۲/ ۱۶۹.

[۳۲۲] (۴۹- ۵۰- ۵۱- ۵۲).« الصلة بین التصوف و التشیع» ۲/ ۲۱۰- ۳؛ و نیز نگاه کنید به:« تحفة الاحباب و بغیه- الطلاب» ص ۱۷، و« ابن اثیر» ۱۲/ ۱۶۹.

[۳۲۳] (۴۹- ۵۰- ۵۱- ۵۲).« الصلة بین التصوف و التشیع» ۲/ ۲۱۰- ۳؛ و نیز نگاه کنید به:« تحفة الاحباب و بغیه- الطلاب» ص ۱۷، و« ابن اثیر» ۱۲/ ۱۶۹.

[۳۲۴] (۴۹- ۵۰- ۵۱- ۵۲).« الصلة بین التصوف و التشیع» ۲/ ۲۱۰- ۳؛ و نیز نگاه کنید به:« تحفة الاحباب و بغیه- الطلاب» ص ۱۷، و« ابن اثیر» ۱۲/ ۱۶۹.

ص:۶۳

پس از ناصر، مستظهر عباسی (خلافت از ۶۲۳ تا ۶۴۰) نیز جامه فتوت پوشید[۳۲۵].

برای آنکه به اهمیت منشأ علوی در فتوت [بغدادی] پی ببریم، بد نیست تذکر دهیم که [در برابر آن] یک سازمان فتوت نیز در شام به وجود آمد که مقصد اعضاء آن «کشتن رافضیان، هرجا که یافت شوند» بود و این را فتوت نبوی نامیدند[۳۲۶]. از آثار پیوند فتوت با نام علی بن ابیطالب (ع) و ریشه‌کردن آن در تصوف عملی، آن بود که دولت صفوی- که جانشین تیموریان شد- توانست به آسانی این تمایل را برانگیزد و به سهولت تشیع را اعلان نماید و همچنانکه بشرح‌تر خواهیم گفت، این نخستین فعالیت واقعی و مؤثر تصوف در راه تبلیغ تشیع بود.

ص:۶۴

۳. پیوندهای صوفیگری و شیعیگری

قبلا دیدیم که شیعه در گرایش به زهد- زهدی که از اسلام آغازین برخاسته بود- پیشقدم بودند و در تکوین زهد، به اشکال گوناگون، که بالاخره منجر به تصوف شد، شرکت داشتند، چنانکه علی بن حسین (ع) و امام باقر و امام صادق (ع) از پیشروان زهد به شمار آمدند و زید بن علی و دیگر شورشگران زیدی پس از وی، به پشمینه پوشی شهرت یافتند. همچنین در کتاب الصلة بین التصوف و التشیع، به تفصیل آورده ایم که محمد بن جعفر صادق (ع) با دویست نفر از پیروان خود با لباس پشمین نماز می خواند[۳۲۷]، و نیز شورشگران علوی، مانند یحیی بن عبد اللّه که به روزگار هارون قیام کرد[۳۲۸]، محمد بن قاسم که در سال ۲۱۹ خروج نمود، ابو بکر علی بن محمد خراسانی و ابراهیم بن محمد بن یحیی که به سال ۲۵۶ در مصر شوریدند و ابو محمد قاسم بن حمزه- از اولاد عباس بن علی بن ابیطالب (ع)-، همه صوفی لقب یافتند[۳۲۹]. حتی درمورد عبد اللّه بن معاویه، رهبر غلات جناحی، گفته شده که «پشمینه می‌پوشید»[۳۳۰].

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

---

[۳۲۵] (۵۳).« الصلة ...» ۲/ ۲۱۴.

[۳۲۶] (۵۴). همان، ۲/ ۲۰۰.

[۳۲۷] (۱- ۲- ۳- ۴).« الصلة بین التصوف و التشیع» ۲/ ۱۲- ۱۳؛ درمورد قاسم بن حمزه (از مردم قرن سوم) نگاه‌کنید به« عمدة الطالب»، نجف ۱۹۶۱، ص ۳۵۸. همچنین، محمد بن یحیی بن عبد اللّه بن علی بن ابیطالب نیز به صوفی ملقب شد(ص ۳۵۴)؛ یحیی بن عبد اللّه، همان است که هارون- الرشید پس از حبس به قتلش رسانید.

[۳۲۸] (۱- ۲- ۳- ۴).« الصلة بین التصوف و التشیع» ۲/ ۱۲- ۱۳؛ درمورد قاسم بن حمزه (از مردم قرن سوم) نگاه‌کنید به« عمدة الطالب»، نجف ۱۹۶۱، ص ۳۵۸. همچنین، محمد بن یحیی بن عبد اللّه بن علی بن ابیطالب نیز به صوفی ملقب شد(ص ۳۵۴)؛ یحیی بن عبد اللّه، همان است که هارون- الرشید پس از حبس به قتلش رسانید.

[۳۲۹] (۱- ۲- ۳- ۴).« الصلة بین التصوف و التشیع» ۲/ ۱۲- ۱۳؛ درمورد قاسم بن حمزه (از مردم قرن سوم) نگاه‌کنید به« عمدة الطالب»، نجف ۱۹۶۱، ص ۳۵۸. همچنین، محمد بن یحیی بن عبد اللّه بن علی بن ابیطالب نیز به صوفی ملقب شد(ص ۳۵۴)؛ یحیی بن عبد اللّه، همان است که هارون- الرشید پس از حبس به قتلش رسانید.

[۳۳۰] (۱- ۲- ۳- ۴).« الصلة بین التصوف و التشیع» ۲/ ۱۲- ۱۳؛ درمورد قاسم بن حمزه (از مردم قرن سوم) نگاه‌کنید به« عمدة الطالب»، نجف ۱۹۶۱، ص ۳۵۸. همچنین، محمد بن یحیی بن عبد اللّه بن علی بن ابیطالب نیز به صوفی ملقب شد(ص ۳۵۴)؛ یحیی بن عبد اللّه، همان است که هارون- الرشید پس از حبس به قتلش رسانید.

راویان شیعه اطلاق شده، بهتر است به معنی مبالغه در زهد یا هرمعنای دیگری، حمل کنیم نه معنی اصطلاحی کلمه [۳۳۱]. البته مؤلفان کتب تصوف، نام بعضی علویان را که واقعا صوفی بوده اند، یاد کرده‌اند: گذشته از عبد اللّه نواد ه ابراهیم بن عبد اللّه بن حسن، شورشگر زیدی، که شعرانی [۳۳۲] از وی نام برده، [مؤلفان] صوفیه، نامهای زیر را نیز آورده اند: ابو الحسن علوی به‌عنوان یکی از مریدان خواص [۳۳۳] (متوفی ۲۹۱)؛ ابو حمزه خراسانی (متوفی ۲۹۰) دوست و همنشین ابو تراب نخشبی؛ [۳۳۴] محمد بن حسن علوی که به روایت هجویری، حلاج در کوفه به منزل او وارد شد [۳۳۵] (که شاید این شخص با ابو الحسن علوی پیشگفته یکی باشد .)؛ حمزة بن عبد اللّه علوی [۳۳۶] مرید ابو الخیر تیناتی (متوفی ۳۴۹) و حمزه بن محمد بن عبد اللّه حسینی [۳۳۷] که از جعفر خلدی (متوفی ۳۴۹) روایت می‌کرد (چه‌بسا این دو علوی نیز یکی باشند)؛ و ابراهیم بن سعد علوی- که او را «سید زاهد» می‌خواندند و ابو سعید خراز با وی صحبت داشته و از او روایت کرده[۳۳۸]. و نیز آورده اند که زید بن رفاعه هاشمی که ظاهرا در تألیف رسائل اخوان الصفا [۳۳۹] شرکت داشته، با شبلی (متوفی ۳۳۴) می‌نشسته و از او می‌آموخته[۳۴۰]. همچنین محمد بن ابو اسماعیل علی علوی (متوفی به سال ۳۹۵)

را به تصوف منسوب داشته‌اند؛ او به شام مسافرت کرد و «با صوفیان نشست و بزرگ آنان شد»[۳۴۱]. بااینحال اگر مقایسه به عمل آید، عده علویان پیوسته به تصوف، نسبت به شورشگران و فقیهان و امامان علوی بسیار کم است . به عقیده هروی [خواجه عبد اللّه انصاری] (متوفی ۴۸۱) (متوفی به سال ۴۸۱) بین ۱۲۰۰ صوفی که او می شناخته، صوفی صاحبکرامت علوی، فقط دو تن بوده‌اند: ابراهیم بن سعد و حمزه علوی[۳۴۲]. و بر سبیل استنکار نقل می‌کند که ابو زید، از مشایخ معاصر هروی در مرو، به مرید علویش می گفت «تا از این علویگری خویش، یعنی تجبر و ترفع نفس خویش، به

---

[۳۳۱] (۵).« نجاشی»(ص ۴۹) و« ابن شهرآشوب»(ص ۳۰)، از حسن بن عتبه صوفی به عنوانی یکی از مؤلفان شیعی نام بردهند، همچنین نجاشی(ص ۵۹)، از احمد بن یحیی بن حکیم صوفی به‌عنوان یکی از محدثین شیعه نام برده، و نیز ابن بابویه در« علل الشرائع»(تهران ۱۳۱۱، ص ۱۰۵- ۶) از یك راوی به نام جعفر بن محمد صوفی نام برده همچنین به مقاله نویسنده در مجله دانشکده ادبیات(بغداد)، شماره ۵ نیسان ۱۹۶۲ ص ۲۳۴ مراجعه کنید: رأی فی اشتقاق کلمه صوفی.

[۳۳۲] (۶).« الطبقات الکبری» ۱/ ۷۲.

[۳۳۳] (۷).« کشف المحجوب»، هجویری ص ۱۱۰؛« تذکرة الاؤلیاء» لیدن، ۱/ ۱۵۴.

[۳۳۴] (۷ آ).« طبقات الصوفیه»، انصاری، افغانستان ۳۴۱، ص ۱۲۳.

[۳۳۵] (۸).« کشف المحجوب» ص ۲۱۸.

[۳۳۶] (۹).« اللمع»، سراج، ص ۳۱۷؛« محفل الاوصیاء» ورقه ۱۳ الف؛« طبقات الصوفیه» انصاری ص ۱۳۲.

[۳۳۷] (۱۰).« شرح منازل السائرین» ص ۱۳.

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

[۳۳۹] (۱۲). بیهقی:« تتمه صوان الحکمه»، ۳۶۳.

[۳۴۰] (۱۳).« تاریخ بغداد» ۱۲/ ۴۱۲.

[۳۴۱] (۱۴). همان، ۳/ ۹۰.

[۳۴۲] (۱۵).« نفحات الانس»، ص ۴۳؛« محفل الاولیاء»[در متن عربی به‌همین صورت است. گویا منظور همان« محفل الاوصیا» باشد.- م.] ورقه ۲۴۱ الف. ضمنا این تنها عبد اللّه انصاری نبوده که نسب علوی را با صوفیگری، نقیض و غیر قابل جمع می دانسته؛ در تأیید این نکته روایت زیر از شعرانی نیز قابل ملاحظه است : سلطان ابو عبد اللّه احمد زعلی،- جد شعرانی- که حاکم تلمسان بود، به ملاقات شیخ ابو مدین، صوفی مشهور اندلسی متوفی ۵۸۸ یا ۵۴۹) رفت و از او درخواست کرد که به مریدیش بپذیرد و ارشادش کند، ابو مدین در جواب گفت:« پادشاهی و سیادت با درویشی قابل جمع نیست»، سلطان گفت:« جز درویشی، همه را به دور افکندم».(نگاه کنید به:« التصوف الاسلامی و الامام الشعرانی»، عبد الباقی سرور، مصر ۱۹۵۵، ص ۱۸).

کل بیرون نیائی، از این کار [یعنی تصوف] بویی- نیابی»[۳۴۳]، این گفته، متقابلا عاملی را که از پیوستن شیعه به تصوف مانع می‌شد، به دقت باز می نماید. زیرا تشیع به طور کلی یک گرایش مثبت و فعال بود، خواه به صورت قیامهای مسلحانه زیدیان که به حق می توان بر ایشان عنوان خوارج شیعه را اطلاق کرد، خواه به صورت تبلیغات نهانی اسماعیلیان و یا دستکم آمادگی برای قیام از طرف امامیان، ولی تصوف مبتنی بود بر تسلیم به ناتوانی و بیچارگی و ر وگردانیدن از مادیات و اعراض از جاهجویی و بلندپروازی و بزرگی طلبی؛ و در حقیقت نهضتی بود که ایده های منفی را مورد توجه قرار می‌داد، عصبیت و تبار را به حساب نمی آورد و ملاک خود را بر دور افکندن اینگونه چیزها نهاده بود؛ به امید آنکه عظمت معنوی و روحی را پایه ا عتبار و افتخار و عصبیت قرار دهد . و لذا صوفیان از علویان دوری می جستند و نمی‌خوا-

ص:۶۷

۳۴۴

۱۵۵۹۹ تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری ؛ ص۶۷

ستند آنان را به جنبش خود بپیوندند[۳۴۵]، بدین‌گونه هردو مشرب، جدا و بیگانه از هم بر استقلال خود باقی بودند. تا آنکه تشیع به منظور استفاده از موقعیت تصوف، برای دست یافتن به مقاصد خود، به سوی آن خزیدن گرفت و در زهدگرائی و پشمینه‌پوشی همگام صوفیان شد. تصوف نیز از لحاظ اساس و ریشه و مقامات معنوی و خصوصیات پیشوایان و رابطه شیخ و مرید و غیره، پا بپای تشیع پیش می رفت،- که در کتاب ا لصله بین التصوف و التشیع به تفصیل آورده ایم- و از اینجاست که می‌بینیم با آنکه ائمه، شیعیان را از پیروی صوفیان برحذر می داشتند، ولی به لحاظ تقیه یا جلب قلوب مردم از راه صوفیگری تظاهر به تصوف را برای ایشان جایز می‌دانستند[۳۴۶]. در این مورد، بهترین نمونه ابو عبد اللّه شیعی است (مقتول به سال ۲۹۷) که دولت فاطمیان را زمینه چینی و پایه گذاری کرد؛ او سخت اظهار زهد می نمود[۳۴۷]، و حتی خود فاطمیان او را صوفی می شمردند[۳۴۸]. لازم به یادآوری است که چون معروف کرخی به امام رضا (ع) پیوست- اگر اصل واقعه درست باشد- نزدیک بود که تصوف و تشیع یکی شود، اما سختگیریهای متوکل، در اذهان صوفیان- که خود نیز اشخاصی ناتوان و کمدل بودند- انعکاس [شدیدی] یافت و متصوفه پیرو امام رضا را در دوران ولایتعهدی مأمون- که

---

[۳۴۳] (۱۶).« محفل الاوصیاء» ورقه ۳۶۹ ب؛« طبقات الصوفیه» ص ۱۳۲.

[۳۴۴] شیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري، ۱جلد، امیرکبیر - تهران، چاپ: پنجم، ۱۳۸۷ هـ.ش.

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

[۳۴۶] (۱۸). سید نعمت اللّه شوشتری(جزایری) در« انوار النعمانیه» احادیثی به نقل از« قرب الاسناد» علی بن ابراهیم قمی آورده، که این نکته را روشن می‌کند.

[۳۴۷] (۱۹). مقریزی:« اتعاظ الحنفاء»، مصر ۱۹۴۸ ص ۷۵،« ابن اثیر» ۷/ ۱۰.

[۳۴۸] (۲۰).« مذکرات فی حرکة المهدی الفاطمی»، تحقیق ایوانف، ص ۱۲۱. جالب اینکه بزرگترین دشمن داخلی فاطمیان نیز مردی بود متظاهر به تصوف، موسوم به ابو یزید خارجی، که علیه دولت فاطمی قیام کرد و نزدیك بود آن را براندازد، تا آنکه به سال۳۳۷ دستگیر و کشته شد:(« وفیات الاعیان»، پاریس ۱۸۳۸، ص ۱۱۳).

بعدا نیز در حمایت معتصم و واثق باقی بودند- هراسناک کرد [و مانع وحدت تصوف و تشیع شد]. دور نیست دلایل و شواهدی بیابیم که ثابت کند، حلاج نیز یک داعی اسماعیلی یا قرمطی[۳۴۹] و به‌هرحال

ص:۶۸

شیعی، بوده[۳۵۰]؛ که تمام توانایی صوفیانه و نفوذ معنوی خود را برای تأثیر در روحیه مردم و دعوت به یاری فاطمیان یا قرمطیان، به کار می‌گرفته است[۳۵۱].

قابل ملاحظه است که بیزاری جستن صوفیان معاصر حلاج از وی، که ظاهرا به دلیل هویداکردن اسرار الهی بوده، ممکن است درواقع بیشتر براساس بدنامی او به‌عنوان یک دعوتگر سیاسی بوده باشد؛ نه یک صوفی که با دعوی قرب و ولایت از افق معهود فراتر رفته و از کنایت به اشارت رسیده است. برای صوفیان کاملا امکان داشت که حرکت او را به سرمستی و بیخویشی و بلندپروازی صوفیانه حمل کنند و مشکل او را حل نمایند [یعنی از اعدام نجاتش دهند]، ولی این کار را نکردند و همین نشانه آن است که عامل سیاسی در این موضوع، اهمیت زیادی داشته است.

موردی مشابه مورد بالا، و شاید هم نمونه‌ای از تأثیر تصوف در تشیع، آن است که مصنفان اسماعیلی رسایل اخوان الصفا، در سرآغاز رسائلشان[۳۵۲]، خود را «صوفی» نامیدند- زیرا مردم به تصوف اعتماد داشتند- و نیز انجمن فرهنگی خود را «اخوان الصفا» نام نهادند؛ «صفا» واژه‌ای بود که صوفیان دوستتر داشتند کلمه تصوف[۳۵۳] را مشتق از آن بدانند. اخوان الصفا، در موضوع مجاهده نیز از صوفیان تأثیر پذیرفتند . و آن را درنظر خود تنها راه ترقی مرحله به مرحله تا مقام حجت دانستند، که این نقطه اوج معرفت و صفای باطنی بود که مرید اسماعیلی می توانست بدان برسد[۳۵۴]. جالبترین و واضح‌ترین تأثیری که تصوف، به معنی اخص خود، در اسماعیلیگری بجا گذاشته، پیدایش حاکم بامر اللّه (مقتول ۴۱۱) درمیان فاطمیان است که نه تنها به دلیل پشمینه‌پوشی[۳۵۵]

ص:۶۹

نمونه یک صوفی تمام عیار بود، بلکه دعوی خدایی که به وی نسبت داده اند، بار دیگر تصویر حلاج را پس از یک قرن احیاء می‌کند. نام حاکم، یادآور ابو یزید خارجی است که در هیأت مردی با مشگی کوچک ظهور کرد و مردم به لحاظ زهد و صوفیگریش دور او جمع شدند، مشگ کوچکش که از شعارهای مخصوص صوفیان [جهانگرد] بود، در نظر مردم، جلوه‌ای از زهد و تصوف می نمود. او دعوی مهدیگری نیز داشت و نزدیک بود، [قیام او] دولت فاطمیان را براندازد؛ که این [داستان] نیز نشانه‌ای از نفوذ وسیع تصوف در جهان اسلام و گرمی بازار آن در اذهان مسلمانان است[۳۵۶].

---

[۳۴۹] (۲۱).« الصلة بین التصوف و التشیع» ۲/ ۴۱- ۵.

[۳۵۰] (۲۲).« استتار الامام»، ص ۹۶،(و مقدمهٔ ایوانف ۹۰- ۲).

[۳۵۱] (*) در این مورد رجوع کنید به: لویی ماسینیون،« قوس زندگی منصور حلاج» ترجمه عبد الغفور روان فرهادی، چاپ بنیاد فرهنگ، بویژه صفحات ۳۴- ۷.- م.)

[۳۵۲] (۲۳).« رسائل اخوان الصفا» ۱/ ۱.

[۳۵۳] (۲۴).« التصوف الاسلامی و تاریخه»، نیکلسون، ترجمه ابو العلاء عضفی ص ۶۶، و مقاله نویسنده: رأی فی اشتقاق کلمة صوفی ص ۲۳۸.

[۳۵۴] (۲۵). برای نمونه نگاه کنید به« کشف المحجوب» سجستانی ص ۸۸- ۹،« رسایل اخوان الصفا»، ۲/ ۳۴۶.

[۳۵۵] (۲۶).« خطط» مقریزی، مصر ۱۲۷۰، ۲/ ۸۸.

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

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

ابن بابویه قمی از حلقه های ذکر سخن گفته و به مفاد حدیثی که آورده، آن مجالس را همچون باغهای بهشت شمرده است[۳۵۷]. همو به موضوع فتوت پرداخته و میان فتوت بغدادی- که مرد رندی و خباثت می‌نامد- با نوع مطلوب آن، فرق گذاشته؛ و کلا جوانمردی را به مصداق عبارت مشهور:

لا سیف الا ذو الفقار و لا فتی الا علی به علی (ع) منسوب داشته است[۳۵۸].

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

ص:۷۰

«لا اله الا اللّه، محمد رسول اللّه»[۳۵۹]. که این همه- به استثنای تاج و عصا- از اصطلاحات فتوت است؛ گرچه تاج نیز به تصوف برمی‌گردد و از لوازم آن بوده است . علاوه‌براین، شیخ مفید را نیز از مشایخ صوفیه دانسته اند[۳۶۰]، اگر این امر را ناممکن بدانیم، باری شریف رضی (متوفی ۴۰۶) شخصا، پدرش، حسین بن موسی موسوی (متوفی به سال ۴۰۰) را به صفت پشمینه پوشیدن و لذت بردن از آن، می ستاید و این یک سنت کهن زیدی بوده- که ناصر اطروش، جد مادری شریف رضی از آنان است- شریف رضی در وصف پدرش گفته است:

لذت پشمینه‌پوشی نداند، جز آن‌کس که عمامه‌ای از موی سپیدش بر سر است[۳۶۱].

و نیز گفته:

پیش از این، به جنگ با مدعیان، برابر می‌ایستاد

و کنون، در محراب با دشمن روبرو می‌شود[۳۶۲].

---

[۳۵۷] (۲۸).« روضات الجنات» ص ۲۳۲.

[۳۵۸] (۲۹).« معانی الاخبار»، ابن بابویه قمی، ص ۳۹.

[۳۵۹] (۳۰). همان، ص ۸۸.

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

[۳۶۱] (۳۲).« دیوان شریف رضی» ص ۱۷۷.

از جالبترین نکات گفتنی اینکه، شریف رضی، تعبیر «عنقاء مغرب» را در دیوان خود هنگام ستایش امامان علوی به کار برده[۳۶۳] و این عبارتی است که وارد تصوف شد و در آن با اصطلاحات «مهدی» و «خاتم الاولیاء» مرادف گردید.

همچنین سید مرتضی (متوفی ۴۳۶) در معرفی حسن بصری به‌عنوان یکی از سران معتزله[۳۶۴]، سعی بلیغ کرده؛ به علاوه به جنبه زاهدانه شخصیت وی پرداخته و میان او علی بن ابیطالب (ع) مقایسه نموده و کوشیده است روشن

ص:۷۱

کند گفتارهای زهدآمیز آن دو کاملا مطابق است[۳۶۵]. همو، به‌همین ترتیب معانی کلمه فقر را آورده و طبق مذاق صوفیان فلسفه آن را تشریح کرده است[۳۶۶]. از این قبیل است حدیثی که از علی آورده : «هرکه دوستدار ما اهل بیت است، باید پیراهنی از فقر آماده کند»[۳۶۷] [یعنی خود را برای فقر آماده کند] و نیز شرح آیه میثاق[۳۶۸]. و نیز توصیفی از شیعه نموده که عین آن را ابو نعیم اصفهانی در حلیة الاولیاء، همچون سندی بر اینکه شیعیان همان صوفیان راستین‌اند، نقل می‌کند[۳۶۹].

طبرسی (ابو علی، حسن بن حسن بن فضل، وفات در مشهد به سال ۵۴۸) به موضوع غنا[۳۷۰] و حلال بودن آن‌که خلاف عقیده [مشهور] شیعه است[۳۷۱]، پرداخته؛ این گرایش او را بدین سان توجیه کرده اند که او نخست سنی بوده و از مآخذ سنی، بسیار روایت آورده[۳۷۲]. بطور کلی، گرایش [بعضی] فقیهان شیعه به جایز بودن سماع و نیکو شمردن غنا، به تأثر آنان از صوفیه، خصوصا غزالی، نسبت داده شده است[۳۷۳].

با تمام اینها، آنچه گذشت دلیل قاطعی به دست نمی دهد که شیعیگری از صوفیگری تأثیر پذیرفته باشد، بلکه چه بسا، این همه، تا آن زمان، درآمدهای غیرعمدی بوده است؛ زیرا اوضاع و احوال حکم می‌کرد که جهان صوفی و شیعی جدا باشد. با این حال، اینها را می‌توان پیش‌درآمدها و طلیعه هایی از آینده- که ارتباط تصوف و تشیع شکل جدی تری به خود گرفت- به حساب آورد.

وابستگی این دو آنگاه انجام پذیرفت که پس از سقوط بغداد، منزلت تصوف نزد حکمرانان و جامعه بالا رفت [و درنتیجه شیعه نیز به سوی آن کشیده شدند]. این مطلب در فصل آینده روشن‌تر بیان خواهد شد.

ص:۷۳

---

[۳۶۲] (۳۳). همان، ص ۲۷.

[۳۶۳] (۳۴). همان، ص ۵۱؛ معنی« عنقاء مغرب» را در« تاج العروس» ملاحظه کنید ۱۵/ ۴۱۰، ۸/ ۲۷).

[۳۶۴] (۳۵).« امالی مرتضی» ۱/ ۱۰۳.

[۳۶۵] (۳۶). همان، ۱/ ۱۰۷- ۱۱۲.

[۳۶۶] (۳۷). همان، ۱/ ۱۳.

[۳۶۷] (۳۸- ۳۹). همان، ۱/ ۲۳.

[۳۶۸] (۳۸- ۳۹). همان، ۱/ ۲۳.

[۳۶۹] (۴۰). همان، ۱/ ۱۳؛« حلیة الاولیاء» ۱/ ۸۶.

[۳۷۰] (۴۱).« مجمع البیان» طبرسی، تهران ۱۳۰۴، ۱/ ۶.

[۳۷۱] (۴۲).« مطاعن الصوفیه»، محمد رفیع بن شفیع تبریزی ورقه ۱۱۸ ب.

[۳۷۲] (۴۳). همان، ۱۱۹ ب؛« لولؤة البحرین» ص ۲۰۲.

[۳۷۳] (۴۴). همان، ورقه ۱۱۸ ب- ۱۱۹ الف؛ مقایسه کنید با« احیاء العلوم» غزالی ۲/ ۲۳۷، و« کیمیای سعادت»، تهران ۱۳۱۹ ش. ص ۳۸۱.

فصل سوم تشیع در عصر ایلخانان

ص:۷۵

۱. جنبه سیاسی

در نتیجه فتح بغداد [به دست مغول] تحولی در سیاست رخ داد، زیرا رژیم جدید، مردم را به پیروی از دین بخصوصی وادار نمی‌کرد، و همه کوششش بر آن بود که از او، اطاعت کورکورانه کنند و در رابطه میان گروه مسلط و مردم، آرامش کامل برقرار باشد. با شرکت آن دسته از کارمندان سابق دولت عباسی که مغولان احساس کردند صفت مزبور [۳۷۴] [یعنی عدم تعصب در مسلمانی و اطاعت بلاشرط] را دارند، سازمان اداری جدید شکل گرفت. مسیحیان در بغداد[۳۷۵] و هم در شام[۳۷۶] مورد توجه مخصوص اشغالگران بودند؛ تا آنجا که همسر هلاکو (مرگ به سال ۶۶۶) به آیین مسیح درآمد[۳۷۷]. یکی از کاخهای حکومتی سابق در بغداد در اختیار مسیحیان قرار گرفت که در آن به تمشیت امور دینی و اداری خود بپردازند، و دو بنای دیگر به آن افزوده شد که یکی دیر مخصوص زنان [راهبه‌ها] گردید[۳۷۸]. احساس امنیت و اطمینان مسیحیان، بدان حد رسید که ما رملیخا، رییس آنان، فتوای قتل یک مسیحی را که مسلمان شده بود، صادر کرد و او را در دجله انداختند[۳۷۹]. و این بازتاب زجرهائی بود که مسیحیان در نظام سابق و پیش از آن، طی قرنها، کشیده بودند[۳۸۰].

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

ص:۷۶

خوشخدمتی قشر اداری آنها، تکیه کردند؛ و از این لحاظ، مخصوصا، بسیار شیفته شخصیت سعد الدوله- که قبلا دلال بازار موصل بود[۳۸۱]- گردیدند و او را که طبیب ماهری بود و زبان مغولی نیکو می دانست، با پسرش[۳۸۲] به بغداد احضار کردند[۳۸۳]. گذشته از این به سال ۶۸۷ «گروهی از یهودیان تفلیس را به بغداد آوردند و به سرپرستی ارثیه مسلمانان [بیوارث] گماشتند»[۳۸۴]. اما سعد الدوله در اواخر سال ۶۸۶ به عراق بازگشت تا املاک ادعایی خود را باز- گرداند، و در همین سال او و برادرانش به ک‌ار گماشته شدند[۳۸۵]. مقام سعد الدوله و جسارتش به جائی رسید که [با وصف یهودی بودن] در سال ۶۸۸ به زیارت مرقد موسی بن جعفر (ع) رفت[۳۸۶] و داخل ضریح شد و به متولیان علوی، صد دینار هدیه

---

[۳۷۴] (۱). درمورد اسامی آنان رجوع کنید به« الحوادث الجامعه» ص ۳۳۱.

[۳۷۵] (۲). همان، ۳۳۲.

[۳۷۶] (۳).« البدایة و النهایه» ۱۳/ ۲۱۹. هلاکو به مسیحیان اجازه داد که متعرض مسلمانان شوند و مراسم خود را علنا برپا نمایند« ابو الفداء» ۳/ ۲۱۳- ۱۴.

[۳۷۷] (۴).« البدایة و النهایه» ۱۳/ ۲۴۸.

[۳۷۸] (۵).« الحوادث الجامعه» ص ۲۳۲.

[۳۷۹] (۶). همان، ص ۳۵۳،(در سال ۶۶۳).

[۳۸۰] (۷).« البدایة و النهایه» ۱۳/ ۲۱۹.

[۳۸۱] (۸).« ابو الفداء» ۴/ ۱۸.

[۳۸۲] (۹).« تاریخ وصاف»، بمبئی ۱۲۴۹، ۱/ ۲۳۵- ۶؛ تاریخ آشنایی حکام مغول با سعد الدوله در ۶۸۰ و احضار او به خدمت در ۶۸۶ بود.

[۳۸۳] (۱۰).« الحوادث الجامعه» ص ۴۸۳.

[۳۸۴] (۱۱- ۱۲). همان، ص ۴۵۵.

[۳۸۵] (۱۱- ۱۲). همان، ص ۴۵۵.

[۳۸۶] (۱۳).« وصاف»، ۱/ ۲۳۶.

داد[۳۸۷]. و لیکن این همه بیش از دو سال نپایید؛ مردم علیه سعد الدوله و برادرانش قیام ک ردند و شورش منجر به کشته شدن او گردید و درنتیجه یهودیان در دیگر نقاط عراق [۳۸۸] نیز مورد آزار قرار گرفتند. قضیه اتهام ابن کمونه، ملقب به عز الدوله، یهودی دیگر، که قبلا به سال ۶۸۳ کتابی در رد ادیان نوشته بود، نیز بر اضطراب افزود [۳۸۹]. [یهودیان] برای حفظ جان ابن- کمونه [از گزند سنیان] او را در جعبه ای که روی آن پوست کشیده [۳۹۰] شده بود، گذاشتند و به حله [که مرکز شیعه بود] بردند که در همان صندوق مرد.

ارتباط و دوستی یهود، دشمنان سنتی اسلام، با شیعه- که اینان نیز در حکومت سابق ستم دیده بودند- از جنبه سیاسی قابل درک است: بپا سوته‌دلان گرد هم

ص:۷۷

آئیم. [با روآمدن مسیحیان و یهودیان] بر جرأت شیعه نیز افزوده می‌شد[۳۹۱].

با مسلمان شدن غازان[۳۹۲] (متوفی ۶۹۴)، رفتار با اهل ذمه، به وضع سابق یعنی دوران حکومت عباسی برگشت [۳۹۳]، ولی پس از آنکه وی رشید الدین فضل اللّه را- که دارای استعداد سعد الدوله و دانش ابن کمونه[۳۹۴] بود، و گفته می شد سابقا یهودی[۳۹۵] بوده- به وزارت برگزید، یهودیان، در مقیاس وسیع، به کار گمارده شدند [۳۹۶]، و بزرگ نقیبان (نقیب النقباء) شیعه که در برابر یهود ایستادگی می کرد و یکی از معابد آنها را به مجلس وعظ مسلمانان تبدیل کرده بود، ظا هرا به‌همین سبب به قتل رسید[۳۹۷]. به‌هرحال، هدف مغولان از این آسانگیری نسبت به اقلیت‌های سابق روشن بود، چون مطمئن بودند فرودستان به منظور کسب حمایت قدرت مسلط و اشتراک منافع با آن، صادقانه خدمت خواهند کرد . در عصر حاضر نیز نمونه‌های شناخته‌شده‌ای از این سیاست بویژه در همه نقاط مشرق‌زمین می‌بینیم.

نکته قابل ذکر اینکه، نخستین‌بار غازان بود که علویان و به طور کلی شیعه را مورد توجه قرار داد . از جمله به سال ۶۹۳ یک حکمران علوی و یک حکمران بکری برای عراق تعیین کرد [۳۹۸]؛ و به سال ۶۹۶ که از عراق دیدن کرد، مخصوصا به حله رفت و قبور امامان شیعه را در کربلا و نجف طواف نمود؛ و به سال ۶۹۸ فرمان داد نهری در قسمت بالای حله کندند که نهر غازانی نامیده شد[۳۹۹]. در سال ۷۰۲ یک علوی شیعی، چون پس از گزاردن نماز جمعه به همراه سنیان، نماز

---

[۳۸۷] (۱۴).« الحوادث الجامعه» ص ۴۵۷.

[۳۸۸] (۱۵). همان، ص ۴۶۴- ۶.

[۳۸۹] (۱۶). همان، ۴۴۱. نام کتاب ابن کمونه« تنقیح الابحاث فی الملل الثلاث» است که نسخه‌ای از آن در کتابخانه مجلس(در تهران) به‌شماره ۱۰۶ موجود است.(رجوع کنید به« فهرست کتابهای کتابخانه مجلس»، ص ۳۵۰، شماره ۵۹۳.)

[۳۹۰] (۱۷).« الحوادث الجامعه» ص ۴۴۱.

[۳۹۱] (۱۸). مقدمه« شرح نهج البلاغه» ابن میثم بحرانی، ایران ۱۲۷۶، ۱/ ۲.

[۳۹۲] (۱۹).« دول الاسلام»، ذهبی ۲/ ۱۵۲- ۳.

[۳۹۳] (۲۰).« الحوادث الجامعه» ص ۴۸۳.

[۳۹۴] (۲۱- ۲۲).« الدرر الکامنه»، ابن حجر ۳/ ۲۳۲؛« رحله ابن بطوطه» ۱/ ۱۳۷؛« ابن کثیر» ۱۴/ ۸۷.

[۳۹۵] (۲۱- ۲۲).« الدرر الکامنه»، ابن حجر ۳/ ۲۳۲؛« رحله ابن بطوطه» ۱/ ۱۳۷؛« ابن کثیر» ۱۴/ ۸۷.

[۳۹۶] (۲۳).« تاریخ العراق بین احتلالین»، عباس عزاوی ۱/ ۴۳۸- ۹.

[۳۹۷] (۲۴).« عمدة الطالب في انساب آل ابیطالب»، لکنهو، ص ۳۳۴- ۵.

[۳۹۸] (۲۵).« الحوادث الجامعه» ص ۴۸۷؛« الدرر الکامنه» ۱/ ۵۰۱؛« البدایة و النهایة» ۱۴/ ۱۲۱.

[۳۹۹] (۲۶).« الحوادث الجامعه» ص ۴۹۲- ۴ و ۴۹۷.

ظهر را اعاده کرده بود [چون بعضی از شیعه، نماز جمعه را در غیبت امام جایز نمی دانند، خصوصا که پیشنماز سنی بوده] به قتل رسید[۴۰۰].

ص:۷۸

این حادثه امیران مغولی متمایل به تشیع- همچون طرمازبن بایجوبخش- را بر آن داشت که فعالیت خود را بیشتر کنند و سلطان را واداشتند در شهرهای بزرگ مانند اصفهان و کاشان و سیواس و تبریز و کوفه، موقوفات و خالصه جاتی وقف کند که حاصل آن به علویان داده شود [۴۰۱]. لیکن غازان با این همه نیکیها که در حق شیعه کرد، در قبول تشیع از حد اشاره پیشتر نرفت[۴۰۲]؛ و این نیز سیاستی بود به منظور جلب مودت مردم و جلوگیری از شورش ملت به رهبری علویان؛ ملتی که آگاهی یافته بودند به اینکه باید حکومتی خودی داشته باشند.

گویا همین تمایل غازان به شیعیگری- که به صورت کمکهای مزبور نمودار می شد- باعث گردید که ملک ناصر به سال ۷۰۳ مردی اسماعیلی به نام علی بن عبد العزیز سکری (متوفی به سال ۷۱۳) را به عنوان سفیر صلح از مصر نزد او فرستاد[۴۰۳]. خدابنده در اوضاع و احوالی به حکومت رسید که دربار غرق در منازعات مذهبی و سیاسی و رقابتهای وزرا بود، رشید الدین به منظور از بین بردن نفوذ فقیهان حنفی بر سلطان، نظام الدین بن عبد الملک شافعی را برای تصدی قضاوت به او توصیه کرد و او که یک فقیه متکلم بود با حنفی ان مباحثه و بر آنان غلبه نمود [۴۰۴]. این پیروزی، زمینه مناسبی شد برای تشیع، و سعد الدین وزیر دیگر خدابنده تصمیم گرفت، هم از آن راه، رشید الدین را بکوبد [بدین منظور تاج الدین آوجی را در برابر نظام الدین، علم کرد]. در نتیجه غلبه تاج الدین[۴۰۵] بر نظام- الدین در محاجه، تشیع در تمام مملکت خدابنده مذهب رسمی اعلام شد [۴۰۶] و این کار در سال ۷۰۹ به انجام رسید[۴۰۷]. سید تاج الدین که از متنفذان سیاسی و

ص:۷۹

---

[۴۰۰] (۲۷).« تاریخ حافظ ابرو»، تهران ۱۳۱۷ ش. حاشیه ص ۴۸.

[۴۰۱] (۲۸- ۲۹- ۳۰- ۳۱).« تاریخ حافظ ابرو»، تهران ۱۳۱۷ ش. حاشیه ص ۴۸.

[۴۰۲] (۲۸- ۲۹- ۳۰- ۳۱).« تاریخ حافظ ابرو»، تهران ۱۳۱۷ ش. حاشیه ص ۴۸.

[۴۰۳] (۲۸- ۲۹- ۳۰- ۳۱).« تاریخ حافظ ابرو»، تهران ۱۳۱۷ ش. حاشیه ص ۴۸.

[۴۰۴] (۲۸- ۲۹- ۳۰- ۳۱).« تاریخ حافظ ابرو»، تهران ۱۳۱۷ ش. حاشیه ص ۴۸.

[۴۰۵] (۳۲). نامش این است: ابو الفضل بن مجد الدین حسین بن علی بن زید.(« عمدة الطالب» ۳۳۴).

آوه محلی بوده است بین ری و همدان؛ منسوب بدانجا را آوی یا آوجی می گویند،(« یاقوت» ۵/ ۲۱).[این شهر کهن و از میان رفته را نباید با آوج فعلی در ۱۲۰ کیلومتری جاده همدان- تهران اشتباه کرد.- م.]

[۴۰۶] (۳۳).« ذیل جامع التواریخ» حافظ ابرو ص ۴۶؛« تاریخ گزیده»، لندن ۵۹۷. ابن خلدون گوید:

« خدابنده در اثر مصاحبت رافضیان عقایدش فاسد شد»،« العبر» ۲/ ۵۴۹.

[۴۰۷] (۳۴). همان دو منبع؛ و« تاریخ الخلفاء» سیوطی ۳۲۲؛ و« تاریخ شاه اسماعیل» از مؤلفی ناشناس، برگ ۴۵ ب؛ عباس عزاوی این قضیه را از« عقد الجمان» نیز نقل می کند، رجوع کنید به« تاریخ العراق بین احتلالین»، ۱/ ۴۰۷.

درعین‌حال یک روحانی متعصب در تشیع بود در حمله به مذاهب دیگر پافشاری می‌کرد، تا آنجا که حتی امرای مغول را به پذیرش تشیع مجبور می نمود و با این کار خشم آنان را برانگیخت [۴۰۸]. تاج الدین، گذشته از این، یک مکان مقدس یهودی را در عراق گرفت و به مسجد و مجلس وعظ خود تبدیل نمود[۴۰۹].

درنتیجه، کینه رشید الدین- که معروف بود با یهودیان رابطه [۴۱۰] دارد- برانگیخته شد. در این میان اختلاف دو وزیر نیز بالا گوفت و بالاخره سعد الدین در سال ۷۱۱ به قتل رسید [۴۱۱]. آنگاه رشید الدین با دقت زیاد، نقشه ای کشید و تاج الدین و دو پسرش را به دست خود علویان به قتل رسانید؛ او قاتلان را تطمیع کرده بود که منصبهای تاج الدین را به آنها خواهد داد [۴۱۲]: مانند سمت نقیب النقبائی و حکومت نج ف، که نقیب در تصرف اموال بسیار آنجا- که از طرف مردم فرستاده می‌شد[۴۱۳]- اختیار کامل داشت. شادی سنیان از کشته شدن تاج الدین به حدی بود که گوشتش را خوردند [۴۱۴]. برای زدودن رنگ تعصب مذهبی از این واقعه، فقیه شیعیان، جمال الدین حسن بن مطهر حلی (متوفی ۷۲۶)، به‌عنوان روشن‌کردن تشیع و کمک به ترویج آن، به دربار فراخوانده شد . او این دعوت را پذیرفت و دو کتاب نهج الحق و کشف الصدق و منهاج الکرامه فی اثبات الامامه را به نام سلطان نوشت و مجددا به حله بازگشت[۴۱۵].

ص:۸۰

خدابنده به سال ۷۱۶ مرد و پسر ۱۳ ساله‌اش ابو سعید[۴۱۶]، جانشین او شد؛ امیر چوپان نویان (مقتول به سال ۷۲۸) بر او تسلط یافت و خود را قیم پادشاه خردسال نامید [۴۱۷]. امیر چوپان سنی متعصبی بود و می خواست با دولت ناصر [۴۱۸]- که آن را دولت اسلامی می نامید[۴۱۹]- صلح برقرار کند. در برابر شیعه ایستادگی می کرد و تند و تیزی یهودیان را با کشتن رشید الدین درهم شکست [۴۲۰]. و لیکن تشیع جان تازه ای گرفته بود و جنبش نهانی اسماعیلیان نیز داشت از نو زنده می‌شد، تا آنجا که می گفتند مقصود ملک ناصر از صلح آن است که «فدائیان را برای فتنه انگیزی، گسیل دارد »[۴۲۱].

---

[۴۰۸] (۳۵).« مجالس المؤمنین»، تهران ۱۲۶۸، ص ۲۱۴.

[۴۰۹] (۳۶).« عمدة الطالب» ص ۳۳۴.

[۴۱۰] (۳۷).« الدرر الکامنه» ۳/ ۲۳۲.

[۴۱۱] (۳۸).« ذیل جامع التواریخ» حافظ ابرو ص ۴۶؛« تاریخ گزیده» ص ۵۹۷.

[۴۱۲] (۳۹).« عمدة الطالب» ص ۳۳۵.

[۴۱۳] (۴۰).« رحله ابن بطوطه» ۱/ ۱۰۵.

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

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

[۴۱۶] (۴۳- ۴۴).« ابن خلدون»: ۵/ ۵۴۹- ۵۵۰.

[۴۱۷] (۴۳- ۴۴).« ابن خلدون»: ۵/ ۵۴۹- ۵۵۰.

[۴۱۸] (۴۵).« الدرر الکامنه» ۱/ ۵۴۲.

[۴۱۹] (۴۶).« البدایة و النهایه» ۱۴/ ۷۸؛« شذرات الذهب» ۶/ ۱۱۳.

[۴۲۰] (۴۷).« البدایة و النهایه» ۱۴/ ۸۷.

[۴۲۱] (۴۸).« عقد الجمان» ۲۲/ ۲۲۳(به نقل« تاریخ العراق بین احتلالین» ۱/ ۴۷۰). به گفته ابن العماد(« شذرات الذهب» ۵/ ۳۲۵)، ملك الظاهر بر قلاع اسماعیلیه در سوریه به سال ۶۶۸ دست یافت، و نجم الدین حسن بن شعرانی زعیم اسماعیلیان سالی ۱۲۰ هزار(واحد پول) باج بر گردن گرفت تا به حکومت خود باقی ماند؛ یعنی در آن ایام بین اسماعیلیان و ممالیك نوعی همپیمانی به وجود آمده بود که مجال به پیدایش آن شایعات میداد.
همچنین نگاه کنید به« دول الاسلام»، ذهبی ۱/ ۱۳۲.

به‌همین لحاظ برای جلب حمایت جامعه اسلامی، امیر چوپان شروع به اصلاحاتی در شام[۴۲۲] و مکه[۴۲۳] نمود. با این همه نتوانست زیدیان را- نظر به اهمیت آنان- از مسجد الحرام بیرون کند و مانع از آن شود که در مکه جماعتی و امامی داشته باشند[۴۲۴]؛ او این اصلاحات عمومی را به جای سیاست گرم گرفتن با علویان، به منظور احتراز از مخالفت آنان [که قبلا شیوه مرسوم بود] به کار می‌برد.

درنتیجه این حوادث، شیعه دریافتند که [انتظار] تأیید رسمی تشیع [از طرف حکومت] بیفایده است و خود شروع کردند به اینکه رأسا به کارهای خود بپردازند . پس به تدریس و تألیف پرداختند و برای رونق بخشیدن مذهب خویش درنظر مردم و ترویج آن، به مقیاس وسیع، کتاب و رساله تصنیف کردند.

این بررسی جنبه [تاریخی و] سیاسی موضوع بود به صورتی بسیار مختصر.

ص:۸۱

پیش از آنکه بررسی جنبه فکری را آغاز کنیم، لازم است از تحولات روابط مغولان با تصوف نیز، سخن گفته شود . در آغاز هجوم مغولان به شرق، صوفیان جانب حکومتهای محلی خود را گرفتند . از اینجاست که می بینیم نجم الدین کبری در سال ۶۱۸ و عطار در سال ۶۲۷ به دست مغولان کشته شدند[۴۲۵]؛ همچنانکه مغولان حرم امام رضا (ع) در طوس را نیز به سال ۶۱۷ ویران ساختند. ولی به زودی هردو طرف ملاحظه کردند که به یکدیگر محتاجند: مغولان احساس کردند در عرصه سیاست به همپیمانانی نیاز دارند که مردم را بیحس و سرگرم کنند و به تسلیم و رضا وادارند، صوفیان هم که پیوسته به حمایت حکومتهای مختلف محتاج بودند . این پیوند آگاهانه به سال ۶۴۳ آغاز شد؛ آنگاه که خلیل بن بدر الدین کردی- که او را از یاران شیخ احمد رفاعی دانسته‌اند- به مغولان پناهنده شد و «گروه بسیاری از مغولان همراه او خروج کردند» وی در حدود همدان قیام کرد و به قتل رسید و سر بریده اش را به دروازه خانقین آویختند[۴۲۶]. و نیز آورده‌اند که دو صوفی رفاعی ایرانی، همراه شاگردان خود، جلو هلاکو را گرفتند و پندش دادند و از او درخواست کردند که از آزار مسلمانان باز ایستد و خود مسلمان شود «و هردو زهر نوشیدند و داخل آتش انبوه شدند و آن آتش فرو نشست»[۴۲۷] و گفته‌اند این حالت در هلاکو، چندان اثر کرد که اسلام آورد[۴۲۸]. اما می‌دانیم که هلاکو بیش‌از آنکه متمایل به تصوف باشد، به فلسفه و علوم عملی گرایش داشت[۴۲۹]. و شاید همین گرایش [به علوم مثبته]، او را به کشتار جمعی از

ص:۸۲

---

[۴۲۲] (۴۹- ۵۰).« البدایة و النهایه» ۱۴/ ۹۹ و ۱۳۳.

[۴۲۳] (۴۹- ۵۰).« البدایة و النهایه» ۱۴/ ۹۹ و ۱۳۳.

[۴۲۴] (۵۱). همان، ۱۲۳.

[۴۲۵] (۵۲).« نفحات الانس»، جامی ص ۴۲۳- ۴؛« دول الاسلام» ۲/ ۹۳.

[۴۲۶] (۵۳).« الحوادث الجامعه» ص ۲۸۶.

[۴۲۷] (۵۴).« ترياق المحبين»، واسطی ص ۱۸، نام دو صوفی مذکور عبارت است از محمد دربندی و خواجه یعقوب بن مخدوم جهانیان. در« کواکب الدریه»(ورقه ۲۶۹ الف) از صوفی دیگری از اهل سوریه به نام عمران بن عمران بن صدقه بلالی اموی(متوفی ۷۵۴) یاد شده که پادشاه مغول او را به مکاتبه با مصریان متهم کرد و فرمان داد او را با مرد دیگری جلو سگ‌های درنده بیندازند، سگها آن مرد را خوردند ولی به صوفی مزبور آسیبی نرساندند و بدین لحاظ مورد تعظیم و اکرام قرار گرفت.

[۴۲۸] (۵۵).« ترياق المحبين» ص ۱۸، مشهور آن است که هلاکو مسلمان نشده است.

[۴۲۹] (۵۶).« الحوادث الجامعه»، ص ۳۵۳:« هلاکو علما و فضلا را دوست داشت و بدیشان نیکی می کرد و صله‌های کرامند می‌داد، و به رعیت مهربان بود و به مأموران دستور می‌داد با آنان خوشرفتاری کنند و سخت نگیرند و فشار نیاورند».

قلندریه سوریه به سال ۶۵۸ واداشت، چون نصیر الدین طوسی گفته بود «اینها آشغالهای دنیا و زیادی هستند»[۴۳۰]، گرچه وقتی همو حلب را به سال ۶۵۸ گشود فقط کسانی از سر بریدن رستند که به چند خانه معین پناه برده بودند که از آنجمله خانقاه زین الدین صوفی بود[۴۳۱]. به‌هرحال، علیرغم مورد هلاکو، حقیقت آن است که مغولان به صوفیان خصوصا کرامات ظاهری ایشان، گرایش داشتند و این موضوع را در فصلهای آینده خواهیم دید . ملاحظه می‌کنیم که پس از مرگ هلاکو، صاحبدیوان مغولی بغداد، دستور داد «رباطی برای سکونت زائران »[۴۳۲] در نجف و رباط دیگری در آرامگاه سلمان، با موقوفات بسیار، بنا کنند [۴۳۳]؛ و این نشانه آن است که رژیم مغول نیز همچون رژیمهای پیشین به همکاری متقابل با متصوفه توجه داشت . گفته‌اند که حتی نصیر الدین طوسی، حلاج را معذور می داشت و «انا الحق» زدن او را بدین معنی حمل می کرد که «بادم زدن از منیت، عیب دوگانه پرستی را برداشت »[۴۳۴]. قابل ملاحظه است که اباقا خان (مقتول به سال ۶۸۸) به دست مردی که دعوی تصوف داشت و کرامات می نمود و سلطنت او را پیشگویی کرد، اس‌لام آورد، و این به سال ۶۸۲ بود. اباقا خان پس از آنکه مسلمان شد خود را احمد نامید- ظاهرا برای انتساب به شیخ احمد، مؤسس طریقه رفاعیه- و آن مرد [متصوف] را از طرف خود برای درخواست پیمان صلح با منصور قلاون به مصر گسیل داشت[۴۳۵].

مثال بموردتر، درباره پیوند مستحکم این دو و تأثر مغولان از صوفیان آن است که آورده‌اند یکی از فرمانروایان مغول در قسمتهای شمالی به سال ۶۸۵ به تصوف گرائید و «زهد و گرایش به صالحان، از خود نشان داد » و به نفع برادرزاده‌اش از حکومت صرف‌نظر نمود[۴۳۶].

ص:۸۳

هرچه هست، رفاعیان از اوان دیدار احتمالی شان با هلاکو، مورد توجه مغول واقع شدند، چون با آن تردستیها که نشان می‌دادند و در آتش رفتنها و مارخوردنها، جنگجویان [ساده‌دل] دوستدار کارهایی را که از شمشیر ساخته نیست، می‌فریفتند. از اینجاست که می بینیم یکی از مشایخ رفاعی به نام صالح- بن عبد اللّه بطائحی، هن‌گام ورود مغول به دمشق، مورد تکریم قرار گرفت، به حدی که فرمانده مغول در خانه او فرود آمد [۴۳۷]. این شیخ صالح، ضمن مناظره‌ای با ابن تیمیه در موضوع طریقه رفاعیه، از حقیقت مهمی با صراحت کامل پرده برداشته است: «کالای ما را متشرعان خریدار نیستند و جز نزد مغولان، رواجی ندارد»[۴۳۸]؛ و خود ابن تیمیه، حقیقت دیگری را روشن می‌سازد آنجا که می‌گوید:

---

[۴۳۰] (۵۷).« الحوادث الجامعه» ص ۲۴۳.

[۴۳۱] (۵۸).« ابو الفداء» ۳/ ۲۱۰.

[۴۳۲] (۵۹).« الحوادث الجامعه» ص ۳۵۸.

[۴۳۳] (۶۰). همان، ص ۴۱۷

[۴۳۴] (۶۱).« روضات الجنات» ص ۲۲۷.

[۴۳۵] (۶۲).« الحوادث الجامعه» ۴۳۱- ۲.

[۴۳۶] (۶۳).« ابو الفداء» مصر ۱۲۸۶، ۴/ ۲۳.

[۴۳۷] (۶۴).« البدایة و النهایه» ۱۴/ ۴۷؛« الدرر الکامنه» ۲/ ۲۰۱.

[۴۳۸] (۶۵).« البدایة و النهایه» ۱۴/ ۳۶؛ درمورد مناظره ابن تیمیه با صوفیه رفاعی رجوع کنید به« الرسائل و المسائل»، ۱/ ۱۳۰.

ظهور احمدیان [یعنی صوفیه رفاعی] و تضعیف مستقیم نیروی بازدارنده دینی وابسته به شرع، و هراسانیدن مردم و واداشتن آنان به سستی و تنبلی و تسلیم‌طلبی از سوی ایشان، «بزرگترین عامل غلبه مغولان بوده است»[۴۳۹]. ابن تیمیه ما را از حقیقت دیگری آگاه می کند و آن اینکه با تسلط مغولان بر مواضع قدرت در ممالک اسلامی، صوفیان موقعیت جالب توجهی به دست آوردند و امکان یافتند عقاید خود را تکامل بخشیده، آن را گامی دیگر در راه پخته تر شدن پیش ببرند و اندیشه اتحاد مطلق، یعنی وحدت وجود [۴۴۰] را جانشین حلول جزیی نمایند، و این دلیل آشکار دیگری است در تأیید پیوستگی مغولان با تصوف، که مقصود ماست.

این حالت، منحصر به صوفیان نبود، بلکه دیگر داعیه‌داران مذهبی نیز توانستند در ایجاد فرقه‌ها و دعوی مهدویت و نبوت و ولایت، هنرنمایی خو د را به ظهور برسانند. به دلیل وجود این زمینه مناسب بود که به سال ۶۶۶ مردی در عراق پیدا شد که ادعا می‌کرد شعرش بر قرآن برتری دارد[۴۴۱]، به تألیف

ص:۸۴

ابن کمونه [در رد ادیان] نیز قبلا اشاره کردیم. نصیریان با اعلام ظهور مهدی در سال ۷۱۷[۴۴۲]، تکان بزرگی در ممالک اسلامی ایجاد کردند. این اضطراب فکری و جستجوی راه‌حلهای مذهبی برای آن، بدانجا کشید که یکی از امیران مغول به سال ۷۲۲ در بلاد روم- که از طرف ابو سعید بر آن حکم می راند- ادعای مهدویت کرد [۴۴۳]. درمیان شیعه حله نیز همچنانکه اشاره خواهد شد، کسانی بودند که با تکیه بر ولا یت شخصی [در مقابل ولایت نوعی] دعوی نیابت مهدی داشتند [یعنی خود را نایب خاص امام می پنداشتند]؛ ولایت شیعی از سنخ ولایت صوفیانه بود که مدعیان مزبور، هسته آن را پرورش داده به بار نشاندند.

پیدایش فرقه‌های شیعی، پس از آن نیز در اوضاع و احوال مشابه، تکرار شد. و بدینگونه آسانگیری مغولان باعث شد که اشخاصی از نوع بنیانگذاران نخستین غالیگری، به خیال آن بیفتند که باز هم مذهبسازی کنند.

حال بر همین منوال می گذشت تا آنکه کتاب دولت ایلخانیان با مرگ ابو سعید ورق خورد و دوران بدتری آغاز شد که به علت نبودن وارثی برای امپراطوری، کار به هرج‌ومرج اقتصادی، سیاسی، فکری و اخلاقی بیسابقه‌ای کشید.

تحولات بعدی به این صورت بود:

شیخ حسن، پسر عمه ابو سعید، بر عراق و ابراهیم شاه، فرزند سنتینه، بر موصل و دیاربکر، و ارتنا، بر ناحیه روم و امیر حسن کوچک، فرزند تمرتاش بن چوپان، بر تبریز و طغاتیمور، بر خراسان و حسین بن غیاث الدین، بر هرات با جزیی از خراسان و محمد بن مظفر، بر یزد و کرمان و سلطان ابو اسحاق، بر شیراز و اصفهان و فارس و ... دست یافتند[۴۴۴]. ما

---

[۴۳۹] (۶۶).« الرسائل و المسائل»، ۱/ ۱۷۹.

[۴۴۰] (۶۷). همان، ۱/ ۱۷۱- ۲.

[۴۴۱] (۶۸).« الحوادث الجامعه» ص ۳۵۹- ۳۶۰.

[۴۴۲] (۶۹).« البدایة و النهایه» ۱۴/ ۸۳- ۴؛« ابو الفداء» ۸۵؛« شذرات الذهب» ۶/ ۴۳.

[۴۴۳] (۷۰).« مطلع السعدین» ورقه ۱۵ ب؛« الدرر الکامنه» ۱/ ۵۱۸.

[۴۴۴] (۷۱).« رحله ابن بطوطه» ۱/ ۱۳۸- ۹.

در این میان فقط به شرح دولت جلایری می پردازیم که امیر حسن آن را تأسیس کرد و توانست اوضاع اق تصادی را در عراق بهبود بخشد و بغداد را احیاء کند؛ تا آنجا که مردم او را به مناسبت شایستگی و عدالتش، شیخ حسن، نامیدند[۴۴۵].

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

ص:۸۵

آذربایجان حکومت می‌کرد؛ گفته‌اند که او دوستدار نیکی و عدل بود و به عالمان [دینی] اعتقاد می‌ورزید. آخر سر دچار وسواسی شد که به تصوف گرایید و به عبادت پناه برد و هم در حیات خویش، به نفع پسر از حکومت کناره گرفت [۴۴۶]. با روی کار آمدن پسر سی و چندساله اش، حسن (مرگ به سال ۷۷۶) جنگ میان برادران کم سن‌وسال [و بی‌تجربه] آغاز شد و اختلال امور سیاسی دولت در پایان بدانجا کشید که مردم به وسیله نامه از تیمور خواستند که عراق را فتح کند و این دولت کوچک لرزان را براندازد[۴۴۷].

ظاهرا شیعه در روزگار حکومت مرجان بر عراق- از طرف اویس- به منزلت رشک آوری دست یافتند؛ چنانکه به مناسبتهای مذهبی، مراسم خاص خود را آشکارا برپا می‌کردند و حتی توانستند یک قاضی حنبلی از مخالفان خود را به ضرب تازیانه، به کشتن دهند[۴۴۸]. پس از آنکه مرجان اعلام استقلال کرد و شکست خورد و معلوم شد که در کارهایش، تحت‌تأثیر وزیر شیعی مذهبش، امیر احمد، بوده است، اویس این شخص را به دست خود کش ت. شادمانی سنیان، بویژه حنبلیان مجاور قبر عبد القادر گیلانی، از کشته شدن وزیر به حدی رسید که جسدش را آتش زدند (سال ۷۶۷)[۴۴۹]. این واقعه، یادآور داستان تاج الدین آوجی است- همانکه خدابنده را به مذهب شیعه گرواند- که سنیان گوشتش را خوردند.

در پایان این فصل، برای ح فظ تسلسل تاریخی، بد نیست که چند سطری درباره دولت آل مظفر، که سرانجامی چون دولت جلایری داشت، بیاوریم.

مشهورترین پادشاه آل مظفر، شاه شجاع نواده مظفر یزدی است- مظفر در زمان ابو سعید، مأمور یزد و کرمان بود [۴۵۰]- شاه شجاع به دنبال توطئه‌ای که او و چهار برادرش علیه پدر چیده بودند، در سال ۷۶۰ به حکومت رسید[۴۵۱].

ص:۸۶

پس از این موفقیت، برادران را یکی پس از دیگری از میان برداشت . درباره او گفته‌اند که علاوه بر صفات لازم جهت پادشاهی، بر ادب فارسی و عربی نیز مسلط بوده . وی به سال ۷۸۷ مرد و زین العابدین، پسرش، جای او را گرفت که

---

[۴۴۵] (۷۲).« شذرات الذهب» ۶/ ۱۸۲.

[۴۴۶] (۷۳).« عجائب المقدور»، ص ۴۹- ۵۰؛« شذرات الذهب» ۶/ ۱۸۲.

[۴۴۷] (۷۴).« شذرات الذهب» ۶/ ۳۳۲.

[۴۴۸] (۷۵).« الدرر الکامنه» ۳/ ۱۵۴؛« البدایة و النهایه» ۱۴/ ۳۱۰.

[۴۴۹] (۷۶).« البدایة و النهایه» ۱۴/ ۳۱۹.

[۴۵۰] (۷۷).« العبر» ۵/ ۵۵۶.

[۴۵۱] (۷۸). همان، ۵/ ۵۵۷.

همراه برادرانش در حمله تیمور بر قلمرو آنان قربان ی شد[۴۵۲]. حال دیگر دولتهای کوچک، که طوفان بنیانکن تیموری آنان را چون برگ خزان فرو ریخت، هم بدینسان بود . اینگونه دولتها که نمی توانستند در برابر تهدید خطرها جز به محافظت خود بیندیشند، بالطبع عامل ثبات فرهنگی و مذهبی و فکری نیز نبودند و همچنانکه انتظار می رود، روحیه‌ای غرق در اضطراب و اندیشه‌های غریب و تکروانه، محیط آنها را فراگرفته بود.

ص:۸۷

۲. جنبه فکری

چنانکه گذشت، استیلای مغولان بر عراق مجال نفس کشیدنی به شیعیان داد و شرایطی فراهم آورد که با آزادی و آرامش به امور مذهبی خود بپردازند و موج تازه ای از فقیهان و متکلمان، حوزه های شیعی را فراگرفت . از نکات قابل توجه اینکه، رهبران اندیشه شیعی، نخست تحت تأثیر نصیر الدین طوسی، به فلسفه بیش از فقه پرداختند و بعدا به تبعیت از روحیه عمومی و غالب زمان، تصوف، بر [حل مسأله] ولایت همت گماشتند. قابل ملاحظه اینکه در این مرحله، بیشتر مشتغلان به علوم مذهبی، عرب بودند. حال آنکه در دوره ماقبل آن، در کنار عالمان مبرزی همچون شریف رضی و سید مرتضی، از نژاد عرب، رجال ایرانی همچون ابن بابویه قمی و شیخ مفید و طوسی و طبرسی و غیره ظهور کردند . درمورد دانشمندان سنی نیز حال بر همین منوال بود ه و ایرانی بودن ابن فورک و اسفراینی و امام الحرمین جوینی و فخر رازی- این همه فقط از اشعریان- بر هیچکس پوشیده نیست[۴۵۳]. عامل مهمی که از فتح بغداد به بعد به تشیع رنگ عربی می‌دهد، آن است که مرکزیت شیعه به حله انتقال یافت و [فرهنگ] تشیع از آنجا برمی‌آمد. می‌دانیم که حله اصولا برای این پدید آمده بود که مرکز تجمع شیعه باشد، زیرا صدقة بن منصور به سال ۴۹۵ آن را برای پایتختی دولت کوچک شیعیش بنا کرد[۴۵۴].

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

ص:۸۸

الصفا در بصره و رسالة الجامعه در اندلس و تأسیس دولت اسماعیلی در مصر و سوریه و دولت حمدانی اسماعیلی مذهب در موصل و دعوت پیگیر اسماعیلیان در ایران، انگیزه این توجه بود و آتش اشتیاق به فلسفه را در ذهن مسلمانان تیزتر می‌کرد.

خدمتگران دستگاه عباسی، در برابر، عکس العمل شدیدی نشان دادند؛ مثلا غزالی، تهافت الفلاسفه و فضائح الباطنیه را نوشت؛ با آنکه خود وی از فلسفه تأثیر پذیرفته بود و حتی در فلسفه گریزترین کتابش، المنقذ من الضلال، نیز به فلسفه

---

[۴۵۲] (۷۹). همان، ۵/ ۵۵۷.

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

[۴۵۴] (۲).« معجم البلدان» ۲/ ۳۲۷- ۸.

بازگشته است[۴۵۵]، [و در حقیقت آن خود، یک کتاب فلسفی است.] هنوز یک قرن نگذشته، به فخر رازی، به عنوان یکی از پیشوایان بزرگ [تسنن] اسلامی برمی‌خوریم که بی‌گفتگو، فقط یک فلسفه باف است. بد نیست یادآوری کنیم که نصیر الدین طوسی نیز- به‌عنوان یک نفر اسماعیلی، یا کلا فلسفی مشرب- از همین موج برخاسته. باید بر این جمله افزود که تصوف نیز از دیرباز به فلسفه بافی درآمیخته بود: به نظر دکتر علی عبد القادر [۴۵۶]، جنید بغدادی متأثر از نو افلاطونیان بوده است و حتی وی را با فلوطین مقایسه می‌کند.

به علاوه، غزالی قرنها پیش گفته است که دسته ای از صوفیان تحت تأثیر فلسفه بوده‌اند و آنان را «صوفیان فلسفه‌باف» نامیده[۴۵۷]. این نظریه غزالی با استدلال بیرونی (درگذشته به سال ۴۴۱) تأیید می‌شود که کلمه صوفی را با واژه یونانی سوفیا[۴۵۸]- که از لحاظ لفظ و معنا با فلسفه ارتباط دارد- مقایسه کرده است.

علاوه بر اینها، موضوع دیگری که دلالت آشکار بر این معنا [یعنی ارتباط فلسفه و تصوف] دارد، آن است که درمیان منتسبان به تصوف مردی چون سهروردی مقتول [شیخ اشراق] را می‌یابیم که بیش‌از آنکه نماینده تصوف باشد، مظهر

ص:۸۹

فلسفه است[۴۵۹]؛ و او را بدانجهت که فیلسوف بودند کشتند نه به دلیل صوفیگری یا اعتقاد به حلول و مانند آن. آنگاه به ابن عربی و نظریه نوینش در وحدت وجود می رسیم که اساس آن بر مجاهده و سلوک نیست؛ و پیش از آنکه مشربی صوفیانه باشد و به ذکر و مجاهده و جنبه های عملی تصوف بپردازد، نظریه‌ای فلسفی در مبحث وجود است. شک نیست که ابن عربی، این فلسفه خود را از رسائل اخوان الصفا که مالامال از فلسفه‌بافی است، اقتباس کرده[۴۶۰].

و از اینجاست که می بینیم [مانند اخوان الصفا] به بحث در انواع نفوس و افلاک و کیمیا و طلسمات و حتی اعداد و حروف و حکمت آنها، می‌پردازد[۴۶۱].

پس از تسلط مغولان بر ممالک اسلامی، چون تعصب خاصی نداشتند، از فلسفه آن جنبه عملی که خواجه نصیر و شاگردانش در خدمت آنها به کار می گرفتند، نظر آنها را جلب کرد؛ و از تصوف، اولا آن جنبه مبهوت کننده و کارهای محیر العقول که رفاعیان بدان وسیله توجه مغولان را برانگیختند؛ و ثانیا روحیه سستی و بیحالی که تصوف میان مردم ترویج می‌کرد.

---

[۴۵۵] (۳).« اعترافات الغزالی»، دکتر عبد الدائم ابو العطا البفری، مصر ۱۹۴۳، ص ۲۰- ۲۹.

[۴۵۶] (۴).« رسائل الجنید»، تحریر و تصحیح علی حسن عبد القادر، از انتشارات اوقاف گیب، شماره ۲۲، لندن ۱۹۶۲،(مقدمه ۱۱۱- ۱۱۹)؛ ... در« تاریخ بغداد»(۷/ ۲۴۳) آمده است که« حکما، جنید را به سبب اندیشه‌های باریکش تعظیم می‌کردند و به محضرش می‌رفتند».

[۴۵۷] (۵). رساله« معراج السالکین» در مجموعه« فرائد اللالی من رسائل الغزالی»، قاهره ۱۳۴۳ ق.

ص ۷۶.

[۴۵۸] (۶).« تحقیق ما للهند»، ص ۱۵.

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

[۴۶۰] (۸). رجوع کنید به مقاله دکتر ابو العلاء عفیفی:« من این استقی ابن عربی فلسفته الصوفیه؟»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه مصر، مه ۱۹۳۳ ص ۲۲- ۲۷..« مشارق الالهام»(شرح امور عامه)، از همان مؤلف.

[۴۶۱] (۹).« شفاء السائل لتهذیب المسائل»، منسوب به ابن خلدون، استانبول ۱۹۵۷ ص ۵۷- ۸؛ و« تفسیر ابن عربی» ۱/ ۲۹ و ۴۲؛« فتوحات مکیه»، ۵۲ باب اول کتاب.. شرح میرزا عماد الدین محمود بن میرزا مسعود سمنانی به فارسی که در سال ۱۰۶۸ تألیف شده.

بدین‌گونه، مقام فلسفه، از لحاظ کاربردهای عملی [۴۶۲] و منزلت تصوف از جهت کرامات، درنظر مسلمانان، بالا رفت؛ خصوصا که دولت نیز برای این دو ارزش قائل بود و تشویق می کرد. درنتیجه نهضتی در تصوف آغاز شد و شروع به جذب فلسفه، خصوصا[۴۶۳] موضوع طلسمات و علم اعداد و حروف نمود؛ تا آنجا که هنوز

ص:۹۰

یک قرن و نیم نگذشته- چنانکه خواهیم دید- به مذهبی برمی‌خوریم که بتمامی براساس حروف و ارقام پایه‌گذاری شده است.

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

تشیع، ابتدا به دست پیشروان معنوی خود از فلسفه تأثیر پذیرفت و از حوزه علم کلام صرف بیرون رفت و آخر با تصوف پیوستگی یافت [یعنی تشیع برای رسیدن به تصوف از برزخ فلسفه گذشت]. این گرایش، درمیان شیعه حله- که ظهور عادی مهدویت و بنیانگذاری فرقه ها هیچگاه در آنجا قطع نشده بود- و به دست یک علوی آملی که بدان شهر آمده و سکنی گزیده بود، آغاز شد.

برای توضیح این ابهام، یادآوری می کنیم که شیعه پیش از آن به فلسفه شهرت نداشتند؛ زیرا که از این راه به تهمت اسماعیلیگری، آلوده می‌شدند. لذا به کلام و فقه بس کرده و می کوشیدند حتی الامکان از فلسفه کناره جویند . اما پس از فتوحات مغولی، که مشاهده شد هلاکو «به دانشمندان و فضلا، نیکی و محبت می کند»[۴۶۴] و خواجه نصیر را از حبس آخرین امرای اسماعیلی بیرون آورد و به وزارت برگزید، شیعه در راه کسب این نوع از معرفت به تکاپو افتادند.

گرایش مودت‌آمیز خواجه نصیر با شیعیان دوجانبه بود؛ همچنانکه شیعیان در توجه به مباحث عقلی به [پیروی از] او نظر داشتند، او نیز همین عنایت شخصی و دوستانه را به آنان نشان می داد. نوشته‌اند که یک‌بار به همراهی هلاکو و یک بار دیگر در مسافرتش به عراق «که طی آن کتابهای زیادی در بغداد- در باب رصد- گرد آورد»[۴۶۵] و بار سوم به سال ۶۷۲- سال مرگش[۴۶۶]- با شیعیان ملاقات کرد.

ص:۹۱

---

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

[٤٦٣] (**) علوم غریبه نیز در آن روزگار از ابواب فلسفه به شمار می‌آمد. برای اطلاع بیشتر در این دو مورد رجوع کنید به « نفائس الفنون» تألیف محمد بن محمود آملی (متوفی ۷۵۳).- م.

[٤٦٤] (۱۰). رجوع به حاشیه ۵۶ فصل گذشته.. شرح مولی بلال قائنی،(که در کتاب« بغیة الطالب» حاج محمد باقر بیرجندی، از آن یاد شده است).

[٤٦٥] . شرح فارسی از سید امیر محمد اشرف بن سید عبد الحسین علوی عاملی(متوفی ۱۱۴۵).

[٤٦٦] .« البراهین القاطعه» از مولی محمد جعفر استرآبادی(متوفی به سال ۱۲۶۳ ق.).

ایراد تفصیل در جنبه فلسفی با طبیعت این کتاب سازگار نیست، لذا بیان همه تطورات و کنش ها و واکنشها امکان ندارد؛ لیکن اشاره‌ای به علم کلام، به روشن شدن اوضاع فکری در قرن هفتم و هشتم هجری کمک می‌کند.

علم کلام اعم از سنی یا شیعی- البته به استثنای علم العقاید سنتی- از طریق خواجه نصیر، تحت‌تأثیر گرایشهای فلسفی قرار گرفته است. منزلت خواجه نصیر و اهتمام او در فلسفه به حدی بود که ابن قیم (متوفی ۷۵۱) او را همردیف ابن سینا شمرده[۴۶۷] و طاش کپری زاده (متوفی ۹۶۲) او را منقح فلسفه دانسته [۴۶۸] و تاریخ احیاء تحقیق فلسفی را «از زمان نصیر الدین و مانندههای او»[۴۶۹] رقم زده‌اند. نماینده روح فلسفی خواجه نصیر، کتاب کوچکی است که پس از مرگ وی شهرت عمومی یافت،[۴۷۰] و تجرید الکلام یا تجرید الاعتقاد نام دارد[۴۷۱]. در این کتاب برای اولین‌بار در اسلام، فلسفه به‌طور کامل با علم کلام درآمیخته، چنانکه گوئی یکی شده است . بطوری که «اگر کتب کلام را، آنگاه که این علم تکمیل گردید و از لحاظ موضوع و فصل بندی و اصطلاحات شکل نهائی به خود گرفت، درنظر بگیریم، می بینیم که علاوه بر پرداختن به مسائل مبتنی بر نقلیات و علوم دینی، شامل حل قسمت مهمی از مسائل فلسفی در متافیزیک و علم النفس، بویژه معرفت‌شناسی، و نیز اخلاق و حتی بسیاری مسائل علم طبیعت و بالاخره سیاست است . و اگر درمیان مؤلفان گذشته کاوش

ص:۹۲

کنیم، پیش از نصیر الدین کسی را نمی‌یابیم که به این صورت تألیفی به وجود آورده باشد.»[۴۷۲] اهمیت این کتاب در حدی است که به نقل مؤلف الذریعه (۳/ ۳۵۳)، علاء الدین محمد قوشجی (متوفی ۸۷۹)- یکی از شارحان تجرید الکلام- در وصف آن گفته «گنجینه شگفتی ها، سرشار از تازه ها، کم حجم، موجز، مقبول از نظر پیشوایان بزرگ، که هیچیک از دانشمندان به تألیف همانند آن موفق نشده‌اند». و به گفته یکی از محققان «این کتاب، کوششی بوده است برای منظم‌کردن

---

[۴۶۷] (۱۳).« عبر»، ابن قیم الجوزیه که به علت تمایلات کهنه پرستانه، به دشمنی فلاسفه معروف است، خواجه نصیر را، « نصیر الشرك و الکفر » لقب داده و گفته « وی جادوگری بت‌پرست بود»؛ همچنانکه ابن سینا را« امام الملحدین» نامیده:(حاشیه ص ۲۵۸ از جزء ششم« اعلام» زرکلی، مصر ۱۹۵۶). و نیز گوید: خواجه نصیر از شدت کینه‌ورزی به خلیفه و علما، هلاکو را به قتل خلیفه تحریك کرد، ولی ابن کثیر- که او نیز مخالف خواجه نصیر بوده- این اتهام را منکر شده گفته است « این کار از شخص دانشور و خردمند برنمی‌آید»،(« البدایة و النهایه» ۱۳/ ۲۶۷).. شرح میرزا محمد بن سلیمان تنکابنی متوفی به سال ۱۳۰۲ ق. به فارسی.

[۴۶۸] (۱۴).« مفتاح السعاده و مصباح السیاده»، حیدرآباد ۱۳۳۸ ق، ۱/ ۲۶- ۷..« القول السدید فی شرح التجرید»، از محمد مهدی حسینی شیرازی(معاصر)، که در سال ۱۳۸۱ ق. در نجف چاپ شده، از امتیازات این کتاب آن است که متن را از شرح جدا کرده، ولی تکیه او فقط بر« کشف المراد»(چاپ قم) بوده است.

حواشی که بر تجرید الاعتقاد نگاشته‌اند عبارت است از:

۱) حاشیه سید رکن الدین ابو محمد حسن بن محمد بن شرفشاه علوی (متوفی به سال ۷۱۵ یا ۷۱۸) که از شاگردان و اقران خواجه نصیر بوده است . ۲) حاشیه میر سید شریف جرجانی(متوفی ۸۱۶)، مشهور به حاشیة التجرید. ۳- حاشیه محقق دوانی(جلال الدین محمد بن اسعد متوفی ۹۰۷).

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

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

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

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

شیوه تحریر« تجرید الاعتقاد»، مورد اقتباس کلیه کسانی قرار گرفت که از اول قرن هشتم به بعد در علم کلام، چیز نوشته اند، که منجمله« مواقف» قاضی عضدایجی(متوفی ۷۵۶)، و« مقاصد» سعد الدین تفتازانی(متوفی ۷۹۲) و« المجلی»، ابن ابی جمهور احسائی(متوفی بعد از ۹۰۱) را می‌توان نام برد.

[۴۶۹] (۱۵). سخنرانیهای استاد محمود محمد الخضیری در مجمع دانشجویان سال سوم فلسفه دانشکده ادبیات اسکندریه، در سال۱۹۴۹- ۵۰-

[۴۷۰] (۱۶).« کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد»، علامه حلی، مطبعه حکمت، قم ص ۲.

[۴۷۱] (۱۷). علامه حلی، این کتاب را« تجرید الاعتقاد»، و لاهیجی،« تجرید الکلام» نامیده، هردو عنوان از متن کتاب گرفته شده است،(ص ۳).

[۴۷۲] (۱۸- ۱۹). سخنرانیهای خضیری(پیشگفته).

علم کلام و اکتفا به مسائل اساسی و کنار گذاشتن یا کمتر پرداختن به مسائلی که رابطه معقولی با مقصد ذاتی این علم ندارد»[۴۷۳]. و به گفته علامه حلی، «طوسی در این کتاب، الفاظ را بغایت کوتاه آورده و در ایراد معانی راه بلند پیموده، تا آنجا که محصلان و طالبان از دریافت معانی و فهم مقاصد آن، عاجزند »[۴۷۴]. مختصرنویسیش، «به معماگوئی کشیده، به‌طوریکه هرکلمه‌اش بر مسأله ای دلالت می کند و یک جمله کوتاه جای یک فصل را گرفته »[۴۷۵]؛ همین ابهام، مصنفان علم کلام را به تفصیل ایجازهای او واداشت، «بدین لحاظ، شارحان و حاشیه نویسان آن کتاب، از زمان تألیف تا همین اواخر، بسیار بوده‌اند»[۴۷۶].

ص:۹۳

خواجه نصیر، علاوه بر آنچه در توجیه «انا الحق» حلاج گفته- که نقل شد- کلماتی نیز در تصوف فلسفی دارد که در باب آن سخن دراز نمی کنیم. فقط اشاره می کنیم که خوانساری به نقل از مآخذی که نام برده، در وصف خواجه نصیر می‌گوید «او جامع مسلک استدلال و مشرب عرفان است »[۴۷۷] و تصریح می کند که وی با صدر الدین قونوی (متوفی ۶۷۲) در موضوع تصوف و مقامات عارفان و وحدت وجود، مکاتباتی داشته است [۴۷۸]. نایب الصدر، بر اینجمله تکه‌هائی را می‌افزاید که از کتاب اوصاف الاشراف خواجه نصیر آورده که در آن

ص:۹۴

---

[۴۷۳] (۱۸- ۱۹). سخنرانیهای خضیری(پیشگفته).

[۴۷۴] (۲۰).« کشف المراد»، ص ۳.

[۴۷۵] (۲۱- ۲۲). سخنرانیهای خضیری.

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

۱.« کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد»، از علامه حلی(متوفی ۷۲۶)، همونخش منطق کتاب را جداگانه تحت عنوان« الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید» شرح کرده است.

۲.« تعرید الاعتماد شرح تجرید الاعتقاد»، از شیخ شمس الدین اسفراینی بیهقی.

۳.« تسدید القواعد فی شرح تجرید العقائد»(معروف به شرح قدیم،) از عبد الرحمن بن احمد العامی اصفهانی(متوفی ۷۴۶).

۴. شرح قوشجی(معروف به شرح جدید).

۵. شرح محقق نیریزی، پایان تألیف ۹۱۳.

۶.« تحفه شاهی و عطیه الهی»، که قسمت الهیات را به فارسی شرح کرده، نوشته مولی زین الدین علی بدخشی، پایان تألیف۱۰۲۳.

۷.« شوارق الالهام»(شرح امور عامه، مبحث جواهر و اعراض و الهیات از مولی عبد الرزاق(لاهیجی(متوفی ۱۰۵۱).-

[۴۷۶] (۲۱- ۲۲). سخنرانیهای خضیری.

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

۱.« کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد»، از علامه حلی(متوفی ۷۲۶)، همونخش مرطق کتاب را جداگانه تحت عنوان« الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید» شرح کرده است.

۲.« تعرید الاعتماد شرح تجرید الاعتقاد»، از شیخ شمس الدین اسفراینی بیهقی.

۳.« تسدید القواعد فی شرح تجرید العقائد»(معروف به شرح قدیم،) از عبد الرحمن بن احمد العامی اصفهانی(متوفی ۷۴۶).

۴. شرح قوشجی(معروف به شرح جدید).

۵. شرح محقق نیریزی، پایان تألیف ۹۱۳.

۶.« تحفه شاهی و عطیه الهی»، که قسمت الهیات را به فارسی شرح کرده، نوشته مولی زین الدین علی بدخشی، پایان تألیف۱۰۲۳.

۷.« شوارق الالهام»(شرح امور عامه، مبحث جواهر و اعراض و الهیات از مولی عبد الرزاق(لاهیجی(متوفی ۱۰۵۱).-

[۴۷۷] (۲۳).« روضات الجنات» ص ۶۸.

[۴۷۸] (۲۴). همان، ص ۶۰۸؛ و« طرائق الحقائق» ۱/ ۱۶۷.

به حلول و اتحاد پرداخته، و از غالیان شیعه و نیز حلاج و بایزید بسطامی نام برده و در حاشیه ادعای آن‌دو- «انا الحق» و «سبحانی، ما اعظم شأنی »- گفته است: «این دو، هیچ یک دعوی خدایی نداشتند بلکه با نفی وجود خود می خواستند وجود آن دیگر را که [حق] مطلق باشد، ثابت کنند»[۴۷۹].

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

ص:۹۵

[شخصیتهای شیعی متأثر از تصوف]

الف. کمال الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی

(متوفی ۶۷۹)

میثم بحرانی، از لحاظ اقتباس مسائل فلسفی و بعدا تأثرپذیری از تصوف تحت تأثیر اوضاع و احوال جدید، نمونه متکلمان شیعه در این مرحله به شمار می‌آید. در عرصه فلسفه، شخصیت او درمیان متکلمان از همه برجسته تر بود، تا آنجا که وی را به عنوان «فیلسوف محقق و حکیم مدقق »[۴۸۰] ستوده و گفته اند که نصیر الدین طوسی «بر استادی او در حکمت و کلام، گواهی داده است »[۴۸۱] و به نقل شیعه، امیر صدر الدین شیرازی «در شرح تجرید بر سخنان او خصوصا در مبحث جواهر و اعراض، تکیه کرده است»[۴۸۲] و نیز آورده‌اند که او به نام استاد خود، علی بن سلیمان بحرانی، بر کتاب اشارات [بوعلی] «براساس قواعد حکما و متألهان » شرح نوشته[۴۸۳]. این از جنبه فلسفی. اما راجع به تصوف: گفته‌اند که از عوامل ارتباط میثم با عطا ملک جوینی، شرح نهج البلاغه بود که برای او نوشت و «بر تسلط او در همه علوم اسلامی و فنون ادبی و فلسفی و اسرار عرفانی، گواهی می دهد»[۴۸۴]. و نیز به وی عنوان «عالم ربانی»[۴۸۵] داده‌اند؛ همان صفت که قبلا از طرف صوفیان بر حلاج اطلاق شده بود و یادآور تقسیم سه‌گانه

ص:۹۶

اهل علم، طبق روایت منقول از علی (ع) است.[۴۸۶] قاضی نور اللّه گفته «شرح نهج- البلاغه میثم، مشتمل است بر حکمت و کلام و تصوف»[۴۸۷]. توجه کردنی است که اطلاق واژه‌های صوفی و تصوف و عرفان بر یک شیعی فقیه و متکلم، آن هم

---

[۴۷۹] (۲۵).« طرائق» ۱/ ۱۶۴- ۵.

[۴۸۰] (۱).« لؤلؤة البحرین» ص ۲۲۴؛« روضات الجنات» ص ۶۸۱.

[۴۸۱] (۲).« لؤلؤة البحرین» ص ۲۲۶؛« قصص العلماء» ص ۲۹۸؛« مخلی الاوصیاء» ورقه ۳۲۱؛ که همگی از « مجالس المؤمنین» نقل کرده‌اند(ص ۳۲۹- ۳۳۰). ضمنا شرح‌حال ابن میثم در« تاریخ العراق بین احتلالین»(۱/ ۲۸) آمده، که منجمله از« کنز الادیب و الدر المسلوك»، احمد بن حسن عاملی استفاده شده است.

[۴۸۲] (۳- ۴).« مجالس المؤمنین» ص ۳۲۹.

[۴۸۳] (۳- ۴).« مجالس المؤمنین» ص ۳۲۹.

[۴۸۴] (۵).« لؤلؤة البحرین» ص ۲۲۶؛ و این یادآور شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید است که به درخواست علقمی(وزیر متشیع عباسی) در سال ۶۴۹ تألیف شد.

[۴۸۵] (۶). همان، ص ۲۲۴؛« روضات الجنات» ص ۶۸۱.

[۴۸۶] (*) اشاره به این کلام علی(ع):« الناس ثلاثه: فعالم ربانی و متعلم علی سبیل نجاة و همج رعاع، اتباع کل ناعق...».- م.

[۴۸۷] (۷).« مجالس المؤمنین» ص ۲۳۹.

در حوزه عالمان شیعه- که فقط متأثر از مواریث تشیع بوده و از دایره تأثیر اهل ذوق بیرون بودند- امری تازه و بی‌سابقه است؛ و میثم را به‌عنوان مظهر درآمیختگی تصوف و تشیع یا دستکم نزدیکی آن‌دو، می‌نمایاند. بد نیست به یاد آوریم، این عطا ملک که میثم شرح نهج البلاغه را بدو تقدیم داشته همان است که دو خانقاه برای صوفیان یکی در نجف و یکی در مزار سلمان ساخت.

تشیع دارای آن نیروی سرشار حیاتی و ورزیدگی و توانایی شکل گیریهای گوناگون بوده که با همه تأثیرپذیریهای وسیع، هیچگاه از مسیر اصول اساسی خود بیرون نرفته است . کار میثم این بود که مضامین نقل شده از علی بن ابیطالب (ع) را در یک قالب صوفیانه ریخت؛ در همان زمان صوفیان نیز پیرامون شخصیت علی بن ابیطالب، به عنوان ولی اولیاء به بحث پرداختند؛ همچنانکه از اشعار متصوفه ایران، مانند عطار و جلال الدین، پیداست . ظهور صوفیان بزرگ علوی[۴۸۸] همچون احمد رفاعی و ابراهیم دسوقی و احمد بدوی و غیره، نیز درست همزمان با این جهتگیری تازه [در تصوف و تشیع] بود؛ که این همه منجر به پیدایش شخصیت جدید صوفیانه ای برای علی بن ابیطالب (ع) در کنار دو شخصیت تاریخی و شیعیانه امام گردید، که منطقا دو تصویر صوفیانه و شیعیانه او خیلی نزدیک به‌هم بود.

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

ص:۹۷

علی (ع) داد.[۴۸۹]

گفتنی است که سید حیدر آملی (متوفی بعد از ۷۹۴) که در کتاب جامع- الاسرار در راه یکی‌کردن تصوف و تشیع قدم برداشت، به سخنان میثم بحرانی در شرح نهج البلاغه استناد کرد [۴۹۰] و میثم را در عداد کسانی قرار داد که از فلسفه وارد تصوف شده‌اند؛ که این نظر ما را تأیید می کند. آملی پس از برشمردن نام عده ای از معاصران خود : همچون نصیر الدین کاشی، افضل الدین کاشی، صدر الدین اصفهانی- مشهور به ترکه- و عبد الرزاق کاشانی، که از فلسفه به تصوف روی آوردند، به میثم رسیده و در وصف وی گفته : «او در شرح کبیر و صغیر نهج البلاغه، جانب عارفان موحد را بر عالمان و فلسفه‌بافان، ترجیح نهاده و علوم و خرقه عرفا را به امیر المؤمنین اسناد داده و نیز در کتاب مناهج العارفین فی شرح کلام امیر المؤمنین ..... ثابت کرده که حقیقت شک ناپذیر همان شیوه موحدان اهل اللّه است که صوفی نامیده می شوند»[۴۹۱]. آملی از این نیز فراتر رفته و گفته میثم [در این شیوه و عقیده] از استادش، علی بن سلیمان بحرانی پیروی کرده [۴۹۲]؛ [به

---

[۴۸۸] (۸).« الصلة بین التصوف و التشیع» ۱/ ۸۰- ۸۱ و ۲/ ۱۴۱- ۱۴۲.

[۴۸۹] (۹). همان، ۱/ ۵۳- ۸۴.

[۴۹۰] (۱۰).« جامع الاسرار»، ورقه ۳۸۹ ب.

[۴۹۱] (۱۱- ۱۲). همان، ورقه۵۲۱ ب.

[۴۹۲] (۱۱- ۱۲). همان، ورقه ۵۲۱ ب.

نظر ما] اگر مقصود آن باشد که علی بن سلیمان در این باب نظری داشته، بعید نیست، ولی در این که قطعا چنین سخنانی گفقباشد تردید هست.

شرح نهج البلاغه بحرانی، اثر پرحجمی است شامل تقریبا ۶۴۰ صفحه که هرصفحه ۳۹ سطر و هرسطر حدود ۲۰ کلمه دارد. میثم کتاب خود را با سرآغازی صوفیانه شروع کرده و گفته : خدا از مردم پیمان گرفت و فرمان داد که او را بشناسند و اشتیاق چیزی را که «چشمی ندیده و گوشی نشنیده و به خاطر کسی نرسیده،» در آنان برانگیخت[۴۹۳]. و سخن خود را در مورد نهج البلاغه چنین

ص:۹۸

آغاز کرده: «در این سخنان، اثری از کلام الهی هست »،[۴۹۴] و هم از آغاز، برعهده گرفته که شرحش بر پایه «حقایق» و «سرشار از مباحث یقینی» باشد[۴۹۵]، به علاوه با این نظر موافق است که «علی (ع)، شیخ صوفیان و ولی ایشان است »[۴۹۶] و روایت ابو نعیم را شاهد آورده که پیغمبر علی را به صفت «یعسوب المؤمنین»[۴۹۷] ستوده. باید دانست که میثم در همه این موارد، به این ابی الحدید، شارح قبلی نهج البلاغه، استناد کرده است[۴۹۸].

وی، سخنانی را که صوفیا ن به علی (ع) منسوب داشته‌اند و موافق مشرب ایشان است به علی (ع) نسبت داده، مانند: «اگر پرده برداشته شود، یقین من از آنچه هست، افزونتر نخواهد شد [۴۹۹].» و نیز «خدایا ترا از بیم عذاب یا شوق ثواب، نپرستیدم، بلکه ترا شایسته پرستش یافتم و پرستش کردم[۵۰۰].

بدین لحاظ، علی (ع) درنظر میثم، جامع کاملترین مرتبه تحقق آن استعدادهای

ص:۹۹

---

[۴۹۳] (۱۳).« شرح نهج البلاغه،» میثم بحرانی ۱/ ۲؛ عبارت حدیث قدسی مذکور را بخاری و ترمذی و ابن ماجه و ابن حنبل نیز آورده اند؛ قابل توجه اینکه حدیث مزبور با عبارت ذیل از انجیل(« رساله پولس به قرنتیان»، باب دوم، آیه ۹) ارتباط و مشابهت بسیار نزدیکی دارد:« بلکه چنانکه مکتوب است، چیزهایی را که چشمی ندید و گوشی نشنید و به خاطر-- انسانی خطور نکرد؛ یعنی آنچه خدا برای دوستداران خود مهیا کرده است »، با آنکه ترجمه تحت اللفظی فوق نازیباست ولی مطابقت دو نص را آشکارا نشان می‌دهد.

[۴۹۴] (۱۴- ۱۵).« شرح نهج البلاغه»، ۱/ ۲.

[۴۹۵] (۱۴- ۱۵).« شرح نهج البلاغه»، ۱/ ۲.

[۴۹۶] (۱۶- ۱۷). همان، ۱/ ۳۱.

[۴۹۷] (۱۶- ۱۷). همان، ۱/ ۳۱.

[۴۹۸] (۱۸).« شرح نهج البلاغه» ابن ابی الحدید ۱/ ۱- ۴؛ به گفته ابن ابی الحدید، تنها یك نفر به نام سعید بن هبة اللّه بن حسن فقیه شیعی (معروف به قطب راوندی) در نوشتن شرح بر نهج البلاغه، بر او مقدم بوده است، و لیکن چون در تمام عمر به فقه پرداخت، مرد میدان نهج البلاغه نبود(۱/ ۱). شرح ابن ابی الحدید، دایرة المعارفی است از فرهنگ معاصرش و خصوصیت یکجانبه ندارد، از جمله گاهی رنگ تصوف به خود می گیرد(۱/ ۴). او به این نتیجه رسید که علی (ع)، پیشاهنگ و نقطه اوج همه علوم (اسلامی) بوده،(۱/ ۳). باید دانست که ابن ابی الحدید شیعه نبود، و لیکن به شیوه معتزله بغداد علی (ع) را از ابو بکر برتر می دانست و به مشروعیت خلافت ابو بکر نیز معتقد بود(۱/ ۲) و در کتاب خود، عقاید مخالف شیعه نیز بسیار آورده، از جمله شریف رضی را متهم کرده که مطالب مربوط به نفی قیاس و اجتهاد را از خود به کلام علی(ع) افزوده است،(۱/ ۵۴- ۵). در تأیید معتزلی بودن و شیعه نبودن ابن ابی الحدید، این را نیز بگوئیم که احمد بن موسی ... بن طاوس(متوفی ۶۷۳)،« کتاب الروح» را در رد عقاید ابن- ابی الحدید نوشت،(« منتهی المقال» ص ۴۶).

[۴۹۹] (۱۹- ۲۰).« شرح نهج البلاغه» میثم بحرانی ۱/ ۳۴.

[۵۰۰] (۱۹- ۲۰).« شرح نهج البلاغه» میثم بحرانی ۱/ ۳۴.

معنوی است که «کمال‌جویی جان انسانی »[۵۰۱] نامیده، و گوئی خواسته علی (ع) را به صفت «انسان کامل »- به معنی صوفیانه آن- بستاید؛ و این- اصطلاحی بود که در آن ایام هنوز پرورده و پخته نشده بود . و نیز علی (ع) را «از خواص و اصلان»[۵۰۲] دانسته، که «از خویشتن خویش غایب شد و حضرت حق را، همچنانکه هست، مشاهده کرد»[۵۰۳].

میثم در شرح خطبه اول پرگویی کرده؛ همچنانکه بعدها شیخ احمد احسائی، مذهب کشفی خود را بر شرح فقط یک زیارتنامه منسوب به امام دهم بنا نهاد . وی بر این خطبه، اصطلاحات فلسفی بسیار مانند «چهار عنصر و افلاک »[۵۰۴] بار کرده و این اندیشه را که آدم همان نفس ناطقه است [۵۰۵] از آن بیرون کشیده است . از نشانه‌های آشکار تصوف در کتاب میثم، موضوع ذکر است که در نظر وی همان تلاوت قرآن است . خواننده قرآن می‌تواند در اثناء مرور بر آن «در کلمات تأمل کند و اندیشه‌اش به گوینده آن کلمات و صفات او، وقوف یابد و در مشاهده وی مستغرق گردد »[۵۰۶]. و در این مورد از سخنان امام صادق، شاهد آورده «خدا در کلماتش بر مخلوقات تجلی می‌کند و لیکن، آنها نمی‌بینند»[۵۰۷] و نیز حج را، به شیوه صوفیان، کاری نمادی می داند که معنای دیگری در وراء آن هست : «مقصود آن نیست که [فقط] به تن خود، طواف خانه کنی، بلکه باید در دل، یاد صاحبخانه را بگردانی ... زیرا بر هرکس که در رحمت گشوده شد، جهان مادی و محسوس برای او پله و نردبام عالم- معناست »[۵۰۸]. و نیز ذکر پشمینه‌پوشی علی (ع) را آورده و آن را رد نکرده است[۵۰۹]. و پیشگوئی آمدن مغولان و قیافه و لباس آنان و حتی رفتارشان در جنگ را، و اینکه «سوار بر اسب می‌آیند»[۵۱۰] که به امام (ع) منسوب

ص:۱۰۰

داشته‌اند، روایت نموده؛ به عقیده میثم این قوه [پیشگوئی] در نتیجه الهام از طریق استاد مرشد [یعنی پیغمبر] به روح قدسی علی (ع) افاضه شده بوده است[۵۱۱]. این نظریه میثم با آن عقیده صوفیانه قابل مقایسه است که می‌گوید:

«انبیاء را معجزه‌ها و اولیا را کرامت‌هاست»[۵۱۲]؛ بدین‌گونه حتی درنظر متکلمی شیعی [همچون میثم]، اسلام به کلی تبدیل به تصوف می‌شود. همچنین او، تقسیم سه گانه علی (ع) را درمورد اهل دانش آورده و در معنی «عالم ربانی» گفته است: «آنکه علم ربوبیت را بداند و عارف به خدای تعالی شود .»[۵۱۳] و نیز با این حدیث موافق است که وقتی علی (ع) برای

---

[۵۰۱] (۲۱- ۲۲- ۲۳). همان، ۱/ ۳۲.
[۵۰۲] (۲۱- ۲۲- ۲۳). همان، ۱/ ۳۲.
[۵۰۳] (۲۱- ۲۲- ۲۳). همان، ۱/ ۳۲.
[۵۰۴] (۲۴). همان، ۱/ ۴۴- ۵.
[۵۰۵] (۲۵). همان، ۱/ ۷۰.
[۵۰۶] (۲۶- ۲۷). همان، ۱/ ۸۳.
[۵۰۷] (۲۶- ۲۷). همان، ۱/ ۸۳.
[۵۰۸] (۲۸). همان، ۱/ ۸۷.
[۵۰۹] (۲۹). همان، ۱/ ۱۰۶.
[۵۱۰] (۳۰)-(۳۱). همان، ۳/ ۴۰، حدیث مشابهی از پیغمبر اسلام، در پیشگویی هجوم مغول آورده‌اند:
(« البدء و التاریخ»، مقدسی ۲/ ۱۷۰).
[۵۱۱] (۳۱)(۳۰- ۳۱). همان، ۳/ ۴۰، حدیث مشابهی از پیغمبر اسلام، در پیشگوئی هجوم مغول آورده‌اند:
(البدء و التاریخ، مقدسی ۲/ ۱۷۰).
[۵۱۲] (۳۲).« شرح نهج البلاغه» میثم ۱/ ۳۳.
[۵۱۳] (۳۳- ۳۴). همان، ۲/ ۸۷.

یکی از اصحابش، اهل یقین را توصیف فرمود ، آن مرد چنان متأثر شد که بیهوش افتاد و مرد؛ به همان شکل که در حلقه‌های ذکر صوفیانه پیش می‌آید[۵۱۴].

قابل تذکر است که میثم در شیعیگری نیز راه اعتدال پیموده و زیاد وارد مابه الاختلاف با سنیان و لعن آنان نشده، حتی در شرح خطبه شقشقیه منسوب به علی (ع) که در آن بر ابو بکر تعریض رفته، میثم کوشیده آن را به صورت بسیار ملایمی درآورد[۵۱۵]. از جالب‌ترین نکات قابل یادآوری [در اینمورد]، موضوع تبرا است، که نزد شیعیان به معنی بیزاری از دشمنان علی (ع) است و میثم آن را با آسانگیری صوفیانه چنین معنا کرده : «مقصود از تبرا آن است که انسان از نیرو و تدبیر خود بیزاری جوید و در خود به دیده رضایت و تبرئه ننگرد»[۵۱۶].

ص:۱۰۱

در پایان، جا دارد بگوئیم او اولین شیعی است که علی رغم عیبجوییهای غزالی از شیعیان، به کلام وی استشهاد کرده و مثلا عین تعریف او را در باب توبه آورده است «توبه، سه جزء دارد: شعور [به زشتی عمل]، حالت [ندامت] و ترک [آن کار زشت]»[۵۱۷]. در اینجا به روشنی می‌بینیم که یک شیعه، هرگاه بخواهد، بخوبی می تواند از چیزهای زاید و بی‌اهمیت و ناپسند خودداری کند؛ زیرا دشنام و لعن و غیره از کارهایی بوده که شیعه در اوضاع و احوال خاص، وقتی اصل وجودش در خطر بوده و بنا به مقتضیات سیاسی از کین لبریز شده و دیگ خشمش به جوش آمده، به آن می پرداخته است؛ که نمونه‌های آن را خواهیم آورد.

تذکر این نکته لازم است که میثم به شرح ابن ابی الحدید بر نهج البلاغه، اشاره کرده و گفته، آن شرح و شرح پیش از آن، وافی به مقصود نبود[۵۱۸]. اگر درنظر بیاوریم که ابن ابی الحدید، از دشمنان سرسخت فلسفه و فیلسوفان بوده و و ایشان را در قصیده بلندی هجو کرده- از جمله ارسطو و افلاطون و ابن سینا را مورد تعریض قرار داده- و حکیم را به پروانه ای تشبیه کرده که «به شعله نزدیک می‌شود و خود را می‌سوزاند و اگر راهی بیابد می‌گریزد»[۵۱۹]، درمی‌یابیم که غرض اصلی میثم از نوشتن شرح تازه ای بر نهج البلاغه، اندک مدتی پس از ابن ابی الحدید، استفاده از شرایطی بوده که امکان پرداختن به فلسفه را با کمال آرامی و آزادی، فراهم کرده بود؛ به این نشانه که میثم در مقدمه کتاب ، همه نظریات ابن ابی

---

[۵۱۴] (۳۳- ۳۴). همان، ۲/ ۸۷.

[۵۱۵] (۳۵). همان، ۱/ ۹۴.

[۵۱۶] (۳۶). همان، ۱/ ۸۳، حقیقت آنکه میثم خود به این عدم تعصب عمل کرده، حال آنکه شریف رضی- باوجود شهرت به اعتدال و بلندنظری- به اصل تولا و تبرا معتقد بوده، چنانکه در شعری گوید:

با آنکه زشت‌گوئی دون شأن من است؛

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

بی‌پروا و آشکارا شما را دوست دارم،

و بی‌محابا می‌گویم که از دشمنان شما بیزارم.(« دیوان»، ص ۵۳).-- و این‌بار دیگر نظریه ما را ثابت می‌کند، که سنن و عقاید درجه دوم شیعه، محکوم شرایط و أوضاع و احوال بوده است.[یعنی مثلا اختلاف مشرب شریف رضی و ابن میثم مربوط به تفاوت زمان آندو است.]

[۵۱۷] (۳۷).« شرح نهج البلاغه» ۱/ ۶۰، عبارت ابن میثم چنین است : علم ثم حال ثم ترك؛ و عبارت غزالی چنین : علم و حال و فعل،(« احیاء العلوم»، مصر ۱۲۸۲، ۴/ ۳).

[۵۱۸] (۳۸).« شرح نهج البلاغه» ۱/ ۳۴.

[۵۱۹] (۳۹).« منهاج الطالبین» ص ۱۳۱.

الحدید را پذیرفته؛ خصوصا رأی او را در این باب که علی (ع) پیشرو همه علوم، بویژه برترین دانشها یعنی علم الهی است[۵۲۰]. پس

ص:۱۰۲

نوشتن شرح جدیدی بر نهج البلاغه، برای افزودن عنصر فلسفی- صوفیانه به کلام علی (ع) و ارتباط دادن آن با آموزشهای رؤین عصر بوده است.

پس از این همه، باید بگوییم که میثم اهل حله نبود، بلکه در بحرین زیست و درگذشت؛ لیکن به مناسبت اوضاع و احوال تازه‌ای که در عراق پدید آمده بود، به حله دعوتش کردند و ثمره این بازدید شرح نهج البلاغه [۵۲۱] اوست که لب آن را بیان کردیم. نشانه احترام شیعه نسبت به او، آن است که وی را با سید علی بن طاوس حلی و نصیر الدین طوسی » شاگرد یک استاد دانسته اند[۵۲۲] و بدین گونه سران تشیع را در وحدت یکپارچه و منشأ واحدی گرد آورده اند؛ و بالاتر از آن، خواجه نصیر را در فقه [۵۲۳] و حدیث [۵۲۴] شاگرد میثم و در عوض، میثم را در حکمت و کلام[۵۲۵] شاگرد خواجه نصیر شمرده‌اند.

در تأیید این مطلب آورده اند که کمال الدین ابو جعفر احمد بن علی بن سعید بن سعادة، رسالة العلم را به خواهش میثم بحرانی نوشت و خواجه نصیر، بعدا شرحی بر آن نگاشت[۵۲۶].

ص:۱۰۳

ب. شیعیان حله

۱. مقدمه

چنانکه دیدیم، حله یکی از مراکز خاص تشیع بود که شیعیان در آنجا در آرامش و آزادی مذهبی می زیستند و در ستایش شهر خود، احادیثی از امامان روایت می کردند[۵۲۷] و آینده آن را برطبق پیشگویی ائمه، غرق در بشارتها و قرین خوبی و خوشی می دانستند[۵۲۸]. در فرصتهای صلح و امنیت و آزادی، طبیعت شیعیگری که از ثبات گریزان بود در آن شهر مجال بروز یافت و می بینیم که فقهیان حله حتی پیش از استیلای مغول [که تا حدی آزادی مذهبی بارآورد] دارای

---

[۵۲۰] (۴۰).« ابن ابی الحدید» ۱/ ۲؛ نام شرحهائی راکه پس از ابن میثم بر نهج البلاغه نوشتند در« روضات الجنات» ببینید(ص ۳۵۱).

[۵۲۱] (۴۱).« لؤلؤة البحرین» ص ۱۶۱؛« محفل الاوصیاء» ورقه ۳۳۱ ب؛ و« تاریخ العراق بین احتلالین» ۱/ ۲۸.

[۵۲۲] (۴۲- ۴۳- ۴۴- ۴۵).« روضات الجرات» ص ۶۰۶.

[۵۲۳] (۴۲- ۴۳- ۴۴- ۴۵).« روضات الجنات» ص ۶۰۶.

[۵۲۴] (۴۲- ۴۳- ۴۴- ۴۵).« روضات الجنات» ص ۶۰۶.

[۵۲۵] (۴۲- ۴۳- ۴۴- ۴۵).« روضات الجنات» ص ۶۰۶.

[۵۲۶] (۴۶). نسخه خطی شماره ۲۴۵۳ کتابخانه مجلس، تهران(« فهرست» ص ۳۹۰).

[۵۲۷] (۱- ۲).« بحار الانوار» ۲۵/ ۳۷.

[۵۲۸] (۱- ۲).« بحار الانوار» ۲۵/ ۳۷.

سلیقه‌ها و عقیده‌های متفاوت بودند. از جمله درباره محمد بن ادریس (متوفی ۵۷۸) استاد فقهای حله، آورده‌اند که «تمام اخبار اهل بیت را کنار گذاشت». [یعنی معتقد به اصالت آنها نبود.][۵۲۹]

درنتیجه آزادی کاملی که شیعیان حله از آن بهره مند بودند، توانستند در ارتباط با آخرین اعتقاد خود پیرامون مهدی (عج)، مجامع مذهبی ایجاد کنند، و به طوری که نقل شده، از اواخر قرن ششم، مراسم مربوط به نزدیکی ظهور مه دی (عج) در سامرأ را برپا می کردند[۵۳۰]. در قرن هشتم، ابن بطوطه، حکایت می کند که محلی را در حله دیده که آن را زیارتگاه صاحب الزمان می نامیدند و انتظار ظهورش را از آنجا، داشتند [۵۳۱]. سرشار شدن فضای مذهبی از اینگونه اندیشه‌ها،

ص:۱۰۴

و هیجان و انتظار مردم در باب آن، بدانجا کشید که بعضی دعوی نیابت [خاص] صاحب الزمان را عنوان کردند، همچون ابو صالح حلی که به سال ۶۸۳ این ادعا را نمود[۵۳۲] و مردی به نام شامی نیز از آن جمله[۵۳۳] بود.

اما درمورد آموزش و پرورش مذهبی، مردم حله به علت در امان ماندن از کشتار مغولان، از بهبود اوضاع اقتصادی خود در راه رشد فرهنگ و ترقی دادن آن سود بردند . آنها کالاهای خوراکی به بغداد حمل می کردند «و از وجه آن، کتابهای نفیسی می‌خریدند»[۵۳۴]. به سبب همین تحرک فرهنگی سرشار از آزادی بود که خواجه نصیر، از حله دیدن کرد و در مجالس درس آنجا حاضر شد و به ملاقات شیخ حله، ابو القاسم جعفر بن حسن حلی رفت[۵۳۵].

۲. خاندان طاوس[۵۳۶]

پس از مشخص شدن وضعیت جدید اداری عراق، در زمان مغولان، یک خاندان جدید شیعی [یعنی آل طاوس]، به‌عنوان نمایندگان صاحبجاه تشیع، مجال شهرت یافتند . با آنکه شرف الدین، محمد طاوس، در مقام نقیب علویان، به روزگار

---

[۵۲۹] (۳).« لؤلؤة البحرین» ص ۱۷۰- ۱:« منتهی المقال» ص ۲۶۰.

[۵۳۰] (۴).« البدایة و النهایه» ۱۳/ ۴۳(در شرح‌حال ابو السعادات حلی متوفی ۶۰۱).

[۵۳۱] (۵).« رحله ابن بطوطه» ۱/ ۱۳۲، به نوشته یاقوت مردم کاشان در قرن ششم، همین حال را داشتند«« معجم البلدان» ۷/ ۱۳.)

[۵۳۲] (۶).« الحوادث الجامعه» ص ۴۳۵.

[۵۳۳] (۶ آ).« تاریخ العراق بین احتلالین» ۱/ ۳۱۵.

[۵۳۴] (۷). همان، ص ۳۳۰.

[۵۳۵] (۸).« منتهی المقال» ص ۷۵.

[۵۳۶] شیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري، ۱ جلد، امیرکبیر - تهران، چاپ: پنجم، ۱۳۸۷ هـ.ش.

عباسیان همراه دیگران در بغداد کشته شد [537]، مردم حله، به دست مرد دیگری از همین خاندان به نام مجد الدین محمد[538] از مغولان امان یافتند.

در همان زمان که میثم بحرانی، شرح نهج البلاغه خود را می نوشت و سعی می‌کرد که به سنیان و خلفا طعنی نزند، مؤلفی با نام مستعار عبد اللّه بن اسماعیل کتابی نوشت و در آن به استناد آیات قرآن به اهل سنت تاخت [539]. این کتاب را به مردی از آل طاوس، به نام جمال الدین احمد بن موسی (متوفی به سال ۶۷۳)

ص:۱۰۵

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

نکته مهم دیگر اینکه نقیب علویان در زمان هلاکو نیز از خاندان طاوس بود؛ چنانکه نخست رضی الدین علی بن طاوس (متوفی ۶۷۲) و سپس غیاث الدین عبد الکریم بن احمد بن طاوس (متوفی ۶۹۳) به این مقام منصوب شدند[540].

مهم‌ترین شخصیت آل طاوس، از لحاظ موضوع بحث ما، رضی الدین علی بن طاوس است که به سبب پارسائی و پرهیز از فتوا، در فقه چیزی ننوشت و لیکن کتابهای بسیاری در ادعیه تألیف کرد [541]. و به‌طوری که خود می گوید «با افاضه خدای عالمیان، آن دعاها را انشاء کرده است »[542]. او مدعی بود که با مهدی (عج) دوازده اما میان ملاقات می کند[543] و ظاهرا، انشاء بسیاری از زیارتنامه های خاص اماکن مقدس شیعی و اجتهادات غریبش را باید بر این اساس توجیه کرد[544]. گویی او در خویش قدرت درآمیختن با ائمه و پیوستن کلام خود به کلام ایشان را سراغ داشت. آنقدر به کشف و کرامت خود ایمان داشت کـه رأی [صحیح] شیخ مفید را درمورد حذف نام محمد بن سنان از ردیف شیعیان معتدل رد کرد[545]، او در این مورد به همان اصلی استناد جست که بعدا سید حیدر آملی به کار گرفت: تقیه شیعیان و اسرار صوفیان، دو لفظ است به یک معنی . از رضی الدین نقل کرده اند که می گفت «ائمه، از ر وی کمال خصوصیت، غالیان را به اسرار نهفته از اغیار، آگاه می کردند و به گونه‌ای با آنان سخن می گفتند که بیشتر شیعیان، طاقت آن را نداشتند [546]. و این است دلیلی که پایین آوردن مقام غلات را در نزد شیعه ایجاب می‌کرد. [یعنی برای حفظ اسرار و حاملان آن، تعمدا مقام غالیان از آنچه بود پایین‌تر وانمود می‌شد.] ظاهرا

ص:۱۰۶

---

[537] (۹).« الحوادث الجامعه» ص ۳۲۹؛« عمدة الطالب»، حاشیه ص ۱۱۷.

[538] (۱۰).« الحوادث الجامعه» ص ۳۳۰؛« عمدة الطالب» ص ۱۷۷.

[539] (۱۱). روضات الجنات ص ۹.

[540] (۱۲).« الحوادث الجامعه» ص ۳۵۶، ۳۸۲؛« عمدة الطالب» ص ۱۷۷ و حاشیه.

[541] (۱۳).« طرائق الحقائق» ۱/ ۱۲۱؛ از جمله زیارت صاحب الامر(عج) راکه از ابن طاوس است در« مفاتیح الجنان» ببینید.

[542] (۱۴).« الامان من اخطار الاسفار و الزمان»، از رضی الدین ابن طاوس، نجف ۱۳۷۰، ص ۴.

[543] (۱۵- ۱۶- ۱۷).« روضات الجنات» ص ۳۹۳- ۴، و« عمدة الطالب» ص ۱۱۷.

[544] (۱۵- ۱۶- ۱۷).« روضات الجنات» ص ۳۹۳- ۴، و« عمدة الطالب» ص ۱۱۷.

[545] (۱۵- ۱۶- ۱۷).« روضات الجنات» ص ۳۹۳- ۴، و« عمدة الطالب» ص ۱۱۷.

[546] (۱۸).« طرائق الحقائق» ۱/ ۱۱۶- ۷.

برپایه همین نحوه استدلال است که نصیریه، محمد بن سنان را بزرگ می شمارند و اخباری را که وی از ابو الخطاب روایت کرده، نقل می‌کنند[۵۴۷].

در تأیید مطالب گذشته، باید افزود که رضی الدین به اعتراف موافق و مخالف، عابد و زاهدی مستجاب الدعوه بوده[۵۴۸] و به‌همین سبب، صوفی مسلکان شیعی متأخر وی را به همراه خواجه نصیر، در سلک وابستگان تصوف شمرده اند و این دو را که قائل به حلول و اتحاد و وحدت وجود [۵۴۹] و یا وابسته به طریقه معینی نبودند- تا جهتگیریشان مشخص و انتسابشان به فرقه دیگری غیر از شیعه محرز باشد- [از نظرگاه تصوف] دو صوفی قابل‌قبول شناخته‌اند[۵۵۰].

درمورد آل طاوس، این نکته را نیز باید افزود که همگی در زندگی و مرگ اولیاء صاحب کرامت شمرده شده اند؛ قبر سید احمد بن طاوس زیارتگاه مشهوری گردیده بود «و سنی و شیعه، از قسم دروغ خوردن بدان، هراسان بودند [۵۵۱].» و این نشانه‌ای است از منزلت معنوی علویان در آن دوران و آمادگی روحی مسلمانان، خاصه شیعیان، برای بالا بردن مقام اشخاص از حضیض خاک به اوج افلاک. و بدین‌سان، در روزگاری که علو روحی بسیار پرارج می‌نمود اظهار کرامات از جانب آل طاوس و پذیرش آن از ناحیه مردم، امکان‌پذیر گردید. از آن جمله آورده‌اند که عبد الکریم بن احمد بن طاوس «به سن چهارسالگی، در چهل روز از معلم بی نیاز شد و توانست بنویسد »[۵۵۲] و «در یازده سالگی قرآن را در مدت کوتاهی از بر کرد »[۵۵۳] و این یادآور اوصاف امامان شیعی و نیز اولیاء بزرگ صوفی است [۵۵۴]. در حله آنقدر گرایش به عوالم روحانی، شدید بود که

ص:۱۰۷

تصوف و تشیع در آنجا به هم آمیخته شد و عبد الکریم برآمدی است از درآمیختن تبار علوی با زهد صوفیانه؛ خصوصا که او نزد پدر و عمویش و خواجه نصیر و علامه حلی، علم آموخته [۵۵۵] بود که بر رویهم همان کیفیت [یعنی آمیزه تصوف و تشیع] را منعکس می‌کنند.

۳. حسن بن یوسف بن مطهر حلی

(۶۴۸- ۷۲۷)

---

[۵۴۷] (۱۹).« رسالة سر الاسرار» مولانا علی، ص ۸۱.

[۵۴۸] (۲۰).« روضات الجنات» ص ۳۹۴.

[۵۴۹] (۲۱- ۲۲).« طرائق الحقائق» ۱/ ۱۲۲.

[۵۵۰] (۲۱- ۲۲).« طرائق الحقائق» ۱/ ۱۲۲.

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

[۵۵۲] (۲۴).« روضات الجنات» ص ۳۶۱؛« امل الامل»، قسم ثانی، ص ۴۸؛« منتهی المقال» ص ۲۷۹- ۲۸۰.

[۵۵۳] (۲۵).« روضات الجنات» ص ۳۶۱؛« منتهی المقال» ۱۸۰.

[۵۵۴] (۲۶). شاید به‌همین لحاظهاست که عبد الکریم بن طاوس را جزو صوفیه شمرده‌اند؛(« ریاض- العارفین» ص ۲۷.)

[۵۵۵] (۲۷).« روضات الجنات» ص ۳۶۱.

اگر اشراف و سادات حله را پشت سر بگذاریم و به فقیهان روی آوریم به برجسته ترین فقیه حله- یا به‌طور مطلق، برجسته‌ترین فقها- می‌رسیم و وی ابن مطهر حلی است که در حوزه های شیعی، به علامه حلی شهرت دارد . کرامات آل طاوس به این نیز نسبت داده شده و آورده اند که با مهدی (عج) ملاقات کرد و آنحضرت، یکشبه، کتاب حجیمی را برای او نسخه‌برداری فرمود[۵۵۶]. خاندان وی همه عالمان دین بودند و گفته اند که او نزد نصیر الدین طوسی و میثم بحرانی و بسیاری از «علمای شیعه و سنی » درس خوانده[۵۵۷] و تألیفات بسیارش، همه ابواب معرفت، از جمله فلسفه و منطق را شامل می‌شود[۵۵۸]. امتیاز علامه حلی نزد شیعه، آن است که در مجلس خدابنده با عالمان سنی، م ناظره و آنان را مغلوب کرد و مذهب شیعه را رواج داد و دو کتاب منهاج الکرامه و کشف الحق را بدین منظور نوشت [۵۵۹]. نام او در تاریخ حافظ ابرو، آمده و این مورخ وصف مجالس و مباحثات وی را با نظام الدین عبد الملک شافعی آورده و اشاره کرده است که در بحث مطلقا به راه تعصب نمی‌رفت و گذشته از این خدابنده را پس از

ص:۱۰۸

تشیع به دوست داشتن همه اصحاب پیغمبر، می خواند[۵۶۰]. شگفت اینکه شیعه پس از آمدن مغول، پرچم عدم تعصب برافراشتند و ادامه این حالت در علامه حلی به اوج خود رسید . یکی از دلایل بروز این همه آسانگیری از این متکلم شیعی آن است که تعصب‌ورزی گذشتگان فقط به پیچیده‌تر شدن مشکلات، انجامیده و باعث شده بود نیکبختی و صلح به تیره‌بختی و جنگ تبدیل گردد، و همین سبب شد که علامه به صفت حکمت و نصیحت نیک اندیشانه آراسته شود و صفات عالی ریاست معنوی را با سعه صدر درآمیزد. در برابر این عدم تعصب بزرگمنشانه از جانب علامه حلی، ابن تیمیه (متوفی ۷۲۸) [سنی] قرار داشت که برای مخالفت با علامه، دائم مترصد فرصت می بود و در ردیه ای که بر کتاب منهاج الکرامه حلی نوشت «در بسیاری از موارد به ستم داوری کرد و احادیث واقعی- و شاید ضعیف- را که وی نقل کرده بود، به کلی ساختگی خواند »[۵۶۱] و این مخالف‌خوانی را بدانجا رسانید که ابن مطهر [یعنی علامه حلی] را، ابن منجس نامید[۵۶۲].

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

اگر تو آنچه همگان دانند می‌دانستی، هرآینه دوستدار همه مردمان می شدی؛

---

[۵۵۶] (۲۸).« قصص العلما» ص ۲۵۶.

[۵۵۷] (۲۹).« لؤلؤة البحرین» ص ۱۴۱؛« منتهی المقال» ۱۰۵؛« روضات الجنات» ۱۷۴،« حافظ ابرو»: حاشیه ص ۵۲.

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

[۵۵۹] (۳۱).« قصص العلماء» ص ۲۵۲، ۲۵۶،« لؤلؤة البحرین» ص ۱۴۲.

[۵۶۰] (۳۲).« مجمع التواریخ» حافظ ابرو،(ذیل« جامع التواریخ») ص ۵۲.

[۵۶۱] (۳۳- ۳۴).« الدرر الکامنه»،« ابن حجر» ۲/ ۷۱ و حاشیه.

[۵۶۲] (۳۳- ۳۴).« الدرر الکامنه»،« ابن حجر» ۲/ ۷۱ و حاشیه.

لیکن در جهل ماندی و گفتی که هرکسی سلیقه ای برخلاف دلخواه تو داشته باشد، دانشمند نیست [۵۶۳]. این لحن و اندیشه، یادآور روحیه تسامحی است که در صوفیان سراغ داریم؛ مانند این شعر ابن عربی:

ص:۱۰۹

به آیین دوستی گرویده‌ام و به هر سو موکب عشق رو نهد روی می نهم، محبت دین و ایمان من است در اینجا لازم است اشاره شود که عده ای از متصوفه با شیعیان می زیستند و قبلا گفتیم که رباط صوفیانه ای در نجف وجود داشت؛ در این مورد، علامه نقل می‌کند «گروهی از صوفیان در کربلا حلقه ذکر دارند» [۵۶۴]. علامه حلی در کتاب کشف الحق، ضمن بحث از مسائل تشیع، به موضوع علم می رسد و به شیوه ابن ابی الحدید و میثم بحرانی، علی (ع) را پیشرو همه اقسام معرفت می‌شمارد.

همچنین ضمن بحث از تصوف می گوید «همه صوفیان و مرشدان راستین خرقه خود را به آنحضرت می رسانند[۵۶۵]» به علاوه به فتوت نیز اشاره کرده و علی (ع) را مرجع فتوت دانسته است [۵۶۶]. در حمله به تصوف نیز از زاویه حلول و اتحاد و سقوط تکلیف و رقص و غنا [۵۶۷] بدان تاخته که حتی تحسین کنندگان تصوف رایج، همچون ابن تیمیه [۵۶۸] نیز از این نقطه‌نظرها بدان حمله کرده اند. با این حال علامه به ابن عربی و دارودسته اش و عقید ه وحدت وجودش، ایراد نگرفته است.

البته این بدان معنا نیست که وی معتقد به وحدت وجود بوده، لیکن نشان می دهد که همچون شیخ بهایی- که بعدا از او سخن خواهیم گفت- مردی بوده است با فرهنگ وسیع؛ و معتقد به اینکه مسائل فرهنگی و فلسفی با روح انسان تماس دارد و سطح معنویت آن را بالا می برد و تنها از کاربرد عملی بدعت آمیز آن باید اجتناب نمود. [یعنی انسان اندیشه خود را نباید در محدوده مسلمیات محدود کند، هرچند از لحاظ عملی، خواه ناخواه، مقید به قیودی باید باشد .] همچنین در موضوع عشق الهی، اشعاری به علامه منسوب است که از آن بوی تصوف برمی خیزد- گرچه به معیار ادبی شعر درجه اول به‌شمار نمی‌آید- از جمله این شعر:

گرچه در هرقضیه‌ای دو شاهد کافی است، و لیکن من در عشق، چهار گواه دارم:

---

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

اگر تو درمی‌یافتی که من چه می گویم، معذورم می‌داشتی و اگر من نمی‌فهمیدم که تو چه می گویی، سر زنشت می کردم اما چون تو گفته مرا درنیافتی، سرزنشم کردی و من چون از نادانیت باخبر بودم، معذورت داشتم(« علم القلوب»، ابو طالب مکی، مصر ۱۳۸۴، ص ۲۴).

[۵۶۴] (۳۶).« کشف الحق و نهج الصدق» ورقه ۱۲ الف.

[۵۶۵] (۳۷- ۳۸). همان، ورقه ۷۸ ب.

[۵۶۶] (۳۷- ۳۸). همان، ورقه ۷۸ ب.

[۵۶۷] (۳۹). همان، ورقه ۱۲ الف.

[۵۶۸] (۴۰).« الرسائل و المسائل» ۱/ ۳ و ۱۶۸.

گرفتگی دلم، لرزش دنده‌هایم، تغییر رنگم و بند آمدن زبانم.[۵۶۹]

این شعر [از یک فقیه] نمونه دیگری است که ابن عربی را فرا یاد می آورد و به طور کلی در ورای آن نوعی تسامح صوفیانه و روحیه ای متمایل به تصوف، پنهان است . این سرآغازها، تأثیر مهمی در سید حیدر آملی بجا نهاد که اندکی بعد، درصدد برآمد وحدت وجودیان و شیعیان را در یک فرقه گردآورد . با این مقدمات و نظر به تشابه روحی حیدر آملی با علامه حلی، عجب نیست که کشکول آملی را به علامه منسوب داشته اند[۵۷۰]. [اما درمورد ابن عربی و پیروانش] بد نیست تأکید شود که علاوه بر گرایشهای شیعیانه و اعتقاد به برتری علی (ع) که از ابن عربی سراغ داریم- که در کتاب الصلة بین التصوف و التشیح بدانها اشاره کرده ایم[۵۷۱]- یک قاضی از پیروان ابن عربی در شام بود که علی را بر عثمان برتری می‌نهاد- با آنکه خود از نسل عثمان بود [۵۷۲]- و سنیان، این اعتقاد وی را چنین توجیه می کردند که «از باب همرایی با مرشدش ابن عربی است [۵۷۳]»، و وی را «شیعه» نامیدند[۵۷۴] نمونه دیگری از تقارن نام ابن عربی با تشیع آن است که آورده‌اند همین مرید ابن عربی از طرف مغولان قاضی دمشق بود و پس از رفتن ایشان، [سنیان] او را به مصر تبعید کردند[۵۷۵] [و این همه نشانه گرایش متقابل صوفیان به تشیع است]. معلوم می‌شود آن سبب اصلی که بعدها ابن تیمیه را واداشت ابن عربی و پیروانش را بکوبد، همین بوده است.

به هرصورت، علامه حلی به سال ۷۲۶ وفات یافت و فرزندش، محمد- معروف به محقق حلی- (۶۸۲- ۷۷۱) که ضمنا شاگرد پدر و در مسافرت به حضور خدابنده همراه او بود، در ریاست علمی جانشین وی گردید . در تیزهوشی او نیز مبالغه شده، تا آنجا که گفته‌اند در ده‌سالگی به درجه اجتهاد رسید[۵۷۶]؛ و این امر، با اعتقاد به ولایت فقیهان و سران شیعه در حله بدان ایام، سازگار است[۵۷۷].

---

[۵۶۹] (۴۱).« انوار النعمانیه» ص ۳۸۱.

[۵۷۰] (۴۲). روضات الجنات ص ۱۷۳؛ اما در« مجالس المؤمنین»،« کشکول» را از آملی دانسته است(۲۴۵). این کتاب به سال ۱۳۷۲ در نجف به طبع رسیده.

[۵۷۱] (۴۳).« الصلة بین التصوف و التشیع» ۲/ ۵۱- ۴.

[۵۷۲] (۴۴- ۴۵).« البدایة و النهایه» ۱۴/ ۳۵۷، نام قاضی این است:(محیی الدین بن زکی ... بن محمد بن علی ... بن عثمان)، که به سال ۶۶۸ فوت کرده.

[۵۷۳] (۴۴- ۴۵).« البدایة و النهایه» ۱۴/ ۳۵۷، نام قاضی این است:(محیی الدین بن زکی ... بن محمد بن علی ... بن عثمان)، که به سال ۶۶۸ فوت کرده.

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

[۵۷۵] (۴۷).« البدایة و النهایه» ۱۴/ ۳۵۷؛« شذرات الذهب»، ۵/ ۲۳۸.

[۵۷۶] (۴۸).« روضات الجنات» ص ۵۱۷؛« قصص العلما» ص ۲۵۳.

[۵۷۷] (۴۹). این را مقایسه کنید با داستان عبد الکریم بن طاوس که نوشته اند در چهارسالگی با ۴۰ روز درس خواندن، از معلم بی نیاز شد،(« روضات الجنات» ۵۱۷، و حاشیه ۲۴ همین فصل).

در اینجا مجال شرح و تفصیل جهات مختلف شخصیت محقق حلی نیست؛ همین قدر باید گفت که مقدر بود وی از استادان مردی باشد که آغازگر راستین پیوند تصوف و تشیع و یا درواقع مظهر تأثیر اولی بر دومی است . این مرد سید حیدر آملی بود که کوشید تشیع را به تصوف نزدیک کند- و نه بعکس- و شخصیت وی در بخش بعدی مورد بحث ماست.

ص:۱۱۲

ج. بهاء الدین حیدر بن علی عبیدی آملی

(متوفی پس از سال ۷۹۴)[۵۷۸]

نخستین چیزی‌که درمورد سید حیدر جلب نظر می‌کند، آن است که او علویی بود از آمل، بزرگترین شهر طبرستان :[۵۷۹] نام آمل یادآور ناصر اطروش (مقتول به سال ۳۰۴) است که سیزده سال با مجاهدات توانفرسا، تشیع را در آنجا ترویج نمود و سپس در آن شهر حکومتی تأسیس کرد [۵۸۰]، نتیجه این مجاهدات، مسلمان شدن دیلمیان بود که دولت آل بویه از میان آنان ظهور کرد. درمورد آملی، آنچه ذهن را به خود می‌کشد نخست آن است که اولا میان تصوف و تشیع جمع کرد و در ثانی خود را به سلسله‌ای منتسب کرد که به بایزید بسطامی می‌رسد[۵۸۱].

او شرح خرقه خود را در آغاز نص النصوص، [۵۸۲] که شرح فصوص الحکم (این عربی) است و در ۷۸۲ تألیف کرده[۵۸۳] آورده است. ابن ابی جمهور احسایی (متوفی بعد از ۹۰۱) آنجا که از سید حیدر آملی به‌عنوان «سید علامه متأخر و

ص:۱۱۳

دارای قوه کشف راستین »[۵۸۴] نام می‌برد، در حقیقت اشاره به آن دارد که وی تصوف و تشیع را جمع کرده است . گفته‌اند که سید حیدر شاگرد فخر الدین محمد بن مطهر حلی بوده است[۵۸۵]. چندین رساله در علوم شیعی به نام سید حیدر آمده:

از جمله رساله الارکان [۵۸۶] (فی فروع شرایع اهل الایمان)[۵۸۷] که شامل پنج رکن نماز و روزه و زکات و حج و جهاد است[۵۸۸] و نیز رساله رافعة الخلاف، که به اشاره استادش، محمد بن مطهر نوشته و موضوع آن این است : «خودداری علی

---

[۵۷۸] (۱). در« هدیة العارفین» تألیف اسماعیل پاشا بغدادی،(استانبول ۱۹۵۱، ۱/ ۳۴۱) نام آملی چنین آمده است :« بهاء الدین حیدر بن علی بن حیدر علوی طبری کاشانی معروف به آملی، شیعه امامی، ساکن بغداد، متوفی در اواخر قرن هشتم ». و نیز نقل کرده است که در آخر نسخه ای از شرح آملی بر « تعریفات» کاشانی، چنین آمده:« فرغت من کتابته بالربیع الثانی من- سنة ۸۹۴(ظ: ۷۹۴)»، که نشان می دهد آملی در این سال زنده بوده، درهرحال تاریخ پایان تألیف « نص النصوص» وی ۷۹۳ است،(و فوت وی را می‌توان بعد از ۷۹۴ دانست).

[۵۷۹] (۲).« یاقوت»: ۱/ ۶۳، قاضی نور اللّه پس از نقل قول یاقوت افزوده: بیشتر مردم طبرستان شیعه هستند،(« مجالس المؤمنین» ۴۱).

[۵۸۰] (۳). مسعودی:« مروج الذهب»، مصر ۱۲۸۳، ۲/ ۴۳۰؛« ابن اثیر» ۸/ ۲۶؛« تاریخ الخلفاء» ص ۳۶۷.

[۵۸۱] (۴).« محفل الاوصیاء» ورقه ۳۰۵ الف و ۳۳۳ ب.

[۵۸۲] (۵). همان، ورقه ۳۳۳ ب؛« طرائق الحقائق» ۱/ ۱۰۴.

[۵۸۳] (۶).« هدیة العارفین» ۱/ ۳۴۱.

[۵۸۴] (۷- ۸).« مجالس المؤمنین» ص ۲۶۴.

[۵۸۵] (۷- ۸).« مجالس المؤمنین» ص ۲۶۴.

[۵۸۶] (۹).« جامع الاسرار» ورقه ۱ الف، نام این رساله در« مجالس المؤمنین» به صورت« الامکان» آمده.

(ع) از مخالفت با خلیفه، از روی ناتوانی نبود؛[۵۸۹] نام این رساله، نشان می‌دهد که اندیشه عدم تعصب تا اواخر قرن هشتم موجود بود و افزاری گردیده بود در دست شیعه، دستکم برای جلب صوفیه به سوی خود . لازم به اشاره است که آملی، در حالی‌که مرد کامل و پخته‌ای بود به عراق رونهاد و در آنجا ساکن شد[۵۹۰] تا با سران تشیع تماس بگیرد و تصمیم راسخ خود را دایر بر جمع میان تشیع و تصوف زیر پرچم فرقه واحدی تحقق بخشد . البته چنانکه گفته اند، با مخالفت شدید مدرسان کتب شیعه روبرو شد و این طبیعی بود و تنها پاسخش این بود : «من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید؛ و بالاتر از ه‌ردانایی، داناتری هست»[۵۹۱].

مهم‌ترین اثر آملی، کتاب جامع الاسرار و منبع الانوار است در این موضوع که مشرب صوفیان با مذهب دوازده امامیان موافق است؛ تألیف این کتاب، پس از یک رشته رسالات که بنا به درخواست شیعیان عراق در آنجا نوشت، بود که از آن جمله است: منتخب التأویل، رسالة الارکان، رسالة الامامه رسالة التنزیه،[۵۹۲] و نیز رسالة الوجود و تلخیص آن، نقد النقود فی معرفة الوجود

ص:۱۱۴

[۵۹۳]. از دلایلی که ثابت می کند، آملی جامع الاسرار را در عراق نوشته، آن است که در آخر کتاب آورده که برای هرمردمی به زبان خودشان باید نوشت؛ و نیز به ضعف انشاء عربی خویش اقرار کرده است[۵۹۴]. و نیز می‌گوید، چند رساله فارسی به درخواست فارسیزبانان نوشته که از جمله جامع الحقایق و رسالة التنزیه و امثله التوحید را نام می‌برد[۵۹۵]. آملی، در جامع الاسرار، از کتاب دیگرش در شرح فصوص الحکم و نیز رسالة الوجود و نقد الن قود و رافعة الخلاف، ذکری به میان نیاورده، و بنابراین معلوم می شود همه اینها پس از جامع الاسرار نوشته شده [۵۹۶] به علاوه در دبستان المذاهب (ص ۸۴۱ و ۴۹۴) از رسالة المعراج او یاد شده؛ و مرکز تحقیقات شرقی فرانسه در دمشق، رسالة اعتقادیه او را ضمن مجله خود منتشر کرده: (شماره سال ۱۹۶۱– ۲ ص ۱۸۴– ۲۰۳).

هرچه هست، به نظر می آید که آملی مدت بیست سال، فقیه و متکلم شیعی متعصبی بوده، و با نوشتن جامع الاسرار متصوف گردیده و تعصب‌اندیشی را کنار گذاشته و به تسامح گراییده است [۵۹۷]. در سن کهولت، در مقام رهبر شیعیگری و

---

[۵۸۷] (۱۰).« هدیة العارفین» ۱/ ۳۴۱.

[۵۸۸] (۱۱).« مجالس المؤمنین» ۲۶۴.

[۵۸۹] (۱۲). همان، ۲۶۵؛« جامع الاسرار» ورقه ۴ ب.

[۵۹۰] (۱۳).« محفل الاوصیاء» ورقه ۳۳۳ ب.

[۵۹۱] (۱۴).« مجالس المؤمنین» ص ۲۶۵؛« جامع الاسرار» ورقه ۴ ب.

[۵۹۲] (۱۵).« جامع الاسرار» ورقه ۱ ب و ۲ الف؛ نسخه دیگری ازین کتاب در خزانه شمس العرفاء--(درنائین) هست،(سید عبد الحجة بلاغی« مقالات الحنفا، فی مقامات شمس العرفاء» تهران ۱۳۶۹، ص ۲۷۱).

[۵۹۳] (۱۶).« نقد النقود فی معرفة الوجود»، ورقه ۱ الف.

[۵۹۴] (۱۷– ۱۸).« جامع الاسرار» ورقه ۲۹۶ ب.

[۵۹۵] (۱۷– ۱۸).« جامع الاسرار» ورقه ۲۹۶ ب.

[۵۹۶] (۱۹). از رساله« نقد النقود»، یك نسخه به خط مؤلف در دست سید فخر الدین نصیری امینی موجود است که به سال ۷۶۸ در نجف نوشته شده؛ در کتابخانه مجلس(تهران) نسخه دیگری از آن هست، و دکتر حسینعلی محفوظ عکسی از آن تهیه نموده که در اختیار نویسنده گذاشت. درمورد دیگر آثار آملی رجوع کنید به مقدمه« کشکول»(آملی) چاپ نجف ۱۳۷۲،(ص: ج– د).

[۵۹۷] (۲۰).« جامع الاسرار» ورقه ۱۲۱ ب.

صوفیگری، «جامع تشیع و حقایق عرفانی » شده[۵۹۸]، و براساس عقاید اجدادش، امامان علوی، که [به اعتقاد او] زعامت صوفیه و شیعه را به یکسان داشتند[۵۹۹]، شیعیگری و عرفان را باهم آمیخته است . او از تشیع، مذهب اثنا عشری؛ و از تصوف، عقیده وحدت وجودیان را برگزیده و اینان را «ارباب توحید»[۶۰۰] نامیده است؛ تا از آن دو، یک فرقه ترکیبی بسازد. و این،

ص:۱۱۵

انعکاس خودداری فقیهان شیعه از حمله به معتقدان وحد ت وجود است- وحدت وجود به عنوان یک نظریه فلسفی نه محصول کشف و کرامت[۶۰۱]. در تأیید نکته اخیر باید گفت که آملی نیز چون علامه حلی، به «مباحیان و حلولیان و اتحادیان و معطله و امثال اینان» می‌تازد و ایشان را از تصوف [راستین] بیرون می‌اندازد[۶۰۲]، او به دشمنی و انکار متقابل صوفیان و شیعیان[۶۰۳] توجه داشته و در کتابش، به منظور تقریب ایندو و نزدیک شدن به هدف خود، قسمتی را بدین موضوع اختصاص داده؛ در این مورد به آرای [موافق] شیعیان در باب صوفیه و نظرات [مساعد] صوفیان درباره شیعه، استناد جسته و گفته: «در حقیقت صوفی و شیعه از همدیگر بی‌نیاز نیستند، هرچند رفیق خود را نشناخته باشند »[۶۰۴]. لذا برای بیان پیوستگی صوفیه به علی بن ابیطالب (ع)، گفته‌های میثم بحرانی را از شرح نهج البلاغه و اقوال، علامه حلی را از منهاج الکرامه برگزیده و همچنین از سخنان، خواجه نصیر، مستخرج از شرح تجرید، کمک گ رفته[۶۰۵] است؛ و از صوفیان، غزالی و ابن عربی را اختیار کرده که گفته اند «دانشهای خدایی و حقایق الهی، از ازل تا ابد، درمیان اولیاء ویژه علی بوده، لا غیر»[۶۰۶].

براساس همین ارتباط موجود میان تصوف و تشیع- هرچند صوفی و شیعه متوجه آن نباشند- این صوفی متشیع، یا بهتر بگوئیم، شیعی متصوف به مثابه پیشوای هردو گروه، کار خود را ازین نکته شروع می کند که بنابر تقسیم سه گانه مردم از نظر علی (ع)، صوفیان مقام اول، شیعیان مرتبه دوم و دیگران رتبه سوم را دارند[۶۰۷] و به استناد گفته امامان قضیه ما دشوار و دشواریاب

ص:۱۱۶

---

[۵۹۸] (۲۱- ۲۲- ۲۳). همان، ورقه ۳ الف.

[۵۹۹] (۲۱- ۲۲- ۲۳). همان، ورقه ۳ الف.

[۶۰۰] (۲۱- ۲۲- ۲۳). همان، ورقه ۳ الف.

[۶۰۱] (*) مقصودش این است که فقیهانی چون علامه حلی، با عقاید عرفانی و فلسفی؛ مادام که استنتاج عملی از آن نشود، مخالفتی نداشتند- م.

[۶۰۲] (۲۴). همان، ورقه ۲۲ ب، ۱۹۲ ب.

[۶۰۳] (۲۵- ۲۶). همان، ورقه ۲۲ الف و ب.

[۶۰۴] (۲۵- ۲۶). همان، ورقه ۲۲ الف و ب.

[۶۰۵] (۲۷- ۲۸). همان، ورقه ۱۰۸ ب- ۱۰۹ الف؛ آملی روایت زیر را از قول علی(ع) از غزالی نقل کرده است:« پیغمبر زبان خود را در دهان من گذاشت، پس در دل من هزار در دانش گشوده شد؛ و از هردری هزار در دیگر .»،« جامع الاسرار» ورقه ۲۱۷ ب. شیخ احمد احسائی نیز بدین طریقه از معرفت ذوقی معتقد بود، (رجوع کنید به:« سیرة الشیخ احمد الاحسائی»، بغداد ۱۳۷۶، ص ۱۷- ۱۸).

[۶۰۶] (۲۷- ۲۸). همان، ورقه ۱۰۸ ب- ۱۰۹ الف؛ آملی روایت زیر را از قول علی(ع) از غزالی نقل کرده است:« پیغمبر زبان خود را در دهان من گذاشت، پس در دل من هزار در دانش گشوده شد؛ و از هردری هزار در دیگر .»،« جامع الاسرار» ورقه ۲۱۷ ب. شیخ احمد احسائی نیز بدین طریقه از معرفت ذوقی معتقد بود، (رجوع کنید به:« سیرة الشیخ احمد الاحسائی»، بغداد ۱۳۷۶، ص ۱۷- ۱۸).

[۶۰۷] (۲۹).« جامع الاسرار» ۱۷ ب.

است؛ هیچ‌کس جز فرشته مقرب یا مؤمنی که خدا دلش را به رنجهای ایمان آزموده باشد [مؤمن ممتحن] طاقت آن را ندارد»،[۶۰۸] شیعه همان مؤمن عادی محسوب می شود و صوفی، مؤمن ممتحن [۶۰۹]؛ بدین شرح: «امامیان بر دو گروهند، عده‌ای بر دانسته‌های ظاهری خود که عبارت از شریعت و اسلام و ایمان باشد، عمل می‌کنند، و عده دوم بر معرفت نهانی خویش که عبارت از طریقت و حقیقت و ایقان باشد، عمل می نمایند، ... و شیعه و صوفی تعبیری از این دو گروه است و دو لغت است برای یک معنا؛ که حقیقت آن، شیعه محمدی (ص) است»[۶۱۰].

دلیل آملی، بر اینکه صوفیان همان شیعیان خاص می باشند، آن است که به اسرار الهی اختصاص یافته اند[۶۱۱]؛ همچنانکه شیعه نیز با امامان تماس داشته و از ایشان [معرفت] فراگرفته‌اند[۶۱۲]. برای اثبات این عقیده، آملی فهرستی از پیشروان تصوف که دانش خود را از ائمه فراگرفته اند می‌آورد: حسن بصری همچون کمیل بن زیاد، شاگرد علی (ع) بود[۶۱۳] و ابراهیم بن ادهم از علی بن حسین (ع)[۶۱۴] و بایزید بسطامی از امام صادق (ع)[۶۱۵] و شقیق بلخی از، موسی بن جعفر (ع)[۶۱۶] و معروف کرخی از علی بن موسی الرضا (ع)[۶۱۷] آموزش یافت؛ و همه اینان، تعالیمی را که از امامان فراگرفته بودند به مریدان خود سپردند در اینجا باید تذکر دهی م که از ارتباطات مشخص و زنجیروار فوق، در هیچ یک از کتب صوفیه و شیعه پیشین ذکری نشده بود- به استثنای ارتباط مشکوک معروف کرخی با امام رضا (ع). چیزی‌که هست فقط ابن ابی الحدید می گوید: بیشتر صوفیانی که به عنوان پیر طریقت، شناخته می شوند خرقه خود را به علی (ع) انتساب داده‌اند[۶۱۸]؛ و میثم بحرانی نیز به‌طور کلی سخن گفته و از صوفی معینی نام نبرده است[۶۱۹]. آملی به این حد نیز اکتفا نکرده و دورتر رفته، و خود

ص:۱۱۷

ائمه را از جمله صوفیان شمرده و ایشان را دارای معرفت کشفی و خرقه صوفیانه، به حساب آورده، و این صفت را شامل یک‌یک آنان تا مهدی (عج)[۶۲۰] دانسته و بدینگونه حجت حاضر شیعیان، درعین حال قطب صوفیه نیز هست، «زیرا همچنانکه درنظر صوفیان، دنیا نمی تواند خالی از قطب باشد، نزد شیعیان نیز روزگار بدون معصوم نیست، .. و قطب و

---

[۶۰۸] (۳۰- ۳۱- ۳۲- ۳۳). همان، ۱۸ الف و ب، ۱۹ الف. درمورد حدیث رجوع کنید به:« کافی»، تهران ۱۳۸۱ ۱/ ۴۰۱.

[۶۰۹] (۳۰- ۳۱- ۳۲- ۳۳). همان، ۱۸ الف و ب، ۱۹ الف. درمورد حدیث رجوع کنید به:« کافی»، تهران ۱۳۸۱ ۱/ ۴۰۱.

[۶۱۰] (۳۰- ۳۱- ۳۲- ۳۳). همان، ۱۸ الف و ب، ۱۹ الف. درمورد حدیث رجوع کنید به:« کافی»، تهران ۱۳۸۱ ۱/ ۴۰۱.

[۶۱۱] (۳۰- ۳۱- ۳۲- ۳۳). همان، ۱۸ الف و ب، ۱۹ الف. درمورد حدیث رجوع کنید به:« کافی»، تهران ۱۳۸۱ ۱/ ۴۰۱.

[۶۱۲] (۳۴- ۳۵).« جامع الاسرار» ورقه ۱۰۵ ب.

[۶۱۳] (۳۴- ۳۵).« جامع الاسرار» ورقه ۱۰۵ ب.

[۶۱۴] (۳۶).« ریاض العارفین» ص ۳۶- ۷.

[۶۱۵] (۳۷- ۳۸- ۳۹).« جامع الاسرار» ورقه ۱۰۶ ب، ۱۰۷ الف. ضمنا باید توجه داشت که آملی، مأخذی برای هیچیك از گفته‌های خود ذکر نکرده.

[۶۱۶] (۳۷- ۳۸- ۳۹).« جامع الاسرار» ورقه ۱۰۶ ب، ۱۰۷ الف. ضمنا باید توجه داشت که آملی، مأخذی برای هیچیك از گفته‌های خود ذکر نکرده.

[۶۱۷] (۳۷- ۳۸- ۳۹).« جامع الاسرار» ورقه ۱۰۶ ب، ۱۰۷ الف. ضمنا باید توجه داشت که آملی، مأخذی برای هیچیك از گفته‌های خود ذکر نکرده.

[۶۱۸] (۴۰).« شرح نهج البلاغه» ابن ابی الحدید، ۱/ ۳.- خاص آنحضرت باشد؛ کمیل از صحابه علی بوده ولی صوفی مسلك بودن وی مشکوك است، البته مردی زاهد بوده ولی روحیه منفی متنسکان اولیه را که پیش درآمد متصوفه‌اند، نداشته؛ تماس بایزید نیز با امام صادق با تاریخ سازگار نیست؛ همچنانکه ملاقات شقیق با امام کاظم(ع) ساختگی است. راجع به مشکوك بودن داستان ارتباط معروف کرخی با امام رضا (ع)، در جای دیگری از همین کتاب بحث شده؛ پس مجموعا نظریه سید حیدر آملی از برساخته های خود او یا هم‌اندیشگان اوست و امامان شیعی را نمی‌توان پیشروان تصوف پنداشت.- م.

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

[۶۲۰] (۴۱- ۴۲).« جامع الاسرار» ورقه ۱۰۵ الف.

معصوم یا قطب و امام، دو لفظند که بر شخص واحد اطلاق می شوند»[۶۲۱]. نصی که آملی برای تأیید این مطلب آورده، کلامی است از علی بن ابیطالب (ع) که در کتب شیعیان و صوفیان وارد شده : «آری بخدا چنین است، زمین از کسی که برای خدا قیام نماید خالی نیست، تا آیات خدا تباه نشود و حجتش باطل نگردد . اینان از لحاظ شماره اندک و از نظر ارزش نزد خدای، بزرگند»[۶۲۲].

آملی به تبعیت از میثم بحرانی، عقاید درجه دوم شیعه را بدان گونه که درمورد «تبرا» دیدیم چنان تأویل کرده که رنگ صوفیانه به خود گرفته و به همین ترتیب آملی تقیه را از معنی اصطلاحی شیعیانه اش بیرون برده و جامه صوفیانه بدان پوشانده؛ پس از نقل نصوص ویژه شیعه در باب تقیه و وجوب آن تا ظهور مهدی (عج)[۶۲۳] می‌گوید: مقصود از تقیه «خودداری از فاش‌کردن اسرار الهی است »[۶۲۴] و این معنی را با آوردن نصی از علی (ع) تأیید می‌کند که فرموده «بخدا اگر می‌خواستم خبر دهم که هریک از شما، از کجا برآمده و به کجا می رود و مقامش چیست، می توانستم؛ و لیکن از آن می‌ترسم که منکر

ص:۱۱۸

پیغامبر شوید»،[۶۲۵] و نیز سلمان را نمونه می آورد که درباره او گفته اند «سلمان از ما اهل بیت است » و باز گفته‌اند «اگر ابو ذر بداند در دل سلمان چیست، تکفیرش می کند یا می‌کشدش» و این دلالت می کند بر عظمت رازهایی که نزد علی (ع) و سلمان به ودیعت نهاده شده بود و مبالغه ای است در کتمان اسرار خدای تعالی [۶۲۶]. آملی در برابر کسانی که این توجیه او را نمی‌پذیرند روایت شیعیانه دیگری از پیغمبر آورده که فرمود: «استر ذهبک و ذهابک و مذهبک [۶۲۷]»[۶۲۸] و این راز «از دیرباز، نزد اهلش پنهان، به ودیعت بوده و از نااهل دریغ داشته اند»[۶۲۹]. آملی با این تأویلها در حقیقت یک اندیشه اساسی ساختمان سیاسی و روانی تشیع را که مقصود از آن حفظ جان شیعه بوده، در راه استحکام بخشیدن به پیوند تشیع و تصوف، فدا کرده است.

آملی، به قربانی‌کردن معنای تقیه بس نکرده، بلکه علاوه بر آن به روایتی از علی (ع) که به سبب رنگ‌نمایان صوفیانه‌اش، شریف رضی در نهج البلاغه نیاورده است، و فقط متصوفه به صورت محاوره علی (ع) با کمیل، نقلش کرده اند و عبد الرزاق کاشانی آن را شرح نموده [۶۳۰]، با علم به اینکه در نهج البلاغه ذکر نشده [۶۳۱] استناد کرده است . پس از نقل این روایت، آملی، سخن را بدانجا می کشاند که کمیل، مقصود علی (ع) را از آن معانی عمیق نفهمیده، «چون کمیل در

---

[۶۲۱] (۴۱- ۴۲).« جامع الاسرار» ورقه ۱۰۵ الف.

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

[۶۲۳] (۴۴- ۴۵).« جامع الاسرار» ورقه ۱۳ ب- ۱۴ الف.

[۶۲۴] (۴۴- ۴۵).« جامع الاسرار» ورقه ۱۳ ب- ۱۴ الف.

[۶۲۵] (۴۶- ۴۷). همان، ورقه ۱۲ الف؛ درمورد روایت رجوع کنید به« کافی» ۱/ ۴۹.

[۶۲۶] (۴۶- ۴۷). همان، ورقه ۱۲ الف؛ درمورد روایت رجوع کنید به« کافی» ۱/ ۴۹.

[۶۲۷] (*)« نقدینه‌ات را و مقصد مسافرتت را و عقیده‌ات را پنهان دار».- م.

[۶۲۸] (۴۸- ۴۹).« جامع الاسرار» ۱۰۷ ب، و نیز رجوع کنید به« ریاض العارفین»، ص ۳۶- ۷.

[۶۲۹] (۴۸- ۴۹).« جامع الاسرار» ۱۰۷ ب، و نیز رجوع کنید به« ریاض العارفین»، ص ۳۶- ۷.

[۶۳۰] (۵۰). عبد الرزاق کاشانی، رساله‌ای در شرح محاوره بین علی(ع) و کمیل بن زیاد دارد که در کتابخانه دیوان هند در لندن، تحت شماره۱۹۵۲ محفوظ است.

[۶۳۱] (۵۱).« جامع الاسرار» ورقه ۸۰ ب، ۱۶۳ الف؛(در اینجا اشاره کرده است که عبد الرزاق کاشانی در شرح خود بر « منازل السائرین» خواجه عبد اللّه انصاری، از مکالمه بین علی(ع) و کمیل، نام برده.)

پایین‌ترین درجه تقلید بوده؛ که بزرگترین حجاب است »؛[۶۳۲] با آنکه آملی توجه داشته که شیعه و صوفیه، هردو، کمیل را از شاگردان ویژه و مریدان نزدیک علی (ع) می‌شمارند[۶۳۳]. و پس از این همه، باز به مسأله وجوب نهانداشتن

ص:۱۱۹

اسرار از عوام و نادانان برمی‌گردد و از نوتقیه را تأویل می‌کند[۶۳۴].

آملی از میراث تصوف و سازگار کردنش با تشیع نیز غافل نبوده، و از جمله به مسأله توحید صوفیانه پرداخته و مفص لا بحث نموده آن را دو قسم دانسته است : توحید ظاهری انبیاء و توحید باطنی اولیا [۶۳۵]. در این مورد از سخنان صوفیه شاهد آورده و عباراتی از شبلی[۶۳۶] و ابو عبد اللّه انصاری و غزالی و میثم بحرانی و محیی الدین ابن عربی و صدر الدین قونوی و عبد الرزاق کاشانی[۶۳۷] نقل کرده و در استشهاد به گفته آخری، عبارت «لیس فی الوجود سوی اللّه»[۶۳۸۶۳۹] را نیز از قلم نینداخته و به موضوع وحدت وجود رسیده و بر آن «توحید وجودی» اطلاق نموده است . در این مورد، مثال شمعی در میان آینه‌ها[۶۴۰]، و دریا و آب[۶۴۱] و آیه نور[۶۴۲] را یاد کرده؛ و نیز به تقلید از اخوان الصفا و قبل از ایشان، کندی، وحدت وجود را بر این اصل ریاضی پایه گذاری کرده که اصل اعداد یک است و اعداد از تکرار واحد و افزایش آن، به وجود می‌آیند[۶۴۳]؛ به‌همین ترتیب عقل اول به مثابه وجود اول است که از خدا صادر شده؛ و به این بیت تمثل جسته:

وحدت واحد، کثرت نامتناهی را کاملا دربر گرفته است[۶۴۴].

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

ص:۱۲۰

است که حق می‌نامیم»[۶۴۵].

---

[۶۳۲] (۵۲).« جامع الاسرار» ورقه ۸۲ ب.

[۶۳۳] (۵۳). همان، ۱۴ الف.

[۶۳۴] (۵۴)(۵۳- ۵۴). همان، ۱۴ الف.

[۶۳۵] (۵۵). همان، ورقه ۳۸ ب.

[۶۳۶] (۵۶). همان ۳۲ الف.

[۶۳۷] (۵۷). همان، ۳۵ الف و ب.

[۶۳۸] (*)« در هستی، بجز خدای، هیچ نیست».- م.

[۶۳۹] (۵۸). همان، ۳۴ الف.

[۶۴۰] (۵۹). همان، ۹۷ ب.

[۶۴۱] (۶۰). همان، ۹۸ ب و ۱۴۸ الف.

[۶۴۲] (۶۱). همان، ۲۵ الف.

[۶۴۳] (۶۲). همان، ۳۲ الف.

[۶۴۴] (۶۳). همان، ۹۲ الف؛ و در ورقه(۱۱۰ ب و ۱۱۱ الف) به مناسبت بیان ارقام و نقل اقوال فیثاغورس، از « رسائل اخوان الصفا» نام برده است. کندی نیز به این اندیشه‌ها اشاره کرده:(« رسائل الکندی»، مصر ۱۹۵۰، ۱/ ۱۴۳- ۱۶۲).

[۶۴۵] (۶۴).« جامع الاسرار» ورقه ۵۰ الف- ۵۱ الف.

سپس، به حقیقت محمدیه پرداخته و محمد (ص) و خاندان او را «از یک نفس و حقیقت واحد»[۶۴۶] دانسته، زیرا «ایشان، برترین و کاملترین عالمیانند » و علی (ع) را نفس محمد (ص) و قائم مقام وی انگاشته [۶۴۷]، و یک حدیث منسوب به پیغمبر را آورده که «من و علی (ع) از یک نوریم. خدا علی (ع) را همراه دیگر پیامبران در باطن و با من در ظاهر فرستاد»[۶۴۸] و بر این روایت، نص دیگری افزوده که گمان می رود به قیاس یک حدیث مشهور نبوی[۶۴۹]، از خود برساخته باشد؛ و آن نقل قولی است که به علی (ع) نسبت می‌دهد: «آدم هنوز آفریده نشده بود که من ولی بودم »[۶۵۰]، بدینگونه علی (ع) و محمد (ص) در حقیقت یکی می شوند[۶۵۱]. آنگاه به مسئله انسان کامل می‌پردازد و از تمهید قبلی به آنجا می‌رسد که علی (ع) شخصا در خطبه شقشقیه، [۶۵۲] تصریح به مضامینی کرده که دلالت بر انسان کامل بودنش [به تعبیر آملی] دارد، مانند: «منم آیت خدای جبار و منم حقیقت اسرار، من روی خدا و پهلوی خدایم، منم آشکار و منم نهان و منم آغاز و من م پایان »[۶۵۳] و این همه را می گوید تا سخن را به مهدی اثناعشری، که وی را ختم الاولیأ می داند، بکشاند[۶۵۴] و با استناد به یک عبارت از جنید که

ص:۱۲۱

«پایان نهایتها، همانا بازگشت به بدایتهاست »[۶۵۵]، نتیجه می گیرد که اسلام با محمد (ص) نخستین آغاز یافت و به محمد (ص) آخرین، کامل می‌شود[۶۵۶]. به‌همین دلیل باقیصری [شارح ابن عربی] در اطلاق مهدویت بر عیسی (ع) مناقشه کرده و

---

[۶۴۶] (۶۵- ۶۶). همان، ۵ الف.

[۶۴۷] (۶۵- ۶۶). همان، ۵ الف.

[۶۴۸] (۶۷). همان، ۱۸۳ الف.

[۶۴۹] (*) آن حدیث مشهور منسوب به پیغمبر این است : کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین»، یعنی آدم هنوز در میان آب و گل بود[آفریده نشده بود] که من پیغمبر بودم.- م.

[۶۵۰] (۶۸- ۶۹- ۷۰- ۷۱). همان، ورقه ۱۸۳ الف، ما سابقه‌ای برای این« حدیث» در کتب شیعه نیافتیم، جز آنکه برسی در « مشارق انوار الیقین»(بیروت ۱۳۷۹، ص ۱۴۸) درباره علی(ع) آورده:

« و الیه الاشاره بقوله: کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین، و لا ماء و لا طین، و کان علی ولیا قبل الخلائق اجمعین».- خطبه را از ساخته‌های غالیان می‌دانند و سیاق عبارات و بیپایگی مضامین آن، چنان است که صدور آن را از زبان علی(ع) محال می‌نماید.(رجوع کنید به« جامع الشتات» میرزای قمی طبع ۱۳۱۰ ق. ص ۷۸۶).- م.

[۶۵۱] (۶۸- ۶۹- ۷۰- ۷۱). همان، ورقه ۱۸۳ الف، ما سابقه‌ای برای این« حدیث» در کتب شیعه نیافتیم، جز آنکه برسی در « مشارق انوار الیقین»(بیروت ۱۳۷۹، ص ۱۴۸) درباره علی(ع) آورده:

« و الیه الاشاره بقوله: کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین، و لا ماء و لا طین، و کان علی ولیا قبل الخلائق اجمعین».- خطبه را از ساخته‌های غالیان می‌دانند و سیاق عبارات و بیپایگی مضامین آن، چنان است که صدور آن را از زبان علی(ع) محال می‌نماید.(رجوع کنید به« جامع الشتات» میرزای قمی طبع ۱۳۱۰ ق. ص ۷۸۶).- م.

[۶۵۲] (**) واقع این است که عبارت بالا، از خطبه شقشقیه نیست، (نگاه کنید به« شرح نهج البلاغه» محمد عبده، به کوشش محمد محی الدین عبد الحمید، مطبعه استقامه، بدون تاریخ: ۱/ ۲۵- ۳۳)، و همینین« مستدرك نهج البلاغه»، گردآوری هادی کاشف الغطا، انتشارات مکتبه اندلس بیروت بدون تاریخ : ص ۹۰- ۹۲). عبارات بالا، جزء خطبه البیان است که شریف رضی در نهج البلاغه نیاورده و از مواریث فرقه نصیریه می باشد؛(نگاه کنید به« الانسان الکامل فی الاسلام»، دکتر عبد الرحمن بدوی ص ۱۰۸- ۱۱۲)(مؤلف). محققان شیعه نیز این-

[۶۵۳] (۶۸- ۶۹- ۷۰- ۷۱). همان، ورقه ۱۸۳ الف، ما سابقه‌ای برای این« حدیث» در کتب شیعه نیافتیم، جز آنکه برسی در « مشارق انوار الیقین»(بیروت ۱۳۷۹، ص ۱۴۸) درباره علی(ع) آورده:

« و الیه الاشاره بقوله: کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین، و لا ماء و لا طین، و کان علی ولیا قبل الخلائق اجمعین».- خطبه را از ساخته‌های غالیان می‌دانند و سیاق عبارات و بیپایگی مضامین آن، چنان است که صدور آن را از زبان علی(ع) محال می‌نماید.(رجوع کنید به« جامع الشتات» میرزای قمی طبع ۱۳۱۰ ق. ص ۷۸۶).- م.

[۶۵۴] (۶۸- ۶۹- ۷۰- ۷۱). همان، ورقه ۱۸۳ الف، ما سابقه‌ای برای این« حدیث» در کتب شیعه نیافتیم، جز آنکه برسی در« مشارق انوار الیقین»(بیروت ۱۳۷۹، ص ۱۴۸) درباره علی(ع) آورده:

« و الیه الاشاره بقوله: کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین، و لا ماء و لا طین، و کان علی ولیا قبل الخلائق اجمعین».- خطبه را از ساخته‌های غالیان می‌دانند و سیاق عبارات و بیپایگی مضامین آن، چنان است که صدور آن را از زبان علی(ع) محال می‌نماید.(رجوع کنید به« جامع الشتات» میرزای قمی طبع ۱۳۱۰ ق. ص ۷۸۶).- م.

[۶۵۵] (۷۲).« جامع الاسرار» ورقه ۴۶ ب.

او را به سخن استادش، عبد الرزاق کاشانی حواله می دهد که گفته: «خاتم الاولیاء، همان مهدی (عج) است، نه غیر او؛ زیرا مهدی (عج) نمودار باطن نبی است»[۶۵۷]. و پس از بحث مشبعی راجع به مهدی و وصف او به نقل از کتب شیعه و سنی و صوفیه؛[۶۵۸] با ابن عربی[۶۵۹] درمورد ادعای خاتمیت مقیده (برای خودش) و خاتمیت مطلقه (برای عیسی)، مخالفت کرده،[۶۶۰] و بالاخره، با سعد الدین حموی و پیروانش، از جمله عبد الرزاق کاشانی، همرأی شده که ختم الاولیا بطور مطلق، علی (ع) است و خاتم الاوصیاء بطور مقید، مهدی (عج)[۶۶۱].

محتوای جامع الاسرار محدود به اقتباس از تصوف و تشیع نیست، بلکه این کتاب دنیای کاملی است که فرهنگ مسلط عصر آملی را باز می‌نمایاند:

آموزش آزادانه ای که فشار حکومت تهدیدش نمی کرد و از جنبه علمی و فلسفی و تصوف، محدود نبود. آملی جهت پیداکردن مستندی برای دوازده بودن تعداد

ص:۱۲۲

امامان، از سویی و دولت اولیأ[۶۶۲] از سوی دیگر، به نظرات اخوان الصفا و کلا اسماعیلیه، روی آورده و از ایشان موضوعات دوگانگی عالم و دوازده برج و چهار عناصر و موالید سه گانه [نبات، حیوان، انسان] و غیره را اقتباس کرده است[۶۶۳].

با این حال در پایان، اسماعیلیان را ملاحده نامیده «زیرا ولی را از نبی برتر می دانند»[۶۶۴] و باطن را بر ظاهر یعنی علی (ع) را بر محمد (ص)، ترجیح می‌نهند؛ درمورد نصیریه نیز که عینا همین عقیده را دارند، نظرش همان است[۶۶۵].

باز سراغ تصوف رفته و در جستجوی مستندی برای دوازده بودن عدد ائمه، در آثار ابن عربی و سعد الدین حموی و عز الدین نسفی موادی یافته که بدین منظور کمک می کند[۶۶۶]. و نیز کوشیده، در نظریه دولت معنوی اولیا دلیلی برای تشیع بیابد ولی نتوانسته، و در پایان سخن گفته «این جواب قانع‌کننده نیست»[۶۶۷].

---

[۶۵۶] (۷۳). همان، ورقه ۲۰۶ الف.

[۶۵۷] (۷۴). همان، ورقه ۲۰۹ ب.

[۶۵۸] (۷۵). همان، ورقه ۲۱۱ ب.

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

[۶۶۰] (۷۶). همان، ورقه ۱۸۴ ب، ۲۰۰ الف، ۲۰۸ ب، ۲۰۹ الف.

[۶۶۱] (۷۷). همان، ورقه ۱۸۹ ب.

[۶۶۲] (*) متصوفه معتقدند که ولایت و تصرف حقیقی در آفاق و انفس، در اختیار اولیاء و برگزیدگان معینی است که بعضی را ابدال و برخی را اوتاد و برخی را غوث یا قطب نامیده‌اند؛ این سازمان خیالی که درنظر صاحبنظران صوفیه ممکن است متفاوت باشد، دارای نظم و سلسله مراتب ویژه‌ای است، چنانکه هرگاه یك تن از رده بالاتر بمیرد، از رده پایین‌تر یکی جای او را می گیرد. برترین جایگاه این سلسله مراتب از آن قطب الاقطاب یا غوث اعظم است. باید توجه داشت، این نظام تصوری غیر از آن نظم واقعی است که در داخل هر سلسله یا طریقه صوفیانه وجود دارد که مرشد کامل در هرعصر را در اینجا نیز قطب یا قطب الاقطاب می‌نامند.- م.

[۶۶۳] (۷۸- ۷۹). همان ورقه ۱۱۲ ب- ۱۱۳ الف و ب.

[۶۶۴] (۷۸- ۷۹). همان ورقه ۱۱۲ ب- ۱۱۳ الف و ب.

[۶۶۵] (۸۰). همان، ورقه ۱۸۶ ب.

بد نیست این را نیز بگوئیم که او کتابش را در دوازده فصل تنظیم کرده؛ براساس سه اصل، هریک شامل چهار قاعده[۶۶۸]- به قیاس موالید سه گانه و عناصر چهارگانه- که حاصلضرب آن دوازده می‌شود؛ به‌طوری که خواهیم دید، بعدها شیخ حر عاملی، نیز در رد صوفیه از همین تقسیم پیروی کرد[۶۶۹].

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

ص:۱۲۳

فرصت آزادی مذهبی و بیتوجهی حکومتها [بدین مسائل]، استفاده می کرد؛ چرا که در آن زمان حکمرانان، استیلاگرا نی بودند که جز به نگهداری خود در برابر حملات دیگران نمی اندیشیدند و مجال کنترل و مراقبت نداشتند. بر این جمله باید افزود که در زمان آملی، تصوف پر از علویان و او خود نیز یکی از ایشان بود، و صوفیان کم کم به‌طرف اتصال با تشیع رانده می‌شدند؛ بدین جهت است که حرکت آملی را همزمان با این گرایشها می یابیم. این شیوه گستاخانه، در یکی کردن تصوف و تشیع، ناگزیر بازتابی از سوی سنیان برمی انگیخت و از اینجاست که، طریقه (سنی) نقشبندی پدید آمد که بهاء الدین نقشبند (متوفی ۷۹۲) آن را بنیاد نهاد و سلسله خرقه خود را به ابو بکر، جد بنیانگذار طریقه، می پیوست؛ و در فصل آینده از آن سخن خواهیم گفت.

اما آملی، یک فقیه شیعی به معنی عادی کلمه نیز نبوده بلکه چنین، می نماید که علیه فقه قیام کرده؛ تا آنجا که رای ابن عربی را دائر بر اینکه مهدی (عج) با «قیاس» فقیهان به جنگ بر خواهد خاست و خود مج تهدی خواهد بود به معنی شیعی کلمه [یعنی به قیاس توسل نخواهد جست]، بدین صورت تغییر داده که ظهور مهدی (عج) مقارن است با برافتادن اجتهاد و استنباط و استخراج فروع از اصول [۶۷۰] که این همه از خصوصیات فقه شیعی است . و در وصف جامعه زمان مهدی (عج) می‌گوید: «از این همه که مردم روزگار ما امروز بدان مشغولند، خالی خواهد بود »[۶۷۱] و توضیح می‌دهد «در آن زمان، به اقسام علوم حکمت، توجه می شود ...»[۶۷۲]. آملی دریافته بود که روزگار او، عصر تحول فلسفه به تصوف است، چرا که با فلسفه وحدت وجود، این دو مشرب به هم نزدیک شده بودند و آورده است که فخر رازی از آنهمه زحمات بیهوده در عرصه استدلال پشیمان بود و ابن عربی در نامه ای او را درمورد تحصیل علوم رسمی، ملامت کرد . و

---

[۶۶۶] (۸۱). همان، ورقه ۱۱۳ ب.

[۶۶۷] (۸۲). همان، ورقه ۱۲۲ ب.

[۶۶۸] (۸۳). همان، ورقه ۷ ب- ۸ الف.

[۶۶۹] (۸۴). بدین رساله، بعدا اشاره خواهیم کرد،(فصل آخر).

[۶۷۰] (۸۵- ۸۶- ۸۷).« جامع الاسرار» ورقه ۲۵۷ ب. ابن عربی در« فتوحات مکیه»(۳/ ۴۴۱) گوید:« چون ظهور کند، دشمن آشکاری جز فقیهان نخواهد داشت ...»؛ نیز مراجعه کنید به:

« الصله بین التصوف و التشیع» ۲/ ۱۷۲- ۵.

[۶۷۱] (۸۵- ۸۶- ۸۷).« جامع الاسرار» ورقه ۲۵۷ ب. ابن عربی در« فتوحات مکیه»(۳/ ۴۴۱) گوید:« چون ظهور کند، دشمن آشکاری جز فقیهان نخواهد داشت ...»؛ نیز مراجعه کنید به:

« الصله بین التصوف و التشیع» ۲/ ۱۷۲- ۵.

[۶۷۲] (۸۵- ۸۶- ۸۷).« جامع الاسرار» ورقه ۲۵۷ ب. ابن عربی در« فتوحات مکیه»(۳/ ۴۴۱) گوید:« چون ظهور کند، دشمن آشکاری جز فقیهان نخواهد داشت ...»؛ نیز مراجعه کنید به:

« الصله بین التصوف و التشیع» ۲/ ۱۷۲- ۵.

نیز از جمعی معاصران خود، مانند : نصیر الدین کاشی و بابا افضل کاشی (متوفی ۷۰۷) و صدر الدین اصفهانی معروف به ترکه، و عبد الرزاق کاشانی، یاد کرده که اضطراب روانی شان، نتیجه نومیدی از فلسفه بوده و از خلجانات روحی آنان، بدین نحو

ص:۱۲۴

تعبیر می‌کند «شکر خدا را که ما را از قیل و قال علوم رسمی رهانید ...»[۶۷۳] و میثم بحرانی را در نقطه مقابل اینان قرار می‌دهد و می‌ستاید «او، جانب عارفان موحد را گرفت و جانب همه علما و فلسفه‌بافان، را رها کرد»[۶۷۴].

گذشته ازین، در آثار آملی مواد فراوانی می یابیم، که با اصول مورد استناد حروفیه، که کمی بعد از او پیدا شدند متناسب است. به علاوه آملی، درمورد جمع میان فقه و اعتقاد به وحدت وجود پیشرو شعرانی (متوفی ۹۷۳) است؛ شعرانی می‌کوشید مذاهب فقهی را یکی کند، چون همه طرز فکرها را در جهت حقیقت می انگاشت: «همچون شعاعها که همه از محیط دایره متوجه نقطه مرکزی هستند».[۶۷۵]

در حقیقت، سید حیدر آملی، نمونه‌ای از بنیانگذاران فرقه های شیعی است، و چه بسا، مشکل و هدف وی، این بوده است که به‌عنوان یک امام علوی حکومتی ایجاد کند؛ و چون ظاهرا اوضاع و احوال، مساعدتش نکرد، او نیز خواست خود را درمیان نیاورده. اما صوفیان علوی، کمی پس از او بدین کار برخاستند.[۶۷۶]

پیش از آنکه آملی را وداع کنیم، بد نیست اشاره شود که روش وی در آمیختن شیعیگری و صوفیگری، ممکن است مجموعا از نصیریه گرفته شده باشد؛ که خود را «مؤمن ممتحن»[۶۷۷] و «اهل توحید»[۶۷۸] و دوازده امامیان معتدل را «شیعه ظاهری»[۶۷۹] می‌نامیدند، و خطبة البیان را که آملی بدان استشهاد کر ده، جزء روایات دینی خود می آوردند، و عقاید مشابه دیگر. گرچه اینها همه در کتب اربعه هست و میان نصیریه و شیعیان معتدل مشترک است[۶۸۰]،

---

[۶۷۳] (۸۸– ۸۹).« جامع الاسرار» ورقه ۲۴۰ ب؛ و نیز مراجعه کنید به « اصطلاحات الصوفیه» عبد الرزاق کاشانی، کلکته ۱۸۴۵، ص ۲، و« مصنفات بابا افضل»، تهران ۱۳۳۱ ش، مقدمه(ص: دو).

[۶۷۴] (۸۸– ۸۹).« جامع الاسرار» ورقه ۲۴۰ ب؛ و نیز مراجعه کنید به « اصطلاحات الصوفیه» عبد الرزاق کاشانی، کلکته ۱۸۴۵، ص ۲، و« مصنفات بابا افضل»، تهران ۱۳۳۱ ش، مقدمه(ص: دو).

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

[۶۷۶] (*) مقصودش این است که گویی سید حیدر مردی داعیه دار بوده و در وراء عرفان بافیها و فرقه– پردازیها هدفی دنیوی را تعقیب می کرده، همچنانکه محمد نوربخش و محمد فلاح و احفاد شیخ صفی الدین، با همین روش، آن مقصد را دنبال می‌کردند.– م.

[۶۷۷] (۹۱).« الباکورة السلیمانیه»، ص ۸ و« مجموع اسرار» مولانا علی، ورقه ۱۷۷ ب.

[۶۷۸] (۹۲ و ۹۳).« مجموع اسرار» مولانا علی، ورقه ۳ الف و ۲.– ولی روایات غالیانه بسیار حتی در « کافی» که معتبرترین کتاب شیعه است، وارد شده که ناشی از درآمیختگی گرایشهای معتدل و بدعتگرایانه در عصر کلینی است. ملاحظه می‌شود که بیشتر فرقه‌ها و نحله‌ها با استناد و تمسك به‌همین روایات، کار خود را پیش برده‌اند. روایات فقهی شیعه از لحاظ سلسله روات تا حدی تنقیح شده و باز هم می‌شود، ولی کمتر عالم مذهبی ذیصلاحی تاکنون به تنقیح روایات عقیدتی و تاریخی پرداخته؛ تنها کتابی که در این موضوع به نظر رسیده، رساله بسیار ارزشمند« الاخبار الدخیله»، نوشته رجال‌شناس نقاد معاصر، شیخ محمد تقی شوشتری است.(طبع تهران ۱۳۹۰ ق.).– م.

[۶۷۹] (۹۲ و ۹۳).« مجموع اسرار» مولانا علی، ورقه ۳ الف و ۲.– ولی روایات غالیانه بسیار حتی در « کافی» که معتبرترین کتاب شیعه است، وارد شده که ناشی از درآمیختگی گرایشهای معتدل و بدعتگرایانه در عصر کلینی است. ملاحظه می‌شود که بیشتر فرقه‌ها و نحله‌ها با استناد و تمسك به‌همین روایات، کار خود را پیش برده‌اند. روایات فقهی شیعه از لحاظ سلسله روات تا حدی تنقیح شده و باز هم می‌شود، ولی کمتر عالم مذهبی ذیصلاحی تاکنون به تنقیح روایات عقیدتی و تاریخی پرداخته؛ تنها کتابی که در این موضوع به نظر رسیده، رساله بسیار ارزشمند« الاخبار الدخیله»، نوشته رجال‌شناس نقاد معاصر، شیخ محمد تقی شوشتری است.(طبع تهران ۱۳۹۰ ق.).– م.

[۶۸۰] (**) خطبة البیان در کتب اربعه(« کافی»،« من لا یحضره الفقیه»،« تهذیب» و« استبصار» نیامده؛–

ص:۱۲۵

ولی معتدلان بدین روایات چندان اهمیت نمی دهند؛ به خلاف نصیریان که آن را از اصول معتقدات خود قرار داده اند. به‌هرحال این گرایش غالیانه، کمی بعد، در فرقه مشعشعی بروز کرد که فرقه‌های غالی قدیم را فرایاد می‌آورد.

ص:۱۲۶

د. عامر بن عامر بصری

ناچار از اشاره به شخصیت عراقی دیگری هستیم که جامع تصوف و تشیع بوده و اثری به وجود آورده که به عنوان پاسخی به خواستهای زمان و استفاده از شرایط، حاوی هردو جنبه است . مقصود ما عز الدین ابو الفضل عامر بن عامر بصری است که قصیده‌ای به نام ذات الانوار در جواب تائیه ابن فارض، به رشته نظم کشیده است. سه نسخه از این قصیده در دست داریم به این شرح: نسخه خطی موزه بریتانیا که در حاشیه نسخه خطی شماره ddA- ۱۶۸۳۲ به تاریخ ۱۰۷۴ ه.

نوشته شده، نسخه چاپی ویراسته شیخ عبد القادر مغربی- دمشق ۱۳۶۷- براساس نسخه خطی به تاریخ ۷۸۲- و یک نسخه کهنه تر از آندو که در وین تحت شماره ۴۸۱ موجود است، و تاریخ کتابت آن ۷۲۵ می‌باشد. یک نسخه چهارم چاپی هم در دست داریم؛ ویراسته استاد عارف تامر، جزء کتابش:

اربع رسائل اسماعیلیه، که تلفیقی است از پانزده نسخه که صحیح ترین آنها- درنظر مصحح- به سال ۱۲۱۳ نوشته شده. این نسخه آخری، چنانکه خواهیم گفت- بسیار ناقص و تحریف شده است.

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

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

اگر ابیات آن را بشماری، نه کوتاه است و نه چندان بلند که روایتگر را مل ول کند، شماره آن همچند ث و ه می باشد و سرودن آن در، سیواس به تاریخ ذال هجری پایان یافته[۶۸۱].

ص:۱۲۷

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

اول آنکه، ابن تیمیه متوفی به سال ۷۲۸- یعنی سه سال پیش از تاریخ مزبور- از آن یاد می‌کند و به عامر بصری نسبت می‌دهد.[۶۸۲]

---

[۶۸۱] (۱).« تائیه» عامر البصری، طبع مغربی، ص ۷۷.

دوم آنکه، ابن فوطی متوفی به سال ۷۲۳ می‌گوید، عامر از گروندگان به علی بن فخر اردستانی[۶۸۳] بوده که به سال ۶۹۶ دعوی کرد که مسیح است و عامر در آن موقع باید مرد بالغی بوده باشد . و اگر به یاد آوریم که شاعر، هنگام سرودن قصیده‌اش پیر نبوده و سپیدی مویش نتیجه پیشامدها بوده، نه گذشت سالیان[۶۸۴]؛ هرگاه تاریخ نظم قصیده را ۷۳۱ بدانیم- یعنی ۳۵ سال پس از ظهور اردستانی- با روح جوانی که در قصیده منعکس است متناقض می نماید و در صحت آن تاریخ، ایجاد شک می‌کند. به علاوه نسخه وین- که عکس آن در دست ماست- در حاشیه ورقه ۱۱ الف، صراحت دارد که کاتب نسخه را با اصل آن، مورخ ۷۱۵ مقابله کرده؛ و این مطلب اگر صحیح باشد- که ظاهرا چاره‌ای از پذیرفتنش نداریم- دلیل جدل‌ناپذیری است بر اشتباه بودن تاریخ ۷۳۱.

تنها احتمال ممکن، خواندن «ذال» به‌شکل دیگری است که با ذهن و منطق سازگارتر است؛ و آن «ذاد» است که برابر ۷۰۵ می‌شود. (ذ+ ا+ د) به این نحو، موضوع گرویدن عامر به اردستانی در سال ۶۹۶ و همچنین مطلبی که ابن فوطی متوفی ۷۲۳ درباره او آورده و او را به عنوان «یکی از حکمای زمان »[۶۸۵] ستوده که «رسالاتی د ر حکمت و غیره دارد»[۶۸۶]، راست درمی‌آید. اشکالی که باقی می‌ماند، آن است که ابن حجر (متوفی ۸۲۸) تصریح کرده «کتابی از او که به سال ۷۳۱ تألیف شده بود»[۶۸۷] دیده است؛ می توان این را ناظر به اثر دیگری از عامر دانست و یا به همان خطائی نسبت داد که اختلاف در دیگر مراجع پیشگفته را ایجاد کرده است.

ص:۱۲۸

تعداد ابیات قصیده، مشکل دیگری برمی‌انگیزد. خود گوینده، آن را معادل ث و ه یعنی ۵۰۵ معین نموده، در حالی که در نسخه طبع مغربی ۵۰۶ بیت و در چاپ تامر ۴۸۹ بیت و در نسخه خطی موزه بریتانیا ۵۰۷ بیت است و کاتب نسخه وین تصریح کرده «قصیده دارای ۵۵۳ بیت در توحید است »[۶۸۸] ولی یک شمارش سرانگشتی نشان می دهد که نسخه وین شامل ۵۰۶ بیت می‌باشد. مغربی متوجه نکته گردیده و چنین نظر داده که بیت شماره ۵۰۶ «پس از اتمام قصیده، افزوده شده»[۶۸۹]. نگاهی به نسخه موزه بریتانیا، ما را متوجه مطلب ناتمامی می‌کند که قسمت اول آن در نسخه چاپی و همچنین نسخه وین،[۶۹۰] آمده و دنباله‌اش بریده مانده:

تن تو مانند شهری است و عقل سلطان او؛ که با قوا بر اعضاء حکم می‌راند.

از همین‌رو پیغمبر فرمود «که من شهر علمم»،- این سخن را به زیرکی دریاب.[۶۹۱]

---

[۶۸۲] (۲).« الرسائل و المسائل» ۱/ ۶۶؛ ابن تیمیه او را عامر البوصیری(ظ: بصری) السیواسی نامیده.

[۶۸۳] (۳). مقدمه« تائیه» به قلم مغربی ص ۷، به نقل از« معجم الالقاب»، ابن فوطی.

[۶۸٤] (۴).« تائیه»، بیت ۴۸۵.

[۶۸۵] (۵- ۶). مقدمه« تائیه»، ص ۷.

[۶۸۶] (۵- ۶). مقدمه« تائیه»، ص ۷.

[۶۸۷] (۷).« الدرر الکامنه»، ابن حجر ۲/ ۲۳۴.

[۶۸۸] (۸).« القصیدة العامریه»، ورقه ۱ ب.

[۶۸۹] (۹). مغربی، تعداد ابیات قصیده را برابر ث و ه، یعنی ۵۰۵ بیت انگاشته و بدین لحاظ، بیت ۵۰۶ را اضافی دانسته است.

[۶۹۰] (۱۰). بیت شماره ۱۳۷ در نسخه وین نیست،(ورقه ۴ ب).

[۶۹۱] (۱۱). بیت ۱۳۶ و ۱۳۷.

اما بیتی که برای تکمیل معنی ضرور است، در نسخه خطی بریتانیا آمده:

و علی در اوست؛ پس او را درست بشناس، این سخنی است که آشکارا برخلافت دلالت می‌کند.[۶۹۲]

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

به نکته دیگری می رسیم و آن اینکه، قصیده به سیزده بند تقسیم شده که بند آخر مستق ل از بقیه و حتی دارای نام جداگانه‌ای است، چون در باب احوال شاعر

ص:۱۲۹

است و جزء متن قصیده به حساب نمی آید؛ همچنانکه عبد القادر مغربی نیز اشاره، کرده [۶۹۳] و در نسخه موزه بریتانیا نام آن قسمت به تصریح «پرتوی بر زندگی گوینده » نهاده شده[۶۹۴]. درست آن است که قصیده به ۱۲ قسمت تقسیم می شود که در نسخه وین و نسخه تامر به هرقسمت، عنوان «اشاره» اطلاق شده و در چاپ مغربی و نسخه خطی موزه بریتانیا هرقسمت با کلمه «نور» مشخص گردیده، این اختلاف تأثیری در اصل مطلب ندارد زیرا همگی، آن را «قصیده» عامر یا- «تائیه» عامر نامیده‌اند، ه مچنانکه نسخه وین نیز چنین است، جز آنکه در نسخه موزه بریتانیا، نام آن «ذات الانوار» آمده که اشاره به بندهای مختلف آن است.

خلاصه اینکه تاریخ نظم قصیده سال ۷۰۵ و تعداد ابیات آن ۵۰۷ و تعداد بندهای آن- انوار یا اشارات- ۱۲ می‌شود، و چنانکه در جای خود خواهد آمد، همه این ارقام از یک لحاظ به‌هم مربوطند و یک معنی دارند.

در پایان این مقدمات، یادآوری می کنیم که تامر، عامر بصری را اسماعیلی دانسته [۶۹۵] ولی نتوانسته دلیلی برای آن مطلب بیاورد و به طوریکه خود نوشته، درمیان اسماعیلیان سوریه کسی را نیافته که راجع به تاریخ زندگی عامر، اطلاعی داشته باشد[۶۹۶]. البته اگر بخواهیم اسماعیلی بودن او را بپذیریم، چند بیت قصیده به وضوح از آن حکایت می کند، و لیکن این ابیات، پس از حذف ابیات دیگری- که دال بر تصوف بویژه متمایل به وحدت وجود بوده- بر آن افزوده شده و از جمله این ابیات حذف شده، بیت شماره ۴۲ است:

---

[۶۹۲] (۱۲). نسخه خطی موزه بریتانیا، ورقه ۹۹ ب- ۱۰۰ الف.

[۶۹۳] (۱۳). مقدمه« تائیه»، ص ۱۳.

[۶۹۴] (۱۴- ۱۵- ۱۶).« اربع رسائل اسماعیلیه»، ص ۲۵، مقدمه.

[۶۹۵] (۱۴- ۱۵- ۱۶).« اربع رسائل اسماعیلیه»، ص ۲۵، مقدمه.

[۶۹۶] (۱۴- ۱۵- ۱۶).« اربع رسائل اسماعیلیه»، ص ۲۵، مقدمه.

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

و بیت شماره ۶۷:

لزوما، ممکنات زاده وهم، در جنب او ناپدید می شود و یگانگیش، ضرورتا، چندگانگیها را دربر می گیرد و بیت شماره ۷۲:

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

ص:۱۳۰

اما ابیاتی که افزوده شده، بسیار است، از جمله قطعه ای شامل چهار بیت پس از بیت ۹۸ در «نور» چهارم که از اول ص ۱۱۱ کتاب اربع رسائل اسماعیلیه آغاز می‌شود و چند مورد دیگر[۶۹۷].

پس از اینهمه، به شخص عامر برمی‌گردیم. باید یادآوری کنیم که او مردی از علویان بصره بوده، چنانکه گوید: «ذو الفقار با برندگیش به من ارث رسیده »[۶۹۸] و «من از تبار برگزیده مردم هستم »[۶۹۹] و «ما قبله شرقیان و غربیانیم »[۷۰۰] و به‌طوریکه در قصیده اش آورده، در غویر، محلی نزدیک سماوه و کنار فرات [۷۰۱] ساکن بوده و سفر ماجراجویانه ای به سیواس[۷۰۲] کرده است. سیواس مرکز صوفیان وحدت وجودی بود؛ ابن عربی، فتوحات مکیه را آنجا نوشت و هم در آن شهر با مادر صدر الدین قونوی ازدواج نمود [۷۰۳]. در آنجا بود که عامر درصدد برآمد جامعه صوفیان را زیر ریاست خود درآورد- همچون سید ح یدر آملی که با مقصد مشابهی از ایران به عراق آمد- مخصوصا که منطقه سیواس، مستعد پذیرش اینگونه افکار بود؛ قبلا گفتیم که تمرتاش بن نویان چوپان به سال ۷۲۴ در زمان حکومتش از طرف ابو سعید در آن شهر، دعوی مهدیگری نمود [۷۰۴] و به‌طوریکه خواهیم دید، نصیریان به سال ۷۱۷ زی پرچم مهدی خود در دهات سوریه قیام کردند؛ وجود این زمینه‌ها، کار را آسان و هدف را روشن می‌ساخت.

به هرصورت، نخست باید به اثر عامر پرداخته، آن را تحلیل نمائیم و به دنبال آن، پس از بیان ماهیت جنبش وی، آن را به موضوع مورد بحث خود [یعنی رابطه تشیع با تصوف] پیوند دهیم.

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

ص:۱۳۱

---

[۶۹۷] (۱۷). از جمله بیت ۸(ص ۱۱۱)، و چهار بیت اخیر صفحه ۱۱۴، که در آن شاعر به بیان اندیشه صدور طبق فلسفه افلاطونی(جدید) می‌پردازد، و بطوریکه می‌دانیم این با مذاق اسماعیلیه سازگار است؛ و همچنین است نه بیت اضافی در صفحه۱۱۷،(سطر ۱۰- ۱۸) ... که این خود می‌تواند موضوع تحقیق مستقلی باشد.

[۶۹۸] (۱۸). بیت ۱۸۷.

[۶۹۹] (۱۹- ۲۰). بیت ۴۳۲ و ۴۳۵.

[۷۰۰] (۱۹- ۲۰). بیت ۴۳۲ و ۴۳۵.

[۷۰۱] (۲۱- ۲۲).« یاقوت» ۵/ ۳۱۶، و بیت شماره ۴۶۵.

[۷۰۲] (۲۱- ۲۲).« یاقوت» ۵/ ۳۱۶، و بیت شماره ۴۶۵.

[۷۰۳] (۲۳). مقدمه مغربی، ص ۱۰- ۱۱.

[۷۰۴] (۲۴).« مطلع السعدین» ورقه ۱۵ ب،« الدرر الکامنه» ۱/ ۱۵۸.

جواب «تائیه» ابن فارض «که مضمون توحید در آن بسیار بسیار تکرار شده، »[۷۰۵] پرداخته؛ به منظور «توضیح بیشتر معنی اشارات آن برادر گرامی و افزون چیزهایی که او در باب معرفت روح و نفس و مبدأ و معاد، فراموش کرده و یاد نکرده است»[۷۰۶]. و نیز «مطالب مربوط به شناخت دورها و کورها »[۷۰۷] و این همه پاسخی بوده است به خواست صوفیان در آنجا[۷۰۸]. «اشارات» یا «انوار» دوازده‌گانه تائیه، مربوط به مضامین جدیدی است که از طریق عقیده وحدت وجود، از منابع فلسفی و اسماعیلی وارد تصوف شده بود و از اینجاست که می‌بینیم، عامر به موضوعات تازه‌ای در تصوف پرداخته، ازین قبیل: «در شناخت روحی که از تصرفات مواد عنصری متشکله آن، زاده می شود»[۷۰۹]، در این باب چنین نظر می‌دهد که «بین روح و قالب آن عشقی هست که آندو را یکی می کند، و در شناخت نفس ناطقه که همان انسان است»[۷۱۰] و «درباره هیولا و فلک و عناصر و اصل عقول و افلاک ».[۷۱۱] و ازین مضامین جدید در تصوف، عامر به موضوع «مبدأ و معاد و بازگشت موجودات عینا و ذکر قیامت صغری و کبری »[۷۱۲] می‌رسد. و اینهمه، شاعر را وامیدارد که بند ششم تا یازدهم را به اینها و مطالب دیگر همچون علامات و نزدیکی قیامت و صفات مهدی، اختصاص دهد؛ او از مهدی تصویر صوفیانه‌ای در این دو بیت داده است:

پیش از این، در صورت عیسی و شکل احمد بر ما ظاهر شده بودی؛ و بدون شک وقت آن رسیده که هم‌اکنون در هیأت آدمی، آشکارا به ما رخ بنمایی[۷۱۳].

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

دوست، بر من از هرروی، تجلی کرد و در هرشکل و معنایی او را

ص:۱۳۲

۷۱۴

مشاهده کردم،

---

[۷۰۵] (۲۵- ۲۶- ۲۷- ۲۸- ۲۹).« تائیه»، ص ۲۰ و ۲۱.

[۷۰۶] (۲۵- ۲۶- ۲۷- ۲۸- ۲۹).« تائیه»، ص ۲۰ و ۲۱.

[۷۰۷] (۲۵- ۲۶- ۲۷- ۲۸- ۲۹).« تائیه»، ص ۲۰ و ۲۱.

[۷۰۸] (۲۵- ۲۶- ۲۷- ۲۸- ۲۹).« تائیه»، ص ۲۰ و ۲۱.

[۷۰۹] (۲۵- ۲۶- ۲۷- ۲۸- ۲۹).« تائیه»، ص ۲۰ و ۲۱.

[۷۱۰] (۳۰- ۳۱). همان، ص ۳۶ و ۳۷.

[۷۱۱] (۳۰- ۳۱). همان، ص ۳۶ و ۳۷.

[۷۱۲] (۳۲). همان، ص ۴۴.

[۷۱۳] (۳۳). بیت ۳۴۱ و ۳۴۳.

[۷۱۴] شیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري، ۱ جلد، امیرکبیر - تهران، چاپ: پنجم، ۱۳۸۷ هـ.ش.

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

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

گفت آری چنین است، و لیکن هرگاه، تعین موجودات را درنظر آوری[۷۱۵] ...؟

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

چرا که من همه‌چیز را و خود را بدو نسبت می‌دهم[۷۱۶].

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

در قصیده عامر، افکار و اعتقادات شیعیانه نیز تصویر شده؛ کافی است اشاره کنیم به آنچه قبلا آوردیم- که علی (ع) در علم پیغمبر است و خلیفه اوست،[۷۱۷]- و آن واگردان شیعیانه بیت ابن فارض است که گفته:

علی (ع)، به وسیله آن علم که از راه وصیت بدو رسید، ه‌رمشکلی را روشن فرمود[۷۱۸].

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

ص:۱۳۳

من همان کوثر گوارایم که با زلال دانش، بشر نادان عطشان را سیراب می‌سازد[۷۱۹].

عامر در اینجا، آب کوثر را به معنی علم آورده که از باب تأویل است، ولی به‌هرحال، اشارتی به اصل روایت شیعی دارد. علاوه‌براین، عامر، به اعتقاد شیعه خصوصا نصیریه، درباره برگشتن آفتاب به خاطر علی (ع)، ایمان داشته و از شمشیر علی (ع)، ذو الفقار نیز، یاد[۷۲۰] کرده و نیز صراحتا به رافضیگری، اقرار نموده:

اگر عامه، حقوق واجب علی را بر خویش، انکار کردند؛ رد این انکار ایشان، فریضه و آیین من است[۷۲۱].

---

[۷۱۵] (*) در اصل کتاب نیز این بیت مغشوش و مغلوط است.- م.

[۷۱۶] (۳۴). بیت ۱- ۵.

[۷۱۷] (۳۵). نسخه خطی موزه بریتانیا، حاشیه ورقه ۱۰۰ الف.

[۷۱۸] (۳۶).« دیوان ابن فارض»، مصر ۱۲۸۰، ص ۴۵.

[۷۱۹] (۳۷).« تائیه» عامر، بیت ۱۵۸.

[۷۲۰] (۳۸). همان، بیت ۱۸۸.

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

اسباط [- بازماندگان] پیغمبر نیز همچون خلفای عیسی، پنج به علاوه هفت نفر، از فرزندان فاطمه بودند.[۷۲۲]

واضح است که او با تصریح به ۱۲ سبط، دوازده امامی بوده؛ و چون ۱۲ حجت نگفته، قطعا اسماعیلی نبوده است . ساختمان قصیده و تقسیمان آن نیز، دوازده امامی بودن او را تأیید می کند؛ زیرا قصیده از ۱۲ «اشاره» یا «نور» تشکیل شده و مجموع ابیات آن ۵۰۷ است که جمع ارقام آن نیز ۱۲ می‌شود، بعلاوه سال نظم آن یعنی ۷۰۵ نیز دلالت بر همین معنا دارد. ملاحظه دقیق قصیده، نشان می دهد که «نور» یازدهم آن مربوط به قیامت کبری است [و طبعا مطلب تمام شده]، ولی شاعر به آن بس نکرده و با «نور» دوازدهم درباره «آداب و اخلاق و تشویق به کمالات انسانی »[۷۲۳] آن را تکمیل نموده [یعنی ۱۲ قسمت کامل]. و به‌همین سبب، بخش سیزدهم را «لمعه» نامیده تا به مقصد

ص:۱۳۴

اصلی از ساختمان کلی قصیده [در ۱۲ قسمت] خللی وارد نشود.

حال ببینیم آیا عامر شیعه اثناعشری معتدل بوده یا نصیری؟

ظاهر آن است که به دلیل اظهار نظرش راجع به حلال بودن شراب، ن صیری بوده؛ همچنانکه، نصیریان نیز شراب را در کتب خود، حلال شمرده‌اند[۷۲۴]. او از این معنی، چنین تعبیر کرده:

پیوسته، به جد، شراب‌باره مباش، که باده عقلت را از پا در می‌افکند.

و لیکن به اعتدال بنوش تا از آن لطائف ذوقی برگیری، و اگر ذاتا با ذوقی از آن بپرهیز[۷۲۵].

در پایان این فصل باید گفت که عامر، نمونه دیگری از غالیان پیشین، که دعوی مهدویت و بابیت می کردند بود و در آن دوران دشوار فترت که هرج و مرج غلبه و پریشان اندیشی در مذهب و فلسفه عمومیت داشت، می خواست بخت خود را بیازماید. ابن خلدون، اشاره می‌کند که گروهی از مدعیان مهدویت، به‌همین مقصود، از کربلا به مغرب آمدند [۷۲۶]؛ در چنین زمانی بعید نیست که عامر بصری نیز برای خطرکردن به سیواس، نزدیکی مغرب، آمده باشد. او در اشاره به روزگار خود، آن را «زمان فترت»[۷۲۷] نامیده که شاهد بر مطلب بالا و در طریق هدفی است که بدین‌گونه تعبیر کرده:

---

[۷۲۱] (۳۹). همان، بیت ۲۰۴.

[۷۲۲] (۴۰). همان، بیت ۲۶۳.

[۷۲۳] (۴۱). همان، بیت ۶۱.

[۷۲۴] (۴۲).« الباکورة السلیمانیه» ص ۲- ۳ و ۳۷.

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

[۷۲۶] (۴۴).« مقدمه» ابن خلدون ص ۳۲۷.

[۷۲۷] (۴۵).« تائیه عامر»، بیت ۲۷۸.

آنکه، امروز، ندانسته من کیم،

اگر از یاران و پیروان من باشد، فردا، مقام مرا خواهد شناخت.[۷۲۸]

و به ظهور خود به‌عنوان یک صوفی که شایسته و آماده تبدیل به قطب یا مهدی است، در این بیت اشاره کرده:

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

ص:۱۳۵

آنگاه که خرقه بدل کنم، نهانم آشکار خواهد شد[۷۲۹].

ظاهرا، عامر بالاخره در دعوت خود شکست خورد و از صوفیان سیواس، آن دید که «بنی فاطمه، از دست انکار امویان»[۷۳۰]، عدم موفقیتش او را بر آن داشت که صوفیان را به باد نکوهش بگیرد و آنان را به نادانی و فرومایگی و عقب‌ماندگی متهم نماید درواقع این همه زمینه مساعدی بود که وی نتوانست از آنها استفاده کند[۷۳۱].

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

ص:۱۳۷

فصل چهارم تشیع در سوریه و مصر

ص:۱۳۹

۱. زمینه تاریخی و فکری

تصویر آن روزگار و جریانات فکری مؤثر در روابط تصوف و تشیع، بدون توجه به مصر و شام کامل نمی گردد؛ در این ناحیه دولتی برپا بود که مغول نتوانست آن را براندازد و چنانکه گفتیم، دولت اسلامی خوانده می شد. پس از یک دوره طولانی شیعیگری در این دو مملکت، دولت فاطمی به سال ۵۶۷ سقوط کرد و یک دولت سنی جای آن را گرفت . این یک سنت سیاسی سابقه دار است که هردولت با اتخاذ عقیده ای مخالف دولت قبلی دوست و دشمن خود را به آسانی

---

[۷۲۸] (۴۶). همان، بیت ۴۵۱.

[۷۲۹] (۴۷). همان، بیت ۲۱۹.

[۷۳۰] (۴۸). همان، بیت ۳۰۹.

[۷۳۱] (۴۹). همان، بیت ۳۱۲- ۳۱۳، و ۲۷۶- ۳۱۶.

بازمی‌شناسد. دو سال پیش از آنکه دولت فاطمی آخرین نفسهایش را بکشد، صلاح الدین ایوبی انقراض آن را تسریع کرد و به سال ۵۶۵، رسمیت تشیع را که عنوان مذهب دولتی داشت ملغی کرد و مراسم شیعیانه را برانداخت[۷۳۲].

در حلب، تا روی کار آمدن نور الدین زنگی به سال ۵۴۱، تشیع مذهب رسمی بود، نور الدین مذهب حنفی اختیار کرد و «مشایخ و صوفیان را احترام نمود »[۷۳۳] و مقدم داشت. هنگامی که صلاح الدین ایوبی به سال ۵۷۲ با شیعیان حلب وارد جنگ شد، آنان کوشیدند که او را وادارند رسمیت تشیع را بازگرداند ولی در این مقصود موفق نشدند و تصمیم گرفتند به وسیله فداییان اسماعیلی، او را به قتل رسانند. این کار نیز به شکست انجامید[۷۳۴] و شیعیان مجبور شدند یا به لحاظ حفظ جان و عقیده خود، تقیه بورزند و یا به جاهای دیگری مهاجرت کنند تا بتوانند آزادانه به مذهب خود عمل کنند.

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

ص:۱۴۰

ابن جبیر (۵۴۰- ۶۱۴) در سفرنامه‌اش آورده که در شام، شیعه فزونتر از سنی است [۷۳۵] و نیز یاقوت حموی (متوفی ۶۲۶) که به سال ۶۱۳[۷۳۶] با یک شیعه عراقی مناظره می‌کرد، نزدیک بود به جرم زباندرازی در حق علی بن ابیطالب (ع)، به دست شیعیان کشته شود . [یاقوت، مذهب خوارج داشت .] و هم یاقوت نوشته که شهر حمص، پر از نصیریان است و اشاره کرده «اینان، در اصل از شیعه امامیه‌اند که صحابه را دشنام می‌دهند»[۷۳۷].

پس از آنکه ممالیک، به سال ۶۴۸ زمام امور را از چنگ ایوبیان بیرون کشیدند[۷۳۸] و مغول [در ۶۵۶] بغداد را فتح کرد- که در آن میان شیعه متهم به همدستی با مغولان شد- ممالیک به رهبری امیر قطز، جلو پیشرفت مغولان را گرفتند و بالاخره یک خلافت اسمی عباسی به سال ۶۵۹ برپا کردند[۷۳۹] و دولت ممالیک وارث دولت عباسیان گردید و در مقابل مغولان قرار گرفت که عینا همان برنامه تشویق مسیحیان و مقدم داشتن شیعیان و صوفیان را که در بغداد عملی شده بود، در شام نیز اجرا می‌کردند. و از اینجاست که می‌بینیم مهاجرت مغولان از دمشق، همزمان شد با کشته شدن یک شیعی که گفته می‌شد «از اموال مردمان به مغول رشوت می داده»[۷۴۰] و نیز یک قاضی وحدت وجودی- که از طرف مغولان سمت قضاوت داشت- و به اقتضای پیروی از ابن عربی تشیع می‌ورزید، به مصر تبعید گردید[۷۴۱].

---

[۷۳۲] (۱).« البدایة و النهایه» ۱۲/ ۲۵۶.

[۷۳۳] (۲). همان، ۱۲/ ۲۷۸، نور الدین زنگی به سال ۵۶۹ در جنگ کشته شد.

[۷۳۴] (۳). همان، ۱۲/ ۲۷۹.

[۷۳۵] (۴).« رحله ابن جبیر»، لیدن ۱۸۵۱، ص ۲۸۲.

[۷۳۶] (۵).« وفیات الاعیان»، مصر ۱۲۸۰، ۲/ ۲۱۰.

[۷۳۷] (۶).« معجم البلدان» ۳/ ۳۴۲.

[۷۳۸] (۷).« البدایة و النهایه» ۱۳/ ۱۸۰،« العبر» ۵/ ۲۷۱.

[۷۳۹] (۸).« البدایة و النهایه» ۱۳/ ۲۳۱.

[۷۴۰] (۹). همان، ۱۳/ ۲۲۱.

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

در حقیقت، تشیع در شام و مصر میان دشمنان تنها مانده بود، نه رهبر ی منظمی داشت و نه دولتی که حمایتش کند و نه حتی دولت کوچکی- همچون حله در عراق- که دست‌کم جان پناهندگان را حفظ کند؛ درنتیجه، شیعیان سوریه یا غالی تندرو شدند یا محافظه‌کار سخت. به‌همین لحاظ انواع غالیگری

ص:۱۴۱

که همانند آن در عراق نبوده، در شام می‌یابیم: هم‌چون، نصیریه ساکن حمص[۷۴۲] و کوهستانها[۷۴۳] و اسماعیلیان که حلب و نواحی آن- مانند سرمین[۷۴۴] و فوعه[۷۴۵]- را پر کرده و عرصه را بر صوفیان و فقیهان تنگ کرده بودند[۷۴۶]. اما در دمشق و جز آن، شیعیان معتدل می زیستند که توانسته بودند احترام و دوستی عامه را جلب کنند مانند شیخ محمد بن ابو بکر همدانی سکاکینی[۷۴۷] (متوفی ۷۲۱) و زین جعفر بن ابو المغیث بعلبکی (متوفی ۷۳۶)[۷۴۸]. عموم شیعیان امامی در اثر فشار و قهر مجبور شدند به روستاهای کوهستانی پناه برند و از اوایل قرن هشتم در جبل عامل [۷۴۹] روستاهایی مانند جبع و میس بنا کردند- که نام هیچیک در معجم البلدان یاقوت نیامده- و بعلاوه در روستاهای قدیمی دیگر مانند کرک سکنا گزیدند[۷۵۰]. همه این آبادیها در مناطق محفوظ و مستحکمی قرار داشت که حوادث جنگی داغی میان صلاح الدین و صلیبان در آنجا جریان یافته بود[۷۵۱]. این محیط تازه، پناهگاه امنی گردید برای شیعیان، و در آنجا به انتظار روشن شدن اوضاع، به تحقیق و تألیف نشستند و به طوری که خواهیم دید، مقدر بود فقیهان برخاسته از این آبادیها در بزرگترین حادثه تاریخ تشیع یعنی تشکیل دولت صفوی، مشارکت داشته باشند.

به‌طور کلی، بر جامعه قلمرو ممالیک آزادی مذهبی و فکری غلبه داشت؛ این خصلت عمومی قرن هفتم و هشتم، از یک‌سو نتیجه سقوط دولت عباسی بود- که به‌عنوان حق الهی بر مسلمانان حکومت می کرد- و از سوی دیگر نتیجه سرگرم بودن حکومت به رد حملات مغول و نیز تمایل همگانی امراء به تصوف، که فی‌نفسه نموداری بود از آسانگیری در مذهب و واجبات دینی. به هرصورت،

ص:۱۴۲

سرآغاز قرن هشتم هجری را می توان آن مرحله خاص زمانی دانست که در اثناء آن، جنبشهای مختلف در عالم اسلام باهم جمع آمدند: تشیع جامه اعتدال پوشیده- این میانه‌روی از میثم بحرانی آغاز شد و ا دامه یافت و در علامه حلی به اوج خود رسید- و تصوف با اندیشه وحدت وجود، که یک انقلاب فکری در فلسفه و تصوف شمرده می شد، جامعه اسلامی را فراگرفته، نفوذ و قدرتی یافته بود . در کنار اینان، ابن تیمیه و نهضت او قرار می گرفت که به تصفیه اسلام از

---

[۷۴۲] (۱۱).« معجم البلدان» ۳/ ۳۴۱.

[۷۴۳] (۱۲).« البدایة و النهایه» ۱۳/ ۲۲۱.

[۷۴۴] (۱۳).« معجم البلدان» ۵/ ۷۵.

[۷۴۵] (۱۴- ۱۵). همان، ۶/ ۴۰۵،« ابو الفدا» ۴/ ۱۲۱- ۲.

[۷۴۶] (۱۴- ۱۵). همان، ۶/ ۴۰۵،« ابو الفدا» ۴/ ۱۲۱- ۲.

[۷۴۷] (۱۶- ۱۷).« شذرات الذهب» ۶/ ۵۵ و ۱۳۳.

[۷۴۸] (۱۶- ۱۷).« شذرات الذهب» ۶/ ۵۵ و ۱۳۳.

[۷۴۹] (۱۸).« دائرة المعارف بستانی» ۶/ ۳۸۶، ۱۰/ ۶۵.

[۷۵۰] (۱۹).« روضات الجنات» ۳/ ۵۷- ۸، و« یاقوت» ۷/ ۲۳۹ ماده: کرك.

[۷۵۱] (۲۰).« دائرة المعارف» بستانی ۱۰/ ۶۵.

بدعتگریهای فقیهان سنی، فرامی خواند. علاوه‌براین همه، مردان آزاد فکری هم بودند که اصل مسائل اسلامی را به چون‌وچرا می‌کشیدند و دولت از رسیدگی بدین موضوع یا غافل بود و یا محتاطانه تغافل می ورزید؛ البته هرگاه نبوت یا دیگر اصول اسلامی مورد تعرض قرار می گرفت، شمشیر شرع از نیام برکش یده می شد و همچنان که بسیار پیش آمد، متفکران گستاخ کشته می‌شدند[۷۵۲].

ص:۱۴۳

۲. نزدیک شدن تصوف و تشیع

درمورد موضوع پیوند تصوف و تشیع در مصر و سوریه باید گفت که ظهور ابن تیمیه، که دشمن سرسخت صوفیان و فقیهان بود، باعث نزدیکی این دو گروه شد و هریک را درنظر دیگری قابل تحمل نمود. از اینجاست که در کنار حمله[۷۵۳] و دشنام[۷۵۴] ابن تیمیه بر علامه حلی در مواضع بسیار می بینیم فقیهی از حنبلیان که ابن تیمیه را ملاقات کرده [از باب معارضه] خود را «اشعری حنبلی رافضی»[۷۵۵] توصیف می‌کند. همین فقیه در مقایسه ابو بکر با علی می‌گفت:

چه بسیار تفاوت است بین آن‌کس که در خلافتش شک هست، و آن‌کس که گروهی خدایش می‌دانند[۷۵۶].

و نیز درباره قاضی جمال الدین، محمد بن مکرم انصاری (متوفی ۷۱۱) گفته‌اند که «درمورد او احتمال تشیع می‌رفت»[۷۵۷].

هرگاه ارتباط برقرار شده میان شیعیگری و معتقدان وحدت وجود را- که ابن عربی منادی آن بود- به خاطر آوریم؛ همین خود آمادگی کامل صوفیان پیرو این اندیشه را برای پذیرش تشیع یا تأثر از آن و یا [دست‌کم] نزدیکی این دو را در شرایط مساعد، نشان می دهد و عجب نیست در همان زمان که ابن تیمیه را به اسکندریه- مرکز نیرومند پیروان ابن عربی- تبعید می‌کنند. به این امید که به دست یکی از متعصبان آن شهر کشته شود[۷۵۸]، صوفیان و شیعیان در

ص:۱۴۴

کنارهم روزگار می‌گذرانند.

---

[۷۵۲] (۲۱). راجع به قربانیان اتهام زندقه و الحاد و ارتداد، رج وع کنید به:« البدایة و النهایه» ۱۴/ ۱۸، ۶۶، ۹۶، ۱۱۵، ۱۲۲، ۱۴۴(حوادث سالهای ۷۰۱ و ۷۱۲ و ۷۲۰ و ۷۲۴)، و« شذرات- الذهب» ۶/ ۳، ۳۵، ۷۴- ۵(حوادث سالهای ۷۰۱، ۷۱۵، ۷۲۶).

[۷۵۳] (۱- ۲).« الدرر الکامنه» ۲/ ۷۱.

[۷۵۴] (۱- ۲).« الدرر الکامنه» ۲/ ۷۱.

[۷۵۵] (۳). نام این فقیه، نجم الدین صرصری(متوفی ۷۱۶) است، صرصرقریه‌ای در نزدیك بغداد بوده است :« یاقوت»: ۵/ ۳۵۰)، ابن حجر، وی را نجم الدین طوفی نامیده منسوب به طوف(قریه‌ای از بغداد) که نامی از آن در« معجم البلدان» نیست.(« الدرر الکامنه» ۲/ ۱۵۴/ ۵.

[۷۵۶] (۴).« شذرات الذهب» ۶/ ۳۹.

[۷۵۷] (۵). همان، ۶/ ۲۶،« الدرر الکامنه» ۲/ ۳۹۶،(گوید:« شیعی بود نه رافضی»).

[۷۵۸] (۶).« البدایة و النهایه» ۱۴/ ۴۹.

پس از مرگ ابن تیمیه حکومت، برکشیدن و حمایت اهل حکمت [۷۵۹] را آغاز کرد؛ و کار به آنجا رسید که پیروان متنفذ ابن فارض در حکومت، مخالفان خود را تازیانه می زدند[۷۶۰] و حتی پیروان عادی ابن فارض توانستند «به دلیل دوستی سلطان» احکام اعدامی را که فقیهان علیه آنان صادر کرده بودند، معوق بدارند [۷۶۱]؛ و این همراه بود با پیدایش جنبشها و دعویهای دیگری در زمینه زندقه و دعوی اتحاد با خدا [۷۶۲]. این سیاست حکومت به غالیان شیعه نیز جرأت داد که عقاید خود را آشکارا اظهار کنند . درنتیجه بعضی به قتل رسیدند، از جمله حسن بن شیخ محمد سکاکینی و ابراهیم بن یوسف مقصاتی به سال ۷۴۴[۷۶۳] و علی ابن ابو الفضل به سال ۷۵۵[۷۶۴] و محمود بن ابراهیم شیرازی به سال ۷۶۶[۷۶۵].

شگفت اینکه دو تن اخیر اهل سوریه نبودند و از حله به این قصد آمده بودند که در مسجد جامع اموی، رودرروی نمازگزاران، خلفا را دشنام دهند[۷۶۶].

در چنین اوضاع و احوال طرفه ای، اشخاص بافرهنگ دمشق، از هرمذهب و عقیده ای، احساس کردند که خطر مبهمی تهدیدشان می‌کند، لذا انجمنی شبه‌سیاسی تشکیل دادند که اختلاف عقیده مذهبی بین اعضاء آن از میان

ص:۱۴۵

برخاسته و حتی در آن صوفی و شیعی باهم درآمیخته بود [۷۶۷]. این جمعیت هدف خود را جلوگیری از جور و ظلم و ستم مالیاتی و غصب اموال و غیره از طرف حکام، قرار داده بود و از همین جاست که صدای ابن خلدون را به شکایت این گروه مطرود بلند می بینیم و مثالهایی از حکومت امویان آورده تا ثابت کند که مال اندوزی از راه ستم، حق حکومتهاست[۷۶۸]. نزدیک بود در نتیجه این جنبش نوین، به سال ۷۸۷ در دمشق شورش وسیعی برپا شود [۷۶۹] و این پس

---

[۷۵۹] (۷).« شذرات الذهب» ۶/ ۱۳۷(ضمن احوال محمد طیبی متوفی ۷۴۳).

[۷۶۰] (۸). همان، ۶/ ۲۲۸، ضمن احوال سراج الدین عمر بن اسحاق هندی،(۷۰۴- ۷۷۳) که ابن جمعه(متوفی ۷۷۶) او را به جرم اظهار مخالفت با قصاید ابن فارض تنبیه کرد.

[۷۶۱] (۹).« البدایة و النهایه» ۱۴/ ۱۷۷(احوال ابن اللبان شافعی متوفی ۷۳۷) و« شذرات الذهب» ۶/ ۳۰۳(احوال محمد توزری متوفی ۸۰۰). از جمله طرفداران متعصب ابن عربی، ابن الصاحب(متوفی ۷۸۶) بوده است که احوالش در« شذرات الذهب»(۶/ ۱۰) و« مناقب ابن عربی» ص ۲۵/ ۴۲ آمده است.

[۷۶۲] (۱۰). از جمله قتل عثمان دکاکی در سال ۷۴۱،(« البدایه و النهایه» ۱۴/ ۱۸۹- ۱۹۰)، و سوزانیدن عبد اللّه حموی و محاکمه ابن اللبان شافعی در سال ۷۳۷(« شذرات الذهب» ۶/ ۱۳۶) را می‌توان یاد کرد؛ و نیز رجوع کنید به« البدایة و النهایه»(۱۴/ ۲۵۳) حوادث سال ۷۵۶.

[۷۶۳] (۱۱).« البدایة و النهایه» ۱۴/ ۲۱۱،« الدرر الکامنه» ۲/ ۳۴،« شذرات الذهب» ۵/ ۳۲۷- ۸.

[۷۶۴] (۱۲). البدایة و النهایه ۱۴/ ۲۵۰، الدرر الکامنه ۳/ ۹۲.

[۷۶۵] (۱۳- ۱۴).« البدایة و النهایه» ۴/ ۳۱۰.

[۷۶۶] (۱۳- ۱۴).« البدایة و النهایه» ۴/ ۳۱۰.

[۷۶۷] (۱۵). از جمله، جمال الدین محمد نیشابوری صوفی (متوفی ۷۷۶) را به تشیع منسوب داشته اند،(« شذرات الذهب» ۶/ ۲۴۲،« الدرر الکامنه» ۲/ ۲۸۸)؛ و همچنین شرف الدین علی بن عبد القادر مراغی(متوفی ۷۸۸) که تازیانه‌اش زدند و توبه‌اش دادند(« شذرات الذهب» ۶/ ۲۰۳).

[۷۶۸] (۱۶- ۱۷).« العبر» ۵/ ۴۷۷- ۸.

این اظهارنظر ابن خلدون، ناشی از دلبستگی به امویان نبوده، زیرا او از همه بهتر می‌دانست که این علاقه چه تناقض آشکاری با ارزشهای انسانی دارد، ولی روحیه فرصت‌طلبی و از آن بالاتر منصوب شدن به سمت قاضی م الکیان، و لقب« ولی الدین» که به وی دادند، وی را بدین اظهارنظر خصمانه نسبت به مردم بافرهنگی که علیه ستم و غارتگری همگروه شده بودند، واداشت . تاریخ انتصاب ابن خلدون به سمت قضاوت، ۱۹ جمادی الثانی ۷۸۶، چهل روز پس از قتل شهید اول در شام بود، (« امل الامل»، نجف ۱۳۸۵، ۱/ ۱۸۲).(راجع به احوال ابن خلدون رجوع کنید به:« التعریف بابن خلدون و رحلته شرقا و غربا» تالیف محمد بن تاویت طنجی، مصر ۱۳۷۰، ص ۲۵۴ و حاشیه ۳ همان صفحه).

[۷۶۹] (۱۶- ۱۷).« العبر» ۵/ ۴۷۷- ۸.

از انقلابات و شورشهایی بود که در مصر و شام رخ داد و به فرمانروایی دسته جدیدی از مملوکان چرکسی انجامید [۷۷۰] که نخستین ایشان، برقوق (حکومت از ۷۷۹- ۸۰۱) به سال ۷۸۴ خود را سلطان اعلام کرد و «الظاهر» لقب [۷۷۱] داد، به دنبال این جنبش، نایب دمشق، بیدمر خوارزمی، بازداشت شد و دیگر خبری از او بازنیامد [۷۷۲]. اهمیت این حادثه [یعنی تشکیل دولت ممالیک چرکسی مصر] وقتی جلوه می کند که می بینیم یکی از بزرگترین مردان شیعه در تمام تاریخ تشیع، یعنی محمد بن مکی جزینی عاملی [شهید اول] به سال

ص:۱۴۶

۷۸۶ قربانی فقهای همپیمان با حکومت گردید [۷۷۳]؛ اینان در خدمتگزاری به منافع حکومت تا آنجا پیش رفته بودند که هم از ایام برقوق، «علاوه بر وظیفه قضاوت و اجرای امور دینی، نایب برای ولایات می فرستادند» [۷۷۴]. قضاتی که از میان این فقیهان، برخاسته بودند، در دست حکومت ابزاری شدند که خواستهای آن را تأیید و اجرا می‌کردند، و بزودی خواهیم دید که قتل محمد بن مکی به دلایلی سیاسی بود و ارتباطی به کفر و زندقه و غیره نداشت.

ص:۱۴۷

۳. محمد بن مکی جزینی عاملی (شهید اول)

مقتول به سال ۷۸۶ [۷۷۵]

محمد بن مکی- که شیعه او را شهید اول لقب داده اند- از اهالی جزین یکی از دهات جبل‌عامل بود [۷۷۶] که پنج تن از بزرگترین فقهای شیعه را بیرون داده [۷۷۷]، و از مناطقی بود که شیعه دور از خطرات اظهار تشیع در جامعه سنی شام، آنجا می‌زیستند. شهید در آن جامعه بافرهنگ، نزد استادانی از مذاهب و نحله های مختلف درس خواند [۷۷۸] که از آن جمله قطب الدین شیرازی است [۷۷۹] و گفته‌اند او هزار فقیه را شاگردی کرد [۷۸۰]. و نیز آورده‌اند که او برای آنکه نزد علامه حلی

این اظهارنظر ابن خلدون، ناشی از دلبستگی به امویان نبوده، زیرا او از همه بهتر می‌دانست که این علاقه چه تناقض آشکاری با ارزشهای انسانی دارد، ولی روحیه فرصت‌طلبی و از آن بالاتر منصوب شدن به سمت قاضی مالکیان، و لقب « ولی الدین» که به وی دادند، وی را بدین اظهارنظر خصمانه نسبت به مردم بافرهنگی که علیه ستم و غارتگری همگروه شده بو دند، واداشت. تاریخ انتصاب ابن خلدون به سمت قضاوت، ۱۹ جمادی الثانی ۷۸۶، چهل روز پس از قتل شهید اول در شام بود، (« امل الامل»، نجف ۱۳۸۵، ۱/ ۱۸۲).(راجع به احوال ابن خلدون رجوع کنید به:« التعریف بابن خلدون و رحلته شرقا و غربا» تالیف محمد بن تاویت طنجی، مصر ۱۳۷۰، ص ۲۵۴ و حاشیه ۳ همان صفحه).

[۷۷۰] (۱۸).« الدرر الکامنه» ۱/ ۵۱۳- ۴.

[۷۷۱] (۱۹).« العبر» ۵/ ۴۷۷.

[۷۷۲] (۲۰).« الدرر الکامنه» ۱/ ۵۱۳- ۴.

[۷۷۳] (۲۱).« الضوء اللامع» ۲/ ۱۲. ابن بطوطه نقل می‌کند که در سال ۷۳۰، قضات لاذقیه، علی بن مؤید(شاعر هجوگو) را طبق میل حاکم وقت، به بهانه زندقه محکوم به مرگ کردند؛ حاکم بعدی نزدیك بود آن قضات را به جرم چنان قضاوتی اعدام کند(« رحله» ۱/ ۴۷).

[۷۷۴] (۲۲).« لحظ الالحاظ»، محمد بن فهد مکی متوفی ۸۷۱، دمشق ۱۳۴۷ ق.(ص ۱۶۸) و« شذرات الذهب»(۶/ ۲۹۴) که تاریخ قتل شهید اول را ۷۸۶ نوشته است.

[۷۷۵] (۱). نام کاملش این است: شمس الدین ابو عبد اللّه محمد بن مکی جزینی عاملی.

[۷۷۶] (۱ آ).« روضات الجنات» ص ۶۱۷.

[۷۷۷] (۲).« امل الآمل»، تهران ۱۳۰۲، ص ۴.

[۷۷۸] (۳).« روضات الجنات» ص ۶۱۸.

[۷۷۹] (۴).« محبوب الالباب» ص ۲۹۵- ۶.

(متوفی ۷۲۶) درس بخواند، وارد عراق شد و لیکن بیش از دو روز در حله نماند و به شهرهای شیعه‌نشین دیگر سفر کرد وقتی مراجعت نمود دریافت که علامه درگذشته است[۷۸۱]. البته این مطلب مورد تردید است زیرا به این حساب باید محمد بن مکی، هنگام شهادت، دست کم ۸۰ ساله بوده باشد، در حالی که هیچ یک از مؤلفان بدین نکته جالب نظر اشاره نکرده است.

و نیز گفته اند که شهید اول، از فخر الدین مطهر و دیگر فقیهان شیعه [۷۸۲] علم آموخت و پس از مرگ استاد خود، «بزرگترین فقیه زمان»[۷۸۳] گردید.

هرچه هست، شهید در شام، تظاهر به شافعیگری می‌نمود[۷۸۴] و دامنه

ص:۱۴۸

فرهنگش به حدی وسیع بود که در دمشق، حلقه درس داشت و «مرجع مذاهب پنجگانه فقهی » گردید[۷۸۵]. و همین، حسادت فقهای رقیب را برانگیخت[۷۸۶].

رشته‌هایی که شهید اول، مورد تحقیق قرار داد، آنقدر متنوع بود که حتی شامل علم سحر نیز می شد[۷۸۷]؛ چنانکه گفته‌اند، وی جادوی یک مدعی پیغمبری را در جبل عامل، باطل کرد[۷۸۸]. با این درجه وسعت اطلاع، ناچار وی با تصوف نیز- که در قرن هشتم، کلی ترین زمینه معرفت در سراسر شرق بود- علما و عملا آشنا بوده است . می‌توان با جستجو، تأثیرات صوفیانه در آثار محمد بن مکی، موادی گردآورد که جزء موضوع این رساله قرار گیرد . از آن جمله ابیات صوفیانه ای است منسوب به وی، که در آن به صوفی نمایان خشک مقدس صاحب سبحه و خرقه و عصا می تازد؛ این پدیده را می‌توان به گرایشی ارتباط داد که از میثم بحرانی و علامه حلی آغاز شد و به شکلی که دیدیم آملی آن را تکامل بخشید (روضات الجنات ص ۶۲۱).

از اشعار محمد بن مکی:

[حقیقت] فقر، رازی است که نفس تو حجاب آن است؛ حجاب را بردار و تیرگی و تباهی را برطرف کن.

---

[۷۸۰] (۵- ۶- ۷).« قصص العلماء» ص ۲۴۱،« امل الآمل» ص ۳۰،« روضات الجنات» ۶۱۷.

[۷۸۱] (۵- ۶- ۷).« قصص العلماء» ص ۲۴۱،« امل الآمل» ص ۳۰،« روضات الجنات» ۶۱۷.

[۷۸۲] (۵- ۶- ۷).« قصص العلماء» ص ۲۴۱،« امل الآمل» ص ۳۰،« روضات الجنات» ۶۱۷.

[۷۸۳] (۸).« روضات الجنات» ۶۱۷.

[۷۸۴] (۹).« بحار الانوار» ۲۵/ ۳۸،(بدین موضوع در محاکمه‌اش اشاره شد).

[۷۸۵] (۱۰- ۱۱).« مجالس المؤمنین» ۲۴۱.

[۷۸۶] (۱۰- ۱۱).« مجالس المؤمنین» ۲۴۱.

[۷۸۷] (۱۲- ۱۳).« روضات الجنات» ص ۶۱۷، جالب اینکه محمد بن مکی در« لحظ الالحاظ» می گوید:
شهید اول مقیم حویره(ظ: حویزه، مرکز بعدی مشعشعیان) بود که مردمش به جادوگری شهره بودند(ص ۱۶۸).

[۷۸۸] (۱۲- ۱۳).« روضات الجنات» ص ۶۱۷، جالب اینکه محمد بن مکی در« لحظ الالحاظ» می گوید:
شهید اول مقیم حویره(ظ: حویزه، مرکز بعدی مشعشعیان) بود که مردمش به جادوگری شهره بودند(ص ۱۶۸).

از صحبت مردم دوری گزین و نفس خود را دمی بیارام از خودآرایی بگذر و اشک حسرت فرو ریز[۷۸۹].

نایب الصدر، به نقل از کتاب دروس الشیعه شهید- که برای فرزندانش نوشته- آورده که وی طالبان علم را به فقیه و صوفی تقسیم کرده و در وصف صوفی گفته : «سرگرم عبادات خدا و دوریگزین از دنیا »[۷۹۰]، و برای صوفیان مورد نظر خود آداب و مراسمی تعیین کرده و گفته «اولین شرط [صوفی راستین] برای تحقق مقاصد متناسب با فضیلت، صفت فقر و عدالت است و از آن مهمتر اینکه

ص:۱۴۹

از تشیع حقیقی بیرون نرود».[۷۹۱] و نیز مطالب دیگری از شهید آورده و در موضوع تشویق و تحریض به تصوف، مشروط بر آنکه گرویدن به پیر طریقت باعث ترک کردن مذهب [تشیع] نباشد؛ بدین تقریر «خانقاه‌نشینی و خرقه پوشی از دست شیخ معینی و داشتن جامه مخصوص، روا نیست ».[۷۹۲] حر عاملی، ابیات صوفیانه بسیار لطیفی از وی نقل کرده که او را در ردیف حلاج- که همسرنوشت او بود- قرار می‌دهد، از آنجمله است:

دوستانت، در شبان تاریک، با شبخیزی و ناله‌وزاری از تو بهره‌ورند، و تنها مرا از در راندی؛ [چرا؟] برای گناهان بزرگی که از من سرزده است؟

آیا ایشان را بیگناه دیدی که بر آنان رحمت آوردی؟

یا ایشان نیز گنهکار بودند و آمرزیدی و تنها بر من نبخشودی؟[۷۹۳]

بدون شک، همه اینها، شکل معینی از تصوف را که شهید اول در نظر داشته، مشخص نمی سازد ولی تأثیر تصوف را در او که فقیهی از رتبه ابن بابویه و شیخ مفید و سید مرتضی[۷۹۴] بود، نشان می‌دهد.

مطالب فوق مربوط به جهات صوفیانه شهید بود، در عرصه تشیع نیز می توان بر موارد دیگری انگشت گذاشت که تأثر آراء فقهی وی را از تصوف منعکس می کند. گذشته از چند تن در حله و غیره که قبلا اشاره کردیم، به گفته بعضی منابع شهید نخستین کسی بود که دعوی نیابت مهدی (عج) کرد و گفت که بدون حضور شخص وی نماز جمعه منعقد نمی شود. [توضیح اینکه] وی نیابت را به خاصه و عادی تقسیم کرد ه و به فقیه عادی [یعنی نایب عادی امام] اجازه امامت نماز

---

[۷۸۹] (۱۴).« روضات الجنات» ص ۶۲۱.

[۷۹۰] (۱۵).« طرائق الحقائق» ۱/ ۱۱۸.

[۷۹۱] (۱۶- ۱۷). طرائق الحقائق ۱/ ۱۱۸.

[۷۹۲] (۱۶- ۱۷). طرائق الحقائق ۱/ ۱۱۸.

[۷۹۳] (۱۸).« امل الآمل»، ص ۳۰ و« روضات الجنات» ۶۲۱.

[۷۹۴] (۱۹).« روضات الجنات» ۶۱۷.

جمعه را نداده. (باتوجه به عدم امکان اقتدا به مهدی (عج) در زمان غیبت)[۷۹۵] و نیز، تنها به نایب خاص- که مقصود خود اوست- وظیفه جمع‌آوری خمس و زکات را تفویض کرده است.[۷۹۶] و بدین‌گونه شهید، زعیم وا-

ص:۱۵۰

قعی شریعه گردید که در میان ایشان، قائم مقام امام است و زمینه را برای ظهور او آماده می سازد. از آگاهیهای پراکنده، معلوم می‌شود که شهید در راه اجرای این امر، ضروری دید که کار را از شهرهای مجاور منطقه کوهستانی خود بیاغازد و دور از چشم حکومت دمشق، در آن نواحی شروع به‌فعالیت کرد[۷۹۷] و از جانب خود، نایبهایی بر مناطق طرابلس و غیره، غیره، تعیین نمود[۷۹۸]. ولی حوادثی پیش‌آمد که منجر به خیانت یارانش گردید، نخست مردی به نام تقی الدین جبلی، علیه او سخن‌چینی کرد و سپس یکی دیگر به نام یوسف بن یحیی، صورت مجلسی شامل دستورات شهید به وی فراهم نمود و موضوع را نخست در صیدا و بیروت و آنگاه در دمشق[۷۹۹] به داوری نهاد[۸۰۰]. این صورت مجلس با امضای هفتاد تن از اتباع ظاهرا مرتد شهید و همچنین امضای هزار فقیه سنی، تأیید شده بود؛ درنتیجه شهید را [مرتد شناختند و] یکسال زندانی کردند. زیرا در آن شهرها، رسم براین بود که طبق مذهب شافعی، مرتدان و زندیقان را مهلت توبه می‌دادند[۸۰۱].

در محاکمه‌ای که به دنبال آمد، ائتلاف غیرعادی و عجیبی برای هلاک شهید مشاهده شد که یادآور داستان حلاج است و نشان می دهد که در آن روزگار قضات از چه راههایی به مقام و احترام می رسیدند. گفته‌اند وقتی قاضی مالکی- که برطبق مذهب وی، توبه مرتد مقبول نبود- به قتل شهید رأی داد[۸۰۲]، قاضی شافعی، آن رأی را نقض نمود و لیکن رأی قاضی مالکی به علت انبوهی مخالفان شهید، غلبه کرد[۸۰۳]. درنتیجه حکم دادند که کشته و به دار آویخته و سنگسار و سوخته شود.[۸۰۴] همراه شهید اول، رفیقش به نام عرفه نیز

ص:۱۵۱

در طرابلس اعدام شد[۸۰۵].

---

[۷۹۵] (۲۰- ۲۱).« الروضة البهیه فی شرح اللمعة الدمشقیه»، از شهید ثانی(مقتول ۹۶۵)، مصر ۱۳۷۸، انتشارات دار التقریب با مقدمه و تحقیق شیخ عبد اللّه سبیتی، ۱/ ۱۳۱.(نکته قابل-- توجه اینکه مؤلف ضمن تحقیق خود از وجود این چاپ شرح لمعه خبر نداشت و از نسخه خطی کتابخانه دانشگاه کمبریج (شماره۴۳۷ rO) استفاده نمود، در مقدمه طبع مزبور در شرح‌حال شهید تحقیق کافی به عمل آمده است).

[۷۹۶] (۲۰- ۲۱).« الروضة البهیه فی شرح اللمعة الدمشقیه»، از شهید ثانی(مقتول ۹۶۵)، مصر ۱۳۷۸، انتشارات دار التقریب با مقدمه و تحقیق شیخ عبد اللّه سبیتی، ۱/ ۱۳۱.(نکته قابل-- توجه اینکه مؤلف ضمن تحقیق خود از وجود این چاپ شرح لمعه خبر نداشت و از نسخه خطی کتابخانه دانشگاه کمب یریج(شماره۴۳۷ rO) استفاده نمود، در مقدمه طبع مزبور در شرح‌حال شهید تحقیق کافی به عمل آمده است).

[۷۹۷] (۲۲).« بحار الانوار» ۲۵/ ۳۸،« لؤلؤة البحرین» ص ۹۵،« قصص العلماء» ص ۲۴۳.

[۷۹۸] (۲۳).« شذرات الذهب» ۶/ ۲۸۴.

[۷۹۹] (۲۴- ۲۵- ۲۶).« لؤلؤة البحرین» ص ۹۷،« بحار الانوار» ۲۵/ ۳۸،« قصص العلماء» ص ۲۴۳،« روضات الجنات» ص ۶۲۰.

[۸۰۰] (۲۴- ۲۵- ۲۶).« لؤلؤة البحرین» ص ۹۷،« بحار الانوار» ۲۵/ ۳۸،« قصص العلماء» ص ۲۴۳،« روضات الجنات» ص ۶۲۰.

[۸۰۱] (۲۴- ۲۵- ۲۶).« لؤلؤة البحرین» ص ۹۷،« بحار الانوار» ۲۵/ ۳۸،« قصص العلماء» ص ۲۴۳،« روضات الجنات» ص ۶۲۰.

[۸۰۲] (۲۷- ۲۸).« امل الآمل» ص ۳۰.

[۸۰۳] (۲۷- ۲۸).« امل الآمل» ص ۳۰.

[۸۰۴] (۲۹).« لؤلؤة البحرین» ص ۹۵،« بحار الانوار» ۲۵/ ۳۸،« امل الآمل» ص ۳۰« روضات الجنات» ۶۲۰.

[۸۰۵] (۳۰).« شذرات الذهب» ۶/ ۲۹۴.

درباره [ماهیت] اتهام وی، مراجع شیعی ساکتند و فقط نوشته اند به دلیل «گفته‌های زشت و عقاید ناپسند »[۸۰۶] و بدگوئی [علیه خلفا] طبق معتقدات شیعه بوده؛ ولی این سبب اصلی را نشان نمی دهد، هرچند ممکن است جزئی از آن باشد . اما منابع سنی از جمله ابن العماد، می نویسند «علیه او شهادت دادند که از دین بیرون رفته، مذهب نصیری اختیار کرده و شراب ناب را حلال می داند»[۸۰۷]. اثبات انتساب او به نصیریه، به گواهی رساله اللمعة الدمشقیة او [۸۰۸] که گفته می‌شود در مدت زندان نوشته و خلاصه ای از فقه معمولی شیعه است، و نیز مصنفات دیگر او که به وضوح دارای همان خصوصیت است مطلقا ممکن نیست [۸۰۹] مردی مانند محمد بن مکی که در آبادیهای [شیعه‌نشین] جبل عامل می زیست و درصدد تشکل شیعه در یک دولت بود، ناچار می بایستی به شیوه شیعیان احساساتی در شرایط تیره و دشوار، دشنام [بر خلفا] را مجاز بدارد و بدین نحو به نصیریه، که به قول خود سنیان، وجه مشخص ایشان از دوازده- امامیان معتدل همین بود، نزدیک شود. سنیان، دوازده‌امامیان را رافضی می- نامیدند چون علی (ع) را بر ابو بکر برتری می‌نهند[۸۱۰] و مقصودشان از «شیعه»

ص:۱۵۲

کسی بود که متمایل به علی (ع) و پیرو وی باشد بدون آنکه او را از رقیبانش [یعنی سه خلیفه اول] بالاتر بداند؛ هرچند از معاویه و یزید بدگویی نماید[۸۱۱].

[مقصود این است که اصطلاح رافضی و شیعه که در آن زمان و مکان بر دوازده امامیان اطلاق می شد فقط به معانی مزبور بود نه تجویز سب و لعن بر خلفا؛ و لذا هرکس را که سب و لعن بر خلفا را جایز می شمرد- مانند شهید اول- نصیری می‌دانستند.] پس در حقیقت، تهمت نصیری گری به شهید اول، ناشی از این تعصب وی بوده، نه اعتقاد به خود آن مذهب . دلیل دیگری که نصیری بودن را نفی می کند، آن است که خود او پیش از آن، اسباب قتل یک مدعی پیغمبری را فراهم آورده بود که به احتمال قوی نصیری بوده است[۸۱۲].

اما درمورد تهمت خروج از مذهب، با آنکه موارد [کاربرد] این تهمت، به‌طور کلی شناخته است ولی نه چیزی را معین می‌کند و نه مطلب مشخصی از آن به دست می آید. می‌ماند تهمت حلال شمردن شراب: همچنانکه در فصل عامر بصری گذشت، این عقیده مربوط به نصیریه است و با نفی نصیری بودن شهید، این نیز منتفی می شود، البته چه‌بسا این تهمت در ظاهر براساس تأویل ابیات ذیل از شهید باشد که ضمن اشعار صوفیانه خود گفته است:

---

[۸۰۶] (۳۱). مراجع حاشیه ۲۹.

[۸۰۷] (۳۲).« شذرات الذهب» ۶/ ۲۹۴.

[۸۰۸] (۳۳). از کتاب« لمعه»، متن مستقلی در دست نیست، و عبارات آن تکتکه میان« شرح لمعه» موجود است.

[۸۰۹] (۳۴). مقدمه« شرح لمعه» به قلم شیخ عبد اللّه سبیتی، ص: ید.

[۸۱۰] (۳۵). برای درك کاربرد اصطلاح« رفض» و« تشیع» و تفاوت این دو رجوع کنید به:« الدرر- الکامنه»(۴/ ۲۶۳) و« شذرات الذهب»(۶/ ۳۰۳) و« تذکرة الحفاظ» ذهبی(۳/ ۲۴۸) و« لسان المیزان»(۱/ ۱۸۸).[رافضی کسی را می گفتند که با سه خلیفه اول مخالف باشد، یا دست کم علی را بر ابو بکر ترجیح نهد، و شیعه به کسی می‌گفتند که معاویه را رد کند ولی دست کم از دو خلیفه اول بد نگوید] و اگر توجه کنیم که شهید اول را به تهمت رافضیگری کشتند،(« لحظ الالحاظ» ۱۶۸) موضوع نصیری بودن او منتفی است، چه اصطلاح رافضی درمورد نصیریه استعمال نشده است . عباس عزاوی در« تاریخ- العراق بین احتلالین»، یك‌جا شهید اول را نصیری دانسته، (۲/ ۱۷۹) و در جای دیگر اثناعشری(۳/ ۷۰)، و باز از قول دکتر مصطفی جواد آورده که شهید، نصیری بوده، ولی-- دکتر مصطفی جواد در نامه‌ای که در پاسخ مؤلف نوشت این نظریه را نفی کرده و نقل قول عزاوی را متقلبانه و اشتباهکارانه دانسته است

[۸۱۱] (۳۶).« روضات الجنات» ۶۱۷. نام مدعی مزبور، محمد جالوشی بوده است.

[۸۱۲] (۳۷). همان، ص ۶۲۶.

صبحگاهان، به خلوت ذکر درآی و گرد کعبه عرفان صفا، طواف کن.

هرگاه ساقی باده‌پیما، ترا جام تجلی دهد، آنرا بر کف گیر؛ بنوش و بنوشان و از تشنگان دریغ مدار.

فسوسا بر تو، اگر [از آنجا] سیراب بازنگردی[۸۱۳].

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

ص:۱۵۳

شام یا عراق، با شهید، دوستی و مکاتبه داشت »[۸۱۴]. این سلطان علی همان بود که پس از تسلیم به تیمور در سال ۷۷۳، تمام امرای خراسان را به اطاعت و سر فرود آوردن در برابر اراده او واداشت، «و در خراسان، حاکم شهری یا سرپرست قلعه‌ای نماند ... مگر آنکه رو به تیمور آورده، او را پذیرا شدند »[۸۱۵]. سلطان مزبور پس از چندین مکاتبه با شهید، پیکی نزد وی فرستاده خواستار آمدنش [به ایران] شد، این پیک، شمس الدین [۸۱۶] آوجی بود که تاج الدین آوجی و تعصب و سرانجام وی را به یاد می آورد. اما شهید ترجیح داد که در جای خود بماند و رساله لمعه را به منظور داناترکردن سلطان به فقه امامی[۸۱۷] و مساعدت او در تنظیم دولتش بر آن اساس، برای وی فرستاد [۸۱۸]. و این در سال ۷۸۲ بود. در حالیکه شیعه لمعه را محصول آخر عمر وی [در زندان دمشق] به حساب آورده‌اند تا کرامتی از کرامات وی باشد [۸۱۹]. نکته سوم که بر علل مذکور، افزوده می شود، اینکه شهید را در لحظ الالحاظ [۸۲۰] و شذرات الذهب [۸۲۱] عراقی لقب داده اند، با آنکه درواقع شامی بوده؛ و این اشاره بدان است که او از عراق، مرکز تشیع بازآمده بود . و همچنانکه از نص زین الدین عاملی [در شرح لمعه] برمی‌آید، ظاهرا در همانجا [یعنی عراق] نامه‌های علی بن مؤید خراسانی را دریافت می‌کرد. از تفصیلات فوق، معلوم می شود که قتل شهید اول بیشتر سیاسی بوده تا مذهبی؛ این شهادت حماسی، چه بسا به تحریک خود حکومت و حتی اتباع آن بوده، [یعنی منحصرا در اثر عناد و حسادت فقیهان و قاضیان سنی نبوده] که بر خود می‌ترسیدند و درمورد تسلیم یا عدم تسلیم به تیمور- که به شرح فصل آی نده، سرگرم کشورگشایی در شرق بود- اختلاف عقیده داشتند.

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

---

[۸۱۳] (۳۸).« شرح لمعه»(طبع مصر) ۱/ ۱۰؛« قصص العلماء» ۲۴۲.

[۸۱۴] (۳۹).« عجائب المقدور» ص ۲۳- ۴.

[۸۱۵] (۴۰).« شرح المعه» ۱/ ۱۰.

[۸۱۶] (۴۱- ۴۲). همان، ۱/ ۱۰ و« لؤلؤة البحرین» ۹۵ و« قصص العلماء» ۲۴۲.

[۸۱۷] (۴۱- ۴۲). همان، ۱/ ۱۰ و« لؤلؤة البحرین» ۹۵ و« قصص العلماء» ۲۴۲.

[۸۱۸] (۴۳- ۴۴). تألیف« لمعه» در ۷۸۲ بوده،(۱/ ۱۰) و چون قتل شهید در ۷۸۶ واقع شده، لذا تألیف کتاب در زندان و سال آخر عمرش (۱۶۸) صحیح به نظر نمی‌آید.

[۸۱۹] (۴۳- ۴۴). تألیف« لمعه» در ۷۸۲ بوده،(۱/ ۱۰) و چون قتل شهید در ۷۸۶ واقع شده، لذا تألیف کتاب در زندان و سال آخر عمرش (۱۶۸) صحیح به نظر نمی‌آید.

[۸۲۰] (۴۵- ۴۶).« لحظ الالحاظ» ۶/ ۲۹۴؛« شذرات الذهب» ۶/ ۲۱۶.

[۸۲۱] (۴۵- ۴۶).« لحظ الالحاظ» ۶/ ۲۹۴؛« شذرات الذهب» ۶/ ۲۱۶.

ص:۱۵۴

۷۷۳ که در آن، علی بن مؤید خراسانی، علوی شیعی، با تیمور پیمان بست، مقارن بود با مشخص شدن علویان در مصر و شام، به اینکه دستمال‌های سبزی بر دستارهای خود ببندند [۸۲۲]، و این، دال بر آن است که تصادف در کار نقشی نداشته؛ بویژه که یک امیر عرب یمنی، معاصر ملک اشرف، که به عنوان یک فاتح نزدیک بود بر تمامی جزیرة [العرب] مسلط شود، آن سیاست را عملی کرد [۸۲۳].

هرچه هست، شهید اول، قربانی آن اوضاع و احوال کم نظیری شد که بر دولت ممالیک گذشت، تا برقوق بر حکومت دست یافت. شاید برقوق، پس از کشف ارتباط شهید با همپیمان تیمور [یعنی علی بن مؤید سربداری] می‌خواست غیرت مذهبی خود را نشان دهد؛ پس با یک تیر دو نشان زد، هم از دشمنی که نیروها را علیه او تجهیز می کرد، رهایی یافت، و هم عامه و فقیهان [سنی] را با اعدام رقیبی خطرناک که دشمنی ویرانگر عقایدشان می‌شمردندش، راضی نمود.

بالاخره تیمور آمد تا این دولت را که عادت به دفاع در برابر یورشگران داشت براندازد، اما بجز حلب و دمشق که در سال ۸۰۲ گرفت، نتوانست قسمت دیگری را متصرف شود و آن‌دو شهر را نیز ترک کرد و موفق نشد امپراطوری ممالیک چرکسی را به قلمرو خود ضمیمه کند و دولت ممالیک مستقل ماند تا به عثمانیان رسید.

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

ص:۱۵۵

فصل پنجم تشیع در دوران تیموریان

ص:۱۵۷

الف. زمینه تاریخی و فکری

در هرج‌ومرج که پس از مرگ ابو سعید امپراطوری مغولی را فراگرفت، حکام مغول حکومت خود را در نقاط مختلف با قدرت کافی ادامه می دادند و فقط یک نفر را کم داشتند که بر حکومتش اتفاق نمایند و یا او آنان را زیر فرمان خود گردآورد. تیمور پیش خود اندیشید که او همان مرد است، لذا جنبش خود را که از جهتی موافق روح زمان بود، بر این اساس بنیاد نهاد و به روش موفقیت آمیز چنگیز [۸۲۴] درمورد مغولان بازگشت نمود. و از جانب دیگر، خروج مغولان علیه او باعث عقب‌ماندگی و شکست آنها گردید.

---

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

[۸۲۳] (۴۸). تیمور از برقوق می‌ترسید و بدش می‌آمد، تا آنجا که به کسی که خبر مرگ او را آوردپانزده هزار دینار جایزه داد(« الضوء اللامع» ۳/ ۴۶).

[۸۲۴] (۱).« الضوء اللامع» سخاوی ۳/ ۴۹؛« ملفوظات تیمور» ورقه ۷ الف.

تیمور از پله نخستین نردبام شروع کرد، وی با کفایت و نیروی شخصیت و مهارت توانست به مقام حساسی در دولت کوچک‌کش دست یابد و به همراهی سلطان حسین سمرقند را تصرف کند، سپس با موفقیت علیه او توطئه کرد[۸۲۵].

پس از دو سال قادر شد حکومت خود را در آنجا تثبیت کند، به طوری که لیاقت یافت که با شاهزاده خانمی مغولی، ازدواج نماید و به‌همین مناسبت گورکان یا داماد[۸۲۶] لقب یافت. پس از آن به دولتهای کوچک روی آورد و آنها را یکی بعد از دیگری یا با شمشیر یا با تهدید و یا از راه تسلیم سرنگون کرد و تا مرز عراق رسید، و در ۷۹۵ بر آنجا و نیز بخشهایی از سوریه و ترکیه، استیلا یافت، و لیکن برای جنگ با طقتمش، پادشاه مغول، بازگشت و پس از دو سال او را مغلوب ساخت و «اقوام مغول و ترک، به تمامی زیر فرمان او درآمدند»[۸۲۷].

ص:۱۵۸

تیمور برای حمله به سوریه مراجعت کرد و دمشق و حلب را در ۸۰۳ گشود و به سوی بلاد روم که در آنجا دولت عثمانیان مستحکم و نیرومند گردیده و گریزگاه دشمنان تیمور شده بود، روی نهاد و بر لشگر عثمانی پیروز شد و سلطان بایزید و پسرش موسی[۸۲۸] را به اسیری گرفت و لیکن این دولت را برنینداخت و به عنوان یک خط دفاعی در برابر حمله خارجی باقی گذاشت تا حایلی برای یورشهای آن باشد[۸۲۹] آنگاه به شرق بازگشت تا فتوحاتش را در هند و مشرق‌زمین، مشرق‌زمین، تکمیل کند و به سال ۸۰۷ مرد[۸۳۰].

این، اشارات جسته‌گریخته‌ای بود به [تاریخ] تیمور و به منظور بررسی شخصیت و زمان او. درواقع وی می‌کوشید از کلیه شرایط برای موفقیت حرکتش استفاده کند، و چون در اواخر قرن هشتم تصوف جهان اسلام را فراگرفته بود، تیمور پیوندهای شخصی را با صوفیان که صاحب اختیاران راستین آن روزگار بودند آغاز کرد . در سرگذشت تیمور آورده اند که هم در عنفوان جوانی، درکش به خدمت شیخ شمس الدین فا خوری رسید،[۸۳۱] و در خراسان، محضر شیخ ابو بکر خوافی (متوفی ۸۳۸) را دریافت[۸۳۲] و چون اختر اقبالش بلندی گرفت، مغلوب ارادت سید محمد برکه (متوفی ۸۰۴) گردید[۸۳۳]. از او نقل کرده‌اند که می‌گفت «به دعای شیخ شمس الدین فاخوری و به همت شیخ- زین الدین خوافی و سید محمد برکه، به این همه رسیدم»[۸۳۴] به علاوه هرجا فرود می آمد به ملاقات صوفیان می رفت و آنان را حرمت می نهاد[۸۳۵] و قبر مشایخ را زیارت می‌کرد؛ چنانکه وقتی عراق را گشود به واسط رفت تا قبر

---

[۸۲۵] (۲).« عجائب المقدور» ابن عربشاه ص ۹ ، درمورد نسب تیمور عقاید مختلف است که مربوط به موضوع ما نیست(رجوع کنید به‌همین منبع ص ۶- ۸).

[۸۲۶] (۳). همان، ص ۸.

[۸۲۷] (۴).« الضوء اللامع» ۳/ ۴۷.

[۸۲۸] (۵).« ملفوظات تیمور» ورقه ۳۲۱ الف.

[۸۲۹] (۶).« تاریخ العراق بین احتلالین» ۲/ ۲۵۵، درمورد عفو بایزید از طرف تیمور و گرفتن دختر او برای پسرش ابو بکر، رجوع کنید به:« مطلع السعدین» ورقه ۲۵۲ الف و ب.

[۸۳۰] (۷).« الضوء اللامع» ۳/ ۴۹.

[۸۳۱] (۸).« عجائب المقدور» ص ۷.

[۸۳۲] (۹).« ملفوظات تیمور» ورقه ۶ ب، ۲۱ الف.

[۸۳۳] (۱۰).« الضوء اللامع» ۳/ ۱۵،« شذرات الذهب» ۷/ ۴۳.

[۸۳۴] (۱۱).« اخبار الدول» ص ۲۸۹.

[۸۳۵] (۱۲).« ملفوظات تیمور» ورقه ۱۲۸ الف و ۱۵۶ الف(حوادث سالهای ۷۸۹ و ۷۹۴).

ص:۱۵۹

سید احمد رفاعی را زیارت کند [۸۳۶]. صوفیان نیز متقابلا او را دعا می کردند و تأیید می نمودند[۸۳۷]، بویژه که او خرقه نیز پوشیده بود[۸۳۸] و بدین سبب خود یک نفر صوفی شمرده می‌شد و «مظهر تجلیات جلالی و جمالی خدا»[۸۳۹] گردیده بود و همه اعمال او را ناشی از «الهام خدایی و سروش آسمانی و اخبار غیبی»[۸۴۰] می‌دانستند؛ این همه راجع به تصوف بود.

و اما تشیع. تیمور از چشمداشت شیعیان برای بازیافتن مقامی که نزد مغولان داشتند، بهره گرفت و بدین لحاظ است که می‌بینیم او با مردی علوی از فتیان متصوف، به نام محمد سرابدال، درباره چگونگی فتح خراسان که برایش مشکلی شده بود مشورت کرد[۸۴۱] و او تیمور را چنین راهنمایی کرد که به علی- بن مؤید، حاکم شیعی و علوی بخشی از خراسان «که به نام ۱۲ امام سکه می‌زد و خطبه می خواند»[۸۴۲] نامه بنویسد و با او شرط کند که اگر امیران خراسان را به تسلیم بدون خونریزی وادارد، او و یارانش، در ازاء این خدمت، در مقام خود تثبیت خواهند شد [۸۴۳]. [تیمور همین کار را کرد و نتیجه مطلوب گرفت.] تیمور، این نیکی و مساعدت شیعه را فراموش نکرد و درصدد برآمد، ایشان را بیشتر به سوی خود بکشد، تا آنجا که دمشق را با شعار انتقام حسین (ع) از نسل یزید- که مقصودش مردم دمشق بود!- گشود[۸۴۴]. شیعه نیز در راه عقد مودت با تیمور کوشش داشتند و به همین لحاظ، یک هیأت شیعه عراقی از سادات کربلا و نجف به ریاست سید محمد مفتاح در سال ۸۰۴ به دیدار او شتافتند و یک پرچم سفید که می گفتند علی (ع) در خواب سفارش کرده به تیمور

ص:۱۶۰

تسلیم شود، بدو اهدا نمودند [۸۴۵]. گذشته از این تیمور را شیعی شمرده اند[۸۴۶] و آورده‌اند که پس از فتح دوم بغد اد، مزار امامان شیعه را در کاظمین و نجف زیارت کرد [۸۴۷]؛ همچنانکه گفته اند پیش از آن قبر امام رضا (ع) را در طوس زیارت کرده بود[۸۴۸]. حقیقت آن است که تیمور به تعبیر سنیان شامی، شیعه بوده، [۸۴۹] یعنی علی را دوست داشته و عمر و ابو بکر را احترام می‌نموده ولی از یزید و معاویه بد می گفته است، و به‌همین سبب با فقیهان حلب در این مسأله مباحثه، و ایشان

---

[۸۳۶] (۱۳).« مطلع السعدین» ورقه ۲۴۶ الف، حوادث سال ۸۰۲،(فتح دوم عراق).

[۸۳۷] (۱۴). برای نمونه رجوع کنید به:« ملفوظات تیمور» ورقه ۱۶۳ الف(حوادث سال ۷۹۵).

[۸۳۸] (۱۵).« تیمورنامه هاتفی»، ورقه ۱۴۳ الف.

[۸۳۹] (۱۶).« مطلع السعدین» ورقه ۲۷۲ الف.

[۸۴۰] (۱۷).« ملفوظات تیمور» ورقه ۲ الف.

[۸۴۱] (۱۸).« الضوء اللامع» ۳/ ۴۶،(تیمور در ۷۹۴ بر خراسان دست یافت).

[۸۴۲] (۱۹).« عجائب المقدور» ص ۷.

[۸۴۳] (۲۰).« تاریخ العراق بین احتلالین» ۲/ ۱۲۶.

[۸۴۴] (۲۱).« تیمورنامه هاتفی» ورقه ۱۴۱ ب؛« مطلع السعدین» ورقه ۳۴ ب؛« حبیب السیر» ۳/ ۴۹۷. غزولی(متوفی ۸۱۵) شاعر معاصر آن حوادث قصیده‌ای در بلایای وارده بر دمشق در اثر حمله تیمور سروده است(« مطلع البدور» ۲/ ۳۰۰).

[۸۴۵] (۲۲).« ملفوظات تیمور» ورقه ۶ الف، اشاره به آنکه علی(ع) در روز فتح خیبر پرچم سپیدی به دست داشت،(« سیره ابن هشام» ۱۸۵۹، ص ۷۵۶).

[۸۴۶] (۲۳).« عجائب المقدور» ص ۹۷،« روضة المناظر» ابن شحنه ص ۲۴۸.

[۸۴۷] (۲۴). ملفوظات تیمور ورقه ۳۰۱ ب.

[۸۴۸] (۲۵). همان، ورقه ۱۰۴ الف.

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

را به خاطر نظر موافقشان درمورد یزید و معاویه، سرزنش کرده است [۸۵۰]. تأیید مطلب فوق اینکه خود تیمور، آنجا که از سرکوبی رافضیان اصفهان یاد می کند، می گوید «آنان را به دوزخ فرستادیم »[۸۵۱]. به علاوه هرکس راجع به مذهب تیمور چیزی نوشته، وی را رافضی یا نصیری یا غالی و یا باطنی ندانسته است[۸۵۲].

در موضوع اظهار دوستی علی (ع) از طرف تیمور، عامل سیاسی دخالت داشته، درواقع این فاتح می خواسته تا آخرین حد ممکن از ظرفیتها و امکانات اتباع خود سود جوید . صوفیان نیز به‌همین معنا شیعه بودند و در آن ایام تشیع به معنی اصطلاحی در ایران رایج نبود . انگیزه تیمور در این موضعگیری احساساتی مساعد نسبت به علی (ع)، جستجوی عصبیتی[۸۵۳] بود برای پشتیبانی و تثبیت

ص:۱۶۱

تسلط خود؛ همچنانکه دلیل پیروی از فقه حنفی- که مذهب عمومی ترکان و ایرانیان بود[۸۵۴]- مقابله با حریفان مصری و شامیش بود که هم از زمان صلاح الدین ایوبی [۸۵۵]، به شافعیگری گراییده بودند. باتوجه به نکات بالاست که دلیل این را که تیمور پس از فتح دمشق، یک قاضی حنفی را برای نماز و خطبه معین کرد درمی یابیم[۸۵۶]. به‌طور کلی در کتابهای تاریخی اشارات بسیار زیادی به حنفی بودن تیمور هست [۸۵۷] که شکی در مذهب فقهی مورد عمل و اعتقاد او باقی نمی‌گذارد. همچنین ممکن است اظهار دوستی علی (ع) از طرف تیمور ناشی از اعجاب او نسبت به آن امام و مشابهتش با وی در یک خصوصیت دیگر (زیرا همچنانکه علی (ع) داماد پیغمبر بود، تیمور نیز داماد شاهان مغول بود) و نیز صفات آرمانی علی (ع) در زهد و شجاعت بوده است [۸۵۸]؛ و از اینجاست که تیمور از دریافت پرچم سفید بسیار شادمان شد . افزون بر اینها، تیمور حتی در نامگذاری فرزندانش، به اسم پیغمبر و صحابه، به علی (ع) تشبه می‌جست[۸۵۹].

مردم، این اعجاب و تمایل تیمور را نسبت به علی دریافتند و نسب سازان ترک، برای وی شجره‌ای برساختند و نسب او را به علی (ع) پیوستند و گفتند مادرش از نوادگان علی بن حسین (ع) بوده است[۸۶۰].

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

ص:۱۶۲

---

[۸۵۰] (۲۶).« روضة المناظر» ص ۲۴۸؛« عجائب المقدور» ص ۹۶؛« الضوء اللامع» ۲/ ۴۷؛« البدر الطالع»؛ شوکانی ۱/ ۱۷۵.

[۸۵۱] (۲۷). در« الفتوحات الاسلامیه» زینی دحلان(مکه ۱۳۰۲ ق. ۲/ ۴۸۷) آمده است که« تیمور رافضی متعصبی بود»، ولی این اظهارنظری بیدلیل است.

[۸۵۲] (۲۸).« ملفوظات تیمور» ورقه ۱۸۷ ب.- و به معنی نوعی ارتباط گروهی متکی بر همخونی یا قومیت یا همسوگندی و همپیمانی یا علاقه شدید و مشترك به یك آرمان مذهبی و اجتماعی می‌باشد که به نظر ابن خلدون منشأ نیروی سیاسی است.(برای درك دقیق مفهوم عصبیت رجوع کنید به:« مقدمه ابن خلدون» جلد اول، ترجمه محمد پروین گنابادی، ترجمه و نشر کتاب، ص ۲۳۹ به بعد)- م.

[۸۵۳] (**) عصبیت که در اینجا و یکی دو جای دیگر این کتاب آمده، اصطلاح خاص ابن خلدون است-

[۸۵۴] (۲۹). حافظ ابرو:« ذیل جامع التواریخ»، ص ۴۸. چنانکه می‌دانیم خدابنده نیز در دو مرحله تغییر مذهب داد: نخست شافعی و آنگاه شیعه شد.

[۸۵۵] (۳۰).« روضة المناظر» ص ۱۶۹.

[۸۵۶] (۳۱).« شذرات الذهب» ۷/ ۶۴- ۵.

[۸۵۷] (۳۲).« ملفوظات تیمور» ورقه ۱۶ ب، ۳۶۰ الف.

[۸۵۸] (۳۳).« مطلع السعدین» ورقه ۲۷۵ الف.

[۸۵۹] (۳۴). اسامی فرزندان و فرزندزادگان تیمور را در« مطلع السعدین»(ورقه ۲۹۵ الف) ملاحظه کنید.

[۸۶۰] (۳۵).« طرائق الحقائق» ۲/ ۳۰۳؛ اما در« مطلع السعدین»(ورقه ۳۳ ب) و« عجائب المقدور»(ص ۸) نسب او را از مادر به چنگیز خان رسانده‌اند.

حوائجشان اهتمام می‌ورزید، و از اینجاست که می بینیم، هفتاد علوی را از اسارت ازبک رهانید و ایشان را بر هزار دختر بکر که همانجا دربند بودند، ترجیح نهاد [۸۶۱]، و همچنین کلیه کسانی را که در شورش علیه وی به سال ۷۹۴ در استرآباد، شرکت داشتند، کشت بجز دو علوی [۸۶۲]. او علویان را بزرگ داشت و مال و جامگی بخشید [۸۶۳] و آنان را در نخستین طبقه جامعه جای داد [۸۶۴]. و این سیاست، بر پایه سفارش ابو بکر خوافی بود که گفته بود «برکت و امنیت، نصیب هیچ کشور و دولتی نمی‌شود مگر آنکه علما و سادات در آن رفت وآمد داشته باشند.» [۸۶۵] اصل این عقیده از ابن عربی بود که علویان را همد وش عصمت الهی شمرده، مردم را به تحمل آزار آنان توصیه می کرد، به اعتبار آنکه تقصیر در حق ایشان، مستوجب بلای الهی است [۸۶۶].

بد نیست این نکته را تذکر دهیم که تیمور با معرفی کردن خود به عنوان دوستدار علی (ع)، توانست بر حریفان مصری خود برتری یابد و به مستندی غیر قا بل انکار چنگ بزند که پیش ازو، شیعیان زیدی موفق شده بودند بدان وسیله حمایت جامعه اسلامی را عموما به دست آورند. و نیز به نظر می‌آید هدف تیمور از اتخاذ این سیاست آن بود که از ذهن علویان هربهانه‌ای را که برای شورش علیه وی داشتند بزداید و بر حکومت خود مطمئن و از قیام آنان در امان باشد.

شاید اشاره بدین نکته موضوع را بیشتر روشن کند که روز تاجگذاری تیمور در بلخ به سال ۷۷۱، چهار علوی وی را بر تخت نشاندند [۸۶۷].

پس از اینهمه، تیمور که اعتقاد به فقه سنی و تمایل شیعیانه را باهم داشت، از باب تکمیل شؤونات، از جانب خود و ظاهرا رعایا نیز «جانشین خلفای راشدین و حامی اسلام و نگهبان » سنت لقب یافت [۸۶۸]، و هم بدین جهت، به طوری که گفته‌اند، در راه تقویت و محافظت دین، برخلاف تمایل غالب در

ص:۱۶۳

ممالک اسلامی بدان ایام، «از تدریس فلسفه و منطق جلوگیری کرد » [۸۶۹]. و با این مستند، موقعیتش را در بر ابر ممالیک چرکسی- که خود را حامیان خلافت اسلامی (عباسی) و پاسداران مکه و مدینه می‌شمردند- تقویت کرد. [۸۷۰]

طبیعی بود که به روزگار تیمور، به دلیل غلبه تصوف و بالا رفتن مقام علویان، جنبشهای غالیانه شیعی پدید آید و از اینجاست که به یک رشته شورشهای ناموفق محلی برمی خوریم: مانند شورشی که مقارن حمله تیمور به بغداد به سال

---

[۸۶۱] (۳۶).« ملفوظات تیمور» ورقه ۷ الف.

[۸۶۲] (۳۷). همان، ۱۵۷ الف.

[۸۶۳] (۳۸).« مطلع السعدین» ورقه ۲۹ الف.

[۸۶۴] (۳۹- ۴۰).« ملفوظات تیمور» ورقه ۳۴ ب.

[۸۶۵] (۳۹- ۴۰).« ملفوظات تیمور» ورقه ۳۴ ب.

[۸۶۶] (۴۱).« الصلة بین التصوف و التشیع» ۲/ ۱۹.

[۸۶۷] (۴۲).« ملفوظات تیمور» ورقه ۸۰ الف.

[۸۶۸] (۴۳). همان، ۸۱ الف، ۱۲۲ الف، لقب« جانشین خلفای راشدین»، تلویحا تعریضی است به بنی امیه و بنی عباس که شیعیان و علویان آندو را غاصب می دانستند. به علاوه چون-- ممالیك مصر، خود را جانشین خلفای عباسی قلمداد می‌کردند، این نیز بر اعراض تیمور از بنی عباس می‌افزود.

[۸۶۹] (۴۴).« مطلع السعدین» ۱۲۹ الف.

[۸۷۰] (۴۵). سلطان بایزید و قرایوسف و احمد بن اویس نیز ظاهرا از طرف خلیفه عباسی اسمی مصر، به حکومت منصوب شده بودند، (« روضة المناظر» ۴۳ و ۲۳۹ و ۲۴۳).

۷۸۹ از اصفهان برخاست که محرکان [اولیه] و قربانیان بعدی آن، «رافضیان و خوارج»[۸۷۱] بودند؛ این تعبیر نشان می‌دهد که به‌هرحال غالی بوده‌اند. و نیز شورشی که در استرآباد به سال ۷۹۴ درگرفت که رهبری آن به دست دو علوی بود که از مذهب اهل سنت روی گردانده بودند[۸۷۲] شورشیان بالاخره به قلعه‌ای پناهنده و در آنجا محاصره شدند و همگی از دم تیغ گذشتند و فقط به آن دو علوی ابقاء شد[۸۷۳]. و نیز موقعی که تیمور به سال ۷۸۳ از حویزه دیدن کرد با مردی اهل شعبده و طلسمات و متهم به شیعیگری برخورد کرد و از او اقرار خواستند تقیه نمود و گفت «من بر همان آئینم که امامی پاک، سرپرست باشد»[۸۷۴]. لیکن همین متشیع از خروج علیه تیمور به همراهی امیر ولی حاکم مازندران [۸۷۵] خودداری نکرد و این نخستین پیش‌درآمد جنبشهای

ص:۱۶۴

مشعشعیان بود که قریبا بدان خواهیم رسید.

بد نیست در این جا از حروفیان نیز که در زمان تی‌مور به وجود آمدند و ظهور کردند، یاد کنیم که گرچه مورخان رسمی آن عصر به کلی از اشاره بدان چشم پوشیده اند و لیکن اشارتی به حکمت عدد ۲۸ در ملفوظات تیمور آمده که چه بسا مقصود همین فرقه باشد؛ قبل از آشکار شدن آن[۸۷۶]. این نکته را در فصل مربوط به حروفیه، خواهیم آورد.

پس از این همه ناچار باید درباره تیمور داوری کنیم، باید گفت او جها- نگشایی کم‌نظیر و سیاستمداری برجسته و از بزرگترین مردان تاریخ بوده [!؟] نیروی شخصیت و نبوغ او به حدی رسید که برای فرزندان و جانشینانش چیزی باقی نگذاشت که با آن مشخص شوند و خودی بنمایند یا بر کارهای او بیفزایند، سنگدلی و سختگیریش چندان بود که جلوه هوش و نبوغ را در فرزندان و اطرافیانش کشت . از نکات جالبی که شخصیت او را خلاصه و منعکس می کند نامهائی است که بر ۳۶ فرزندش نهاد و شامل محمد و ابو بکر و عمر و عثمان، علی و سعدوقاص و موسی و عیسی و سنجر و قیصر و اسکندر می شود[۸۷۷]؛ و درواقع عنوانهائی است که تمایلات تیمور را به نمونه های عالی شجاعت و حکمت و دینداری، مشخص می‌کند. و جالبتر اینکه همه این فرزندان در زندگی وی مردند و به جز شاهرخ و میرانشاه، کسی باقی نماند[۸۷۸]. و نیز در این مختصر، نباید فراموش کرد که او از هرنوع تعصب ملی در اتباع خود بیزار بود و هرجنبشی را که بوی این گرایش را داشت، ریشه کن می‌ساخت. از اینجاست که می بینیم خشمش را علیه فردوسی، شاعر ملی ایران، در قالب تمسخر گزنده‌ای می‌ریزد و قبر او را ویران می‌سازد.[۸۷۹] باید بر این افزود که تیمور در جنگ با شامیان، فی الواقع با

---

[۸۷۱] (۴۶).« ملفوظات تیمور» ورقه ۱۲۷ ب.

[۸۷۲] (۴۷- ۴۸). همان، ورقه ۱۵ الف.

[۸۷۳] (۴۷- ۴۸). همان، ورقه ۱۵ الف.

[۸۷٤] (۴۹). همان، ورقه ۱۰۴ الف.

[۸۷۵] (*) سادات قوامی مازندران هم از معارضان تیمور بودند و قیامهای آنان نیز جزء همین رشته جنبشهای شیعی به‌شمار می‌آید که مؤلف آن را نیز همچون نهضت صوفی- شیعی سربداران خراسان از قلم انداخته و یا اطلاع کافی نداشته است . خواننده برای آگاهی از موضوع به« تاریخ مغول» تألیف مرحوم عباس اقبال آشتیانی(ص ۴۶۵ به بعد) و از آن مشروح‌تر،« نهضت سربداران در خراسان» تألیف پطروشفسکی ترجمه کریم کشاورز مراجعه کند.- م.

[۸۷٦] (۵۰). همان، ۱۶۱ الف.

[۸۷۷] (۵۱).« مطلع السعدین» ۲۴۵ الف، ۲۹۵ الف.

[۸۷۸] (۵۲). الضوء اللامع ۳/ ۴۹.

[۸۷۹] (۵۳).« تاریخ العراق بین احتلالین» ۲/ ۲۷۵.

[عنصر] عرب می جنگید و بزرگداشت علویان از باب بزرگداشت اسلام و بنیانگذاران آن بوده؛ براساسی انسانی [نه عربی][۸۸۰].

ص:۱۶۵

همچنانکه چنگیز خان را نیز به عنوان پیام‌آور مغولان، احترام می کرد. بااینحال، تیمور به زبان فارسی و همچنین کشور ایران، بی‌توجه نبود، بلکه زبان فارسی را مقامی درخور بخشید و به ادبیات آن خدمت کرد و همچنین ایران را آباد کرد و منظم ساخت. [؟!][۸۸۱]

تیمور به سال ۸۰۷ مرد و یک امپراطوری که از شرق به دهلی و از غرب حدود عراق می رسید، بجا گذاشت. نواده‌اش خلیل، پسر میرانشاه، جانشین او گر دید و به سال ۸۰۹ در ری از آسیب زهر جان داد [۸۸۲]. شاهرخ فرزند تیمور جای او را گرفت و درصدد رفع اختلافات خود با ممالیک چرکسی مصر برآمد و نیز کوشید با اهداء پوششی به کعبه، به مرکز اسلام تقرب جوید ولی اینهمه، انگیزه اختلافات شدیدتری گردید . شاهرخ [بر رویهم] دیندار و فروتن بود[۸۸۳] و در زمان او حوادثی رخ داد که به موضوع این کتاب مربوط می شود و در جای خود خواهیم گفت . او به سال ۸۵۱ مرد و مبارزه جدیدی میان امرای تیموری آغاز شد [۸۸۴] و ملوک الطوائفی غلبه یافت و اوضاع سیاسی و اقتصادی و فرهنگی جامعه شرقی به وخامت گرائید تا آنکه اس ماعیل صفوی به سال ۹۰۵ پادشاه ایران شد . از تیموریان حکومتی در هند باقی ماند[۸۸۵] که مدت درازی ادامه یافت.

ص:۱۶۶

ب. جنبه فکری

دوران تیموری از لحاظ ارتباط میان تصوف و تشیع دارای خصلت ویژه ای بود، که با از دست دادن جهات ممیزه هریک به نفع دیگری و نیز افزوده شدن ع نصر فلسفی در ترکیب هردو عقیده، مشخص می شود. و برای نخستین بار در تاریخ تصوف و تشیع، جنبشهای فکری درآمیخته از این دو ظاهر شد که تحقیق در حقیقت آن فرقه ها یا طریقه ها نیازمند تحلیل دقیق و نگرشی وسیع است. [در این دوران] یک فقیه شیعی خصوصیات یک صوفی کامل عیار را با خود داشت و یک صوفی محض، نمونه‌ای از یک متکلم شیعی، جلوه می نمود و چنانکه پیداست این همه بر یک اساس فلسفی استوار بود که عنصر شیعیانه را به شکل ترکیب فلسفی پایداری، رنگ صوفیانه می زد؛ فلسفه‌ای مربوط به اندیشه های وحدت وجودی و نظریات فیض و صدور و اشراق.

---

[۸۸۰] (۵۴). مقدمه مهدی توحیدی(پور) بر« نفحات الانس»، ص ۱۴۴.

[۸۸۱] (۵۵).« مطلع السعدین» ورقه ۳۰ الف.

[۸۸۲] (۵۶).« الضوء اللامع» ۳/ ۱۹۳.

[۸۸۳] (۵۷). همان، ۳/ ۲۹۷– ۸.

[۸۸۴] (۵۸). همان، ۴/ ۳۳۵، ۸/ ۲۴۲.

[۸۸۵] (۵۹).« اعلام النبلاء با خبار حلب الشهباء» محمد راغب طباخ ۲/ ۵۰۳.

به‌طوری که ضمن بحث درباره فرقه ها و شخصیت‌ها نشان خواهیم داد، در این دوران تصوف و تشیع هردو طبیعت نوگرا داشتند و منتسبان هردو عقیده می کوشیدند چیزهای بیسابقه ای عرضه کنند، تا اندیشه هایی که منادی آن بودند دارای اصالت و استقلال و امتیازی باشد. مثلا فضل اللّه حروفی، با استفاده از اندیشه های بدعت‌آمیز همه فرقه‌های کهن اسلامی و شطحیات غریب صوفیانه و همچنین افکار مسیحی و یهودی، نظریه متکامل و نوینی بر پایه حروف و اعداد بنیاد نهاد [و مدعی شد] که آن نظریه برای تفسیر سمبولهای دینی و فلسفی و طبیعی، مناسب و قادر به پیشگویی آینده است. و نیز افکار غالیانه برسی به حدی پیچیده است که دنبال‌کردن آنها تا سرچشمه‌های اصلی، بر محققان دقیق، دشوار می‌نماید[۸۸۶]. از آن عجب‌تر، هم در این دوران

ص:۱۶۷

به یک فقیه برجسته شیعی برمی خوریم که به کرامتهای ظاهری [از طریق علوم غریبه] گرایش داشت، و آورده اند که کتابی تألیف کرد شامل ترکیبات انفجاری که یادآور بمبهای هیدروژنی جدید است . [مقصود، ابن فهد حلی است .] سپس جوانی از شاگردان همین فقیه برمی‌خیزد و با لشگری که تصور می شد افرادش نامیرا هستند و خود آنان نیز، همین خیال را می‌کردند، معاصران را به دهشت می‌اندازد، و آن لشگر را در یک حالت خواب مغناطیسی یا فنای صوفیانه جمعی، از یک پیروزی به پیروزی دیگر، رهنمون می شود؛ این همه در محدوده نوعی غالیگری شیعیانه بر پایه حلول صوفیانه است که در آن، صوفی از اوج پیوند با خدا فرود آمده و به پیوستگی با علی بن ا بیطالب رسیده است . [مقصود، مشعشعیان است.] استادی و ابتکار و اصالت ابن فهد، آنچنان بود که شیخ یک صوفی تمام عیار یعنی محمد بن نوربخش گردید که طریقه اصیلی با یک فلسفه اشراقی بنیاد نهاد و حتی جامه سیاهی را که مریدانش می پوشیدند، بدین‌گونه توجیه می‌کرد که به رنگ سیاه یعنی اصل نور است . آخرین کسی که در این فصل، مورد بحث قرار می گیرد محمد بن ابی جمهور احسائی است که کلام را با فلسفه و تصوف به نحو شگفت آوری درآمیخته و بنیانگذار تحولاتی است که کمی بعد، به روزگار صفویان، در تصوف و تشیع پدید آمد.

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

۱. فضل اللّه استرآبادی و طریقه صوفیانه- شیعیانه وی

۲. نعمت اللّه ولی و طریقه او

۳. حافظ برسی و عقاید غلوآمیز شیعیانه او

۴. احمد بن فهد حلی و اثر صوفیانه وی

۵. محمد بن فلاح و نهضت مشعشعی‌گری

۶. محمد نوربخش و طریقه او

---

[۸۸۶] (۱). نگاه کنید به، مقدمه شیخ عزیز اللّه عطاردی قوچانی بر کتاب« کلمات مکنونه من علوم اهل الحکمة»، تهران ۱۳۸۳ ق، ص: ط

۷. حسین کاشفی واعظ و دو کتابش: روضة الشهداء و فتوت‌نامه

۸. ابن ابی جمهور احسائی و نظریات فلسفی- صوفیانه وی

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

ص:۱۶۸

صوفیان این عصر غالبا، بلکه همگی از علویان بودند و طریقه‌هایی که در آن دوران به وجود آمد، آنقدر سرشار از نیرو و زندگی بود که در مقابل عوامل زوال مقاومت نمود و تا دوران جدید ادامه یافت؛ تا آنجا که می‌بینیم صوفیان متأخر ایران، به‌طور مساوی به نعمت اللهیه و نوربخشیه تقسیم می شوند و طریقه های جدیدی همچون گنابادی [۸۸۷]، بر آن طریقه نه چیزی افزوده و نه کاسته‌اند. اما طریقه حروفیه به علت بدعتگری افراطی که درنظر فقیهان و عامه مردم، بدان رنگ ارتداد می‌داد، از منزلتش کاسته شد [و موقعیت طریقه نعمت اللهی و نوربخشی را نیافت.] لیکن در پشت نقابهای گوناگون، نهان گردید و در بلاد روم به‌عنوان طریقه بکتاشی ظهور کرد و بعدها در ایران به قالب بابیگری و بهاییگری درآمد.

متفکران شیعی آن عصر نیز در سرزندگی و استواری از رقیبان صوفی خود کم نبودند، از اینجاست که می بینیم که اندیشه‌های آنان در فرقه‌های بعدی ادامه یافت و تکان سختی در جهان تشیع پدید آورد؛ به این ترتیب بود که شیخ احمد احسائی، شیخیگری را بنیاد نهاد که جامع افکار برسی و ابن ابی جمهور بود و آن اندیشه های بدعت‌آمیز و طغیانی به دست بابیان و بهائیان افتاد و بدین‌گونه دو موج فکری تصوف و تشیع در عصر جدید نیز دوباره به هم رسیدند، همچنانکه سیر خود را از آغاز قرن نهم هجری باهم آغاز کرده بودند.

ص:۱۶۹

۸۸۸

۱۵۵۹۹ تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری ؛ ص۱۶۹

[متفکران شیعی آن عصر]

۱. فضل اللّه استرآبادی و فرقه حروفی

اول. تاریخ نهضت حروفیان

---

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

[۸۸۸] شیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري، ۱ جلد، امیرکبیر - تهران، چاپ: پنجم، ۱۳۸۷ هـ.ش.

فضل اللّه بن عبد الرحمن حسینی [۸۸۹] متخلص به نعیمی [۸۹۰] در شروان [۸۹۱] یا استرآباد به سال ۷۴۰[۸۹۲] در یک خانواده صوفی مشرب متولد شد- چه پدر و نیایش هردو صوفی بودند [۸۹۳]. مدت درازی در شروان گذراند [۸۹۴] و گفته‌اند «مدت بیست و هفت سال در نجف مجاور بود.»[۸۹۵] و استرآباد وطن معنوی اوست که کتابهای نثر خود را به لهجه آن نگاشته و آن شهر را مقصود خدا از

ص:۱۷۰

«بلد امین»[۸۹۶] در قرآن، شمرده است.

فضل اللّه، یک صوفی اتحادی [۸۹۷] بار آمد- این اصطلاح به معتقدان وحدت وجود اطلاق می شد- لیکن هیچ‌کس از پیر طریقت او نام نبرده، چه بسا به این علت که به فرقه معینی از صوفیان منسوب نبوده؛ و شاید هم به سبب اقامت طولانیش در نجف، هرچند این موضوع مورد تردید است . از آنجا که نام پدرش در کتابهای خو د او و پیروانش نیامده، معلوم می‌شود که در سرآغاز زندگانی وی را از دست داده و فضل اللّه به تنهایی، راه زندگی را برای خود گشوده است و همین یتیمی و نبوغ و داعیه داری او را کمک کرده که خود را همدوش محمد (ص) و مسیح (ع) بداند و از راه مذهب درصدد رهبری قوم ایرانی علیه استیلاگران مغول برآید.

فضل اللّه در سن پانزده سالگی شروع به تعبیر خواب و تأویل رؤیاها[۸۹۸] کرد و در این باب، بدان حد برجستگی یافت که صاحب تأویل نامیده شد و قرین یوسف علیه السّلام به شمار آمد[۸۹۹]. کمال قدرت او در تعبیر بدین گونه مسجل شد که [گویا] پیغمبر را زیر درخت نارنج به خواب دید و به آن حضرت سلام کرد و در موضوع نجوم با وی گفتگو نمود[۹۰۰].

---

[۸۸۹] (۱). در« هدیة العارفین» اسماعیل پاشا بغدادی(۱/ ۸۲۲) نامش بدین صورت آمده است:« جلال- الدین فضل اللّه بن ابو محمد عبد الرحمن استرآبادی حسینی معروف به فضل اللّه حروفی، متخلص به نعیمی، تولد در ۷۴۱، وفات در ۷۹۶. از تألیفاتش،« انفس و آفاق»(منظومه‌ای به فارسی)،« جاودان کبیر» به فارسی». سخاوی، کنیه‌اش را ابو الفضل ضبط کرده، و به‌طوری که از گفته شاگردش علی اعلی برمی‌آید، نامش حسین و نام پدرش علی بوده است:

اولین آمد حسین، آخر علی با کهین از مهتر آمد کاملی.

(« توحیدنامه»، ۲۸ الف).

[۸۹۰] (۲).« ریاض العارفین» ص ۲۸۱؛« هدیة العارفین» ۱/ ۸۲۲؛ ولی شعری با تخلص نعیمی از وی دیده نشده و دیوانی که در کتابخانه دانشگاه کمبریج تحت شماره ۱۲۷۶ rO. محفوظ، و بدو منسوب است، از او نیست.

[۸۹۱] (۳). گوید:« در همه عمرم مرا یك دوست در شروان نبود». نقل از مقاله براون مندرج در مجله انجمن آسیائی،(۱۹۰۷ ص ۵۴۱) تحت عنوان:
erutaretiL ifuruH no setoN rebtruF

[۸۹۲] (۴). همان، ص ۵۴۰.

[۸۹۳] (۵).« توحیدنامه» ورقه ۲۸ الف.

[۸۹۴] (۶). مقاله براون: حاشیه ۳.

[۸۹۵] (۷).« تاریخ العراق بین احتلالین» ۱/ ۲۴۹(به نقل از« النواقض لبنیان الروافض»، میرزا مخدوم).
... در این مدت(ظاهرا) فضل اللّه در رباط صوفیه موجود در نجف می‌زیسته، ابن بطوطه بدین رباط اشاره کرده است:(« رحله» ۱/ ۱۰۵).

[۸۹۶] (۸).« جاودان‌نامه» ورقه ۲۹۷ ب،(نسخه خطی دانشگاه کمبریج، شماره۱۲۲۷ .rO). نسخه دیگری از این کتاب در موزه بریتانیا تحت شماره ۵۹۵۸ .rO موجود است که در مقاله براون (مذکور در حاشیه ۳)،« رساله فضل» نامیده شده(ص ۵۴۴)، ولی کتاب از علی اع لی، خلیفه فضل اللّه است که در رمضان ۸۱۹ در خوی آذربایجان نوشته، و اشاره کرده که کتاب را با کرامت فضل اللّه تألیف نموده (ورقه ۲۱۲)، لذا برای آنکه این کتاب با « جاودان کبیر» خود فضل اشتباه نشود، آن را « شرح جاودان» می‌نامیم.

[۸۹۷] (۹).« الضوء اللامع» ۶/ ۱۷۳.

[۸۹۸] (۱۰). حاشیه« نوم‌نامه الهی» فضل اللّه حروفی ورقه ۴۰۶ الف.

مردم، وی را سید فضل اللّه حلال‌خور می‌نامیدند زیرا «طاقیه‌های اعجمی می‌دوخت و از وجه آن گذران می‌کرد» و «در تمام مدت عمر، نه از طعام کسی چشیده و نه هدیه‌ای پذیرفته بود»[۹۰۱]. در این مرحله از زندگی توانست

ص:۱۷۱

شیفتگان و مریدانی به دور خود جمع کند . به دنبال این مرحله، دوره دیگری در زندگی فضل اللّه آغاز شد که در آن، درآمیختن اندیشه مهدیگری با قطبیت صوفیان را در ذهن آغاز کرد تا آنکه خطوط اصلی آن روشن شد. چون سال ۷۸۶ دررسید، نزد ویژگان خود، [دعوی] مهدیگری را اعلام داشت و نهانی بیعت گرفت که چون زمانش دررسد، با شمشیر خروج نماید[۹۰۲]. و هم ازین لحاظ پیروان وی، «سرپوش و تن پوش سپید داشتند »[۹۰۳]. اشاره بدانکه لشگر مهدی نیز با وی پیمان مرگ می‌بندند و کفن می‌پوشند[۹۰۴]، شمشیر بستن ایشان کنایت از مردگلفی بود که خدای، به زندگی رجعت شان می‌دهد تا همراه مهدی، جهاد کنند[۹۰۵]. دعوت فضل اللّه بر این پایه بود که او همچون آدم و عیسی و محمد (ص)، خلیفه خداست و تمام آرمانهای صوفیانه و شیعیانه درباره نجات عالم به وسیله خون[۹۰۶]، در او جمع است و درعین حال، مهدی و ختم الاولیاء و پیغمبر و [حتی] خداست[۹۰۷]. و چنانکه دیدیم و خواهیم دید، این دعاوی کرارا از جانب صوفیان و شیعیان عنوان شد. فضل اللّه در این اثنا،

ص:۱۷۲

---

[۸۹۹] (۱۱).« جاودان کبیر» ورقه ۱۵ الف؛« محبت‌نامه» ورقه ۱۱ الف،« استوانامه» ورقه ۴ ب.

[۹۰۰] (۱۲).« نوم‌نامه الهی» ورقه ۴۰۶ ب.

[۹۰۱] (۱۳).« الضوء اللامع» ۶/ ۱۷۴؛ در« حبیب السیر»(۳/ ۶۱۵)، حرفه احمد لر- حروفیئی که شاهرخ را کارد زد- را طاقیه‌دوزی نوشته؛ ظاهرا درمیان حروفیه این شغل به‌عنوان سنتی رایج بوده است.

[۹۰۲] (۱۴).« جاودان کبیر» ورقه ۴۱۱ ب.

[۹۰۳] (۱۵).« الضوء اللامع» ۶/ ۱۷۳.

[۹۰۴] (۱۶).« جاودان کبیر» ورقه ۴۰۹ الف.

[۹۰۵] (۱۷). در زیارتنامه‌ای که شیعیان در محل غیبت مهدی (عج)(سرداب سامرا) می‌خوانند، چنین آمده :« فابقی عند خروجه ظاهرا من حفرتی مؤتزرا کفنی مجاهدا بین یدیه»،(مفاتیح الجنان، تهران ۱۲۷۷ ش. ص ۵۲۸).

[۹۰۶] (۱۸). علی اعلی از قول فضل اللّه در« توحیدنامه»(ورقه ۳۰ الف) گوید:

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

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

[سیف بتار- شمشیر بران].

[۹۰۷] (۱۹). راجع به دعوی مهدویت ر ك .« شرح جاودان» ورقه ۱۵۰ ب و ۲۰۸ الف و ب، برای دعوی پیغمبری ر ك . کتاب برون ص ۶۲ و« تاریخ الادب العثمانی»، گیب، ۱/ ۳۳۶، و درمورد دعوی ختم الاولیائی ر ك.« توحیدنامه» ورقه ۵ الف. اعتقاد به خدایی فضل اللّه از این عبارت« شرح جاودان»(ورقه ۴۳۶ ب) معلوم می‌شود:« و ما یعلم تأویله الا اللّه، و متشابهات را حضرت اللّه در« عرش‌نامه الهی»، خود بیان فرموده‌اند». و نیز علی اعلی در« توحیدنامه»(ورقه ۲۹) گوید:

صاحب تأویل، چون اللّه بود — رحل هرکس لاجرم بیراه بود

میان اصفهان[۹۰۸] و دامغان[۹۰۹] و بروجرد[۹۱۰] و باکو[۹۱۱] و تبریز[۹۱۲] و حویزه[۹۱۳] و غیره در حرکت بود و مقصد دعوت خود را، که در جامعه به‌عنوان کفر و زندقه شناخته می‌شد، مورد بحث و شرح و ایضاح قرار می‌داد.

با اینهمه کوششهای وی فقط این نتیجه را داد که مجالس محاکمه متعددی علیه وی در گیلان و سمرقند، تشکیل شد[۹۱۴] و متهم گردید که دعوی مسیح بودن دارد[۹۱۵]؛ در این مورد فضل اللّه با ایرانی دیگری مشابهت یافت که به سبب همین ادعا، به سال ۵۹۵ به قتل رسید[۹۱۶] و نیز تاجرزاده‌ای به نام کی که در سال ۶۷۲ کشته شد[۹۱۷].

ظاهرا فضل اللّه با نیروی استدلال و قدرت بیان توانست از سرنوشت آن دو در امان بماند. لیکن بر جان خود می‌ترسید و تصمیم داشت که به سوی بلاد روم، روی نهد[۹۱۸]، بدان امید که در آنجا بتواند «قائد غر المحجلین»[۹۱۹] شود که می گفت مقصود علی (ع) از آن توصیف «جوانان رومی» بوده و خود را نیز مظهر علی (ع) می‌شمرد و درصدد بود با دعوت مسیحیان [رومی] به اسلام و پیشوایی آنان، اهداف خود را تحقق بخشد[۹۲۰]. اما سیر حوادث بر او پیشی گرفت، شتاب‌آلوده به شروان گریخت و به میرانشاه، پسر تیمور، پناه برد[۹۲۱] و لیکن قیام عامه علیه وی به گوش شخص تیمور نیز رسیده بود و از میرانشاه خواست که او را به قتل

ص:۱۷۳

برساند، میرانشاه به دست خود، فضل اللّه را کشت [سال ۸۰۴].[۹۲۲] شادمانی عامه از قتل وی چندان بود که ریسمان به پایش بسته، جسدش را در کوچه و بازارها می کشیدند[۹۲۳]. تیمور، سربریده و جسد فضل اللّه را خواست که به تبریز

---

[۹۰۸] (۲۰).« استوانامه» ورقه ۴۸ ب.

[۹۰۹] (۲۱).« جاودان کبیر» ورقه ۴۱۰ ب.

[۹۱۰] (۲۲). همان، ورقه ۲۲ الف.

[۹۱۱] (۲۳).« نونامه الهی» ورقه ۴۰۷ الف.

[۹۱۲] (۲۴).« جاودان کبیر» ورقه ۴۱۰ الف.

[۹۱۳] (۲۵).« نونامه الهی» ۴۰۶ الف.

[۹۱۴] (۲۶).« تاریخ العراق بین احتلالین» ۲/ ۲۴۲؛« الضوء اللامع» ۶/ ۱۷۴.

[۹۱۵] (۲۷).« جاودان کبیر» ورقه ۴۰۵ الف.

[۹۱۶] (۲۸).« البدایة و النهایه» ۱۳/ ۱۹؛« شذرات الذهب» ۴/ ۳۱۹.

[۹۱۷] (۲۹).« الحوادث الجامعه» ص ۳۷۶.

[۹۱۸] (۳۰).« جاودان کبیر»، ورقه ۴۰۸ الف،(فضل اللّه در خواب الهام یافت که باید به روم برود).

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

[۹۲۰] (۳۱). همان، ۴۰۹ الف.

[۹۲۱] (۳۲).« ریاض العارفین» ص ۶۱؛« تاریخ العراق بین احتلالین» ۲/ ۲۴۶.

[۹۲۲] (۳۳). تاریخ قتل فضل اللّه در « قیامت‌نامه»(ص ۱۳۲- ۳) و« ریاض العارفین»(ص ۳۶۱) و« هدیة- العارفین»(ص ۹۲۲) و مقاله برون(ص ۵۳۹)، هفدهم ذیقعده سال ۷۹۶ ذکر شده، اما سخاوی به نقل از ابن حجر آن را سال ۸۰۴ تعیین کرده:(« الضوء اللامع» ۶/ ۱۷۳- ۴).
باتوجه به اینکه میرانشاه از سال ۷۹۸ به بعد حاکم شروان بوده(« حبیب السیر» ۳/ ۵۳۴)، تاریخ اول صحیح نیست. به علاوه به‌طوری که در« مطلع السعدین» آمده، در سال ۸۰۴ تیمور آماده برخورد با سلطان بایزید عثمانی می‌شد، و در آن سال بسیاری از راهزنان در شروان به دار آویخته شدند، تیمور که می‌خواست در قلمرو خود همه عوامل ضعف و اضطراب را بزداید، دستور قتل فضل اللّه را نیز در این میان صادر کرد . جالب اینکه حروفیه سال مرگ میرانشاه را نیز، مانند تاریخ قتل فضل اللّه هفت سال زودتر از تاریخ واقعی آن ذکر کرده‌اند(مقاله برون ص ۵۴۰)، یعنی ۸۰۳ به‌جای ۸۱۰، کسی چه می‌داند، شاید این نیز یك رمز حروفیانه باشد! نکته دیگر اینکه حروفیه، میرانشاه قاتل فضل اللّه را مارانشاه لقب می‌دادند:(« تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۹۴؛« تاریخ ایران» عبد اللّه رازی ص ۵۱۳).

[۹۲۳] (۳۴). مقاله برون، ص ۵۳۷ به نقل از« کاشف الاسرار».

ارسال و در آنجا آتش زده شد [۹۲۴]. ظاهرا فضل اللّه پیش بینی کرده بود که ظرف چهارده سال [۹۲۵] که این خود نزد حروفیان، عدد مقدسی است، خواهد توانست بر دنیا سیادت یابد و می خواست این نیز کرامتی برای او باشد؛ زیرا سال ۸۰۰ برابر ارزش عددی حرف «ض» از اسم او بود [۹۲۶]، و به علاوه، بدینگونه، مجدد اسلام در رأس سده نهم هجری شمرده شود؛ و لیکن امور، بر وفق نقشه ای که او کشیده بود، جریان نیافت . پس از کشته شدن فضل اللّه، پیر وانش همچون غالیان پیشین او را خدا دانستند که با قدرت بر عالم حکومت می‌کند[۹۲۷] و نیز معتقد به رجعت او شدند[۹۲۸].

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

ص:۱۷۴

جاودان‌نامه (نو و قدیم)، محبت‌نامه و عرش‌نامه[۹۲۹]، که دو کتاب اخیر، منظوم و شاید از اشعار مقدس کم نظیر در عالم باشند. کتابهای دیگری نیز از فضل اللّه مانده، که البته اینها مقدس شمرده نشده اند، و عبارتند از : جاودان صغیر [۹۳۰] و نوم‌نامه الهی و کتاب التأویلات که این یکی در رد محمود دشنایی فلسفی، و موضوع آن اثبات بقاء روح پس از ترک جسم است [۹۳۱]. و کتاب انفس و آفاق که منظومه ای فارسی است- و عرف‌نامه[۹۳۲]. دیوان شعر مخطوطی هم بدو نسبت داده‌اند که از وی نیست[۹۳۳]، هرچند چنانکه گفتیم، شاعر برجسته‌ای بوده.

حروفیگری با مرگ فضل اللّه پایان نیافت و در دل پیروان بسیارش که در ممالک اسلامی پراکنده بودند، باقی ماند . از آنجمله نه خلیفه[۹۳۴]- به عدد نه فلک- که ظاهرا اینها باشند: علی اعلی (متوفی ۸۲۲) و مجد الدین و خواجه سید اسحق و درویش حسام الدین بروجردی و عماد الدین نسیمی (مقتول ۸۲۱ یا ۸۳۷) و درویش علی و درویش بهاء الدین و مولانا محمد نائینی و درویش امیر علی کیوان[۹۳۵]، که ریاست حروفیان را داشتند؛ در استوانامه، نام چند تن دیگر نیز آمده است. نور اللّه، پسر فضل اللّه ملقب به سلطان العرفا [۹۳۶] جانشین پدر شد و پس از آنکه با جمعی از حروفیان، از زندان

---

[۹۲۴] (۳۵).« الضوء اللامع» ۶/ ۱۷۳.

[۹۲۵] (*) یعنی از ۷۸۶، سال دعوی مهدویت تا ۸۰۰.- م.

[۹۲۶] (۳۶).« جاودان کبیر» ورقه ۱۵ الف.

[۹۲۷] (۳۷).« استوانامه» ورقه ۲۶ الف.

[۹۲۸] (۳۸).« توحیدنامه» ص ۱۳.

[۹۲۹] (۳۹).« شرح جاودان» ورقه ۳ ب؛« استوانامه» ورقه ۱۷ ب.

[۹۳۰] (۴۰).« ریاض العارفین» ص ۲۶۱.

[۹۳۱] (۴۱).« استوانامه» ورقه ۵۰ الف.

[۹۳۲] (۴۲).« هدیة العارفین» ص ۸۲۲،(در اصل« عرفه‌نامه» که ظاهرا همان« عرش‌نامه» باشد.)

[۹۳۳] (۴۳). این دیوان شاید از علی اعلی یا نسیمی است؛ از جمله در ورقه ۱۷۴ الف، گوید:

آن فضل که ذات اکبر آمد — شاهنشه روز محشر آمد.

که نشان می‌دهد، گوینده قطعا خود فضل اللّه نیست.

[۹۳۴] (۴۴). مقاله برون ص ۵۳۶، به نقل از« کاشف الاسرار».

[۹۳۵] (۴۵).« استوانامه» ورقه ۱۷ الف، ۲۲ الف و ب، ۲۴ ب، ۴۸ ب.

[۹۳۶] (۴۶). همان، ورقه ۳ ب.

رهایی یافت، گریزان رو به عراق نهاد [۹۳۷] و از لقب سرور شهداء [۹۳۸] که به وی داده اند، معلوم می شود که به قتل رسیده است، ریاست، پس از وی، نصیب ابو الحسن،

ص:۱۷۵

علی اعلی[۹۳۹] گردید و لقب «قائم مقام فضل رب العالمین »[۹۴۰] یافت، او نیز علوی و از اهالی استرآباد بود و در آنجا نزد فضل اللّه، آموزش یافته بود [۹۴۱]. در پایان عازم بلاد روم گردید و به حالت ناشناس در آناتولی ساکن شد و با پیروان حاج بکتاش درآمیخت و مخفیانه، جاودان‌نامه را تدریس می-کرد[۹۴۲].

اما در ایران، سید اسحق ماند و محرم نامه[۹۴۳] را به سال ۸۲۸ نوشت که، دستور عملی برای حروفیان شروان و گیلان و خراسان باشد[۹۴۴]. به نظر می‌آید که او با علی اعلی در موضوع ریاست، ر قابت می‌ورزید و می‌کوشید نحله حروفی را به تناسب اذهان و شرایط، تعدیل کند، به همین جهت غیاث الدین، مؤلف حروفی استوانامه، او را بدین عنوان مورد حمله قرار داده که طریقه‌اش، رضایت‌بخش نیست، زیرا او و سید مجد الدین، برخلاف شیوه ای که فضل اللّه در کتبش موکدا از آن پیروی می‌کرد، کتاب خود را به آفرینش موجودات آغاز نکرده اند[۹۴۵]. در بدلیس که از مراکز حروفیان بود، درویش حسام الدین و برادر و مادر و پدرش، به ریاست برخاستند، [۹۴۶] نور اللّه، پیش از ترک ایران، صاحب استوانامه را مأمور کرده بود که به اینان بپیوندد [۹۴۷] و نیز برادران صغیرش [یعنی فرزندان فضل اللّه] را نزد آنان گذاشته بود [۹۴۸]. در هرات دسته دیگری از حروفیان وجود داشتند که توانستند در جغتای، که لشگر شاهرخ بودند [۹۴۹]، رسوخ کنند و دولت تیموری را تهدید نمایند. شاهرخ کوشید با تبعید، از [شر] ایشان رهائی یابد ولی حروفیان که خواستار بازیافتن قدرت و

ص:۱۷۶

نفوذ خود بودند، شکیبایی را از دست دادند و یکی از آنان به نام احمدلر (احمد دهاتی) پیشقدم شد و درصدد کشتن شاهرخ با ضربه کارد برآمد که توفیق نیافت، (سال ۸۳۰)[۹۵۰]. به دنبال این اقدام ناموفق، احمدلر و جماعتی از حروفیان

---

[۹۳۷] (۴۷). همان، ۲۶ الف.

[۹۳۸] (۴۸). همان، ۲۲ الف.

[۹۳۹] (۴۹). همان، ۱۷ ب.

[۹۴۰] (۵۰). همان، ۵۸ ب.

[۹۴۱] (۵۱).« توحیدنامه علی اعلی»، ص ۲۸.

[۹۴۲] (۵۲). مقاله برون ص ۵۳۷، به نقل از« کاشف الاسرار».

[۹۴۳] (۵۳).« محرم‌نامه» ص ۱۳،(جزء مجموعه حروفیه).

[۹۴۴] (۵۴).« استوانامه» ورقه ۲۴ ب؛ سید اسحاق می‌گوید این کتاب را با دستور و الهام از جانب امیر،(ظاهرا نور اللّه بن فضل اللّه) نوشته.

[۹۴۵] (۵۵).« استوانامه» ورقه ۱۷ الف.

[۹۴۶] (۵۶- ۵۷). همان ۲۲ ب، ۴۸ ب.

[۹۴۷] (۵۶- ۵۷). همان ۲۲ ب، ۴۸ ب.

[۹۴۸] (۵۸). همان، ۲۲ ب- ۳۲ الف.

[۹۴۹] (۵۹).« تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۶۴.

[۹۵۰] (۶۰- ۶۱- ۶۲- ۶۳).« مناقب نعمة اللّه ولی»، ژان اوبن، تهران ۱۹۵۶ ص ۳۵؛« نفحات الانس» ۵۹۵؛« حبیب السیر» ۳/ ۶۱۵؛ و مقدمه سعید نفیسی بر « کلیات قاسم انوار»، تهران ۱۳۳۷ ش، صفحات یازده، پانزده الخ.

که با او مربوط بودند، به هلاکت رسیدند که از آن جمله، خواجه عضد الدوله، خواهرزاده فضل اللّه بود [۹۵۱] و نزدیک بود که کشتار انتقامی دامن شاعر معروف، قاسم انوار (۷۵۵- ۸۳۸) را نیز بگیرد؛ زیرا مأموران در گنبد [یا حجره] احمدلر، دیوان وی را یافته بودند [۹۵۲] و قبلا پیشگویی کرده بود که حادثه عظیمی در شرف وقوع است، ولی بالاخره این قضیه با تبعید شاعر به سمرقند، پایان یافت[۹۵۳].

در عراق، از حروفیان، نام درویش امیر علی کیوان و درویش صدر ضیاء و درویش حمد ناطق و حاج عیسی بدلیسی و حسن حیدری و حسن تیرگر و سید تاج الدین و سید مظفر، ذکر شده که عزیزجانی و محمد تیرگر نیز همراه نور اللّه به اینان پیوستند[۹۵۴]. در عراق عجم و لرستان نیز از جماعتی نام برده شده که منکر تکلیف و بینماز و ملحد بودند و همچنین بعضی از اهل تبریز عقیده داشتند که بالفعل در بهشت می زیند و موجبی برای رعایت واجبات دینی نمی بینند[۹۵۵]. از جمله اینان، درویش پادار[۹۵۶] و بایزید تبریزی[۹۵۷] را نام برده‌اند که این یکی، روزه ماه رمضان را به خاموشی تأویل می‌کرد[۹۵۸].

[اینان، از منتسبان به حروفیه بودند.]

اما در شام، رئیس حروفیان، سید عماد الدین نسیمی بغدادی[۹۵۹] [اصلا

ص:۱۷۷

شیرازی] بود که گفته‌اند به وسیله علی اعلی، به فرقه حروفی راه یافت [۹۶۰] و از مریدان شخص فضل اللّه بود [۹۶۱]. وی در شام به رقابت علی اعلی، دعوی ریاست را عنوان کرد، تا آنجا که این یکی ناچار شد از خود دفاع کند؛ بدون آنکه به شخص نسیمی یا مقام وی متعرض گردد [۹۶۲]. نسیمی در حلب به سال ۸۲۱ یا ۸۳۷، پس از محاکمه‌ای که در آن حکم قتلش تنفیذ نگردیده بود، اعدام شد[۹۶۳] و این همان بلایی بود که قبلا بر سر خود فضل اللّه آمده بود. [یعنی این دو با آنکه محکوم نشده بودند، به قتل رسیدند.]

---

[۹۵۱] (۶۰- ۶۱- ۶۲- ۶۳).« مناقب نعمة اللّه ولی »، ژان اوبن، تهران ۱۹۵۶ ص ۳۵؛« نفحات الانس» ۵۹۵؛« حبیب السیر» ۳/ ۶۱۵؛ و مقدمه سعید نفیسی بر « کلیات قاسم انوار»، تهران ۱۳۳۷ ش، صفحات یازده، پانزده الخ.

[۹۵۲] (۶۰- ۶۱- ۶۲- ۶۳).« مناقب نعمة اللّه ولی »، ژان اوبن، تهران ۱۹۵۶ ص ۳۵؛« نفحات الانس» ۵۹۵؛« حبیب السیر» ۳/ ۶۱۵؛ و مقدمه سعید نفیسی بر « کلیات قاسم انوار»، تهران ۱۳۳۷ ش، صفحات یازده، پانزده الخ.

[۹۵۳] (۶۰- ۶۱- ۶۲- ۶۳).« مناقب نعمة اللّه ولی »، ژان اوبن، تهران ۱۹۵۶ ص ۳۵؛« نفحات الانس» ۵۹۵؛« حبیب السیر» ۳/ ۶۱۵؛ و مقدمه سعید نفیسی بر « کلیات قاسم انوار»، تهران ۱۳۳۷ ش، صفحات یازده، پانزده الخ.

[۹۵۴] (۶۴).« استوانامه» ورقه ۲۳ ب و ۲۶ الف.

[۹۵۵] (۶۵). همان، ورقه ۲۵ ب.

[۹۵۶] (۶۶- ۶۷).« شرح جاودان» ورقه ۳۱۳ الف.

[۹۵۷] (۶۶- ۶۷).« شرح جاودان» ورقه ۳۱۳ الف.

[۹۵۸] (۶۸).« استوانامه» ورقه ۲۰ الف.

[۹۵۹] (۶۹). در« ریاض العارفین»(ص ۴۰۶)، نسیمی را تبریزی لقب داده، که نشان می دهد، مدتی طولانی در آنجا ساکن بوده، در« شذرات الذهب»(۷/ ۱۴۴) نیز ضمن ضبط لقب تبریزی، کلمه بغدادی را نیز افزوده.

[۹۶۰] (۷۰).« استوانامه» ورقه ۵۸ ب.

[۹۶۱] (۷۱).« ریاض العارفین» ص ۴۰۶.

[۹۶۲] (۷۲).« استوانامه» ورقه ۷۸ الف.

[۹۶۳] (۷۳). شعرانی،« الیواقیت و الجواهر» ص ۱۸.

گروهی از حروفیان نیز همراه علی اعلی در بلاد روم می زیستند، که از جمله آنان برادر مولی عز الدین عبد اللطیف بن عبد الملک، معلم یکی از امرای عثمانی بود [۹۶۴]، اینان توانستند، طی سالهای ۸۱۶- ۸۲۲ در سلطان محمد بن بایزید (حکومت از ۸۱۸ تا ۸۲۵) نفوذ کرده، محبت او را جلب کنند، تا آنجا که ایشان را در «دار السعاده» منزل داد، و لیکن در نتیجه معارضه فخر الدین عجمی فقیه، به بهانه اعتقاد به حلول، جملگی کشته شدند [۹۶۵]. (جماعتی از ایرانیان مهاجر نیز جزء اینان بودند.)[۹۶۶]

اکنون به خاندان فضل اللّه می پردازیم تا این تاریخچه فشرده از سرگذشت حروفیان تکمیل شود . خانواده فضل اللّه تشکیل می‌شد از سه پسر به نام نور اللّه- که قبلا او را شناساندیم- و کلیم اللّه و سلام اللّه [۹۶۷]، و چهار دختر به نام فاطمه خاتون- که اگر علی اعلی را صاحب شرح جاودان[۹۶۸] بدانیم،

ص:۱۷۸

زن وی بوده است- و بی‌بی خاتون[۹۶۹] و ام الکتاب و فاتحة الکتاب[۹۷۰].

پیداست که سه پسر و دو دختر آخری، پس از اظهار دعوت فضل اللّه، متولد شده اند [چون اسم‌هایشان، خیلی حروفیانه است]. موقعی که نور اللّه، ایران را به سوی عراق ترک کرد، دو برادر و دو خواهر صغیر خود را به درویش حسام الدین سپرد که پرستاریشان کند، اینها در طاعون ۸۲۸ مردند[۹۷۱].

فاطمه خاتون با علی اعلی، ایران را به سوی بلاد روم ترک کرد و این بعد از ۸۱۷[۹۷۲] بوده، چه در آن فاطمه هنوز در حریم «حضرت فضل» می‌زیسته[۹۷۳]، و ظاهرا دختر کوچکتر [یعنی بی‌بی خاتون] نیز همراه خواهر خود از ایران مهاجرت کرده باشد.[۹۷۴] و نیز واضح است که فضل اللّه حروفی، خواهری نیز در هرات داشته که مادر عضد الدوله نامبرده [در داستان سوءقصد به شاهرخ] بوده است.

---

[۹۶۴] (۷۴).« شقائق النعمانیه» ۱/ ۴۹- ۵۰(در حاشیه« وفیات الاعیان»، مصر ۱۳۱۰).

[۹۶۵] (۷۵). همان، ۱/ ۶۴- ۵.

[۹۶۶] (*) ظاهرا کمی پیش ازین واقعه، شاعری حروفی متخلص به تمنائی با جمعی از همفکرانش در عثمانی، گرفتار و آتش زده شدند(« احسن التواریخ روملو»، چاپ ترجمه و نشر کتاب ص ۶۷۶، تعلیمات دکتر نوائی).- م.

[۹۶۷] (۷۶).« استوانامه» ورقه ۲۲ ب- ۲۳ الف.

[۹۶۸] (۷۷).« شرح جاودان» ورقه ۳۲۵ ب.

[۹۶۹] (۷۸). همان، ورقه الف.

[۹۷۰] (۷۹- ۸۰).« استوانامه» ورقه ۲۲ ب- ۲۳ الف.

[۹۷۱] (۷۹- ۸۰).« استوانامه» ورقه ۲۲ ب- ۲۳ الف.

[۹۷۲] (۸۱- ۸۲).« شرح جاودان» ورقه ۲۰ الف.

[۹۷۳] (۸۱- ۸۲).« شرح جاودان» ورقه ۲۰ الف.

[۹۷۴] (*) نوشته‌اند که دختر فضل اللّه،(که معلوم نیست کدام است و احتمالا بی بی خاتون باشد) و یکی از مریدانش به نام یوسف، در عهد جهانشاه، دوبار شروع به ترویج حروفیگری کردند ولی گرفتار گردیدند و در تبریز پانصد تن از ایشان کشته و سوخته شدند. این رباعی مشهور از دختر فضل اللّه است:

در مسلخ عشق جز نکو را نکشند — روبه‌صفتان زشتخو را نکشند

گر عاشق صادقی ز کشتن مگریز — مردار بود هرآنکه او را نکشند

پس از شناخت تاریخی حروفیگری و حروفیان، [۹۷۵] لازم است که به عقاید حروفی بپردازیم و بکوشیم ریشه ها و ماهیت آن را پیجویی کنیم، سپس درصدد بیان ارتباط آن با تصوف و تشیع برآییم تا روشن شود که به کدامیک ازیندو قابل انتساب است، پس از آن، وابستگی این فرقه را با طریقه بکتاشی در

ص:۱۷۹

بلاد روم بیان داریم.

دوم. تاریخ‌بازی با حروف و ارقام

پیش از آنکه به تفصیل به بحث درباره حروفیه بپردازیم، خوب است شرحی بیاوریم که برای ما نحوه شروع به پرداختن به این موضوع را درمیان مسلمانان روشن کند.

در باب اول این رساله دیدیم که صوفیان و شیعیان در تأویل باطنی، زمینه های مشترکی داشتند؛ از جمله درمورد اسم اعظم خدا که به عقیده ایشان در قالب حروف [مقطعه] اول سوره‌ها ریخته شده و نیز معانی جداگانه ای که هریک از این حروف، رمز آن است . شرح کلی قضیه این است : داستان بازی با ارقام و تأیید عقاید با آن، از ابو هاشم بن محمد بن حنفیه شروع شد که به عدد ۱۲ و ۷۰ توجه داشت و دیدیم که ابو منصور عجلی، خدا را به شکل حروف هجا، مجسم می‌ساخت که عمل آفرینش را با حرکت تاجی که بالای سر او است، به انجام می رساند و حتی شخص عیسی، کلمه ای بوده که از حرکت آن تاج بشکل این حروف، به وجود آمده است . اما مسلمانان، از جمله شیعه، این جهش را نپسندیدند، زیرا چنانکه پیداست این اندیشه پیش از موقع ابراز شده بود.

اندیشه‌گران اسلامی ظاهرا به این نتیجه رسیدند که بیرون آوردن معانی از ارقام، بنفسه هنری نیست بلکه باید از کلمات و آیات و حروف مرموز، یک رشته مفاهیم دال بر موضوعات معنوی استخراج کرد تا بتوان مردم را به سوی آن فراخواند.

ابو محمد، سهل بن هارون بن راهبون کاتب [۹۷۶] (متوفی ۲۱۵)، متصدی بیت الحکمه در زمان مأمون، ظاهرا نخستین کسی است که وارد این میدان شد و به بحث در همه حروف عربی پرداخت و دریافت که تعداد آنها برابر ۲۸ منزل

ص:۱۸۰

قمر است و طولانی‌ترین کلمه عربی از ۷ حرف، که تعداد سیارات است، تجاوز نمی‌کند و حروفی که بر ریشه افعال عربی [در ابواب مزید فیه] افزوده می‌شود، برابر تعداد ۱۲ برج است و نصف حروف، یعنی حروف شمسی، با لام تعریف ادغام می‌شوند و نصف دیگر [یعنی حروف قمری]، ادغام نمی‌شوند و متوجه شد که این حالت، همانندی دارد با منازل قمر، که

(« دانشمندان آذربایجان» محمد علی تربیت ص ۳۶۷- ۸).- م.

[۹۷۵] (**) نکته‌ای که مؤلف در بررسی تاریخ حروفیه بدان برخورده عبارت است از قیام گروهی از پیروان این فرقه در اصفهان به سال ۸۳۴ هـ. در این سال« حاجی سرخ با جمعی از مریدان فضل اللّه استرآبادی در اصفهان خروج کرده، دو پسر امیر عبد الصمد را بکشتند . مردمان قلعه ایشان را گرفته، حاجی سرخ را پوست کندند ».« احسن التواریخ» روملو، ترجمه و نشر کتاب، ص ۲۰۲.- م.

[۹۷۶] (۸۳). برای شرح‌حال سهل بن هارون مراجعه کنید به :« الفهرست»(لایپزیگ ۱۸۷۲، ص ۱۰)؛« فوات الوفیات»(۱/ ۳۶۸)؛« معجم الادباء»(مصر ۱۹۳۸، ۱۱/ ۲۶۶- ۷).

در هرنیمه از ماه، نیمی از قمر رخ می نماید و نیمی پنهان است. همچنین سهل بن هارون دریافت که سه حرکت اعراب، همانند سه حرکت طبیعی است: یکی حرکت از مرکز مانند حرکت آتش، دوم حرکت به سوی مرکز مانند ح رکت زمین و سوم حرکت در مرکز مانند حرکت افلاک [۹۷۷]. از نکات قابل ملاحظه اینکه به روایت ابن مقفع، در ایران قدیم هفت نوع خط رایج بوده که مهمترین آنها، ۲۸ حرف داشته و یک نوع خط که در پیشگویی و فالگیری و جز آن به کار می رفته، دارای ۳۶۵ حرف بوده است [۹۷۸]. ملاحظه می شود که از این شماره ها [یعنی، ۷ و ۲۸ و ۳۶۵] نیز اسرار طبیعی قابل استخراج است، خصوصا عدد اخیر که تعداد روزهای سال کشاورزی [شمسی] را نشان می دهد. اگر آنچه ابن الندیم از کندی[۹۷۹] (متوفی حدود ۲۵۲) نقل کرده، درست باشد، کندی نخستین کسی بود که کوشید از حروف، دلالتها ی عددی بیرون آورد به اسرار نهفته آن برسد. از جمله اینکه او گفته «قلم» به معنی «نفاع» است زیرا اگر ارزش عددی هریک را جمع کنیم برابر ۲۰۱ می‌شود[۹۸۰]. از همین نقطه است که حروف به مثابه یک منبع معرفت جلوه می کند. حتی به کندی، رساله‌ای در موضوع «سلطنت عرب و [پیشگویی] مدت آن[۹۸۱] نسبت داده‌اند که در آن برپایه حساب ارزش عددی

ص:۱۸۱

۱۴ حرف مقطع آغاز سوره‌ها، خبر می‌دهد که فرمانروایی عرب پس از ۶۹۳ سال از شروع آن، برخواهد افتاد[۹۸۲]؛ و این، اعجاب ابن خلدون را برانگیخته که خود تاریخی نزدیک بدان، ذکر کرده است[۹۸۳].

پس از کندی، شاگرد وی [۹۸۴] ابو زید احمد بن زید بلخی (متوفی ۳۲۲) آمد و به بررسی در قرآن و اسرار حروف پرداخت و کتابی در موضوع بحث از چگونگی تأویلها [۹۸۵] و رساله‌ای در نظم قرآن و شگفتی آن، و رساله دیگری در تفسیر سوره فاتحه و رساله دیگری درباره «حروف مقطعه آغاز سوره‌ها» نوشت[۹۸۶]. به نظر می‌آید که مقصود اساسی ابو زید از بررسی حروف بدین صورت، استخراج تاریخ ظهور مهدی شیعیان بوده که قریب همان ایام، غیبت کرده بود.

آورده‌اند که ابو زید، در جستجوی امام منتظر به عراق آمده بود[۹۸۷]. ولی این کار را رها کرد و به موضوعات ویژه دیگری پرداخت و استادی او در حساب حروف به جایی رسید که تاریخ مرگ خود را با دقت عجیبی تعیین کرد [۹۸۸]. گذشته ازینها ابو زید، رساله ای در این باب نوشت که «سوره محمد، قائم‌مقام همه قرآن است» و نیز صحت این حدیث مشهور

---

[۹۷۷] (۸۴).« الفهرست» ص ۱۰.

[۹۷۸] (۸۵). همان، ص ۱۳.

[۹۷۹] (۸۶). درمورد تاریخ وفات کندی رجوع کنید به بحث ابو ریده در مقدمه« رسائل کندی» ص ۵- ۶.

[۹۸۰] (۸۷). الفهرست، ص ۱۰.

[۹۸۱] (۸۸). این رساله تحت شماره۷۴۷۳ .ddA در موزه بریتانیا موجود است، که پیشگویی اشاره شده در ورقه ۱۷۵- ۱۷۸ ب، آمده. ماسینیون در« مجموعه نصوص»(ص ۱۷۵) و مصطفی عبد الر- ازق در کتاب« فیلسوف العرب و معلم الثانی» ص ۵۱ از آن نام برده‌اند، ولی ابن الندیم با آنکه تصریح می کند کلیه آثار کندی را ضبط کرده، از آن نام نبرده(ص ۲۵۷). عبد الرحمن بسطامی-- حروفی(متوفی ۸۵۸) در« مفتاح الجفر الجامع» از رساله کندی یاد کرده، ولی پیش بینی تاریخ انقراض دولت عرب را بر پایه معلومات ارباب اسرار، تا ۹۰۳ تمدید نموده است.

[۹۸۲] (۸۹). رساله« ملك العرب و کمیته»، ورقه ۱۷۶.

[۹۸۳] (۹۰).« تاریخ ابن خلدون» ۳/ ۵۳۸.

[۹۸۴] (۹۱).« معجم الادباء» ۳/ ۷۲.

[۹۸۵] (۹۲).« الفهرست» ص ۱۳۸.

[۹۸۶] (۹۳).« معجم الادباء» ۳/ ۶۸.

[۹۸۷] (۹۴). همان، ۳/ ۷۴.

[۹۸۸] (۹۵). همان، ۳/ ۸۲.

را که «خدا نود و نه اسم دارد »[989] منکر شد؛ این نتیجه گیری را هیچ یک از اهل حروف نپذیرفتند، بجز حروفیه که در صدد بیان عقاید آنها هستیم[990].

ص:۱۸۲

پیش از آنکه قرن چهارم فرارسد، اندیشه بازی با حروف در همه اشکال معرفت بشری داخل شده بود . شیعیان، بویژه اسماعیلیان، و نیز صوفیان و فیلسوفان و حتی م عتزلیان، هریک برحسب مقصد خود بدان می پرداختند و از همین جاست که می‌بینیم حلاج، همراه و بموازات احمد بن بلخی این عقیده را ابراز می‌کند که «دانش همه‌چیز 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 ع لم الف در نقطه و علم نقطه در معرفت اصلی [مستتر] است، تا برسد به علم غیب که کس بجز خدا نداندش»[991].

حلاج به این نیز بس نکرده بلکه [دلالت] حروف را بر غیر قرآن نیز تعمیم داده و از جمله اسم محمد و اسم عزازیل [- شیطان] را تجزیه کرده و در برابر هر حرف، معنایی متناسب آن قرار داده است [992]. نفری (متوفی ۳۵۴) از دیده صوفیانه به اشکال حروف نگریسته . به نظر وی «هیچیک پسندیده نیستند بجز الف »[993]- که مقصودش خداست- و از صوفیه خواسته تا از دایره حروف که «رهنمون علمی هستند ضد جهل»[994] بیرون آیند تا علم ربانی را دریابند که ضدی ندارد و حق الیقین است [995]. [مقصود آن است که معرفتهای عادی بشری، مقید است و در مقابل جهل قرار می گیرد، حال آنکه «علم ربانی»، معرفت مطلق و باعث رسیدن به یقین حقیقی است .] ابن بابویه قمی (متوفی ۳۸۱) نیز از این نظرگاه که اسلام آوردن ابو طالب را [که اهل سنت منکر آنند]، ثابت کند به علم حروف نگریسته و روایت می کند که عباس به پیغمبر گفت: «ابو طالب به دلالت حساب جمل، که با بند انگشتان ۶۳ را شماره کرد، اسلام آورد»[996].

ابن بابویه، معمای این حدیث را چنین حل کرده که ۶۳، برابر ارزش عددی کلمات «اله احد جواد » است[997]. باقلانی (متوفی ۴۰۳) از زاویه اعجاز قرآن به حروف نگریسته؛ آنجا که می‌گوید: «وقتی «الم» را ادا کنی از اول تا

ص:۱۸۳

انتهای حلق را شامل می‌شود و بدینگونه همه حروفی را که عرب بدان سخن می‌گوید، دربر می‌گیرد»[998]. اخوان الصفا که اصحاب تأویل و آگاه از قرآن و اسلام و اسرار آن بودند، از نقطه نظر خاص خود به این موضوع نگریسته، حروف قرآنی

---

[989] (۹۶).« الفهرست»، ص ۱۳۸.

[990] (۹۷).« لسان المیزان» ۱/ ۱۸۴؛ درمورد حدیث مذکور رجوع کنید به:« صحیح بخاری»(کتاب- الدعوات، ۸۰ و ۸۵) و« صحیح مسلم»،(چاپ مصر) ۲/ ۴۲۰.

[991] (۹۸).« اخبار الحلاج»، ماسینیون، پول کراوس، پاریس۱۹۳۶، ص ۹۵- ۶.

[992] (۹۹).« طواسین حلاج» ص ۱۴ و ۵۲.

[993] (۱۰۰).« مخاطبات النفری» ص ۲۰۵.

[994] (۱۰۱- ۱۰۲).« مواقف النفری» ص ۸۹.

[995] (۱۰۱- ۱۰۲).« مواقف النفری» ص ۸۹.

[996] (۱۰۳- ۱۰۴).« معانی الاخبار» صدوق(ایران ۱۳۶۰) ص ۸۳.

[997] (۱۰۳- ۱۰۴).« معانی الاخبار» صدوق(ایران ۱۳۶۰) ص ۸۳.

[998] (۱۰۵).« اعجاز القرآن»، باقلانی(مصر ۱۳۷۴) ص ۶۷،(تألیف کتاب در ۳۶۷).

را به‌عنوان بخشی از دانش باطنی خود، ذکر کرده‌اند[999] و در این راه به تبعیت از فلسفه و تحلیلات آن، بسیار دور رفته و گفته‌اند حروف عربی با منازل قمر مطابق است [1000] و قمر در برابر امامت و شمس در برابر نبوت قرار می گیرد[1001] که چهارده منزل قمر در زیر زمین و چهارده منزل در روی زمین است [1002] [طبق نظر اسماعیلیان که نبوت ظاهر است و امامت، پنهان]. عین این تفصیلات در انسان هم که عالم صغیر است مصداق دارد . گذشته از این، در ارتباط با عدد ۲۸ به مظاهر دیگری نیز پرداخته اند، از جمله بحور شعری را مثال آورده اند که مثلا بحر بسیط و مدید و طویل، هریک از ۸ تقطیع و هرتقطیع از ۱۲ سبب و ۸ وتد تشکیل شده که جمع اینها [۸+ ۱۲+ ۸] برابر ۲۸ حرف می‌شود. به علاوه، از اینگونه روابط میان بحور شعر و افلاک پیدا کرده‌اند که در اینجا لزومی به شرح آن نیست[1003].

آنچه باقی می‌ماند اینکه، پرداختن به حروف از موضوعات فلسفه نیز بوده است مثلا ابن سینا (متوفی ۴۲۸) رساله‌ای «در معانی حروف هجایی آغاز سوره‌های قرآن»[1004] نگاشته که در آن رساله ارقام را بررسی و نظریه خود را در آفرینش و انواع عوالم و عقول بر آن نتایج تطبیق کرده[1005]. و بحثش بدانجا کشیده که «طس» یعنی عالم هیولانی و «ق» یعنی عالم امر و تکوین، و سخن را چنین پایان داده که «به هیچ‌وجه ممکن نیست حروف مقطعه بر چیزی غیر از اینها دلالت کند»[1006]. و پس از رسیدن بدین نقطه، تصریح کرده «علاوه‌براین، اسرار

ص:۱۸۴

دیگری هست که احتیاج به گفتگوی شفاهی دارد[1007]. [یعنی نمی‌توان نوشت.]

شاید عجیب باشد که پس از ابن سینا به غزالی بپردازیم و لیکن [عجیبی نیست، زیرا] عالم حروف در عمل، سلیقه های مختلف را گردهم آورده است.

غزالی (متوفی ۵۰۵) در این رشته، رسالات متعدد داشته که متأسفانه همه آنها از بین رفته است، که از آن جمله بوده است: اسرار حروف الکلمات، جنة الاسماء، خواص الخواص، رسالة فی الاحرف، شرح نخبة الاسماء، فواتح السور، المبادی و الغایات فی اسرار الحروف[1008] و السر المصون و الجوهر المکنون فی خواص الحروف[1009] با این حال، در این زمینه تنها یک کتاب، یعنی مقصد الاسنی فی شرح اسماء اللّه الحسنی از او باقی مانده که به سال ۱۳۲۴ در مصر برای دومین بار به چاپ رسیده است . غزالی در این رساله اسماء حسنی خدا را به شکل معمولی مع نی کرده و از تعمق در اسرار خودداری ورزیده (ص ۲۴) و در فصل سوم به این نکته رسیده که اسماً توقیفی خداوند بیش از ۹۹ است (ص ۸۰)

---

[999] (۱۰۶).« رسائل اخوان الصفا»، ۴/ ۱۹۴.

[1000] (۱۰۷). همان، ۱/ ۱۶۰- ۱.

[1001] (۱۰۸). همان، ۱/ ۱۷۰.

[1002] (۱۰۹). همان، ۳/ ۱۰۲، از جمله آورده‌اند که در قرآن به تعداد روزهای سال و درجات دایره فلك، ۳۶۰ مثل هست.

[1003] (۱۱۰). همان، ۳/ ۱۵۵.

[1004] (۱۱۱).« تسع رسائل لابن سینا»، ص ۹۲- ۶.

[1005] (۱۱۲- ۱۱۳). همان، ص ۹۶- ۷.

[1006] (۱۱۲- ۱۱۳). همان، ص ۹۶- ۷.

[1007] (۱۱۴). همان، ص ۹۶- ۷.

[1008] (۱۱۵). مقدمه« المنقذ من الضلال»(دمشق ۱۳۵۳ ق.) به قلم جمیل صلیبا، کامل عیاد

[1009] (۱۱۶). رساله« خواص الحروف»، محمد شریف(نسخه خطی کمبریج)، ورقه ۲۸۰ الف.

و همچنانکه قبلا گفتیم این اندیشه از ابو زید بلخی است. متن دیگری از غزالی در این باب، در دست هست و آن قسمتی از باب سوم کتاب المعارف العقلیه و لباب الحکمة الالهیه می‌باشد که در حدود ۶ صفحه است و داریو کاینلاس در مجله اندلس آن را تصحیح و ترجمه و منتشر کرده است . (شماره ۲۱ سال ۱۹۵۶ صفحات ۲۰- ۵۸ که عنوان در صفحه ۲۰ ولی قسمت مورد نظر در صفحات ۴۷- ۵۲ قرار دارد، اصل نسخه خطی در کتابخانه اسکوریال به‌شماره ۱۳۰ .I ، محفوظ است.)[۱۰۱۰] غزالی در اینجا، وارد بحث صوت و حرف شده و از ابن سینا در رساله پیشگفته، پیروی نموده است.

به‌هرحال وی در زمینه حروف چیز تازه‌ای عرضه نکرده است.

پس از غزالی، بازی با حروف از نو وارد تصوف شد و در آن رسوخ یافت از مشخصات معرفت صوف یانه و لازمه «تحقیقات» متصوفه گردید. بدین لحاظ می‌بینیم، ابن عربی که تصوف را شکل فلسفی می‌داد، باب دوم تا هفتم فتوحات

ص:۱۸۵

مکیه خود را تا حد ممکن، از این قسم معرفت انباشته است [۱۰۱۱]. او اندیشه سهل بن هارون، درمورد مطابقت شماره حروف با منازل قمر و تطابق کلما ت ۷ حرفی عربی با تعداد سیارات را یادآوری کرده و بر این جمله افزوده است که حاصل تقسیم اولی بر دومی برابر تعداد عناصر، یعنی ۴ می‌شود[۱۰۱۲]. گذشته ازین، حروف، پدیدآورنده و آفریننده همه کلمات نامتناهیند که در برابر موجودات نامتناهی قرار می گیرد[۱۰۱۳]. ابن عربی به این بس نکرده بلکه مسأله اسمأ حسنی نود و نه گانه خدا را زنده کرده و آن را به عوالم گوناگون و حقایق آن ربط داده، بدین شرح که جمع حقایق عالم [کبیر] ۴۹ می‌باشد و مساوی آن نیز در عالم صغیر یعنی انسان وجود دارد و چون بر اینهمه، حقیقت سر الهی را، که در جهان و انسان منتشر است، بیفزائیم، مجموع آن نود و نه می شود که همان اسم اعظم است؛ بدینگونه [درنظر ابن عربی]، همه جوانب مختلف در عالم حروف تبدیل به یک حقیقت واحد و مشمول وحدت وجود می گردد[۱۰۱۴]. بر این همه ابتکارات ابن عربی، این را نیز باید افزود که وی عیسی را که کلمه خداست از کلیات [یعنی اعیان ثابته، به اصطلاح حکمای اسلام] وجود دانسته است [۱۰۱۵]، که یادآور نظر ابو منصور عجلی است . پس از این تجرید، ابن عربی همین معنا را به جوامع الکلم- که به پیغمبر اعطا شد- و نیز اسمائی که آدم آموخت، ربط داده و انسان کامل را جامع اینهمه شمرده است که به‌عنوان مظهر کلمات خدا، وارث علوم الهی است [۱۰۱۶]. و بدین‌گونه ماهیت بر ماده [یعنی وجود بالفعل] مقدم می‌گردد و انسان به مثابه حامل درجه معینی از معرفت الهی تلقی می شود نه حامل شخصیت [مکتسبه] خود[۱۰۱۷]. و با ختم نبوت، ولایت جای آن را

[۱۰۱۰] (۱۱۶ آ).« المعارف العقلیه»، به تحقیق عبد الکریم عثمان به سال ۱۳۸۳، در دمشق چاپ شده است،(رجوع کنید به صفحات ۶۱- ۷۳).

[۱۰۱۱] (۱۱۷).« فتوحات مکیه» ۱/ ۶۴- ۱۴۸.

[۱۰۱۲] (۱۱۸- ۱۱۹). همان، ۱/ ۱۶۳.

[۱۰۱۳] (۱۱۸- ۱۱۹). همان، ۱/ ۱۶۳.

[۱۰۱۴] (۱۲۰). ابن عربی،« التدبیرات الالهیه» ص ۲۰۹- ۲۱۰.

[۱۰۱۵] (۱۲۱).« رسائل ابن عربی» ۳/ ۱۲.

[۱۰۱۶] (۱۲۲).« فتوحات مکیه» ۲/ ۱۳۷ و ۱۴۰.

[۱۰۱۷] (*) درنظر ابن عربی و بعضی اندیشه‌گران متصوف دیگر، هرانسانی مظهر اسمی از اسماء اللّه و انسان کامل مظهر جمیع اسماء است و حقیقت هرانسانی عبارت از تجلیات آن اسم یا اسماء؛ پس چون حقیقت شخص، همان تجلی است نه شخصیت مکتسبه او، ماهیت بر وجود مقدم می شود. فلاسفه اشراقی اسلام نیز با بیانی دیگر، همین نظریه را اظهار داشته‌اند.- م.

ص:۱۸۶

به شکل جامع تر و گسترده تری می‌گیرد. به این ترتیب اسم و مسمی یکی می شود و حروف، قائم مقام روح می گردد؛ و این، به‌طوری که خواهیم دید همان جوهر فلسفه حروفیه است.

ابو العباس بونی (متوفی ۶۳۶ در تونس) حروف را از عرصه نظر به ناحیه عمل کشانید، او به تحقیق در حروف قرآن و بسم اللّه و مطالب مربوط بدان بس نکرد بلکه این همه را با بهره گیری از آنها در امور زندگانی توأم ساخت؛ مثلا به نظر او اسم اعظم خدا، باعث اجابت [۱۰۱۸] دعا، هنگام اضطرار، و تحقق آرزوها [۱۰۱۹] می‌شود- همچنانکه غالیان قدیم بدان وسیله [گویا] لشگرها را شکست می دادند[۱۰۲۰]- و بسم اللّه الرحمن الرحیم که جمعا ۱۹ حرف و از جمله ۱۰ حرف غیرمکرر است، همان اسم اعظم خدا است که عیسی با آن بیماریها و دردها[۱۰۲۱] را شفا می‌بخشید. بدین‌گونه علم حروف، حرفه و وسیله ای شد برای تسلط بر طبیعت؛ اعم از آنکه به کار گیرنده آن صالح باشد یا فاسد [۱۰۲۲] و صوفیان برای استخراج اسماء حسنی خدا[۱۰۲۳] و شناخت موعد ظهور مهدی که بونی آن را سال «ظف» یعنی ۹۸۰ تعیین کرده بود[۱۰۲۴] به ترسیم هیاکل و طلسماتی سرگرم شدند . بونی، علی (ع) را استاد خود می داند و روایت می کند که آن حضرت در خواب سر الف و اسم اعظم و دوران [دولت] اقطاب و خلفا را بدو آموخته است [۱۰۲۵]. نکته مهمی که بونی بدان راه برده، آنکه وی برای اولین

ص:۱۸۷

بار گفته «شماره حروف ۳۲ است که از آنجمله ۲۸ حرف عربی با تلفظ صریح و ۴ حرف فارسی پ، چ، ژ، گ با تلفظ نامشخص است»[۱۰۲۶]. و عقیده دارد این سی و دو حرف، همان اسمائی است که آدم در آغاز آفرینش آموخت[۱۰۲۷].

یکی از شاگردان ابن عربی که از دوستان جلال الدین رومی و استاد قطب الدین شیرازی در حدیث بود [۱۰۲۸]، کتابی به نام اعجاز البیان در علم حروف نگاشت [۱۰۲۹] که حرفهای ابن عربی را در آن تکرار کرد و افزون بر آن، نقطه ها را نیز مورد توجه قرار داد و دریافت که جمع نقاط حروف عربی ۱۴ است که با شماره هفت آسمان و چهار عنصر و موالید سه گانه

[۱۰۱۸] (۱۲۳).« شمس المعارف الکبری» ۴/ ۹۴.

[۱۰۱۹] (۱۲۴). همان، ۱/ ۱۳۸.

[۱۰۲۰] (۱۲۵).« الفرق بین الفرق» ۱۷، ۴۴، ۲۲۵، ۲۲۷.

[۱۰۲۱] (۱۲۶).« شمس المعارف الکبری» ۱/ ۳۸- ۹.

[۱۰۲۲] (۱۲۷). بونی، از« تفسیر سهل بن عبد اللّه تستری » نقل کرده که« در سوره یس، اسمایی هست که شخص صالح یا فاسد، اگر آن را به کار برد، دعایش مستجاب می‌شود»؛ ولی در تفسیر نامبرده چنین مطلبی نیست (چاپ مصر ۱۳۲۹ ق. ص ۸۷). مشابه این معنی در ص ۸ هست ولی قید« صالح یا فاسد» را ندارد. به عقیده بونی، حروف نیز امتی هستند از امتها؛ و نیز درباره حرف میم گوید: از خاصیت آن است که برف منجمد می‌شود و گرمای خورشید مردم را نمی‌سوزاند(۴/ ۵).

[۱۰۲۳] (۱۲۸).« شمس المعارف» ۱/ ۹۰.

[۱۰۲۴] (۱۲۹). همان، ۳/ ۷۳.

[۱۰۲۵] (۱۳۰). همان، ۳/ ۶۲.

[۱۰۲۶] (۱۳۱- ۱۳۲). همان، ۳/ ۹۰،(از امام صادق روایت کرده).

[۱۰۲۷] (۱۳۱- ۱۳۲). همان، ۳/ ۹۰،(از امام صادق روایت کرده).

[۱۰۲۸] (۱۳۳- ۱۳۴).« فهرست نسخه‌های خطی دیوان هند در لندن»، ۲/ ۳۳.

[۱۰۲۹] (۱۳۳- ۱۳۴).« فهرست نسخه‌های خطی دیوان هند در لندن»، ۲/ ۳۳.

[نبات، حیوان، انسان] برابر می‌شود[۱۰۳۰] و همچنین اعراب و نقطه های زیر حروف و تشدید را درنظر گرفت و هریک را به وجهی توجیه نمود[۱۰۳۱].

و نیز، صدر الدین قونوی، پسرخوانده ابن عربی و جانشین وی، در علم حروف کتبی مانند مفتاح الغیب[۱۰۳۲] و تفسیر سوره فاتحه[۱۰۳۳] نوشت و عبد اللّه یافعی (متوفی ۷۶۸) الدر النظیم فی خواص الاسماء الحسنی را تصنیف کرد[۱۰۳۴] و به‌همین ترتیب دیگر مشایخ تصوف همه راه را برای فضل اللّه حروفی کوبیدند و مواد و اسباب لازم را برای وی آماده نمودند که در راه مقصد و هدفش به هر نحو که خواهد، به کار گیرد. از معاصران خود فضل اللّه یک صوفی ایرانی به نام احمد بن عبد اللّه معروف به ابو ذر (متوفی ۷۸۰)، میان عامه مردم به معرفت علم حرف، مشهور بود[۱۰۳۵] و همچنین سید علی همدانی (متوفی ۷۸۶) که کتاب اسرار النقطه و شرح اسماء اللّه الحسنی[۱۰۳۶] را نوشت. این متخصصان علم حروف، چنان جاه و منزلتی می‌یافتند که به آنان امکان می‌داد به مقامهای مهمی در

ص:۱۸۸

همه دولتهای اسلامی [آن روزگار] دست یابند؛ از جمله محمد بن عبد اللّه شمسی معری حروفی (متوفی ۸۰۶) از ویژگان برقوق ملقب به ظاهر (متوفی ۸۰۱)، گردید[۱۰۳۷]. پس از ظهور فضل اللّه نیز حال بر همین منوال بود که البته ما فعلا در مقام بررسی آن نیستیم، و مقصود از این سیر، پیش درآمدی است بر نهضت حروفیان؛ لیکن از نکات مهمی که باید اشاره کرد آنکه عبد الرحمن بسطامی (متوفی ۸۵۸) یکی از علائم ظهور مهدی را انتشار علم حرف دانسته[۱۰۳۸]، گرچه او کمی پس از فضل اللّه می‌زیسته است و لیکن با این سخن تا حدی روشن کرده که چگونه جامعه، تشنه این نوع معرفت جدید و آماده ظهور شخصیت هایی که اینگونه دعاوی را مطرح کنند، بوده است . در چنین فضایی بود که فضل اللّه حروفی ظهور کرد و برجستگی یافت و فرقه نوین خود را سازمان داد و همین قسمت محدود از معارف نهانی را به مثابه جوهر نحله خود برگزید که موضوعات دیگر، فرع بر آن است.

سوم. تاریخ دعاوی پیغمبری و مهدویت

پیش از آنکه به بحث در ماهیت و اصول عقاید حروفیان بپردازیم، ناگزیریم به جنبشهای سابق بر آن درمورد دعوی پیغمبری و تشکیل نحله های نوین، که برخی نزدیک بود دین مستقلی شود، اشاره کنیم؛ این جنبشها همچنانکه بیرونی نیز

[۱۰۳۰] (۱۳۵).« اعجاز البیان»، ورقه ۴۸ ب.

[۱۰۳۱] (۱۳۶).« نفحات الانس» ص ۵۵۶.

[۱۰۳۲] (۱۳۷).« اعجاز البیان» ورقه ۴۵ ب– ۴۸ الف.

[۱۰۳۳] (۱۳۸).« نفحات الانس» ص ۵۵۶.

[۱۰۳۴] (۱۳۹).« خواص الحروف»، محمد شریف ورقه ۲۸۰ الف.

[۱۰۳۵] (۱۴۰).« نفحات الانس» ص ۴۲۸.

[۱۰۳۶] (۱۴۱). همان، ص ۴۴۷،« مجالس المؤمنین» ص ۲۹۸.

[۱۰۳۷] (۱۴۲).« شرح الحروف»، قزوینی، ورقه ۴۵ الف.

[۱۰۳۸] (۱۴۳).« مفتاح الجفر الجامع» ورقه ۲۸ ب.

اشاره کرده غالبا ایرانی بود و براساس تصوف و کلا به دستاویز ولایت، برپا می شد[۱۰۳۹]. پیش از آنکه در نفی یا اثبات نظر بیرونی، سخنی بگوییم بهتر است مقدمه کوتاهی راجع به نمونه‌های اولیه این نهضتها بیاوریم.

انتشار اسلام به زعامت مردی از اعراب شمال، عکس العملهای مختلف برانگیخت که شکل رشگ و کین و انتظارات مشابه را به خود گرفت و در

ص:۱۸۹

جنبشهای فردی یا جمعی نمودار شد که از طرفی تمایلات اعراب شهرنشین جنوب [یماری] و از جهتی تمایلات ایرانیان را- که باوجود تمدن و حکومت مستقل و کهن، مغلوب عرب شده بودند- منعکس می‌کرد. زعامت معنوی براساس دعوی خدایی یا پیغمبری یا مهدویت یا ولایت، اشکال گوناگون عکس العمل یمانیان و ایرانیان بود که از ایشان به دیگر اقوام نیز سرایت کرد؛ خ صوصا در دوره هایی که احساس قبیله ای و قومی ضعیف شد و داعیه های فردی مجال بروز یافت. پیداست که ادعای نبوت از طرف مسیلمه و سجاح و اسود عنسی، که همه یمنی بودند، به سبب رقابت با پیغمبری محمد (ص) [حجازی] بوده است. اما در ایران که به عقیده شهرستانی بیشتر مذهبی بود تا فلسفی[۱۰۴۰]؛ ابن حزم از یک رشته دعاوی نبوت در دوران اسلامی نام برده که شاهد بیان فوق است و نمونه‌های آن جنبش استادسیس و سنباد و مقنع و بابک و خداش و ابو مسلم سراج[۱۰۴۱] است. از جالبترین نکاتی که در این پیجویی سریع، قابل یادآوری است آنکه عبد اللّه بن خازم (متوفی ۷۲)، که در دوران جنگهای داخلی پس از استعفای معاویه دوم عامل امویان بر خراسان بود، مطلب را دریافته و گفته «از آن هنگام که خدا پیغمبرش را از قبیله مضر برانگیخت، قبیله ربیعه، پیوسته بر خدا خشمگین است»[۱۰۴۲] و بر این جمله افزوده «به خاطر حسد ربیعه بر مضر، بنو حنیفه با مسیلمه کذاب بیعت کردند تا همچنانکه در بنی مضر، پیغمبری بوده در بنی ربیعه نیز پیغمبری باشد »[۱۰۴۳]. مؤلفان کتب ملل و نحل، نیز اشاره کرده اند که ربیعیان زودتر از دیگران به جریانهای مخالف می پیوستند؛ «به سبب کینه ورزی نسبت به مضر که پیغمبر از آنان بیرون آمده بود»[۱۰۴۴]. اگر این منطق را بپذیریم، طبیعی است که غالیگری کوفه را نیز از همین رشته جنبشها بدانیم؛ زیرا کوفیان، بیشتر، از یمانیان ربیعی بودند[۱۰۴۵] و نیز غالیگری یکی از صور فعالیتهای عنصر ایرانی در دو قرن اول هج ری بوده است. نظریه ابن حزم، دائر بر اینکه تصوف و تشیع (و به گمان ما شکل غلوآمیز آن) هردو، بروز نوعی

ص:۱۹۰

از مخالفت و مقاومت عنصر ایرانی در برابر عرب بوده، این نکته را روشنتر می‌کند[۱۰۴۶].

[۱۰۳۹] (۱۴۴). بیرونی(متوفی ۴۴۰)، سلسله مدعیان پیغمبری را از بودا، شروع کرده و تا شلمغانی رسانده است:(« الآثار الباقیه»، لایپزیگ ۱۸۸۷، ص ۲۰۴- ۲۱۴).

[۱۰۴۰] (۱۴۴ آ).« الملل و النحل» ۲/ ۱۴۰.

[۱۰۴۱] (۱۴۴ ب- ۱۴۴ ج).« الفصل» ۲/ ۱۱۵.

[۱۰۴۲] (۱۴۴ ب- ۱۴۴ ج).« الفصل» ۲/ ۱۱۵.

[۱۰۴۳] (۱۴۴ د- ۱۴۴ هـ).« الفرق بین الفرق» بغدادی مصر ۱۹۴۸، ص ۱۸۱.

[۱۰۴۴] (۱۴۴ د- ۱۴۴ هـ).« الفرق بین الفرق» بغدادی مصر ۱۹۴۸، ص ۱۸۱.

[۱۰۴۵] (۱۴۴ و).« الصلة بین التصوف و التشیع» ۱/ ۱۳۶- ۱۵۲.

[۱۰۴۶] (۱۴۴ ز).« الفصل» ۴/ ۱۱۴؛« خطط» مقریزی(مصر ۱۲۷۰) ۲/ ۳۶۲؛« دبستان المذاهب»(بمبئی ۱۲۹۲) ص ۲۹.

به لحاظ اجتناب از غور مفصل در این گونه امور- که جای مناسبش اینجا نیست- و نیز برای احتراز از قرار دادن این موضوع [یعنی انشعابات مذهبی] زیر عنوان مقولات قبیله ای و نژادی، از این قضیه می گذریم و بر کنار از هرنوع توجیه خاص- هرچند در این مورد دلالت آن روشن است- پابپای حوادث تاریخی پیش می‌رویم. با این حال بد نیست اشاره کنیم که به گفته ابو العلاء معری (۳۶۳- ۴۴۹)، «یمن از دیرباز مرکز مال اندوزی از راه دینفروشی بوده است ... یکی از کسانی که بدان ناحیه مسافرت کرده، برای من حکایت کرد که هم اکنون در آنجا جمعی هستند که هریک خود را قائم منتظر می پندارند و هیچ یک، بی نصیب از اخذ مالی نیستند »[۱۰۴۷]. صرف‌نظر از جنبشهای غالیگری پیشگفته [۱۰۴۸] و نیز جنبش حلاج[۱۰۴۹]، به روایت ابو العلا، منصور صنادیقی به سال ۲۷۰ در یمن ظهور کرد و در زمان او «کنیزکان مطرب، دفزنان می‌سرودند»:

مطربا دف برگیر و بنواز و فضایل این پیغمبر [تازه] را ترویج کن؛ پیامبر بنی هاشم درگذشت و [کنون] پیغمبر بنی یعرب برخاسته[۱۰۵۰].

ابو العلاء بر این می افزاید: «مردی در یمن بود که در قلعه خود به حالت غیبت می زیست و واسطه میان او و مردم، خادمی بود که جبریل می‌نامید- ش ....»[۱۰۵۱].

به سال ۳۲۲، محمد بن علی شلمغانی (شلمغان، قریه‌ای بود نزدیک واسط)[۱۰۵۲] معروف به ابن العذافر که از کارمندان دولت بود[۱۰۵۳] ظهور کرد.

وی نخست مدعی بود که باب مهدی (عج) است و در این مورد با نایب رسمی

ص:۱۹۱

امام زمان، درنظر شیعه، یعنی حسین بن روح [۱۰۵۴] [نوبختی] نزاع داشت و این، راز او را برملا نمود [۱۰۵۵]. شلمغانی سپس مدعی شد که [مظهر] پروردکار است و براین اساس که نور الهی پس از انتقالهای پیاپی در پیغمبران و امامان، بالاخره از امام یازدهم در وی حلول [۱۰۵۶] کرده، دین تازه‌ای آورد و توانست گروهی طرفدار درمیان درسخواندگان و ثروتمندان، از

[۱۰۴۷] (۱۴۵).« رسالة الغفران» مصر ۱۹۵۰، ص ۳۷۷- ۸.

[۱۰۴۸] (۱۴۶).« الصلة بین التصوف و التشیع» ۱/ ۱۲۶- ۱۵۲.

[۱۰۴۹] (۱۴۷). همان، ۲/ ۳۷- ۵۱.

[۱۰۵۰] (۱۴۸- ۱۴۹).« رسالة الغفران» ص ۳۷۳- ۴.

[۱۰۵۱] (۱۴۸- ۱۴۹).« رسالة الغفران» ص ۳۷۳- ۴.

[۱۰۵۲] (۱۵۰- ۱۵۱).« معجم البلدان» ۵/ ۲۸۸؛« معجم الادباء» ۱/ ۲۳۵.

[۱۰۵۳] (۱۵۰- ۱۵۱).« معجم البلدان» ۵/ ۲۸۸؛« معجم الادباء» ۱/ ۲۳۵.

[۱۰۵۴] (۱۵۲- ۱۵۳).« ابن اثیر» ۸/ ۹۲،(احوال حسین بن روح را در « رجال نجاشی» ص ۶۸ و« فهرست» طوسی ص ۳۰۵ و کتب دیگر ملاحظه کنید). ضمنا شلمغانی، پیش از عنوان کردن دعاوی خود، از جمله متکلمان و مصنفان شیعه محسوب می شد، و حتی پس از آن دعاوی نیز، برخی کتب (سابق) او مورد قبول شیعه باقی ماند،(غیبت طوسی ۲۵۴.)

[۱۰۵۵] (۱۵۲- ۱۵۳).« ابن اثیر» ۸/ ۹۲،(احوال حسین بن روح را در « رجال نجاشی» ص ۶۸ و« فهرست» طوسی ص ۳۰۵ و کتب دیگر ملاحظه کنید). ضمنا شلمغانی، پیش از عنوان کردن دعاوی خود، از جمله متکلمان و مصنفان شیعه محسوب می شد، و حتی پس از آ ن دعاوی نیز، برخی کتب (سابق) او مورد قبول شیعه باقی ماند،(غیبت طوسی ۲۵۴.)

[۱۰۵۶] (۱۵۴).« معجم الادباء» ۱/ ۲۳۵.

وزیران و نویسندگان دربار عباسی، به دست آورد [۱۰۵۷]. جنبش شلمغانی، بر اساس و در نتیجه حرکت حلاج بود، تا آنجا که مقایسه هایی میان این دو به عمل آمده است و شلمغانی را به حلاج مانند کرده اند[۱۰۵۸]. به روایت ابن اثیر، نهضت شلمغانی از لحاظ سیاسی بر این پایه قرار داشت که می خواست هم عباسیان و هم طالبیان را از میان بردارد [۱۰۵۹]؛ بدین منظور که [مردم] به یکسان از دست حکمرانان بالفعل و داوطلبان بالقوه حکمرانی خلاص شوند؛ هم از [مزاحمت] حکومت آزاد باشند و هم از معارضان آن . لیکن جنبش شکست خورد و شلمغانی همراه یکی از یارانش اعدام و آتش زده شد[۱۰۶۰] و این پایان حلقه‌ای دیگر از زنجیره جنبشهای غالیانه بود.

اکنون که ما این جنبشها را استقصا می‌کنیم، حق آن است که متنبی شاعر (۳۰۳- ۳۵۴) را با دیگر مدعیان نبوت در یک سلک بیاوریم و دعوی پیغمبری از جانب وی را جدی شمرده، [روایات مربوط بدان را] راست انگاریم[۱۰۶۱].

هرچند دکتر طه حسین «در رد داستانهائی که از دعوی پیغمبری پنداری و معجزه گری او آورده‌اند» تردید نکرده و نیز «در رد آن اخبار سست دائر بر اینکه متنبی می‌پنداشت قرآنی بر وی نازل شده و حتی عده‌ای آن قرآن را از بر کرده

ص:۱۹۲

بودند»[۱۰۶۲]، شکی به خود راه نداده است. بااینحال، ابو العلا معری که خود از شیفتگان متنبی بوده و شرحی بر دیوان وی به نام «معجز احمد» نگاشته؛ دعوی پیامبری و کرامات و خوارق عادات او را- از جمله سوار شدن بر شتری سرکش و شفا دادن یک زخمی با آب دهان و پیشگویی مرگ سگی که به طرفش پارس کرده بود [۱۰۶۳]- نقل کرده و نیز یکی از کرامات وی را که دهان به دهان نقل می شد، آورده که در اوان دعوی پیغمبری زیر رگبار می ایستاد بی‌آنکه تر شود[۱۰۶۴]. صرف‌نظر از صحت و سقم نسبت معارضه با قرآن با متنبی گفته اند که او آیات [قرآن ادعائی] خود را عبرات می نامید و از آن جمله است: «... بر آیین خود پایدار باش و قدم به جا پای پیغمبران پیشین بگذار، که خداوند به دست تو انحراف ملحدان و گمراهان را ریشه کن خواهد ساخت.»[۱۰۶۵] این اندازه قابل قبول است که متنبی در همه این دعاوی متأثر از تشیع غالیانه و چه‌بسا قرمطی‌گری بوده که به نظر دکتر طه حسین این دو مقوله جدا از دعوی پیغمبری و به نظر ما اساس آن است[۱۰۶۶]. افزون بر این باید گفت که بعضی محققان جدید شرقی و غربی، متنبی را فیلسوفی می دانند که با فارابی و قرمطیان تماس داشته و متفکری می‌شمارند که با نیچه فیلسوف، تشابهی دارد[۱۰۶۷].

[۱۰۵۷] (۱۵۵).« التبصیر فی الدین»، اسفراینی(متوفی ۴۷۱) ص ۷۹ و« معجم الادباء» ۱/ ۲۴۱(نامه مقتدر عباسی به نصر سامانی) و« ابن اثیر» ۸/ ۹۲ و« ابو الفداء» ۲/ ۳۸۲.

[۱۰۵۸] (۱۵۶).« رسائل البلغاء»(رساله ابن قارح) ص ۶۰.

[۱۰۵۹] (۱۵۷).« معجم الادباء» ۱/ ۲۴۷- ۸؛« ابن اثیر» ۸/ ۹۳.

[۱۰۶۰] (۱۵۸).« الفهرست»(لایپزیگ) ص ۱۴۷.

[۱۰۶۱] (۱۵۹).« مجلة المجمع العلمی العربی»، دمشق ۱۹۳۰، جلد ۱۰، مقاله راجع به متنبی.

[۱۰۶۲] (۱۶۰).« مع المتنبی»، مصر ۱۹۳۶، ۱/ ۷۴.

[۱۰۶۳] (۱۶۱).« رسالة الغفران» ص ۳۵۵- ۶؛« سرح العیون» ابن نباته مصری(متوفی ۷۶۸)، مصر ۱۹۵۷ ص ۱۶- ۱۷؛« الصبح المنبی عن حیثیة المتنبی» یوسف بدیعی(متوفی ۱۰۷۳)، دمشق ۱۳۵۰ ق. ص ۲۳- ۲۴.

[۱۰۶۴] (۱۶۲).« سرح العیون» ص ۲۴؛« الصبح المنبی» ص ۲۴.

[۱۰۶۵] (۱۶۳).« الصبح المنبی» ص ۲۵.

[۱۰۶۶] (۱۶۴).« مع المتنبی» ۱/ ۵۰- ۵۳ و ۶۷- ۷۱.

[۱۰۶۷] (۱۶۵).« فیلسوف العرب و المعلم الثانی» مصطفی عبد الرازق مصر ۱۹۴۵، ص ۷۹- ۹۵.

اگر به خاطر بیاوریم که در نیمه اول قرن پنجم هجری، یمن و چه بسا بعضی نواحی دیگر اسلامی پر از مدعیان مهدویت بود، طبیعی می نماید که در چنان شرایطی، مردی از نهاوند به سال ۴۹۹ دعوی پیغمبری نماید و چهار تن از یارانش را به نام خلفای راشدین بنامد، و درنتیجه به قتل برسد [۱۰۶۸]. جالب است که در اینجا اشاره کنیم که مدعیان ایرانی، بویژه علاقه شدیدی به ادعای

ص:۱۹۳

مسیح بودن داشتند، چون در معنویات و روحیات مردم اثر عمیق تری داشت و جدا از عنصر عربی و نسب علوی، امکان رسوخ آن در [پیروان] عموم ادیان موجود، بیشتر بود، ضمنا در مقایسه با اندیشه مهدی که گروه خاصی، آنهم فقط از مسلمانان، بدان ایمان داشتند، اندیشه مسیح عام تر و شامل تر بود. به یاد آوریم که شلمغانی گاهی خود را مسیح [۱۰۶۹] و زمانی روح القدس [۱۰۷۰] می‌نامید. کتابهای تاریخ ما را از سه مورد آگاه می کنند که مردانی از ایران، خود را مسیح خوانده‌اند، اولی به سال ۵۹۵ در دمشق مدعی شد که مسیح بن مریم است و به دستور حکام مصلوب شد، دار کشیدن او همراه بود با شورش عامه علیه رافضیان و نبش قبر [مردگان] ایشان در دمشق [۱۰۷۱]؛ که نشان می دهد در این قضیه، غالیگری مدخلیت داشته . اما مسیح دوم به سال ۶۷۲ در شوشتر، به روزگار مغولان برآمد و خود را مسیح و پیغمبر خواند، نامش کی [۱۰۷۲] یا لی [۱۰۷۳] و از بازرگانزادگان بود، «به حفظ قرآن و فقه و اشارات و نجوم، اشتغال داشت »[۱۰۷۴]. گذشته از گروهی به او گرویدند و او پیروان خود را از بعضی واجبات همچون نماز عصر و عشا، معاف فرمود »[۱۰۷۵]. گذشته از اینها، به فارسی شعر می سرود [۱۰۷۶] و بسیار جوان بود و می گفت «اگر به سی و دو سالگی برسم، مقصد من تحقق یافته»[۱۰۷۷]. همه اینها، زمینه های مشترکی است میان او با فضل اللّه حروفی؛ با این تفاوت که این جوان در دعوی خود توفیقی نیافت و در آغاز جوانی، پیش از آنکه به سی و دو سالگی برسد، کشته شد [۱۰۷۸]. اما سومی، علی بن فخر اردستانی است که به سال ۶۹۶ ادعا کرد عیسی بن مریم است، دستگیرش کردند و «در ماه رمضان کشته و سوخته شد»[۱۰۷۹] و چنانکه قبلا گفتیم، عامر بصری از پیروان او بوده است.

ص:۱۹۴

[۱۰۶۸] (۱۶۶).« البدایة و النهایه» ۱۲/ ۴۹۹.

[۱۰۶۹] (۱۶۷).« معجم الادباء» ۱/ ۲۴۳،(نامه مقتدر خلیفه به نصر سامانی).

[۱۰۷۰] (۱۶۸).« التبصیر فی الدین» ص ۷۹.

[۱۰۷۱] (۱۶۹).« البدایة و النهایه» ۱۳/ ۱۹.

[۱۰۷۲] (۱۷۰).« الحوادث الجامعه» ص ۳۷۶.

[۱۰۷۳] (۱۷۱).« البدایة و النهایه» ۱۳/ ۲۶۶.

[۱۰۷۴] (۱۷۲- ۱۷۳- ۱۷۴).« الحوادث الجامعه» ص ۳۷۶،« البدایة و النهایه» ۱۳/ ۲۶۶.

[۱۰۷۵] (۱۷۲- ۱۷۳- ۱۷۴).« الحوادث الجامعه» ص ۳۷۶،« البدایة و النهایه» ۱۳/ ۲۶۶.

[۱۰۷۶] (۱۷۲- ۱۷۳- ۱۷۴).« الحوادث الجامعه» ص ۳۷۶،« البدایة و النهایه» ۱۳/ ۲۶۶.

[۱۰۷۷] (۱۷۵- ۱۷۶).« الحوادث الجامعه» ص ۳۷۶،« البدایة و النهایه» ۱۳/ ۲۶۶.

[۱۰۷۸] (۱۷۵- ۱۷۶).« الحوادث الجامعه» ص ۳۷۶،« البدایة و النهایه» ۱۳/ ۲۶۶.

[۱۰۷۹] (۱۷۷). مقدمه« تائیه عامر»، دمشق ۱۳۶۷،(به نقل از« تلخیص معجم الالقاب» ابن فوطی)، اردستان شهری است بین کاشان و اصفهان،(یاقوت ۱/ ۱۸۴).

دنباله این‌گونه جنبشهای بدعت‌آمیز در قرن هشتم نیز بریده نشد، [۱۰۸۰] اضافه بر جنبش مهدی نصیری که به سال ۷۱۷ در شام ظهور کرده[۱۰۸۱]، سه سال بعد ا ز آن در دمشق، «مردی به نام عبد اللّه رومی که غلام یکی از تجار آنجا بود و آخر مجاور مسجد جامع شده، دعوی پیغمبری کرد، [دستگیرش کردند و] پیشنهاد توبه نمودند، نپذیرفت و گردنش زده شد».[۱۰۸۲] نه سال پس از این حادثه، یک ترک از ممالیک جاولی معروف به «اوصی» در مصر ادعای مهدویت کرد به علاوه می‌کوشید سخنان الهام‌آمیز بگوید، ولی توفیق نیافت.

یک روز که پیش از حضور خطیب در مسجد جامع (حاکم)، بالای منبر رفت و «به شیوه کاهنان، مختصر کلمات مسجعی سرودن گرفت»[۱۰۸۳] به بدترین شکلی از منبر پایین آورده شد .[۱۰۸۴] به سال ۷۴۱ عثمان دکاکی به اتهام «دعوی سخنان بزرگ، که مانند آن از حلاج و شلمغانی سرنزده بود، و مسجل شدن دعوی خدائی »[۱۰۸۵] و چیزهای دیگر، به محاکمه کشیده شد و به قتل رسید[۱۰۸۶].

یک علوی ایرانی به نام حسن یا ابراهیم بن عبد اللّه اخلاطی حسینی که از ایران به حلب آمده و آنجا را به قصد مصر ترک کرده بود و «در مسجد جامع، منزوی از مردم می زیست»[۱۰۸۷] به سال ۷۹۹ وفات یافت. پس از مرگ، محل سکونتش مورد بازرسی قرار گرفت و در آنجا چنانکه می گفتند «جامی از طلا و شیشه‌ای پرشراب و زنارهای رهبانی و یک نسخه از انجیل و کتبی مربوط به حکمت و نجوم و رمل و صندوقی حاوی نگینهای گرانبها » یافتند[۱۰۸۸] درباره او

ص:۱۹۵

گفته‌اند که «منتسب به رافضیگری بود، زیرا نماز جمعه نمی‌گزارد و پیروانش او را مهدی می‌خواندند»[۱۰۸۹].

همه این نمونه ها، تجسم انتظارات اشخاص صاحب داعیه- غیر از امرا و استیلاجویان- بود که می خواستند از طریق نیروی معنوی به مواضع قدرت در ممالک اسلامی راه یابند، و بدون شک تصوف بزرگترین تأثیر را در آسان نمودن کار به نظر آن داعیه داران داشت. ظاهرا تغییر شکل تصوف و پیدایش اندیشه وحدت وجود و تسلط صوفیگری بر اذهان مردم، از طرفی بر شور و هیجان صوفیان و صوفی نمایان می افزود و از جهتی قبول دعوت آنان را بر مردم تسهیل می کرد بویژه که حکمرانان شهرها در آن ایام، ترکان و مغولان بودند که نیروشان فقط به بازویشان بود و در کرامت نمایی و تردستی و جادوگری صوفیان چیزهایی می دیدند که باید از [شر] آن پرهیز کرد و هراس داشت و مت وجه نیروهایی

[۱۰۸۰] (*) مؤلف در اینجا دو نهضت بسیار مهم دیگر را که تحت عنوان مهدیگری برپا شد فراموش کرده : یکی قیام محمود تارابی(مقتول ۶۳۶) در بخاراست که دعوی غیبگویی داشت و نبرد پیروانش علیه مغولان و ستمگران پس از کشته شدن او نیز ادامه یافت . و بالاخره با همکاری اشراف محلی سرکوب شد؛ (رجوع کنید به« ترکستان‌نامه» بارتلد چاپ بنیاد فرهنگ ۲/ ۹۸۵ به بعد)، و دیگر قیام قاضی القضاة شرف الدین ابراهیم بود که وی نیز به داعیه مهدیگری مردم را علیه سلطه مغول، دعوت می کرد و به سال ۶۶۳ در جنگ با عمال هلاکو کشته شد،(رجوع کنید به« تحریر تاریخ وصاف» چاپ بنیاد فرهنگ ص ۱۱۱).- م.

[۱۰۸۱] (۱۷۸).« البدایة و النهایه» ۱۴/ ۸۳.

[۱۰۸۲] (۱۷۹- ۱۸۰- ۱۸۱). همان، ۱۴/ ۹۶.

[۱۰۸۳] (۱۷۹- ۱۸۰- ۱۸۱). همان، ۱۴/ ۹۶.

[۱۰۸۴] (۱۷۹- ۱۸۰- ۱۸۱). همان، ۱۴/ ۹۶.

[۱۰۸۵] (۱۸۲- ۱۸۳). همان، ۱۴/ ۱۴۴.

[۱۰۸۶] (۱۸۲- ۱۸۳). همان، ۱۴/ ۱۴۴.

[۱۰۸۷] (۱۸۴- ۱۸۵).« شذرات الذهب» ۶/ ۳۲۶.

[۱۰۸۸] (۱۸۴- ۱۸۵).« شذرات الذهب» ۶/ ۳۲۶.

[۱۰۸۹] (۱۸۶).« شذرات الذهب» ۶/ ۳۲۶.

می‌شدند که از درهم شکستن آن عاجز بودند؛ لذا شیفته آن می شدند، در عین آنکه از آن می ترسیدند. کوششهای جانفرسای ابن تیمیه و دارودسته اش برای غلبه بر صوفیان رفاعی در محضر شخص سلطان، تا حدی می تواند بیانگر وسعت دامنه گسترش تصوف در آن زمان باشد.

باری، از جمله مهمترین و آشکارترین و تصوف آمیزترین و مشابهترین جنبشها به حروفیگری، نهضتی است منسوب به سعد الدین محمد بن مؤید ... بن حمویه (متوفی ۶۵۰])[۱۰۹۰] که گفته‌اند در دامنه کوه قاسیون [۱۰۹۲۱۰۹۱] سکنا داشته و با صدر الدین قونوی (متوفی ۶۷۲) شاگرد و پسرخوانده ابن عربی[۱۰۹۳] مربوط بوده است.

سعد الدین حالات غریبی داشته، از جمله اینکه صدر الدین را تجسم

ص:۱۹۶

پیغمبر می‌پنداشته است، یک بار چنین دعوی کرد که عنقریب به آسمان عروج خواهد نمود و مدت سیزده روز از قالب جسمانی خود خارج خواهد شد. پیروان و شاگردانش جسدش را مرده و افسرده یافتند تا از معراج بازگشت[۱۰۹۴].

از اینها مهمتر اینکه، وقتی از [سفر] خراسان[۱۰۹۵] مراجعت کرد، مریدانش وی را به صورت عجیبی، خاتم الولایه شمردند و یکی از ایشان به نام ابراهیم بن محمد قزوینی به سال ۶۵۸ رساله‌ای در شرح عقاید این فرقه نوشت [۱۰۹۶]. اینان، نبوت را نوعی حلول الهی می‌دانستند که در هزار سال انجام می گیرد و این کیفیت را «نزول ذهاب» می‌نامیدند. و معتقد بودند که دوره ذهاب به محمد (ص) که جامع رسالت و نبوت بوده است ختم شده و لیکن ارسال پیغمبران به شکل ختم الولایه، هرصد سال یک‌بار، ادامه دارد و «ذهاب» به ترتیب بر خضر و عیسی و یکی از صدیقان و یکی از صالحان و یکی از شهیدان نازل شده که آخرین ایشان، سعید السعداء (سعد الدین حموی) است. پیش از وی، ذهاب ششم در خاتم الاولیاء [یعنی ابن عربی] حلول کرده بود[۱۰۹۷] و با خاتمیت سعد الدین حموی، این دوره نیز به پایان رسیده است.

پس از این ه‌مه، برای اظهار مقصود اساسی ازین عقاید، سعد الدین حموی به خود صفت «یسعی العجم»[۱۰۹۸] داده و خاتم الاولیاء نامیده که «ظهور دوباره پیغمبر » و «مهبط همه انواری که در جهان زیرین و زبرین منتشر شده »[۱۰۹۹] و معنی

[۱۰۹۰] (۱۸۷). سبط ابن الجوزی در« مرآة الزمان»(ص ۷۹۰)، و جامی در« نفحات الانس»(ص ۵۶۶) فوت سعد الدین را در ۶۵۰ نوشته‌اند، در« مجالس المؤمنین»(ص ۳۷۰) و« ریاض العارفین»(ص ۱۳۴) اشتباها ۶۰۵ ضبط شده است.

[۱۰۹۱] (*) کوه مقدسی مشرف بر دمشق، مورخان دمشق نوشته اند، که در دامنه آن بسیاری از پیغمبران قدیم و شهدا مدفون شده اند.(« المنجد» چاپ هفدهم، اعلام، ص ۴۰۲).- م.

[۱۰۹۲] (۱۸۸).« مرآة الزمان» ص ۷۹۰.

[۱۰۹۳] (۱۸۹).« نفحات الانس» ص ۵۶۶.

[۱۰۹۴] (۱۹۰). همان، ۴۲۸- ۹.

[۱۰۹۵] (۱۹۱). سبط ابن الجوزی گوید:« سعد الدین، قانع و پارسا بود و در شام دست پیش کسی دراز نکرد و چون زندگیش سخت شد به خراسان روی نه اد و نزد حکام مغول رفت و مورد حسن توجه آنان قرار گرفت و مال بسیاری بدو بخشیدند»، ص ۷۹۰.

[۱۰۹۶] (۱۹۲).« شرح الحروف الجامع بین العارف و المعروف»، نسخه خطی کمبریج به‌شماره۴ y nworB

[۱۰۹۷] (۱۹۳). همان، ورقه ۴۵ الف.

[۱۰۹۸] (۱۹۴). اشاره به آیه ۲۰ از سوره یس:\i وَ جاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعى ...\E(از دورترین نقطه شهر، مردی آمد دوان و شتابان ...)

[۱۰۹۹] (۱۹۵- ۱۹۶- ۱۹۷).« شرح الحروف» ورقه ۴۵ ب.

«طلوع آفتاب یقین »[۱۱۰۰] است. و به‌همین ترتیب، سعد الدین، مظهر قیام قیامت یعنی «قیام نفس ولایت که شامل الهیت نیز هست»[۱۱۰۱] و همچنین نمودار علم الهی که از آدم تا محمد (ص) انتقال یافته، و جامع نتایج آموزشهای

ص:۱۹۷

«علم الاسماء و علم البیان »[۱۱۰۲] بوده است. این طریقه صوفیانه ایرانی [را می‌توان گفت] مذهبی بود که از گزند حوادث، از میان رفت و نیز امکان دارد آن را یک طریقه تصوف به نام سنیه یا سعدیه بنامیم که بر مسأله ظاهر و باطن استوار بوده؛ علت سنی نامیدن آن، از لحاظ انتساب به «سنت رسول اللّه در ظاهر و استناد به «سنت وجه اللّه » در باطن است[۱۱۰۳]. «سعادتمند آنکه موفق به پیروی از سنت پیغمبر شود؛ که البته این پایین‌ترین مرتبه خوشبختی است. اما مراتب والای سعادت، آن است که شخص، نصیبی از سنة وجه اللّه داشته باشد »[۱۱۰۴]؛ مقصود از سنت وجه اللّه، «صور ذاتی یعنی شکل اصلی و حقیقی نماز است که عنوان ثواب بر اهل جنت و فردوس و علیین نازل می شود و دیگران آن را نمی‌بینند و درنمی‌یابند»[۱۱۰۵]. روح آرامش (سکینه) الهی بر «یسعی العجم» نازل شده و با آن، «زنده جاودان و پایدار در همین دنیاست»[۱۱۰۶] و خداوند کلیدهای غیب را که «چشم و دل و زبان و دست و پا »[۱۱۰۷] باشد بدو عطا فرموده،- اشاره به این حدیث قدسی که [خدا، برای بنده خاص خود،] «چشمی می‌شود که با آن می‌بیند و زبانی که با آن سخن می‌گوید و قلبی که با آن درمی یابد ...»[۱۱۰۸]. و بدین‌گونه «یسعی العجم» تبدیل به یک انسان- خدا شد که بنابر تأویلی که لازمه عقاید این فرقه است، با خدا تفاوتی حتی در جاودانگی نداشت . برای این نحله ضروری بود که اصول عقاید اسلامی را به تناسب این روح جدید، تأویل نماید و از اینجاست که عبادت اسلامی را عادتی بیروح شمردند و عبادت، در «ب» خصوصیتی معنوی بازیافت که ممیز دو نوع عبادت است؛ «ب» اشاره به «بیان» یا تأویل نوینی است که «یسعی العجم» آورده.

به نظر اینان، معنی عبادت، چنین است : «هرچیز که باعث نزدیکتر شدن بنده به خشنودی سید و مولایش شود »[۱۱۰۹]. که می‌توان آن را به «سکینه» و «آرامش» و «طمأنینه» یا هرچه با مذاق این طریقه بسازد، تأویل کرد . و همچنین نماز واقعی، یعنی «جدا شدن از همه دلبستگیهای دنیایی و آخرتی»[۱۱۱۰] که با

ص:۱۹۸

[۱۱۰۰] (۱۹۵- ۱۹۶- ۱۹۷).« شرح الحروف» ورقه ۴۵ ب.

[۱۱۰۱] (۱۹۵- ۱۹۶- ۱۹۷).« شرح الحروف» ورقه ۴۵ ب.

[۱۱۰۲] (۱۹۸). همان، ورقه ۴۳ ب.

[۱۱۰۳] (۱۹۹- ۲۰۰- ۲۰۱). همان، ورقه ۴۷ الف.

[۱۱۰۴] (۱۹۹- ۲۰۰- ۲۰۱). همان، ورقه ۴۷ الف.

[۱۱۰۵] (۱۹۹- ۲۰۰- ۲۰۱). همان، ورقه ۴۷ الف.

[۱۱۰۶] (۲۰۲- ۲۰۳- ۲۰۴). همان، ورقه ۴۷ الف.

[۱۱۰۷] (۲۰۲- ۲۰۳- ۲۰۴). همان، ورقه ۴۷ الف.

[۱۱۰۸] (۲۰۲- ۲۰۳- ۲۰۴). همان، ورقه ۴۷ الف.

[۱۱۰۹] (۲۰۵). همان، ورقه ۴۹ الف.

[۱۱۱۰] (۲۰۶). همان، ورقه ۴۸ ب.

نماز شرعی [معمولی] متفاوت است[1111]، و شاید مقصودشان ذکر مخصوص آن طریقه بوده است . وارد شدن در تفصیلات طریقه سنیه سعدیه، ما را از موضوع خارج کرد ولی به هرحال به حقیقت دیگری پی می بریم و آن اینکه، این طریقه برای آن ترتیب یافته بود که مریدانی از میان سنیان جذب کند؛ آن عده که از افزایش گرایش به تشیع در اثر پیوستگیش با تصوف در آن دوران[1112] ناراحت بودند طرفدار این طریقه شدند و موجودیت آن را قوام، و استحکام بخشیدند.

همین هدف باعث شد که بر سنی گری تأکید کنند و امامان چهارگانه یا خلفای راشدین را «بیان زبان عرش»[1113] بنامند که «بدگویی از هریک از ایشان مانند بدگویی از یکی از حاملان عرش»[1114] و حتی بدگویی از خداست[1115].

اصطلاح طریقه سنیه یادآور فتوت نبویه در شام[1116] است که برای معارضه علیه فتوت علویه در بغداد و مخالفت با شیعه، پدید آمد؛ خصوصا اگر درنظر بگیریم که طریقه سنیه سعدیه، بازتابی از روح فتوت داشته [1117] و همچنین بنیادگذار آن، سعد الدین، از شام برخاسته بوده است.

پس از اینهمه باید گفت که بین حروفیگری،- که این همه مقدمه بحث از آن است- و اندیشه های سعد الدین حموی همانندیهایی است؛ از جمله اینکه، سعد الدین نیز مرد میدان حروف و از جمله مصنفات او این کتاب بوده است : اقوال مرموزه و کلمات مشکله و کثیر من الارقام و الاشکال و الدوائر التی یعجز العقل و الفکر عن حلها [1118] که به نقل از آن آورده‌اند: پیمانی که خدا در آغاز آفرینش بس ت منحصر به عهد الست نبوده (أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلى)[1119] بلکه هفت میثاق بوده است[1120].

و نیز در خاتمه این قسمت، لازم است اشاره کنیم، سندی که ما معلومات خود را درباره طریقه سنیه حمویه از آن اقتباس کرده‌ایم رساله‌ای است متضمن

ص:۱۹۹

تعلیمات سعد الدین ح موی که به ترتیب حروف الفبا مرتب شده و خود شارح یا به تعبیر درست تر شارح این نحله در بیان عقاید براساس حروفیانه تکیه کرده و در تبیین روش خود گفته است «انشاء اللّه شرح هرحرف فعلی را در یک فصل ذکر خواهیم کرد و به دنبال آن شرح حروف حقیقی را خواهیم آورد »[1121]. «وقتی سالک به حروف فعلی عمل کند

[1111] (۲۰۷). همان، ورقه ۴۸ ب.

[1112] (۲۰۸). تاریخ تألیف رساله« شرح الحروف»، ۶۵۸ است.

[1113] (۲۰۹- ۲۱۰- ۲۱۱). همان، ورقه ۴۱ ب.

[1114] (۲۰۹- ۲۱۰- ۲۱۱). همان، ورقه ۴۱ ب.

[1115] (۲۰۹- ۲۱۰- ۲۱۱). همان، ورقه ۴۱ ب.

[1116] (۲۱۲).« الصلة بین التصوف و التشیع» ۲/ ۲۰۰.

[1117] (۲۱۳). شرح الحروف ۶ ورقه ۵۱ ب.

[1118] (۲۱۴- ۲۱۵- ۲۱۶).« نفحات الانس» ص ۴۲۹؛ آیه مذکور در سوره اعراف است(۷: ۱۷۲).

[1119] (۲۱۴- ۲۱۵- ۲۱۶).« نفحات الانس» ص ۴۲۹؛ آیه مذکور در سوره اعراف است(۷: ۱۷۲).

[1120] (۲۱۴- ۲۱۵- ۲۱۶).« نفحات الانس» ص ۴۲۹؛ آیه مذکور در سوره اعراف است(۷: ۱۷۲).

[1121] (۲۱۷- ۲۱۸).« شرح الحروف» ورقه ۳۸ ب.

و حق تعالی در مقابل اجر عملش حروف حقیقی را بر او آشکار نماید، همانا خداوند در اسم غفور یا شکور بر او تجلی فرموده؛ سعیش مشکور باشد و در برابر هرحرف فعلی، یک حرف حقیقی بر او ظاهر شود»[۱۱۲۲].

چهارم. عقاید حروفیه

حروفیگری، چنانکه از نامش برمی‌آید فرقه نوینی بود بر پایه نتایجی که جستجوگران حروف از دیرباز بدان رسیده بودند. حروفیان تکامل این جریان را تسریع کردند و از آن سود جستند، به طوری که یک مذهب تمام عیار از آن به وجود آوردند که از ارزش عددی حروف و دستکاری در ارقام آن، ریشه می‌گرفت.

موضوع حروف، تنها موردی بود که غالیان و صوفیان به صورت بسیار گسترده از آن استفاده نکرده بودند؛ فضل اللّه حروفی از این مواد تازه که طی قرنها جمع شده بود بهره گرفت . نخستین چیزی‌که فضل اللّه را به این اقدام واداشت آن بود که دریافت حرف ض از اسم او برابر عدد ۸۰۰ می‌شود و دیگر اینکه کلمه فضل اللّه، در قرآن بسیار تکرار شده[۱۱۲۳] است. لذا به نظرش آمده که از این موهبت تصادفی سود جوید و چنین دعوی کند که مجدد اسلام در رأس سده

ص:۲۰۰

نهم است. این سرآغاز، همراه بود با توانایی در تعبیر خواب و نتیجتا ورزیدگی در هرنوع تأویل؛ از همین جاست که مذهب وی با چنین صورت متکامل و بیان استواری جلوه می‌نماید.

پایه دعوی حروفی بر این است که اساس شناخت خدا عبارت است از لفظ؛ زیرا خدا محسوس نیست و به همین لحاظ، ارتباط میان خالق و مخلوق جز از راه لفظ انجام نمی پذیرد؛ به این شرح که «هیچ، بی‌الفاظ انسان معلوم نمی‌شود، سبب آن است که هیچ [چیز] نیست که [لفظ] مظهر ایشان نیست .»[۱۱۲۴] و چنین نتیجه گرفته اند که لفظ مقدم بر معناست و متضمن صفت ذات احدیت می‌باشد[۱۱۲۵] و تصور معنی بدون تصور لفظ ممکن نیست[۱۱۲۶]. به عقیده حروفیه، تعبیر معانی با حروف و اصوات در دو قالب ریخته می‌شود: یکی قالب عربی که قرآن بدان زبان نازل شده و دارای ۲۸ حرف است، دوم قالب فارسی که دارای ۳۳ حرف است و همه حروف از روزگار آدم تاکنون را دربر می‌گیرد[۱۱۲۷].

ارتباط عربی و فارسی بر پایه حرف بیست و نهم عربی، لام الف، است[۱۱۲۸] که در ماهیت خود شامل چهار حروف فارسی افزون بر عربی- پ، چ، ژ، گ- می‌شود و بدینگونه لغت فارسی، مفسر لغت عربی و فضل اللّه، تأویلگر قرآن

[۱۱۲۲] (۲۱۷- ۲۱۸).« شرح الحروف» ورقه ۳۸ ب.

[۱۱۲۳] (۲۱۹). از جمله این آیات :\i فَلَوْ لا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخاسِرِينَ \E(بقره ۲: ۶۴)،\i وَ لَوْ لا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطانَ إِلَّا قَلِيلًا\E(نساء ۴: ۸۵)،\i مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِ ينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكافِرِينَ يُجاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لا يَخافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ ذلِكَ فَضْلُ اللَّهِ ...\E(مائده ۵: ۵۴)،\i وَ لَوْ لا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِيما أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذابٌ عَظِيمٌ\E(نور ۲۴: ۱۴)؛ و موارد دیگر که به ۶۰ آیه بالغ می‌شود.

[۱۱۲۴] (۲۲۰- ۲۲۱).« جاودان کبیر» ورقه ۱۴۹ الف.

[۱۱۲۵] (۲۲۰- ۲۲۱).« جاودان کبیر» ورقه ۱۴۹ الف.

[۱۱۲۶] (۲۲۲). همان، ورقه ۱۶۶ ب.

[۱۱۲۷] (۲۲۳). همان، ورقه ۳۶۹ الف.

[۱۱۲۸] (۲۲۴). همان، ورقه ۷۶ الف و ۳۶۹ الف، به استناد این حدیث لغز:« لام الف، به‌جای حروف پارسی است».

می‌باشد؛ به مصداق این حدیث : «اگر ایمان از خوشه پروین درآویخته باشد، مردانی از فرزندان ایران، بدان دست می‌یابند»[1129]. چرا که زبان عربی و فارسی هردو مقدسند؛ به استناد این حدیث : «زبان اهل بهشت، عربی است و پارسی دری»[1130].

به‌همین ترتیب قرآن، زبان محمد (ص) و قوم عرب گردیده و علم به شکل اجمال و ابهام در آن هست و فارسی، زبان قومی دیگر، که خداوند برتری شان داده و فضل نهاده تا مختصرها را مف صل و مبهمات را روشن و نهفته ها را آشکار سازند و حروفیان در این بیان به دلالت این آیات استناد می‌کردند «هُوَ الَّذِی

بَعَثَ فِی الْأُمِّیِّینَ رَسُولًا مِنْهُمْ یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیاتِهِ وَ یُزَکِّیهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ ...

وَ آخَرِینَ مِنْهُمْ لَمَّا یَلْحَقُوا بِهِمْ ... ذلِکَ فَضْلُ اللَّهِ یُؤْتِیهِ مَنْ یَشاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِیمِ »،[1131][1132][1133] که در اینجا، «امیین» اعرابند و «آخرون» ایرانیان که پدرشان ابراهیم، از خدا خواست در امت وی رسولی مبعوث کند و این دعا به ص ورت فضل اللّه تحقق یافت[1133].

پس از آن، حروفیان برای اثبات عقیده اصالت حروف و ترکیب اجزاء دین نوین خود، به تطبیق ۲۸ و ۳۲- شماره حروف عربی و فارسی،- بر مظاهر آشکار و پنهان جهان پرداختند . سخن از آدم و آفرینش عالم در شش روز آغاز کرده، گفتند: در این مدت، روح آدم پیش از جسمش آفریده شده، و شماره شش روز ضرب در عده عناصر چهارگانه، به اضافه تعداد حروفی که منحصرا فارسی هستند، برابر ۲۸ می‌شود که همان تعداد حروف عربی و دایره کامل معرفت الهی است[1134]. گذشته ازین، به‌طوری که در هدایت‌نامه آمده، لام الف (که مظهر حروف فارسی زائد بر حروف عربی است) از حیث تلفظ، شش حرف و برابر (کاف نون) یعنی تلفظ «کن[1135]» می‌باشد که رمز آفرینش است [1136]. همچنانکه حاصلضرب عدد روزهای هفته در تعداد ساعات شبانه روز یعنی (۷* ۲۴) برابر است با (۶* ۲۸)، یعنی حاصلضرب شماره روزهای خلقت در عده حروف عربی؛ که این حروف دلالت بر علم آیات متشابه[1137] دارد[1138]. و باز حروفیان به موضوع خلقت آدم پرداخته، با پذیرفتن حدیثی که به مفاد آن سرشتن گل

[1129] (۲۲۵). همان، ورقه ۱۳۶ ب؛ و« شرح جاودان» ورقه ۱۰ الف، ۱۲۶ ب.

[1130] (۲۲۶).« جاودان کبیر» ورقه ۴ الف، ۱۳ ب.

[1131] (*) اوست که در میان امیان فرستاده ای از خود آنان برانگیخت تا آیاتش را بر ایشان فرو خواند و پاکیزه شان سازد و کتاب و حکمتشان بیاموزد ... و گروه دیگری هستند که(هنوز) به آنان نپیوسته‌اند ... و این فضل خداست ... و خدا دارای فضل عظیم است.

[1132] (۲۲۷- ۲۲۸).« شرح جاودان» ورقه ۱۲۴ الف- ۱۲۵ الف.

[1133] (۲۲۷- ۲۲۸).« شرح جاودان» ورقه ۱۲۴ الف- ۱۲۵ الف.

[1134] (۲۲۹).« جاودان‌نامه» ورقه ۱ الف- ۲ الف.

[1135] (**)« کن»- باش؛ اشاره به آیه قرآن‌که« خداوند چون چیزی را اراده کند و بگوید: باش، می‌شود.».- م.

[1136] (۲۳۰).« هدایت‌نامه» ورقه ۹۴ الف.

[1137] (***) آیات قرآن را به محکم و متشابه تقسیم کرده‌اند؛ دسته اول معانی واضح و متفق علیه دارد مانند آیات احکام و اشارات تاریخی، دسته دوم، معانی مبهم و مختلف فیه دارد مانند بعضی آیات مربوط به صفات خداوند و داستان آدم و ابلیس و حروف مقطعه.- م.

[1138] (۲۳۱).« جاودان کبیر» ورقه ۵۲ ب- ۵۳ الف.

آدم چهل شبانه روز طول کشید- و این با چله صوفیانه مربوط است- آن را به اعداد ارتباط داده، جمع ساعات چهل شبانه‌روز را برابر حاصلضرب (۱۶* ۳۲)+ (۱۶* ۲۸) یافته‌اند؛ و این درست همان مدتی است که جوهر الهیت با آدم درآمیخت، و وصول آدمی به معرفت الهی در آن مدت [۱۱۳۹] حاصل می‌شود[۱۱۴۰]. و آن حدیث را را که می گوید: طول قامت آدم، هنگام خلقت، ۶۰ ذراع بوده، برابر مجموع حروف عربی و فارسی (۲۸+ ۳۲) گرفته، و به معنی اسمایی که خدا به آدم آموخت،[۱۱۴۱] پنداشته‌اند[۱۱۴۲]؛ بدین‌گونه آدم خلیفه خدا و صورت او و مظهر تمامی اسما می باشد[۱۱۴۳]. درمورد پیکره گلی آدم، زیاده وارد تفصیلات نشده، همین قدر، در ارتباط با عقاید خود، به هفت خط صورت آدم یعنی موی سر و دو ابرو و چهار ردیف مژه، و نیز هفت سوراخ سر آدم [یعنی دو گوش، دو چشم، دو سوراخ بینی و حفره دهان] اشاره کرده[۱۱۴۴]، آن را با منازل ۲۸ گانه قمر ربط داده‌اند[۱۱۴۵]؛ همچنانکه تعداد بند انگشتان دو دست نیز، ۲۸ است[۱۱۴۶]. و نیز، ۳۶۰ درجه منطقة البروج را حاصلضرب (۶۰* ۶) دانسته‌اند که ۶۰، مجموع ۲۸ حرف عربی و ۳۲ حرف فارسی است[۱۱۴۷] [و ظاهرا، ۶، تعداد روزهای خلقت می‌باشد].

ص:۲۰۳

به‌همین قیاس، اشاره کرده‌اند که صورت آدم و نطقش، در افلاک و ستارگان و درجه ها و دقیقه‌ها و آسمانها و جواهر و حتی در بهشت و دوزخ، بالقوه، هست [۱۱۴۸]. به علاوه، از آنجا که صورت و سر آدم از خاک کعبه [۱۱۴۹] و سینه و پشتش از خاک بیت المقدس و مسجد اقصی [۱۱۵۰] و پاهایش از خاک حجاز [۱۱۵۱] سرشته است، سزاوار آن گردیده که مرکز و مطاف کائنات یعنی افلاک و کواکب و سیارات، باشد؛ همچنانکه کعبه و بیت المقدس طوافگاه مردمان است [۱۱۵۲]. خصوصا صورت آدم، همان لوح محفوظ است که متضمن اسرار خد است[۱۱۵۳]، و هفت قسمت صورت آدم، همان هفت حرفی است که قرآن بدان نازل شده[۱۱۵۴]. حروفیه، چیزهای دیگری نیز از قواعد اسلام انتزاع کرده، به این سلسله توجیهات افزوده اند،

[۱۱۳۹] (*) عدد شانزده را معلوم نشد از کجا آورده اند، شاید حاصلضرب تعداد چهار عنصر در عده ح روف ویژه فارسی باشد ! ضمنا مقصود از جمله اخیر، اشاره به همان چله‌نشینی صوفیانه است که به نظر مؤلف، این خود منشأ روایت خلقت آدم در چهل روز می‌باشد.- م.

[۱۱۴۰] (۲۳۲). همان، ورقه ۳۹۵ الف.

[۱۱۴۱] (**) توجه به این آیات ضروری است:\i« وَ إِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً\E، ....

\i وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها، ...\E(بقره ۲: ۳۰- ۳۱) یعنی« و آنگاه که پروردگارت به فرشتگان گفت من بر زمین، خلیفه‌ای قرار می‌دهم، ... و همه اسماء[- نام و حقیقت چیزها] را به آدم آموخت ...»، و نیز این حدیث مشهور که« ان اللّه خلق آدم علی صورته » یعنی، خدا آدم را به صورت خویش آفرید؛ این روایت منسوب به پیغمبر که دستمایه همه صوفیان بوده، گویا منشاء اسرائیلی دارد- م.

[۱۱۴۲] (۲۳۳- ۲۳۴). همان، ورقه ۲ الف.

[۱۱۴۳] (۲۳۳- ۲۳۴). همان، ورقه ۲ الف.

[۱۱۴۴] (۲۳۵). همان، ورقه ۲۷۸ الف؛(گاهی به تناسب مورد، تعداد خطوط را ۲۸ شمرده‌اند، مثلا رجوع کنید به« هدایت‌نامه» ورقه ۹۷ ب).

[۱۱۴۵] (۲۳۶).« جاودان کبیر» ورقه ۴۱ ب- ۴۲ الف.

[۱۱۴۶] (۲۳۷). همان، ورقه ۲۹۴ ب.

[۱۱۴۷] (۲۳۸). همان، ورقه ۴ ب؛« استوانامه» ورقه ۳۸ ب.

[۱۱۴۸] (۲۳۹).« جاودان کبیر»، ورقه ۱۰۴ ب؛« استوانامه» ورقه ۳۸ ب.

[۱۱۴۹] (۲۴۰).« جاودان کبیر» ورقه ۳۸۶ الف و ب.

[۱۱۵۰] (۲۴۱).« شرح جاودان» ورقه ۶ الف.

[۱۱۵۱] (۲۴۲). همان، ورقه ۲۷۱ الف.

[۱۱۵۲] (۲۴۳). جاودان کبیر ورقه ۴ ب.

[۱۱۵۳] (۲۴۴). همان، ورقه ۲ الف.

[۱۱۵۴] (۲۴۵).« شرح جاودان» ورقه ۱۹۸ ب.

مثلا نماز معمولی ۱۷ رکعت و نماز مسافر ۱۱ رکعت است که جمعا ۲۸ می‌شود؛ از طرف دیگر، نماز روز جمعه که ۱۵ رکعت است، به اضافه نماز روزهای عادی که ۱۷ رکعت است مجموعا ۳۲ می‌شود، و این همان تعداد حروف فارسی و عربی است که اصل اسمأ است[۱۱۵۵].

ازین جالب‌تر آنکه، نخست در دهان، ۲۸ دندان می‌روید که برابر حروف عربی است- که قرآن بدان نازل شده- سپس به ۳۲ عدد افزایش می‌یابد که برابر [حروف فارسی و معادل] کلمات اللّه است[۱۱۵۶].

بیش‌از این مجال گنجاندن اینگونه تفصیلات تمام نشدنی نیست، لیکن لازم است اشاره کنیم که مقصود حروفیه از آدم، فقط انسان نخستین نبوده، بلکه آن را نماد صورت [- حقیقت] الهی که در عالم باقی است، دانسته اند و از اینجاست که سلسله انبیا را استمرار مداوم الوهیت در زمین شمرده‌اند.

همچنین طوفان نوح را آفرینش نوینی به حساب آورده‌اند و پس از آنکه

ص:۲۰۴

طوفان، قیامتی برپا کرد، از نو قلم الهی به صورت سفینه نوح اسمأ الهی را نگاشت، و کعبه را که حجر الاسود- یعنی مظهر خدا و یادگار آدم بر روی زمین- را دربرداشت هفت بار طواف کرد؛ و دنیایی نوین به صورت عالمی دیگر و آدمی دیگر پدید آمد؛ این آدم نوین در شخصیت نوح[۱۱۵۷] نمودار شد که معاصران خود را از جهل رهانید[۱۱۵۸]. این بیان درمورد یکصد و بیست و چهارهزار پیغمبر مصداق دارد[۱۱۵۹]. پس از نوح نوبت به‌ابراهیم، پدر ایرانیان، رسید که خدا «با کلمات امتحانش کرد و سپس آنها را برای وی کامل فرمود »[۱۱۶۰]. و این «کلمات» یعنی همان حروف. ابراهیم کعبه را بنا کرد و حجر الاسود را در آن قرار داد که مظهر خدا در زمین باشد، و اسماعیل را جانشین خود کرد؛ و این نمونه ای است از محمد (ص) و مهدی (عج)[۱۱۶۱]. اسماعیل، بره را فدای عالم نمود (همان کاری که مسیح (ع)[۱۱۶۲] و حسین (ع)[۱۱۶۳] بعدها کردند). این نیز آفرینش یک آدم نوین بود که در بره هفت شاخ نمودار شد . این هفت شاخ را حروفیان، از خود برساختند تا مظهر هفت سوراخ صورت آدم باشد که مسجود پیغمبران و فرشتگان واقع شد[۱۱۶۴].

یوسف نیز نزد حروفیه مقام خاصی دارد، زیرا خدا بدو تعبیر واقعات را آموخت و سوره اش در قرآن با حروف مقطعه آغاز شده[۱۱۶۵]. حروفیان، سوره یوسف را عشق نامه[۱۱۶۶] و احسن القصص[۱۱۶۷] نامیده‌اند، و یوسف را جمیل لقب

[۱۱۵۵] (۲۴۶- ۲۴۷).« جاودان کبیر» ورقه ۳۸۶ الف و ب.

[۱۱۵۶] (۲۴۶- ۲۴۷).« جاودان کبیر» ورقه ۳۸۶ الف و ب.

[۱۱۵۷] (۲۴۸). همان، ورقه ۶۰ ب- ۶۱ ب.(واضح است که کعبه پیش از ابراهیم موجود نبوده، ولی در اینجا مقصود ما فقط بیان عقاید حروفیه است نه مناقشه)

[۱۱۵۸] (۲۴۹).« شرح جاودان» ورقه ۲۵۲ ب.

[۱۱۵۹] (۲۵۰).« جاودان کبیر» ورقه ۱۴ ب- ۱۵ الف.

[۱۱۶۰] (۲۵۱). سوره بقره(۲: ۱۲۴).

[۱۱۶۱] (۲۵۲- ۲۵۳).« جاودان کبیر» ورقه ۱۴۵ الف.

[۱۱۶۲] (۲۵۲- ۲۵۳).« جاودان کبیر» ورقه ۱۴۵ الف.

[۱۱۶۳] (۲۵۴- ۲۵۵). همان، ورقه ۳۴۳؛« شرح جاودان» ورقه ۸۳ ب- ۸۴ الف.

[۱۱۶۴] (۲۵۴- ۲۵۵). همان، ورقه ۳۴۳؛« شرح جاودان» ورقه ۸۳ ب- ۸۴ الف.

[۱۱۶۵] (۲۵۶- ۲۵۷- ۲۵۸).« محبت‌نامه» ورقه ۱۰ الف، ۳۸ ب.

[۱۱۶۶] (۲۵۶- ۲۵۷- ۲۵۸).« محبت‌نامه» ورقه ۱۰ الف، ۳۸ ب.

داده‌اند[۱۱۶۸]. گذشته از این، یوسف مسجود یازده ستاره و ماه و خورشید قرار گرفت که با خود وی ۱۴[۱۱۶۹] می‌شود، و نیز ۷ ماده گاو فربه و ۷ ماده گاوه

ص:۲۰۵

لاغر را[۱۱۷۰] (تأویل کرده) و مجموع این اعداد، رقم ۲۸ را تکمیل می‌کند. یوسف در خلقت مجدد عالم نقش آدم را داشته که با حوا، در شکل زن عزیز [۱۱۷۱]، همراه آمده، و عشقی که ایندو را به هم نزدیک کرده داستانی است از عشق معنوی خدایی[۱۱۷۲].

نقش موسی در عقیده حروفیه ناشی از آن است که کلیم اللّه بوده، و توراتش حاوی نظریه آفرینش مورد اقتباس حروفیان است، و اشاره به روز سبت یا روز استراحت خدا دارد؛ که حروفیه تبدیل به جمعه اش کردند و روز آ فرینش نوین و رستخیز یا روز ظهور آدم جدید، انگاشتند [۱۱۷۳]. سپس به عصای موسی پرداخته، آن را همچون سفینه نوح، نشانه قلم الهی دانسته اند که به وسیله آن قیامت پیشینیان موسی، برپا و مخلوقات معاصر وی از نو آفریده شدند [۱۱۷۴]. راجع به خیمه میعاد که یکی از نمادهای یهودیانه بو ده، حروفیه آن را مقدس دانسته، محل عروج به سوی خدا شمردند [۱۱۷۵] و در ساختمان عقاید خود بر آن تکیه کردند، تا آنجا که به تناسب مذهب خود تفاصیلی برای آن قائل شدند.

به روایت حروفیه، خدا به موسی امر کرد که آن خیمه را برپا دارد و او و پیروانش تا ابد قبله اش قرار دهند، به این شرط که از ۱۱ قواره پارچه- به تعداد رکعات نماز مسافر در اسلام- هریک به طول ۲۸ ذراع ساخته شده باشد؛ تا صرف نظر از شکل ظاهری، هرقطعه بنفسه متشکل از ۲۸ کلمه باشد، و نیز امر کرد که عرض هرقواره ۴ ذراع باشد- کنایه از ۴ حرف ویژه فارسی که به اضافه لام- الف (لا)، عدد ۳۳ حرف را تکمیل می کند. به این ترتیب یهودیگری نیز مبشر حروفیگری ایرانی می شود. البته به عقیده حروفیان، یهود اوامر خدا را درمورد فوق اطاعت نکردند و تورات که نص مزبور را ندارد، ناقص و تحریف شده است[۱۱۷۶].

ص:۲۰۶

اما مسیح، درنظر حروفیه، مثل اعلی است، زیرا «رسول خدا و کلمه او»[۱۱۷۷] وامی[۱۱۷۸] و محل تنزیل کلام خدا و نیز نمونه زنده آفرینش نوین بر شکل آدم بوده؛ و بالاخره مرده زنده کردن او به معنی تجدید خلقت مردم است [۱۱۷۹]. بدین جهت از

[۱۱۶۷] (۲۵۶- ۲۵۷- ۲۵۸).« محبت‌نامه» ورقه ۱۰ الف، ۳۸ ب.

[۱۱۶۸] (۲۵۹).« شرح جاودان» ورقه ۱۱۲ ب، ۱۱۵ ب.

[۱۱۶۹] (۲۶۰).« محبت‌نامه» ورقه ۱۰ الف؛ و سوره یوسف(۱۲: ۴).

[۱۱۷۰] (۲۶۱).« جاودان کبیر» ورقه ۷۸ ب- ۸۸ الف؛ و سوره یوسف(۱۲: ۴۳).

[۱۱۷۱] (*) بنابر مشهور، همان زلیخاست.- م.

[۱۱۷۲] (۲۶۲).« جاودان کبیر» ورقه ۴۰۱ الف.

[۱۱۷۳] (۲۶۳). همان، ورقه ۲۴ ب.

[۱۱۷۴] (۲۶۴). همان، ورقه ۹۰ الف.

[۱۱۷۵] (۲۶۵). همان، ورقه ۳۳۱ الف، و نیز رجوع کنید به« تورات»، سفر خروج(۲۸ و ۴۳).

[۱۱۷۶] (۲۶۶). همان، ورقه ۲۵۷ الف.

[۱۱۷۷] (۲۶۷). همان، ورقه ۶۴ ب- ۶۵ الف.

[۱۱۷۸] (۲۶۸).« انجیل یوحنا»(۷: ۱۵)؛ و سوره نساء(۴: ۱۷۱).

مسیح آورده‌اند که گفته «پدر، قوه ازلی است و من نطق اویم و روح القدس گفتار اوست »[1180]. و قیافه مسیح را همچون آدم با سی و دو دندان و سی و دو خط صورت تصویر می کنند که رمزی است از علم کامل الهی، شامل تنزیل و تأویل[1181]. تصویر مسیح درنظر حروفیان باتوجه به اینکه کلمه چهارحرفی «مسیح» دلالت بر چهار حرف فارسی : پ، چ، ژ، گ دارد، کامل می‌شود[1182]. افزون بر این، از مسیح روایت کرده‌اند که به حواریان گفت: «ای حواریون، من سخنی که گفته‌ام به رمز و اشارت و کنایت گفته ام، می‌روم و باز خواهم آمدن، تا آنچه به رمز و کنایت گفته ام بیان آن با شما بکنم»[1183]. و برای آنکه تأیید کنند این سخن دلالت بر فضل اللّه دارد [یعنی فضل اللّه، ظهور مسیح است]، نص دیگری از مسیح می آورند که او به آسمان رفته که مرد کاملی به سوی مردم فرستد، تا تأویل و هرچیز دیگری را بدیشان بیاموزد[1184]. این را نیز فراموش نکرده اند که مسیحیت را با یک نماد عددی دیگر مربوط سازند : حواریان ۱۲ نفر بودند که با مسیح و مریم ۱۴ کامل می‌شود؛ و این برابر با مجموع تعداد خطوط و سوراخهای صورت آدم است[1185].

بالاخره، فضل اللّه پس از آنکه ادیان را به بحث می‌کشد، از خویش سخن به میان می‌آورد. مقدمتا می‌گوید که یهودیان و مسیحیان هردو به ظهور مسیح معتقدند: یهود انتظار خود او را دارند، و نصاری ظهور مجدد او را انتظار

ص:۲۰۷

می‌برند. آنگاه می‌گوید وظیفه مسیح، یکی کردن ادیان بوده، که چون این هدف متحقق نشده، پس معلوم می شود مسیح ظهور نکرده و بنابرین فضل اللّه همان مسیح است[1186].

اما محمد (ص)، با آنکه حروفیان وی را مبعوث به «جوامع الکلم[1187]» دانسته[1188]، و با صفات روشنگر حقائق، رهنمای خلایق، رسول نبی امی [1189] خاتم الانبیاء[1190] و ناسخ جمیع ادیان و مذاهب ستوده اند[1191]، و لیکن خصوصیت وظیفه اش را درین گفته خلاصه کرده اند که [گویا] آن حضرت فرموده است «من برای بیان شریعت مبعوث شدم، نه برای روشن‌کردن حقیقت»[1192]، تا به دستاویز این حدیث بگویند که فضل اللّه آمده است تا اسلام را تأویل کند و آن را، به صورت یک دین نوین، در جهان مستقر سازد. با این حال این فرصت را نیز از دست نداده‌اند که از موضوع «امی» بودن محمد (ص)، برای استحکام عقاید خود استفاده کنند . به عقیده ایشان امی یعنی منسوب به ام القری[1193]- یعنی مکه-

---

[1179] (۲۶۹).« جاودان کبیر» ورقه ۶۴ ب- ۶۵ الف.

[1180] (۲۷۰- ۲۷۱). همان، ورقه ۳۶۶ ب.

[1181] (۲۷۰- ۲۷۱). همان، ورقه ۳۶۶ ب.

[1182] (۲۷۲). همان، ورقه ۲۷۹ الف.

[1183] (۲۷۳). همان، ورقه ۳۶۳ الف.

[1184] (۲۷۴). همان، ورقه ۳۶۸ ب؛ و« انجیل یوحنا»(۱۴: ۲۶).

[1185] (۲۷۵).« جاودان کبیر» ورقه ۲۷۸ الف.

[1186] (۲۷۶). همان، ورقه ۳۶۳ ب.

[1187] (*) به تعبیر حروفیان، منظور از جوامع الکلم، حرف بیست و نهم عربی یعنی لا است که شامل حروف فارسی می‌شود و ۳۲ را کامل می کند.

[1188] (۲۷۷- ۲۷۸).« هدایت‌نامه» ورقه ۹۴ الف.

[1189] (۲۷۷- ۲۷۸).« هدایت‌نامه» ورقه ۹۴ الف.

[1190] (۲۷۹).« جاودان کبیر» ورقه ۳۰۰ ب- ۳۰۱ الف.

[1191] (۲۸۰).« محبت‌نامه» ورقه ۱۷ ب.

[1192] (۲۸۱).« جاودان‌نامه» ورقه ۱۳۵ الف.

[1193] (۲۸۲- ۲۸۳). همان، ورقه ۲۳ الف؛ و« شرح جاودان» ورقه ۱۴۷ الف.

به‌عنوان محل خلقت وجه آدم؛ و نیز امی یعنی منسوب به ام الکتاب و سبع المثانی [۱۱۹۴] (به قیاس ۷ خط و ۷ سوراخ صورت آدم، و بر این اساس که «الولد سر ابیه»،[۱۱۹۵] محمد (ص) شبیه آدم است[۱۱۹۶]. گذشته از این، به‌طوری که

ص:۲۰۸

درگذشته اشاره کردیم نبوت [ادعائی] فضل اللّه، مبتنی بر نص قرآن است که به ظهور وی پس از بعثت رسول امیان، بشارت داده[۱۱۹۷] است.

پس از محمد (ص)، کوشش حروفیان مصروف علی (ع) گردیده که نایل به درجه ولایت شده و صرف نظر از وحی، مقامش برابر پیغمبر بوده، تا آنجا که در حق وی فرموده: «من و علی از یک نوریم» و باز به مفاد گفته پیغمبر: «خداوند، ۱۴ هزار سال پیش از آدم، نوری آفرید و پس از آفرینش آدم، آن نور را دو قسمت کرد که محمد (ص) و علی (ع)، از آن هستند»[۱۱۹۸] علی نیز همدوش مسیح و آدم می‌گردد.

در این مورد نیز برای اثبات عقاید خود، مجموعه های ۱۴ تایی فراهم آو رده‌اند؛ به علاوه احادیثی از این قبیل بر آن افزوده‌اند: «علی، ذات خدا را لمس کرده است»[۱۱۹۹]، و «من شهر علمم و علی در آن شهر است»[۱۲۰۰]، و «من خورشیدم و علی همچون ماه، [که از آن کسب فیض می کند]»[۱۲۰۱]؛ گذشته از این، بعضی کلمات علی (ع) را نیز آورده‌اند؛ از این قبیل که: «من کلام اللّه ناطقم»[۱۲۰۲]، تا دال بر آن باشد که علی (ع) بنابر مقام روحانیت و ولایت، شارح و روشنگر اسلام بوده است. لقب «ابو تراب»، درنظر حروفیان نشانه آن است که علی (ع) در مقام آدم[۱۲۰۳] بوده، زیرا آدم نیز از تراب (- خاک) آفریده شده است[۱۲۰۴]. شارح جاودان این اندیشه را توضیح داده، آنجا که گفته:

ص:۲۰۹

[۱۱۹۴] (۲۸۲- ۲۸۳). همان، ورقه ۲۳ الف؛ و« شرح جاودان» ورقه ۱۴۷ الف.

[۱۱۹۵] (۲۸۴).« شرح جاودان» ورقه ۱۴۰ الف.

[۱۱۹۶] (**) مقصود آن است که بنا به تفصیلات گذشته، محمد (ص) نیز چون نوح و ابراهیم و موسی و یوسف و عیسی، مجدد عالم و مظهر خلقت جدیدی است که در فلسفه حروفیان، از شؤنات« آدم» نوعی است. خواننده توجه دارد که در وراء در این تفاصیل بظاهر مذهبی، درواقع حروفیه می‌خواسته‌اند بگویند هرمرحله‌ای از زندگی بشر به وسیله یك انسان الهی، به مثابه خلقت نوینی آغاز می‌شود: عالمی دیگر و آدمی دیگر؛ و فضل اللّه، آخری است.

.- م.

[۱۱۹۷] (۲۸۵).« جاودان کبیر» ورقه ۲۴ الف.

[۱۱۹۸] (۲۸۶). همان، ورقه ۱۸۱ ب.

[۱۱۹۹] (۲۸۷).« شرح جاودان» ورقه ۲۸۰ ب.

[۱۲۰۰] (۲۸۸).« جاودان کبیر» ورقه ۴۹ ب.

[۱۲۰۱] (۲۸۹). همان، ورقه ۳۱۶ ب.

[۱۲۰۲] (۲۹۰). همان، ورقه ۴۹ ب.

[۱۲۰۳] (*) یعنی، علی(ع) نیز همچون پیغمبران به‌عنوان ظهور« آدم» نوعی، محل و حال خلقت جدیدی است.(طبق توضیحات گذشته).- م.

[۱۲۰۴] (۲۹۱). همان، ورقه ۱۸۱ ب؛ شیخ صدوق در« معانی الاخبار»(ایران ۱۳۱۰ ق. باب ۵۴ ص ۴۰) از ابن عباس روایت کرده که گفت: به علی(ع) لقب ابو تراب داده شد زیرا او صاحب دنیا و حجت مردم جهان است، و جهان بدو پایدار و آرمیده است. و نیز این آیه را که کافر در روز قیامت گوید« کاشکی خاك بودم» چنین تأویل کرده که« کاش شیعه علی بودم».

«ابو تراب اصل همه مخلوقات است »[۱۲۰۵]. به‌همین ترتیب، حروفیان بر ولایت علی (ع)، که نقطه اوج روحانیت مطمح نظر تصوف است، تکیه کرده تا پایان سیر او را همراهی نموده اند، تا بر اقوال منسوب به وی، همچون پایه ای محکم استناد کنند. از جمله این روایت [منحول]: «همه اسرار کتابهای آسمانی در قرآن عظیم است، و هرچه در قرآن است در سوره فاتحه است، و هرچه در فاتحة الکتاب 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 زیر ب است؛ و منم آن نقطه زیر ب»[۱۲۰۶]. زیرا آنحضرت، سوره برائة را که بسم اللّه ندارد به نیابت پیغمبر و با حضور ابو بکر بر قریش فرو خواند؛ به گواهی سخن پیغمبر که «فقط مردی از خاندان من، از جانب من می- تواند تبلیغ کند »[۱۲۰۷]. بدینگونه علی (ع)، به مثابه بسم اللّه و رمز آن- که در نقطه ب نمودار می شود- است، و مظهر دیگری است از آدم در نسبت به خدا؛ از اینجاست که حروفیه، علی (ع) را صاحب نقطه نامیده اند یعنی جامع حقیقت حروف از الف تا ی[۱۲۰۸]، بدینگونه، نقطه مبداء کلمه می‌شود[۱۲۰۹]. و نیز حروفیان، این عبارت علی (ع) را که «العلم نقطة کثرها الجاهلون [۱۲۱۰]»[۱۲۱۱]، بدین معنا گوفته‌اند که علی (ع) مخزن کلمات خدا بوده و با جوهر علم که محل اصلیش آن ناحیه از قلب است که الهام الهی می گیرد، تماس داشته؛ و از آن حضرت روایت کرده اند که در مناجات با خدا می‌گفت: «ای کهیعص! به تو پناه می برم»، و چنین نتیجه گرفته اند که [حروف مقطعه] آغاز سوره‌ها، همان اسراری است که بر نامهای خدا دلالت دارد. و نیز ازین حدیث [منسوب به پیغمبر] که

ص:۲۱۰

۱۲۱۲

علی (ع) با همه پیغمبران در نهان بود و همراه محمد (ص)، عیان آمد[۱۲۱۳]، نتیجه گرفته‌اند که باب نبوت بسته شده و در ولایت بازگردیده؛ و اولیاء که سرور ایشان علی (ع) است، شناسای سر حروف ۲۸ گانه و ۳۲ گانه و مظهر خدا و محل وحی ازلی الهی- که در حروف مقطعه [۱۲۱۴] و اسرار قرآنی نهفته است- گردیده‌اند؛ و بالاتر از این، حروفیه علی (ع) را صراحتا به صفت خدائی ستوده‌اند[۱۲۱۵].

[۱۲۰۵] (۲۹۲).« شرح جاودان» ورقه ۲۸۰ ب.

[۱۲۰۶] (۲۹۳).« جاودان کبیر» ورقه ۴۹ ب.

[۱۲۰۷] (۲۹۴).« طبری» ۱/ ۱۲۷۱؛« امتاع الاسماع» مقریزی ۱/ ۵۰۱ باید دانست که چون پیمان (عدم تعرض) مسلمین با مشرکین به وسیله علی (ع) بسته شده بود، به‌همین لحاظ جهت اعلام پایان آن پیمان، پیغمبر علی(ع) را فرستاد(« مسند» ابن حنبل ۱/ ۳ و« مسند» ترمذی ذیل تفسیر سوره توبه).

[۱۲۰۸] (۲۹۵).« جاودان کبیر» ورقه ۴۹ ب.

[۱۲۰۹] (۲۹۶).« استوانامه» ورقه ۵ الف.

[۱۲۱۰] (*) یعنی« علم، یك نقطه بیش نیست؛ جاهلان آن را تفصیلات دادهٔند.»- م.

[۱۲۱۱] (۲۹۷).« جاودان کبیر» ورقه ۱۳۲ الف.

[۱۲۱۲] شیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري، ۱جلد، امیرکبیر - تهران، چاپ: پنجم، ۱۳۸۷ هـ.ش.

[۱۲۱۳] (۲۹۸). همان، ۲۷۵ الف.

[۱۲۱۴] (۲۹۹).« محبت‌نامه» ورقه ۱۷ ب؛« جاودان‌نامه» ورقه ۳۱۶ ب.

[۱۲۱۵] (۳۰۰).« نونامه الهی» ۴۰۷ الف:« دیگر، دیدم نوشته‌ای به خط خدای تعالی،(یعنی) علی بن ابیطالب ...».

پس از علی (ع)، بحث به مهدی می کشد که دارای ماهیت الهی است، زیرا مانند مسیح در گهواره سخن گفته و همچون آدم از خاک است، به گواهی این آیه : «أَ لَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهاداً »[1216][1217]؛ و می آید تا همه دینها را یکی کند و طبق الگوی آدم بر عالم حکومت نماید، یعنی از طریق خطاب بلاواسطه الهی که نمونه آن، احادیث قدسی است که خدا بدون میانجیگری جبرئیل به پیغمبر القاء کرد[1218].

و مهدی، درنظر حروفیه، همان فضل اللّه حروفی است، که آوردن شواهد و استناداتشان، مجالی دیگر می خواهد و لزومی هم ندارد.

حروفیه، در تأویلات حروفی، سهمی نیز به قرآن و اسلام اختصاص داده‌اند.

هرموضوعی با تبدیل به عدد و رقم، به آغاز آفرینش آدم و جزییات خلقت او برمی- گردد. آدم، دربرگیرنده هستی است و این جامعیت وجودی، از طریق آدم در همه مردم منتشر است، و بدینگونه همه، در نقطه آغاز به خدا می رسند. در این مورد از سوره فاتحه شروع کرده و در آن بیست و یک حرف غیرمکرر یافته‌اند، و با تسمیه

ص:۲۱۱

سوره فاتحه به ام الکتاب موافقت کرده اند؛ زیرا حاصل جمع حروف نام «حوا» [ح+ و+ و+ ا] نیز همان بیست و یک است؛ و از اینجا نتیجه گرفته‌اند که همه اهل بهشت به صورت حوا، یعنی ساده‌رخ خواهند بود[1219]. آنگاه به‌شمارش آیات آن پرداخته، تعداد آیات را به اضافه بسم اللّه، ۷ حساب کرده و این را «کنز»[1220] نامیده‌اند. و نیز سوره فاتحه یا سبع[1221] المثانی[1222] دلالت دارد بر تعداد روزهای خلقت و معادل است با شش حرف کاف نون [- کن] که خداوند با آن جهان را آفرید[1223]. همچنین دلالت دارد بر وجه اللّه که در آن هفت سوراخ و هفت خط هست [1224]، و به همان ترتیب فاتحة الکتاب بر آغاز خلقت دلالت می کند. و باز حروفیه، اصل قرآن را ۲۸ حرف می‌دانند که ۱۴ حرف، از حروف مقطعه و دارای ۵ نقطه است و بر حروف (فاء دال، نون، صاد، الف) در تلفظ جداگانه، سه حرف (لام، نون، فاء) اضافه می‌شود و مجموعا هفده حرف می‌گردد و یازده حرف باقی می‌ماند[1225].

[1216] (*) یعنی« آیا زمین را گهواره قرار ندادیم؟» سوره نباء ۷۸: ۶. در اینجا از جناس لفظی مهاد با مهدی استفاده کرده، مهدی را از خاك دانسته‌اند؛ باید گفت که این تأویل یادآور توجیهات مضحك بابیه است. داعیه‌داران گذشته، ناچار بوده‌اند نخست با اینگونه تعلیل و توجیه‌ها مشروعیت و حقانیتی کسب کرده، آنگاه دعاوی و دواعی اجتماعی خود را مطرح نمایند.- م.

[1217] (۳۰۱).« عرشنامه الهی» ورقه ۸۳ ب؛ استوانامه ورقه ۴۱ ب.

[1218] (۳۰۲).« جاودان کبیر» ورقه ۱۴۱ الف و ب.

[1219] (۳۰۳). همان، ورقه ۳۵۹ الف.

[1220] (*) ظاهرا از اصطلاحات علم« اعداد و اوفاق» است.- م.

[1221] (۳۰۴). همان، ورقه ۱۲۳ الف.

[1222] (**) یعنی هفت آیه که دوبار انزل شد.- م.

[1223] (۳۰۵). همان، ورقه ۷ الف.

[1224] (۳۰۶). همان، ورقه ۱۶ الف.

[1225] (۳۰۷- ۳۰۸).« نونامه» ورقه ۴۰۵ الف؛« هدایت‌نامه» ورقه ۳ الف.

در تطبیق این مجموعها به قرآن و اسلام، صرف نظر از ۲۸ و ۱۴ (که تفصیل آن گذشت)، ۵ نشانه دفعات نماز در شبانه‌روز و ۱۷ نشانه رکعات نماز و سه نوع نماز (دورکعتی، سه رکعتی، چهاررکعتی) است[۱۲۲۶]. [و ۱۱، نشانه تعداد رکعات نماز مسافر می‌باشد]. سپس از اصل به اوقات آن رسیده اند و آن را با ماه و سال و بروج و شمس و قمر و افلاک و عالم، ربط داده اند[۱۲۲۷]. و از باب تأکید بر مذهبشان، تعداد اسمأ خدا را- برخلاف مشهور که ۹۹ تاست- ۲۸ تعیین کرده‌اند[۱۲۲۸] به همانسان تعداد پیغمبرانی را که در قرآن نام برده شده، ۲۸ یافته‌اند[۱۲۲۹] که بدین لحاظ مظهر حقیقی خدا می‌باشند. و به دنبال

ص:۲۱۲

این، بیش‌از ۳۰ پدیده طبیعی را مثال آورده اند که «مشمول رحمت حروف » و تفسیرکننده آن مجموعه هاست[۱۲۳۰]. و باز به موضوع واجبات بازگشته، از جمله فقرات اذان را با تعداد قسمتهای صورت آدم ربط داده اند[۱۲۳۱] و این را که هرگاه مسلمانی روزه خود را بشکند، باید ۶۰ روز متوالی روزه بگیرد یا ۶۰ مسکین را اطعام کند، براساس روایتی دانسته‌اند که طول آدم را ۶۰ ذراع شمرده و چون مجموع حروف فارسی و عربی ۶۰ است، به این ترتیب آن را با عقاید خود هماهنگ کرده‌اند[۱۲۳۲]. مستحقان خمس و زکات، روی‌هم چهارده گروهند که معادل سبع المثانی می‌شود[۱۲۳۳]. مناسک حج از قبیل طواف و سنگ اندازی نیز تبدیل به ارقام شده و برای تأیید مذهب حروفی به کار رفته است[۱۲۳۴].

توضیح اینکه، طواف در دو مرحله و هرمرحله هفت بار است، و همچنین است در عمره، که مجموعا ۲۸ بار و برابر تعداد خطوط چهره آدم می شود[۱۲۳۵]. حروفیان، حجر الاسود را نیز فراموش نکرده اند و آن را محل میثاق خدا با بنی آدم در آغاز خلقت، و نگهبان رعایت آن عهد از جانب مردم دانسته اند که طواف گرد آن هفت بار و معادل شماره خطوط صورت آدم است. ۲۸ بار طواف، به اضافه ۴ عنصر- که ماده متشکله صورت آدم است- جمعا ۳۲ می‌شود که شماره کلمات خداست[۱۲۳۶]. نیز در باب حجر الاسود به نقل از کتب حدیث آورده اند که در روز قیامت دارای دو چشم خواهد بود که با آن می بیند و زبانی که بدان سخن می گوید[۱۲۳۷]؛ و این روایت که «حجر الاسود نخست سپید بود و از نقش

[۱۲۲۶] (۳۰۷- ۳۰۸).« نونامه» ورقه ۴۰۵ الف؛« هدایت‌نامه» ورقه ۳ الف.

[۱۲۲۷] (۳۰۹).« جاودان کبیر» ورقه ۷ ب.

[۱۲۲۸] (۳۱۰). همان، ورقه ۳۴۵ ب.

[۱۲۲۹] (۳۱۱). همان، ورقه ۱۱۵ الف.

[۱۲۳۰] (۳۱۲). همان، ورقه ۱۵۲ الف و ب.

[۱۲۳۱] (۳۱۳). همان، ورقه ۴۷ الف.

[۱۲۳۲] (۳۱۴). همان، ورقه ۱۳۳ الف.

[۱۲۳۳] (۳۱۵). همان، ورقه ۲۹۲ ب- ۲۹۳ الف.

[۱۲۳۴] (۳۱۶). همان، ورقه ۱۲۸.

[۱۲۳۵] (۳۱۷).« هدایت‌نامه» ورقه ۹۷ ب.

[۱۲۳۶] (۳۱۸).« جاودان کبیر» ورقه ۲۶۰ ب.

[۱۲۳۷] (۳۱۹- ۳۲۰). همان، ورقه ۶ ب؛ و« مسند» ابن حنبل ۱/ ۳۰۷.

گناهان بنی آدم سیاه شد » حروفیان را خوش آمده، زیرا دلالت بر کتابت و حروف دارد [۱۲۳۸]. حروفیه، جهاد را به معنی نماز گرفته‌اند؛ به این منظور که باز آن را با حروف ربط دهند[۱۲۳۹].

ص:۲۱۳

برای اجتناب از پرگویی بیشتر در این موضوع، سخن را با این نکته به پایان می بریم که حروفیگری به دین مستقلی تبدیل گردید و عبد المجید بن فرشته (متوفی ۸۶۴) در اشاعه و بزرگ‌کردن آن کوشید، وی که حروفیگری را به بلاد روم منتقل ساخت گوید: «فضل، دین من است»[۱۲۴۰]، و «نام فضل در نور ماه شب چهارده، نوشته شده»[۱۲۴۱]، زیرا همو بود که پیغمبر در شب معراجش دید[۱۲۴۲]، و نیز جهاد را به معنی «وجه اللّه»[۱۲۴۳] توجیه کرد که مراد از آن باز، فضل اللّه حروفی است، در اینجا می توان بعضی مظاهر این نحله صوفیانه- شیعیانه را از جاودان نامه خلاصه کرد: جهاد حقیقی یعنی نماز چهاررکعتی[۱۲۴۴]، روزه یعنی بازداشتن زبان از غیبت مردم و همواره ذکر خدا گفتن [۱۲۴۵]، (و از همه جالبتر اینکه) ربا را به معنی لواط تأویل کرده‌اند که مجازات هردو، قتل طرفین عمل است [۱۲۴۶].[۱۲۴۷] حتی اذکار مخصوص وضو و نماز از تلاوت عادی و عربی) به فارسی تغییر یافته و هریک به نحوی به فضل اللّه راجع می‌شود[۱۲۴۸].

پس ازین کندوکاو پرزحمت در جزئیات عقاید حروفیه، که به موازات تشیع رسمی و در ارتباط با نصیریگری ظهور کرد، اکنون بجاست که ریشه‌ها و ماهیت و جوهر آن را بشکافیم[۱۲۴۹].

ص:۲۱۴

پنجم. منابع حروفیگری

بدون شک حروفیان، مواد اولیه خود را از مآخذ متنوع اسلامی و غیراسلامی اقتباس کرده اند. پیش از ما محققانی به این امر پرداخته و اشاره کرده و راه آیندگان را صاف کرده اند؛ بویژه براون که تحقیقاتش را درمورد حروفیه در دو مقاله

[۱۲۳۸] (۳۱۹- ۳۲۰). همان، ورقه ۶ ب؛ و« مسند» ابن حنبل ۱/ ۳۰۷.

[۱۲۳۹] (۳۲۱).« جاودان کبیر» ورقه ۳۱۳ ب.

[۱۲۴۰] (۳۲۲).« عشق‌نامه» ورقه ۷۶ ب؛ براساس این حدیث قدسی:« الشریعة اقوالی و الطریقة افعالی و المعرفة رأس مالی و الحقیقة احوالی و الفضل دینی و الحب اساسی ... و الفقر فخری ...».

[۱۲۴۱] (۳۲۳- ۳۲۴).« عشق‌نامه» ورقه ۶۹ ب؛« قیامت‌نامه» ص ۱۱۹.

[۱۲۴۲] (۳۲۳- ۳۲۴).« عشق‌نامه» ورقه ۶۹ ب؛« قیامت‌نامه» ص ۱۱۹.

[۱۲۴۳] (۳۲۵).« جاودان کبیر» ورقه ۱۵۵ ب.

[۱۲۴۴] (۳۲۶). همان، ورقه ۳۱۳ ب.

[۱۲۴۵] (۳۲۷). همان، ورقه ۱۳۳ الف.

[۱۲۴۶] (*) این تأویل، از جمله مواردی است که جهت اجتماعی نهضت حروفیه را نشان می‌دهد.
پیداست وجه مخالفت حروفیه که غالبا از پیشه‌وران خرده‌پای شهری بودند، با رباخواران از کجاست.- م.

[۱۲۴۷] (۳۲۸).« شرح جاودان» ورقه ۳۵۹ ب.

[۱۲۴۸] (۳۲۹). کاشف الاسرار، تألیف اسحق افندی، استانبول ۱۲۹۱، ص ۱۵۲- ۳.

[۱۲۴۹] (**) خوانندگان فارسی‌زبان برای تفصیل عقاید حروفیه و نمونه‌هایی از نوشته‌های فضل اللّه و پیروانش می‌توانند به دو کتاب ارزنده زیر مراجعه کنند:
الف)« واژه‌نامه گرگانی» نوشته دکتر صادق کیا(انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۰ شمسی)؛
ب) آغاز فرقه حروفیه،« فرهنگ ایران‌زمین» شماره ۹.- م.

پرارزش مندرج در مجله انجمن آسیائی سلطنتی در لندن [۱۲۵۰] آورده و عقاید و آثار ایشان را خلاصه کرده است، همچنین هوار در دایرة المعارف اسلامی [۱۲۵۱] و مقدمه بر متون حروفی از سلسله انتشارات اوقاف گیب [۱۲۵۲] و دکتر رضا توفیق در تحقیق مندرج در همان کتاب هوارت و گیب در تاریخ شعر عثمانی [۱۲۵۳]، عباس عزاوی در تاریخ العراق بین احتلالین [۱۲۵۴] و بیرج در طریقه بکتاشی [۱۲۵۵]، همین کار را انجام داده‌اند.

براون با گوبینو همعقیده است و نهضت حروفیان را یکی از تجلیات روح ایرانی می شمارد که هرگز از غور در اندیشه‌های کفرآمیز باکی نداشته است [۱۲۵۶]. به نظر دکتر رضا توفیق، جنبش حروفیه یک حلقه از زنجیره انقلاباتی

ص:۲۱۵

است که عنصر ایرانی از طریق تظاهر به تشیع، علیه نژاد عرب برانگیخت؛ از نظر او نهضتهای پیشین ایرانیان نیز همین حال را داشته است. این اندیشه را پیش از وی اسحق افندی در کتابش : کاشف الاسرار و دافع الاشرار مطرح کرده بود، آنجا که می گوید: حروفیان، در حقیقت نوعی قرمطی اند [۱۲۵۷]. بحق می توان اسحق افندی را نخستین کسی دانست که در عصر جدید به تحقیق در باب حروفیان پرداخته [۱۲۵۸] و متأسفانه باید گفت که جز او هیچیک از محققان نامبرده، این خطر را نکرده‌اند که کتاب اصلی حروفیه، جاودان نامه کبیر را، که ما مورد استفاده قرار داده‌ایم، بخوانند. لذا با همه احترامی که برای تحقیقات پیش از خود قایلیم، بهتر آن دیدیم که بر متون اصلی تکیه کنیم، جز در آن موارد که استادان پیشین ما اندیشه تازه‌ای آورده باشند. در اینجا باید انصاف داد که براون به شباهت آشکار حروفیان و با بیان اشاره کرده [۱۲۵۹]، که به تحقیق و تتبع در تاریخ فرقه اخیر کمک می‌کند.

[۱۲۵۰] (۳۳۰). دو مقاله مذکور عبارت است از:

(tceS ifuruH eht fo senirtcoD dna erutaretiL eht no setoN emoS. ۱.(۹۴- ۱۶. pp, ۱۸۹۸. S. A. R. J noitcennoC riebt dna sifuruH eht fo eruta etiL eht no setoN rebtruF. ۲.(۵۸۱- ۵۳۳. pp, ۱۹۰۷. S. A. R. J) sebsivreD fo redro ibsatkeB eht btiw

[۱۲۵۱] (۳۳۱).« دائرة المعارف اسلامی» ویرایش قدیم به انگلیسی، ۲/ ۳۳۸.

[۱۲۵۲] (۳۳۲).

xi seireS loiromeM bbiG. W. G. E, ۱۹۰۹, nedyL, sifuoruoH setxeT. ixx- i. pp

عنوان مقاله دکتر رضا توفیق این است:

erigeH'l'd ۸۰۰ nar'I ne e? ednof esueiretsym noigiler enu ruS edut? E .

[۱۲۵۳] (۳۳۳)

pp, i ۷- ۱۹۰۰, nodnoL, yrteoP namottO eht fo yrotsiH yraretiL. ۸۹, ۱- ۳۴۰ .

[۱۲۵۴] (۳۳۴).« تاریخ العراق بین احتلالین»، بغداد ۱۹۳۵، ۲/ ۲۴۶- ۲۵۴.

[۱۲۵۵] (۳۳۵).

nodnoL. sebsivreD eht fo redrO ibsatkeB ehT, egriB. K. J ,۱۹۳۷ .

[۱۲۵۶] (۳۳۶). براون، همان کتاب، صفحه ۸۵.

[۱۲۵۷] (۳۳۷).« کاشف الاسرار» به سال ۱۲۹۱ ق. در استانبول چاپ شده، و پس از نقل نصوصی از حروفیه به رد آن می‌پردازد، برون بر این کتاب تکیه بسیار کرده است و اسحق افندی را نخستین مؤلف در شناخت حروفیه شمرده است.

[۱۲۵۸] (۳۳۸).« کاشف الاسرار» ص ۳.

[۱۲۵۹] (۳۳۹)..۵۳۶. p ,setoN rebtruF

در جستجوی منابع غیراسلامی حروفیگری، دکتر رضا توفیق، علاوه بر معارضه ایرانیان علیه فتح عرب و نبرد روح سامی و آریائی، ما را به تأثیرپذیری حروفیان از نوافلاطونیان، رهنمون می‌شود، زیرا حروفیان نیز قائل به تقدم ماهیت بر شیئی بودند[۱۲۶۰]؛ و نیز محمد بن علی شلمغانی را پیشرو فضل اللّه در دعوی خدائی می‌شمارد[۱۲۶۱].

پیجوئی منابع غیراسلامی حروفیه ما را وامی دارد که در درجه اول به ادیان کهن ایرانی رجوع کنیم، زیرا حروفیان، مهدیگری رهبرشان فضل اللّه را به «رجعت کیخسرو از غیبت خود در غار»[۱۲۶۲] تعبیر کرده و او را مظهر آن منجی قدیم

ص:۲۱۶

ایرانیان از سلسله استیلاگران عرب و پیشوای مسلح نژاد پارسی، دانسته‌اند[۱۲۶۳].

بار دیگر او را به صورت جمشید تصویر کرده، در خوابش دیدند که ۱۴۰ تن از اولاد خود را رهبری می‌کرد و در دست هریک دو شمشیر ذو الفقار بود[۱۲۶۴] که جمعا ۲۸۰ شمشیر می‌شود و باز هم به نوعی، یادآور تعداد حروف عربی است.

در تصویر اخیر، فضل اللّه خصوصیات اصل عربی- علوی اسلامی و روح تأویلگر ایرانی را باهم دارد و همچون مهدی عربی و نیز منجی ایرانی ظاهر می‌شود که مقصدش رهانیدن ایرانیان و اعراب، هردو از [یوغ] استیلای مغول است. گذشته از تجسم منجی ایرانی در فضل اللّه، ثنویت ایرانی نیز در اعتقاد حروفیه به شکل قایل شدن به نمادهای عددی برای عالم، بویژه اندیشه خط استوا که وجه و لسان را جدا می‌کند[۱۲۶۵]، وارد شده و درآمیخته است. همچنین عقاید حروفیان از اشاره به آتش و به رسمیت شناختن مجوس، خالی نیست : خدا در آتش بر موسی تجلی کرد و مجوسان همان را می‌پرستند و نیز از آذر، [ظ: آزر] نام برده‌اند که آتش را افروخت [اما آتش وی را نسوخت] لیکن بر جسم ابراهیم پرتو انداخت که در اثر آن، تا قیامت، جهان را روشن می‌دارد[۱۲۶۶].

درمورد اقتباس مستقیم از اسراییلیات، خود حروفیان نیز انکاری نداشته اند؛ مثلا حدیث مشهور «خدا آدم را به صورت خویش آفرید،» را به اصل اسرائیلی آن، تورات [۱۲۶۷] ارجاع داده‌اند، و از آن حدیث به عنوان سندی برای ارزش عددی

[۱۲۶۰] (۳۴۰).. ۳۰۹. setxeT ,sifuoruoH p

[۱۲۶۱] (۳۴۱).. ۳۰۷. ,dibI p

[۱۲۶۲] (۳۴۲).« جاودان کبیر» ورقه ۴۱۱ الف. نخستین اشاره به مهدی بودن شاهان قدیم ایران به آغاز فتوحات اسلامی برمی‌گردد و در یك شعر پهلوی که گوینده‌اش شناخته نیست آمده؛ رجوع کنید به مجله انجمن سلطنتی آسیائی لندن،۱۹۵۴، ص ۳۲- ۳۳.

[۱۲۶۳] (۳۴۳).« جاودان کبیر» ورقه ۴۱۱ الف. نخستین اشاره به مهدی بودن شاهان قدیم ایران به آغاز فتوحات اسلامی برمی‌گردد و در یك شعر پهلوی که گوینده‌اش شناخته نیست آمده؛ رجوع کنید به مجله انجمن سلطنتی آسیائی لندن،۱۹۵۴، ص ۳۲- ۳۳.

[۱۲۶۴] (۳۴۴).« جاودان کبیر» ۴۰۹ الف. قابل یادآوری است که آورده‌اند مهدی خلیفه به پسرش موسی درمورد کشتار و تعقیب زنادقه-که ایشان را اصحاب مانی می‌نامید- پند می‌داد و می گفت« جدت عباس را در خواب دیدم که دو شمشیر بر من حمایل کرد و به جنگ با ثنویان فرمان داد »،« طبری» ۳/ ۵۸۸. دو شمشیری که در متن حروفیه آمده، اگر اشاره به ثنویت ایرانی نباشد، دستکم به معنی« ظاهر و باطن» است.

[۱۲۶۵] (۳۴۵).« استوانامه» ورقه ۲۰ ب.

[۱۲۶۶] (۳۴۶).« قیامت‌نامه» ص ۵۲.

[۱۲۶۷] (۳۴۷).« جاودان کبیر» ورقه ۸۵ الف، ۳۲۰ الف؛ و نیز رجوع کنید به« تورات»، سفر پیدایش، باب اول آیه ۲۶- ۲۷.

آدم کمک گرفته‌اند. به علاوه این آیه قرآن را که «ده سوره مانند قرآن بیاورید.»[۱۲۶۸] باده فرمان موسی[۱۲۶۹] مقایسه کرده، آن را نشانه این دانسته‌اند

ص:۲۱۷

همچنین بره ابراهیم را طبق تصور یهودی توصیف کرده‌اند، هرچند تفصیلاتی مطابق عقاید خود بر آن افزوده‌اند[۱۲۷۰].

نیز تردیدی نیست که حروفیان از مسیحیت و شخص مسیح تأثیر پذیرفته‌اند، زیرا نحله حروفیه، کلا مبتنی بر سازگاری با اندیشه‌های مشابه همه ادیان موجود، به منظور جلب معتقدان ادیان و فرقه های گوناگون بوده و حروفیان در این طریق، عقاید مشترک میان حروفیگری و آن ادیان و فرقه ها را اظهار می‌نمودند. به علاوه با تفصیل و تأویل، کاستیها و تناقضات نهفته در آن آیینها را برای سست ایمانان، حل می کردند. درباره مسیحیت این نکته را نیز باید یادآوری کرد که چه بسا نخستین منبع «وحی» فضل اللّه، همان سرآغاز الهامبخش انجیل یوحنا بوده : «در ابتداء کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود»[۱۲۷۱]. اگر به نقطه‌ای که این بخش را از آن آغاز کردیم برگردیم، این نکته جلب نظر می‌کند که حروفیان، لغت فارسی را بر عربی ترجیح نهاده، مقام نخست بدان داده و به متون [فارسی] نوشته فضل اللّه، صفت وحی بخشیده‌اند؛ از اینجاست که محقق چاره ای ندارد جز آنکه طبق نظر دکتر رضا توفیق، این نهضت را از رشته نهضتهای ایرانی خالص بداند که هدف آن استقلال از عرب و اسلام بوده؛ بویژه در آن موقعیت زمانی که نه نژاد عرب آن تسلط قدیم را داشت و نه لغت عرب این تأثیر [یعنی تأثیر زبان فارسی] را در اذهان مردم.

صرف‌نظر از طریقه سعد الدین حموی، که خود ر ا «یسعی العجم» می‌نامید، نهضت حروفیه با ظواهر اسلامیش سابقه دیگری در خوارج دارد : در قرن دوم هجری، یاران یزید بن ابی انیسه این خبر را می پراکندند که «خداوند، بزودی، پیغمبری از ایران مبعوث خواهد کرد و کتابی بر او فرو خواهد فرستاد که در آسمان نوشته شده و یکجا نازل می‌شود.»[۱۲۷۲] به‌همین دلیل یزید بن انیسه شخصا «آیین محمد (ص) را واگذاشت و به آیین دیگری گرایید»[۱۲۷۳]؛ این گروه صابئه[۱۲۷۴] [یا به معنی دیگر، منحرفان از شریعت] نامیده شدند[۱۲۷۵]. حروفیه، یک

ص:۲۱۸

[۱۲۶۸] (۳۴۸- ۳۴۹).« شرح جاودان» ورقه ۳۸ الف؛ و سوره هود(۱۱: ۱۳).

[۱۲۶۹] (۳۴۸- ۳۴۹).« شرح جاودان» ورقه ۳۸ الف؛ و سوره هود(۱۱: ۱۳).

[۱۲۷۰] (۳۵۰).« جاودان کبیر» ورقه ۳۴۴ الف.

[۱۲۷۱] (۳۵۱).« انجیل یوحنا»(۱: ۱).

[۱۲۷۲] (۳۵۲- ۳۵۳- ۳۵۴).« مقالات الاسلامیین» ۱/ ۱۷۰؛« الفرق بین الفرق» ص ۲۶۳؛« الملل و النحل»-- ۱/ ۲۱۶؛« التبصیر فی الدین» ۸۳؛« الفصل» ۴/ ۱۸۹؛« خطط» مقریزی ۴/ ۱۸۹.

[۱۲۷۳] (۳۵۲- ۳۵۳- ۳۵۴).« مقالات الاسلامیین» ۱/ ۱۷۰؛« الفرق بین الفرق» ص ۲۶۳؛« الملل و النحل»-- ۱/ ۲۱۶؛« التبصیر فی الدین» ۸۳؛« الفصل» ۴/ ۱۸۹؛« خطط» مقریزی ۴/ ۱۸۹.

[۱۲۷۴] (*) احتمال معنی اصطلاحی صابئه یعنی پیروان مذهب صبی معروف، در این مورد بعید بود، لذا معنی لغوی آن از ماده(صبا- خرج من دین الی دین آخر) نیز ذکر شد.- م.

[۱۲۷۵] (۳۵۲- ۳۵۳- ۳۵۴).« مقالات الاسلامیین» ۱/ ۱۷۰؛« الفرق بین الفرق» ص ۲۶۳؛« الملل و النحل»-- ۱/ ۲۱۶؛« التبصیر فی الدین» ۸۳؛« الفصل» ۴/ ۱۸۹؛« خطط» مقریزی ۴/ ۱۸۹.

نظریه دیگر نیز از خوارج گرفته و آن را دستکاری کرده اند؛ دسته میمونیه از خوارج قرن دوم، اظهارنظر کرده بودند که «سوره یوسف جزء قرآن نیست.»[۱۲۷۶] حروفیان [به عکس] توجه مخصوصی به سوره یوسف مبذول داشتند، تا آنجا که می‌توان محبت نامه فضل اللّه حروفی را شرح حروفیانه آن سوره شمرد . این توجه شدید به سوره یوسف [از سوی حروفیان] ناشی از عدم توجه خاص مسلمانان به یک سوره کامل و شگفت انگیز قرآن و نتیجتا به معنی امکان معارضه با قرآن و برابرشمردن کلام فضل اللّه با وحی الهی بوده است- هرچند فی نفسه دارای چنان ارزشی نیست . افزون بر این‌همه، کسی نمی تواند منکر این موضوع باشد که در کتب حدیث و تاریخ، بسیاری روایات مربوط به ظهور مهدی در ایران وجود داشت که وظیفه نسخ آیین محمد (ص) با شریعتی کاملتر از آن را به زمان مهدی موکول می کرد. این اندیشه‌ها را با آنچه حروفیان از اخوان الصفا گرفتند در بخشهای آینده خواهیم آورد.

در پایان باید اشاره کرد که ارتباط مستقیم حروفیگری با تشیع و تصوف روشن است، چنانکه دست کم از تصوف قابل تفکیک نیست و حدود پیوستگی آن را با تشیع در قسمت بعد خواهیم گفت . لذا بجاست بحث مفصلی به این موضوع اختصاص دهیم که روشن شود تا چه اندازه می توان این نهضت را حلقه ای از زنجیره نهضتهای شیعیانه- صوفیانه که در جهان اسلام به وجود آمد، به حساب آورد.

ششم. حروفیگری و صوفیگری

حروفیگری به‌گونه‌ای که قابل انکار و چشمپوشی نیست با تصوف مربوط است؛ و چه بسا به صوفیگری بیش‌از شیعیگری بچسبد. حلاج درنظر حروفیان مقام والایی داشت و او را از سران و پیشروان خود می شمردند و فضل اللّه حروفی، آنجا که حلاج به‌عنوان نخستین شهید صوفی در خواب بر او ظاهر

ص:۲۱۹

می‌شود[۱۲۷۷]، وی را همعقیده و مؤید خود دانسته . فضل اللّه پس از قتل نیز قرین حلاج شده و از لحاظ سنخ معارف و فرجام زندگی، همانند وی گردیده است؛ علی اعلی در این مورد گفته:

حلاج که رفت بر سر دار — از فضل بیافت جای ابرار

ره برد به نطق، گفت انا الحق — شد کشته و شد وجود مطلق[۱۲۷۸]

در آثار حروفی، بار دیگر حلاج با فضل اللّه مورد مقایسه قرار می گیرد؛ زیرا او همان دعوی پیشوای حروفیان را مطرح کرده و عینا مانند وی به قتل رسیده بود: «لیکن [مردم] بعد از مدتی قائل شدند در ولایت او، به عوض لعنت رحمت کنند

[۱۲۷۶] (۳۵۵).« مقالات الاسلامیین» ۱/ ۱۶۵؛« الفرق بین الفرق» ۲۶۵؛« الملل و النحل » ۱/ ۲۰۵.

[۱۲۷۷] (۳۵۶).« جاودان کبیر» ورقه ۴۰۷ ب.

[۱۲۷۸] (۳۵۷).« قیامت‌نامه»، علی اعلی ص ۱۴۳.

و الی هذا، می گویند.»[۱۲۷۹] لذا حروفیان، ح لاج را علیم بذات الصدور لقب داده اند[۱۲۸۰]. با ظهور نسیمی در حلب، مقام حلاج نزد حروفیان بالاتر رفت و به دلیل دعوی «انا الحق» نمونه برتر ایشان گردید، نسیمی درباره او سروده:

دائم انا الحق می‌زنم از حق چو منصور آمدم
آن کیست بر دارم کشد، در شهر مشهور آمدم[۱۲۸۱]

به‌همین ترتیب، شبلی را نیز حروفیان از خود به حساب آورده اند زیرا گفته وی: «در بهشت جز خدا کسی نیست »[۱۲۸۲]، مذهب آنان را تأیید می کند و همچنین سخن بایزید بسطامی : «سبحانی ما اعظم شأنی »[۱۲۸۳] در شرح جاودان در یک عبارت عربی- که آیه قرآن جلوه می‌کند ولی چنین نیست- تضمین شده.

عبارت این است : «لمن الملک الیوم، لله الواحد القهار، سبحانه ما اعظم شأنه، تعالی عما یشرکون »[۱۲۸۴]. فضل اللّه حروفی به این کلام عبد الرزاق کاشانی در اصطلاحات الصوفیه «الف، اشاره بذات احدیت، یعنی حق، می باشد.»[۱۲۸۵]

ص:۲۲۰

اشاره کرده و نتیجه گرفته است: «در این صورت خلیفه الف، ب خواهد بود که بعد از الف است»[۱۲۸۶]. و ازینجا، در تأویل بر او باز می‌شود تا ادعا کند که آدم، خلیفه اول و فضل اللّه خلیفه آخرین خداست . علاوه‌براین، حروفیه به چله‌نشینی در عزلت، که مقام ارشاد پس از آن شروع می‌شد، معتقد بوده‌اند و به شیوه‌ای بدیع، از زبان علی اعلی، از آن سخن گفته‌اند:

بنمود جمال بعد چل روز
آن راح که بود روح‌افروز[۱۲۸۷]

نظرشان در پیرامون ولایت این است : سلسله ولایت از آدم آغاز و به حلاج منتهی می شود که از نو در دیگر مشایخ تصوف ظاهر می‌شود[۱۲۸۸]. و نیز سخن از خمر الهی گفته و آن را به معرفت صوفیانه ربط داده، چنین سروده‌اند:

[۱۲۷۹] (۳۵۸).« شرح جاودان» ورقه ۲۲۹ ب.

[۱۲۸۰] (۳۵۹). همان، ورقه ۲۳۱ الف.

[۱۲۸۱] (۳۶۰). مقاله برون: ص ۶۸.

[۱۲۸۲] (۳۶۱).« آخرت‌نامه»، فرشته‌زاده ورقه ۷۶.

[۱۲۸۳] (۳۶۲).« کشف المحجوب» هجویری ص ۳۲۷.

[۱۲۸۴] (۳۶۳).« شرح جاودان» ورقه ۳۱۶ ب.

[۱۲۸۵] (۳۶۴).« عرش‌نامه» ورقه ۸۱ ب- ۸۲ الف؛ و نیز رجوع کنید به« اصطلاحات الصوفیه» عبد الرزاق کاشانی(کلکته ۱۸۴۵، ص ۴).

[۱۲۸۶] (۳۶۵).« عرش‌نامه» ورقه ۸۱ ب- ۸۲ الف؛ و نیز رجوع کنید به« اصطلاحات الصوفیه» عبد الرزاق کاشانی(کلکته ۱۸۴۵، ص ۴).

[۱۲۸۷] (۳۶۶).« قیامت‌نامه» ص ۲۸.

[۱۲۸۸] (۳۶۷).« دیوان» منسوب به فضل اللّه ورقه ۱۲۸ ب- ۱۲۹ الف؛« توحیدنامه» علی اعلی ص ۵۶- ۸.

زین آب رحیق هرکه نوشید جاوید لباس عمر پوشید[۱۲۸۹]

به سراغ فرقه‌های صوفی رفته، حالات خود را با ملامتیه قیاس کرده، خود را از ایشان شمرده اند[۱۲۹۰]. تنها به این کلیات بس نکرده، با آوردن نظریه انسان کامل [۱۲۹۱] آن را اساس ولایت فضل اللّه قرار داده اند: این قطعه که از ابن عربی نقل می‌کنیم، گویی بویژه برای تشریح اعتقاد حروفیان ساخته شده:

خداوند، این مقام کمال را فقط از آن رو به انسان کامل- که مظهر صورت الهی است- بخشید که جانشین خدا باشد و لذا او را خلیفه [خود] نامید و مظاهر دیگر پس از وی، خلیفه این خلیفه می باشند؛ و تنها اولی خلیفه خداست. آن مظهر اول را خدا به صورت خویش آفریده و برای هرکس که خواهد خدا را از راه مشاهده- نه بر طریق عقل و استدلال- بشناسد، دلیل قرار داده[۱۲۹۲].

ابن عربی، علاوه براین پیش از فضل اللّه، صریحا ادعا کرده که تجسد قرآن و جوهر سبع المثانی و روح جاویدان الهی است؛ آنجا که گوید:

ص:۲۲۱

منم قرآن، منم سبع المثانی، من جان جانانم نه روح ظرف‌ها[۱۲۹۳] [اجساد].

این مقولات، حروفیان را به وحدت وجود کشانیده؛ به‌گونه‌ای که عطار در داستان سیمرغ، [منطق الطیر] آن را بیان کرده؛ به گفته فضل اللّه:

سیمرغ که نام یک وجود است، واجب ز برای او سجود است[۱۲۹۴]

و به گفته علی اعلی:

گشتند همه وجود واحد سیمرغ ز کوه قاف برخاست[۱۲۹۵]

[۱۲۸۹] (۳۶۸- ۳۶۹).« قیامت‌نامه» ص ۲۸ و ۱۰۰.

[۱۲۹۰] (۳۶۸- ۳۶۹).« قیامت‌نامه» ص ۲۸ و ۱۰۰.

[۱۲۹۱] (۳۷۰).« جاودان کبیر» ورقه ۱۱۹ ب.

[۱۲۹۲] (۳۷۱).« فتوحات مکیه» ۳/ ۳۶۹.

[۱۲۹۳] (۳۷۲). همان، ۱/ ۱۱.

[۱۲۹۴] (۳۷۳).« دیوان» منسوب به فضل اللّه، ورقه ۱۷۴ الف.

[۱۲۹۵] (۳۷۴).« قیامت‌نامه» ص ۴۰.

و مانند وحدت وجودیان معتقد شده اند که «از واحد، جز واحد صادر نمی شود» و حتی بالاتر: «بلکه از واحد به وجه هیچ موجود نباشد که خود[1296]»[1297]. واقع این است که یک نگاه به ۴۷ باب ابتدای فتوحات مکیه ابن عربی، به روشنی نشان می‌دهد که مواد حروفیان تماما از آن سرچشمه گرفته است.

این نقاط تماس حروفیگری و صوفیگری بود، اما استقلال حروفیان از آنجا آغاز می شود که معتقدند نحله ایشان بسیار پردامنه‌تر از تصوف است؛ به گفته نسیمی:

یک قطره ز بحر ماست شبلی　　یک نقطه ز حرف ماست، ادهم[1298]

بدین لحاظ، حروفیه متعرض افکار و مفاهیم صوفیانه شده، آن را مورد مناقشه و انکار قرار داده‌اند. از جمله بر مجاهده به‌عنوان راه خداشناسی، ایراد گرفته و گرسنگی را به مثابه طریق [کسب] معرفت، رد کرده‌اند و بنابراین، صوفیان را

ص:۲۲۲

اهل ظاهر نامیده‌اند[1299]. و نیز با ذکر چند نمونه از مهمترین تأویلهای اصیل صوفیانه، توانائی ایشان را در تأویل و بویژه تأویل آیات متشابه و حروف مقطعه سرآغاز سوره ها، به کلی نفی نموده‌اند[1300]. همچنین در این مورد که صوفیه در دین و توحید از یک مرجع[1301] پیروی نمی‌کنند، آنان را مورد حمله قرار داده و به دلیل تفاوت گذاشتن میان احدیت و واحدیت، مشرکشان دانسته‌اند[1302] و نیز فرقه های صوفی را به گونه دشنام آمیزی هجو کرده، حتی مشایخ تثبیت شده و مسلم را به پیروان یزید و قاتلان حسین (ع)، تشبیه نموده به امویان منسوب داشته‌اند:

ای که پیش خود، به رتبت، بایزیدی، یوف یوف!　　قاتل نفس حسین (ع) و با یزیدی؛ یوف یوف[1303]!

[1296] (*) قاعده« الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» بدین معناست که سلسله موجودات، طولی است و مدلول ضمنی آن، این است که مصدر موجودات با خود موجودات یکی نیست؛ هرچند براساسی تشکیك وجود و اشتراك معنوی، در مفهوم وجود مشترکند . ولی قاعده دوم که از حروفیه آورده، بدین معنی است که همه اوست . درواقع، قاعده اول مفید معنی اصالت وجود است و قاعده دوم، افراطی‌ترین شکل وحدت وجود را می‌رساند.– م.

[1297] (۳۷۵).« جاودان کبیر» ورقه ۱۰۵ ب.

[1298] (۳۷۶). مقاله برون: ص ۵۸۹.

[1299] (۳۷۷).« شرح جاودان» ورقه ۲۳ الف.

[1300] (۳۷۸).« استوانامه» ورقه ۲۱ ب.

[1301] (*) صوفیه هم مرجع دارند که همان مرشد یا شیخ است ولی این مرجع، نوعی است نه شخصی و ایراد حروفیه بهمین نقطه است.– م.

[1302] (۳۷۹).« شرح جاودان» ورقه ۲۹۷ ب.

[1303] (۳۸۰).« دیوان» منسوب به فضل اللّه، ورقه ۱۲۳ الف.

بالاخره اختلاف بالا گرفت، به شخص ابن عربی نیز تاخته او را قرین ابلیس شمرده و [کتاب] فصوص [- نگین‌ها] وی را در حکم خرده شیشه بی ارزش، (و نه جواهر) قلمداد کردند؛ زیرا مدعی مقام ختم ولایت شده بود که به عقیده حروفیان، منحصر به فضل اللّه است[۱۳۰۴]. در جای دیگر نیز فصوص را مورد حمله قرار دادند که جهل را می‌افزاید و در دل خواننده ایجاد یأس می‌کند[۱۳۰۵].

از آنچه گذشت روشن شد که حروفیه از تصوف هرچه را با عقایدشان- که التقاطی از همه عقاید بود- سازگار می‌نمود برداشتند و آنچه تأثیری در تأیید ایشان نداشت، واگذاشتند و حتی حق ابن عربی را، که پایه و ستون مذهب ای شان را برپا کرده بود، پاس نداشتند.

ص:۲۲۳

هفتم. حروفیگری و تشیع

برای جستجوی وابستگیهای حروفیه و تشیع به طور کلی، در درجه اول و قبل از هرچیز باید به همانندی آشکار خطوط اصلی نحله فضل اللّه حروفی با عقاید مغیرة بن سعید، اشاره کرد که خدا و اعضای او را به شکل حروف تصور می‌نمود[۱۳۰۶]. سپس باید ابو منصور عجلی را به یاد آورد که [مدعی بود] به آسمان برشده و خدا دست بر دوشش نهاده و فرموده: «از سوی من تبلیغ کن »[۱۳۰۷]. این درست همان چیزهائی است که فضل اللّه آورد؛ او حروف را اصل آفرینش و خود را مظهر مسیح، که کلمه خداست، شمرد، که این از مقدسات پیروان ابو منصور بود و حتی به آن قسم می خوردند و می‌گفتند «سوگند به کلمه »[۱۳۰۸]. یک مورد مشترک دیگر بین ابو منصور و فضل اللّه حروفی آنکه هردو [ادعا می‌کردند] به تأویل مبعوثند[۱۳۰۹]. بد نیست به خاطر بیاوریم که حروفیه بر این عقیده که آدم، وجه اللّه است، تأکید کرده‌اند؛ ریشه تاریخی این اندیشه به بیان [بن سمعان] نهدی برمی‌گردد که معتقد بود همه اعضاء خدا فانی می شود، بجز وجه [صورت] او[۱۳۱۰]. عقیده مشترک دیگر میان غالیان و حروفیان آن است که مؤمنان نمی میرند بلکه از خانه ای به خانه ای منتقل می‌شوند[۱۳۱۱]، بدین جهت است که می بینیم، رجعت و مهدویت که از لازمه های غالیگری بوده از لوازم حروفیگری نیز

[۱۳۰۴] (۳۸۱).« توحیدنامه» علی اعلی ورقه ۴ ب- ۵ الف.

[۱۳۰۵] (۳۸۲).« قیامت‌نامه» ص ۱۶۷.

[۱۳۰۶] (۳۸۳).« الصلة بین التصوف و التشیع» ۱/ ۱۳۰- ۴.

[۱۳۰۷] (۳۸۴). همان، ۱/ ۱۳۵؛« الملل و النحل» ۱/ ۲۴۶؛« رجال» کشی ص ۱۹۶.

[۱۳۰۸] (۳۸۵).« مقالات الاسلامیین» ۱/ ۷۴.

[۱۳۰۹] (۳۸۶).« الصلة بین التصوف و التشیع» ۱/ ۱۳۴- ۱۴۰.

[۱۳۱۰] (۳۸۷). همان، ۱/ ۱۲۹؛« مقالات الاسلامیین» ۱/ ۶۶.

[۱۳۱۱] (۳۸۸).« استوانامه» ورقه ۵۱ ب؛« مقالات الاسلامیین» ۱/ ۷۷- ۸« الفرق بین الفرق» ۱۵۱- ۲.

شده است[۱۳۱۲]. شاید به یاد آوریم که ابو الخطاب با مرگ مبدل به خدا شد و نیز پیش از مرگش، بعضی پیروان وی مهدی گردیدند؛ این همان چیزی است که حروفیان دعوی می‌کردند[۱۳۱۳] و

ص:۲۲۴

فضل اللّه را رب الارباب لقب می دادند[۱۳۱۴]. و نیز فضل اللّه [به شیوه غالیان]، علی را ممسوس فی ذات اللّه می خواند و مهدی را [ظهور] علی می‌دانست[۱۳۱۵].

این مطالبی بود مربوط به غلات نخستین که عقایدشان در فرقه های متأخر شیعی، گداخته و حل شده؛ اکنون ببینیم حروفیه از کدام فرقه عقاید خود را گرفته و با کدام یک مربوط بودند؟

فضل اللّه تا حد امکان کوشش داشت خود را زیر شعار تقیه پنهان سازد تا حقیقت وابستگی او به تشیع آشکار نشود؛ دلیل این موضوع اینکه سید اسحق محرم نامه نامه خود را فقط به این منظور نوشت که اصول عقاید حروفی را بدون رعایت تقیه، شرح دهد[۱۳۱۶]. بااینحال حتی در آثار خود فضل اللّه، اشارات بسیاری می توان یافت که ارتباط آشکار نحله حروفی را با تشیع دوازده امامی روشن می سازد؛ مثلا فضل اللّه با عقیده ابن حنبل دایر به تأکید بر ظاهر و نفی باطن، مناقشه می‌کند[۱۳۱۷] و همچنین با ابو حنیفه در موضوع نص اذان مخالف است و [علیرغم او] عبارت «حی علی خیر العمل» را جزء اذان می‌داند[۱۳۱۸].

گذشته از تناسب واضح سبع المثانی با چهارده معصوم، فضل اللّه، گرایش دوازده- امامی خود را با این بیان تأکید می‌کند که «هیچ پیغمبری نبوده، مگر آنکه به دنبال او ۱۲ امام بوده است»[۱۳۱۹]. بااین جمله باید افزود که فضل اللّه حروفی خود را مهدی دوازده‌امامی می‌دانسته، و در نامه‌ای که شاه اویس به امیر ولی فرستاده[۱۳۲۰] از قول فضل اللّه چنین شاهد آورده «بسم اللّه الرحمن الرحیم، انی رأیت احد عشر وجودا و نفسا شریفا و من دوازدهم ایشان ».[۱۳۲۱] پس از کشته شدن فضل اللّه که حروفیان، همه جا، مورد تعقیب دولت قرار گرفتند و تقیه دیگر سودی نداشت، می بینیم که حروفیان ابو حنیفه را مورد حمله و ترکان

[۱۳۱۲] (۳۸۹). علی اعلی در« توحیدنامه»(ص ۱۳) گوید:

هرکه با رجعت نشد قائل یقین، لیس منی گفتش آن هادی دین.

[۱۳۱۳] (۳۹۰).« جاودان کبیر» ورقه ۴۰۸ الف.

[۱۳۱۴] (۳۹۱). همان، ورقه ۲۹۲ الف.

[۱۳۱۵] (۳۹۲).« شرح جاودان» ورقه ۲۸ الف.

[۱۳۱۶] (۳۹۳).« محرم‌نامه» ص ۱۳.(جزء مجموعه« نصوص حروفیه» چاپ هوارت).

[۱۳۱۷] (۳۹۴).« جاودان کبیر» ورقه ۳۵۹ ب- ۳۶۰ الف.

[۱۳۱۸] (۳۹۵). همان، ورقه ۶۳ ب.

[۱۳۱۹] (۳۹۶- ۳۹۷- ۳۹۸). همان، ورقه ۴۰۸ الف، این امیر ولی، شاید همان شیخ ولی، رئیس قبیله اوس باشد.(تاریخ» ابن خلدون ۶/ ۱۲).

[۱۳۲۰] (۳۹۶- ۳۹۷- ۳۹۸). همان، ورقه ۴۰۸ الف، این امیر ولی، شاید همان شیخ ولی، رئیس قبیله اوس باشد.(تاریخ» ابن خلدون ۶/ ۱۲).

[۱۳۲۱] (۳۹۶- ۳۹۷- ۳۹۸). همان، ورقه ۴۰۸ الف، این امیر ولی، شاید همان شیخ ولی، رئیس قبیله اوس باشد.(تاریخ» ابن خلدون ۶/ ۱۲).

حنفی را مورد استهزا قرار دادند[۱۳۲۲]. از اینجاست که خلفای فضل اللّه، صریحا عقیده دوازده‌امامی خود را فاش کردند؛ از جمله نسیمی بغدادی، طی یک قصیده بلند در دیوان خود [۱۳۲۳]، دوازده‌امام را یک‌یک نام برده، و علی اعلی مجملا اشاره می‌کند[۱۳۲۴]. نیز در شرح جاودان که به سال ۸۱۹ نوشته شده[۱۳۲۵] ذکر دوازده امام و چهارده معصوم آمده؛ مصنف این تعداد معصوم را خاص شیعه ندانسته، بلکه یک اصل کلی ادیان شمرده و معصومین را مظهر خدا خوانده است؛ مثلا چهارده معصوم یهود عبارت است از دوازده نفر اسباط با موسی و هارون، و از آن مسیحیان، دوازده حواری با عیسی و مریم و از آن مسلمانان، دوازده امام به اضافه محمد (ص) و فاطمه (س)[۱۳۲۶]. در محرم‌نامه (تصنیف به سال ۸۲۸) از دوازده امام صریحا یاد شده که مظهر نبوت (یعنی قانونگذاری) و امامت (یعنی قانونگزاری) و به علاوه مظهر الوهیت می‌باشند که در خاتم ثانی یا خاتم- الاولیاء [امام دوازدهم] که مظهر آدم یعنی جامع صفات و اسماء الهی است، تجلی می‌کند[۱۳۲۷]. و نیز نام ائمه از علی (ع) تا امام حسن عسکری (ع) یک به یک آمده[۱۳۲۸] و این قسمت با عبارتی منسوب به این امام پایان یافته، که این است : «ما عرصه حقایق را با قدمهای نبوت و ولایت پیمودیم و هفت آسمان ر ا با نشانه‌های هدایت و فتوت، روشن کردیم ... اسباط خاندان ما، شناسندگان دین و خلفاء بیقین‌اند ... و پیروان ما تنها گروه نجات یافته و پاکیزه‌اند»[۱۳۲۹]. بدینگونه ظاهرا دعوت فضل اللّه به این دوازده امامیگری غلوآمیز، از نوع مهدویت نصیریه بوده، که نتیجه نهایی آن این است: علی (ع) خاتم الولایه به‌طور اعم و فضل اللّه، خاتم الولایه به‌طور اخص[۱۳۳۰] می‌باشد. به این ترتیب، بار دیگر به تقسیم دوگانه تشیع می‌رسیم: شیعه ظاهری یعنی امامیان معتدل و شیعه حقیقی یعنی نصیریه، یا هراسم دیگری که به این طرز فکر [غلو اثنا عشری] اطلاق شود. لذا حروفیان شیعیان دوازده‌امامی معتدل را مورد

نکوهش قرار داده، ایشان را اهل ظاهر و قشری می‌شمردند؛ علی اعلی خطاب به اینان می‌گوید:

ای شیعه ترا چه بود آخر؟ — مرتد ز چه رو شدی و کافر؟

از قول امام دین چه دیدی — ای دیو که این‌چنین رمیدی؟

با جمله انبیا به سر بود — این نطق خدا که جهر بنمود[۱۳۳۱]

[۱۳۲۲] (۳۹۹).« قیامت‌نامه» ص ۷۰- ۱.

[۱۳۲۳] (۴۰۰).« دیوان نسیمی» ورقه ۴ ب.

[۱۳۲۴] (۴۰۱).« توحیدنامه» ص ۳.

[۱۳۲۵] (۴۰۲).« شرح جاودان» ورقه ۲۷۹ ب.

[۱۳۲۶] (۴۰۳). همان، ورقه ۲۸۵ ب.

[۱۳۲۷] (۴۰۴- ۴۰۵- ۴۰۶- ۴۰۷).« محرم‌نامه» ص ۲۱؛ ضمنا عبارت مزبور در« مشارق الانوار» برسی نیز آمده است.

[۱۳۲۸] (۴۰۴- ۴۰۵- ۴۰۶- ۴۰۷).« محرم‌نامه» ص ۲۱؛ ضمنا عبارت مزبور در« مشارق الانوار» برسی نیز آمده است.

[۱۳۲۹] (۴۰۴- ۴۰۵- ۴۰۶- ۴۰۷).« محرم‌نامه» ص ۲۱؛ ضمنا عبارت مزبور در« مشارق الانوار» برسی نیز آمده است.

[۱۳۳۰] (۴۰۴- ۴۰۵- ۴۰۶- ۴۰۷).« محرم‌نامه» ص ۲۱؛ ضمنا عبارت مزبور در« مشارق الانوار» برسی نیز آمده است.

[۱۳۳۱] (۴۰۸).« قیامت‌نامه» ص ۷۰- ۱.

صاحب شرح جاودان نیز از شیعه معتدل بد گفته و ایشان را درازگوش لقب داده، چرا که در اعتقاد به حروف با حروفیان همراهی نکرده‌اند[۱۳۳۲].

اسحق افندی، صاحب کاشف الاسرار، متوجه تظاهر حروفیه به تشیع شده و طبق نظر ما، ایشان را منشعب از نصیریان دانسته و دلیل آورده که در نشستهای خصوصی خود شراب می نوشیدند[۱۳۳۳]؛ ما قبلا به این خصوصیت نصیریه اشاره کرده‌ایم.

پس از اثبات این مبنا، بد نیست یادآوری شود که حروفیان از تشیع دوازده امامی، بطور کلی مبادی دیگری نیز اخذ کرده‌اند: مانند اعتقاد به عصمت [ائمه] که شامل حضرت فاطمه (س) به‌عنوان یکی از چهارده معصوم نیز می شود[۱۳۳۴]، و مانند عقیده به بدا[۱۳۳۵][۱۳۳۶] که علی اعلی ضمن تشریح عقاید حروفیه بدان

ص:۲۲۷

اشاره کرده:

گر ز باب مفردات آیی برون — فضل حق بینی که چون شد رهنمون

محو و ثابت می‌کند آن را که خواست — آنکه گفت ام الکتاب از خاص ماست[۱۳۳۷]

و بالاتر ازین، علی اعلی ظهور مهدی (ع) را آرزو کرده که انتقام خون فضل اللّه را بگیرد [۱۳۳۸]. برای تکمیل پیوند کامل میان شیعیگری و حروفیگری، باید به عقیده دو قیامت از نظر شیعه- یعنی رجعت و قیامت کبری- اشاره کرد که عینا در عقاید حروفیان به شکل مرموزی آمده؛ بدین شرح که درنظر آنان، قیامت اول یعنی ظهور حقیقت حروفی و قیامت دوم

[۱۳۳۲] (۴۰۹). سید اسحق، مذهب شیعه را نیز چون مذهب شافعی و حنفی، جدا از حروفیگری قرار می دهد، مثلا در مقابل ابو حنیفه و شافعی به عنوان مجتهد دو فرقه از اهل سنت، فخر الدین فرزند علامه حلی را نیز مجتهد شیعه می داند، بدینگونه درنظر سید اسحق، حروفیگری شاخه مستقلی ا ز تشیع است:(« وصیت‌نامه سید اسحق» ورقه ۱۸ الف).

[۱۳۳۳] (۴۱۰).« کاشف الاسرار» ص ۴۷؛« دائرة المعارف اسلامی»(انگلیسی) ۲/ ۳۳۸، و نیز ص ۵۳۸ از مجلهdlroW milsuM ehT

[۱۳۳۴] (۴۱۱).« شرح جاودان» ورقه ۳۰۷ الف.

[۱۳۳۵] (*) بدا در اصطلاح شیعه به معنی ظاهر شدن مقدرات الهی بر امام یا دیگران، خلاف آنچه در بادی امر تصور می شد و گمان می‌رفت(مانند مورد اسماعیل پسر بزرگ امام صادق(ع) که در حیات پدر فوت کرد و امامت به امام موسی کاظم(ع) رسید) و نیز به معنی تغییر مقدرات در اثر دعا و نفرین و شفاعت و مانند آن است. باید توجه داشت در عین آنکه این موضوع، در کلیه مذاهب و ادیان به نحوی مطرح است ولی در کتب ملل و نحل، بدا را از خصوصیات تشیع شمردند.- م.

[۱۳۳۶] (۴۱۲).« الصلة بین التصوف و التشیع» ۱/ ۱۰۴- ۷.

[۱۳۳۷] (۴۱۳).« توحیدنامه» علی اعلی ص ۲؛(بیت دوم اشاره است به آیه ۳۹ از سوره رعد)

[۱۳۳۸] (۴۱۴).« قیامت‌نامه» علی اعلی ص ۳۷- ۸.

پس از «تلاشی جسم» خواهد بود[۱۳۳۹]. و نیز ارتباط قضیه مهدی که اساس حروفیگری است با تشیع احتیاج به شرح ندارد.

پس از بیان رشته های ارتباط بین حروفیان با غالیان شیعه منتسب به دوازده امامیان، لازم است به بخش فلسفی عقاید حروفیه که به افلاک و طبایع و نفوس و عناصر و غیره مربوط می شود، اشاره کنیم که یقینا از اسماعیلیگری بدان راه یافته. به علاوه بسیاری از جزئیات و تفصیلات حروفیگری از نوشته های اسماعیلی نشت کرده؛ خصوصا از رسائل اخوان الصفا که به نوبه خود حلقه‌ای از تاریخ [تطور] فن حروف و ارقام در اسلام بوده است. چنانکه پیداست، حروفیان بر این مرجع، بسیار تکیه می کردند و برای اثبات این مدعا، شواهد بسیار هست، مثلا رؤیای صادقه که به مفاد رسائل اخوان الصفا پس از انقطاع وحی جانشین آن می شود[۱۳۴۰]، با این مقوله حروفیان قابل مقایسه است : «وقتی در دوره‌ای از ادوار قرانات و مرحله ای از زمان این صفات [یعنی قدرت تأویل رؤیا] در یکی از افراد بشر جمع شد، آن شخص برانگیخته خدا و صاحب الزمان است و مادام العمر، امام مردم می باشد»[۱۳۴۱]. و نیز حروفیان و اخوان الصفا در این مورد همعقیده اند که بعث یعنی علم[۱۳۴۲]. علاوه‌براین، همچنانکه

ص:۲۲۸

اسماعیلیان امامان خود را «اهل تأویل»[۱۳۴۳] می‌نامیدند، فضل اللّه نیز خود را صاحب تأویل می خواند. همچنین هردو فرقه روز جمعه را روز قیامت دانسته اند[۱۳۴۴]. اسماعیلیان، پیش از حروفیان، امامت و نبوت را به شمس و قمر، تشبیه کرده و گفته اند «وصی، کتاب خدا را تأویل می کند و پیغمبر [فقط] مأمور تنزیل است»[۱۳۴۵]. و نیز در تأویلهای مکرر آیات «وَ الطُّورِ وَ کِتابٍ مَسْطُورٍ فِی رَقٍّ مَنْشُورٍ وَ الْبَیْتِ الْمَعْمُورِ وَ السَّقْفِ الْمَرْفُوعِ وَ الْبَحْرِ الْمَسْجُورِ»[۱۳۴۶]، و نیز در این مقوله که «هرکس در عالم به اجرای امر خدا برخیزد ... او وجه و دست و زبان و چشم خدا و م ظهر انسانی او در روی زمین است؛ چون موید به نیرو و اراده خداست»[۱۳۴۷] و همچنین در این باب که انسان، عالم صغیر همچون فهرست عالم کبیر است[۱۳۴۸]، اندیشه حروفی و اسماعیلی مطابقت دارد. بر ما روشن است که حروفیان، سبک بیان و لحن ملایم خود را در شرح عقایدشان، از آن رسایل اقتباس کرده‌اند؛ همچنانکه اسماعیلیان با علم دشمنی نمی ورزند و روی مذهب خاصی عناد نمی‌کنند و هیچیک از کتب حکما و فیلسوفان را مورد غفلت قرار نمی دهند[۱۳۴۹] و اخوان الصفا در بیان کمالات انسانی گفته‌اند: [آدم کامل آن است که] در دین عربی و در نسبت ایرانی و در مذهب حنفی باشد»[۱۳۵۰]. بدینگونه در برابر

[۱۳۳۹] (۴۱۵).« شرح جاودان» ورقه ۲۸۳ الف.

[۱۳۴۰] (۴۱۶- ۴۱۷).« رسایل اخوان الصفا» ۴/ ۱۴۵- ۸ و ۱۷۹.

[۱۳۴۱] (۴۱۶- ۴۱۷).« رسایل اخوان الصفا» ۴/ ۱۴۵- ۸ و ۱۷۹.

[۱۳۴۲] (۴۱۸). همان، ۲/ ۱۲۴؛« جامع الحکمتین» ص ۳۸.

[۱۳۴۳] (۴۱۹).« جامع الحکمتین» ۱۰۹.

[۱۳۴۴] (۴۲۰).« رسایل اخوان الصفا» ۳/ ۳۰۴.

[۱۳۴۵] (۴۲۱).« جامع الحکمتین» ص ۲۰۰- ۳.

[۱۳۴۶] (۴۲۲). همان، ۲۳۰- ۱؛(آیات ۱- ۶ سوره طور).

[۱۳۴۷] (۴۲۳).« الرسالة الجامعه» ۲/ ۲۸۳.

[۱۳۴۸] (۴۲۴). همان، ۲/ ۵۲؛ و« جامع الحکمتین» ص ۲۹۰ و ۲۸۳؛« رسائل اخوان الصفا» ۳/ ۳ و ۱/ ۵۸۲- ۶۰۹.

[۱۳۴۹] (۴۲۵).« رسایل اخوان الصفا» ۴/ ۲۱۶.

[۱۳۵۰] (۴۲۶). همان، ۲/ ۳۱۵.

حروفیان، راه گشاده شده بود که بدون تعصب ورزیدن، درمورد ابو حنیفه بحث کنند و جنبش خود را بر پایه ای مذهبی و اسلامی و صبغه ایرانی، پدید آورند.

گذشته از اینها، پیشتر اخوان الصفا در موضوع بیان فضایل ایرانیان، خصوصا اهل خراسان، نصوصی از قرآن و احادیثی گرد آورده بودند که مورد

ص:۲۲۹

استناد حروفیه قرار گرفت، از جمله اینکه مقصود از آیه «سَتُدْعَوْنَ إِلی قَوْمٍ أُولِی بَأْسٍ شَدِیدٍ[۱۳۵۱]»[۱۳۵۲] و «فَسَوْفَ یَأْتِی اللَّهُ بِقَوْمٍ یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ[۱۳۵۳]»،[۱۳۵۴] ایرانیانند؛ و نیز این حدیث نبوی «اگر ایمان از خوشه پروین آویخته باشد، گروهی از فرزندان ایران بدان دست می یابند»[۱۳۵۵] و «خوشا بحال برادرانم از مردم ایران؛ در آخر الزمان می آیند و خطوطی سیاه بر سپیدی کاغذ [یعنی قرآن و احادیث] می‌یابند، آن را تصدیق می‌کنند و به من می گروند»[۱۳۵۶]. همچنین، حروفیان، بسیاری روایات با معانی باریک، از اسماعیلیان گرفته، جزء عقاید خود آورده‌اند؛ مانند این حدیث: «شرک در امت من از حرکت مورچه‌ای سیاه روی سنگی تیره در شبی ظلمانی نهان تر است.»[۱۳۵۷] و «دهر را دشنام مدهید، دهر یعنی خدا .»[۱۳۵۸] و غیره؛ که این تحقیق، اجازه تفصیل آن را نمی‌دهد.

پیوستگی حروفیان با تشیع به موارد پیشگفته محدود نمانده، بلکه گذشته از آن، کلا عقیده نصیریه را در باب صفت خدایی به آدمیان دادن، [۱۳۵۹] تقلید کرده اند. بین دو فرقه، این شباهت نیز برقرار است که بر کتب و متون مستقل و مخصوص فرقه خود استناد، و عبارات آن را در مراسم مذهبیشان تلاوت و بر مضامین آن در مباحثه با فرق دیگر، تکیه می‌کردند[۱۳۶۰]. ظاهرا جنبه بدعت آمیز غالیگری طبعا به یک رشته نصوص رسمی نیاز دارد که مورد پذیرش مریدان واقع شود و عقاید خود را با آن بسنجند و شاید به همین سبب، علی اللهیان ایران نیز یک کتاب سری منظوم به نام سرانجام[۱۳۶۱] دارند که

ص:۲۳۰

[۱۳۵۱] (*) بزودی به سوی قومی با مهابت بسیار خوانده می‌شوید.(سوره فتح ۴۸: ۱۶).- م.

[۱۳۵۲] (۴۲۷- ۴۲۸- ۴۲۹- ۴۳۰). همان، ۲/ ۲۴۳. حدیث اول در« صحیح» بخاری(کتاب تفسیر القرآن، تفسیر سوره جمعه)، و نیز« مسند» ابن حنبل(۲/ ۴۱۷) آمده است، ولی از حدیث دوم در هیچیك از کتب نهگانه(اهل سنت) نشانی نیست.

[۱۳۵۳] (**) خدا بزودی قومی را می‌آورد که دوستشان دارد و ایشان نیز خدا را دوست دارند. سوره مائده ۵: ۵۴).- م.

[۱۳۵۴] (۴۲۷- ۴۲۸- ۴۲۹- ۴۳۰). همان، ۲/ ۲۴۳. حدیث اول در« صحیح» بخاری(کتاب تفسیر القرآن، تفسیر سوره جمعه)، و نیز« مسند» ابن حنبل(۲/ ۴۱۷) آمده است، ولی از حدیث دوم در هیچیك از کتب نهگانه(اهل سنت) نشانی نیست.

[۱۳۵۵] (۴۲۷- ۴۲۸- ۴۲۹- ۴۳۰). همان، ۲/ ۲۴۳. حدیث اول در« صحیح» بخاری(کتاب تفسیر القرآن، تفسیر سوره جمعه)، و نیز« مسند» ابن حنبل(۲/ ۴۱۷) آمده است، ولی از حدیث دوم در هیچیك از کتب نهگانه(اهل سنت) نشانی نیست.

[۱۳۵۶] (۴۲۷- ۴۲۸- ۴۲۹- ۴۳۰). همان، ۲/ ۲۴۳. حدیث اول در« صحیح» بخاری(کتاب تفسیر القرآن، تفسیر سوره جمعه)، و نیز« مسند» ابن حنبل(۲/ ۴۱۷) آمده است، ولی از حدیث دوم در هیچیك از کتب نهگانه(اهل سنت) نشانی نیست.

[۱۳۵۷] (۴۳۱).« جامع الحکمتین» ص ۵۱.

[۱۳۵۸] (۴۳۲).« بین ابی العلاء المعری و داعی الدعاة» ص ۱۷.

[۱۳۵۹] (۴۳۳).« کاشف الاسرار»(اسحق افندی) ص ۱۶۶ و بعد.

[۱۳۶۰] (۴۳۴).« الباکورة السلیمانیه»(ص ۷- ۳۴)، آنجا که ده سوره مورد تلاوت نصیریه را در مناسبتهای مذهبی ذکر کرده است.

[۱۳۶۱] (۴۳۵). ص ۱۸۸ از مجلهdlroW milsuM ehT

یادآور محبت‌نامه فضل اللّه حروفی است.

پس ازین سیر طولانی همراه حروفیه، ناچار هستیم ماهیت آن را روشن کنیم . این نحله جامع صوفیگری و شیعیگری است بدون آنکه هیچیک مقصود با لذات باشد؛ ولی همین درآمیختگی دو طرز فکر به این صورت متکامل، نمونه‌ای است از پیوستگی تصوف و تشیع. بالاخره باید گفت که در حروفیگری آنقدر نیروی زندگی وجود داشت که حتی پس از مرگ بنیادگذار و سرکوبی پیروان آن توانست در فرقه های دیگر نفوذ کند؛ که در شرح بکتاشیه خواهیم دید. اگر فرصت تحقیق در بابیگری و بهاییگری برای مؤلف دست دهد، در این دو فرقه نیز بسیاری از عناصر حروفیگری را خواهیم یافت؛ امید که این آرزو در سالهای آینده تحقق یابد.

ص:۲۳۱

۲. شاه نعمت اللّه ولی و طریقه او

در این تحقیق، از بحث درباره نعمت اللّه ولی، به لحاظ تأثیر گسترده این صوفی در تصوف شیعیانه و هم از آن رو که طریقه وی تا عصر جدید پایدار مانده ناگزیر هستیم؛ و نیز رنگ شیعیانه طریقه وی، آن را از موضوعات این کتاب قرار می‌دهد.

گفته‌اند نعمت اللّه صوفی علوی- که از طریق اسماعیل بن جعفر، نسبش به علی بن ابیطالب می رسد[۱۳۶۲]- در حلب زاده شده و تا زمان مهاجرت به ایران [۱۳۶۳] در آنجا زیست. ولی حق آنست که گفته شود عبد اللّه پدر وی به ایران مهاجرت کرد و در نزدیکی کرمان ساکن شد و در نتیجه ازدواجش با یک زن ایرانی، پسرش نعمت اللّه به سال ۷۳۱ متولد گردید[۱۳۶۴]؛ و محمد، جد نعمت اللّه، در آن موقع هنوز

ص:۲۳۲

در حلب بود[۱۳۶۵]. [به هرصورت] نعمت اللّه پس از فراگرفتن علوم رسمی از استادان معروف [۱۳۶۶]، به سال ۷۵۵ در سن ۲۴ سالگی برای گزاردن حج[۱۳۶۷] رو به کشورهای عربی نهاد؛ ظاهرا بدین منظور که تجدید عهدی با وطن کند و بر زبان

[۱۳۶۲] (۱).« دیوان شاه نعمت اللّه ولی»، تهران ۱۳۳۶ ش. ۲/ ۵۱۲؛« طرائق الحقائق» ۳/ ۲- ۳. درواقع مفصلترین نوشته درباره طریقه نعمت اللّه ولی، همان مندرجات جلد سوم« طرائق الحقائق»(۱- ۲۲۰) است. اساس کار ما در تحقیق حاضر عبارت از سه رساله ای است که ژان اوبن، تحت عنوان « زندگانی شاه نعمت اللّه ولی کرمانی »، جزء انتشارات انستیتو ایران و فرانسه به سال ۱۹۵۶ در تهران به چاپ رسانده است. سه رساله عبارت است از:

۱.« تذکره عبد الرزاق کرمانی»، تألیف در حدود سال ۹۰۰،(ص ۱- ۱۳۱).

۲.« برگزیده‌ای از جامع مفیدی»، تألیف به سال ۱۰۸۲، که شامل رساله صنع اللّه نعمت‌اللهی نیز می‌باشد،(ص ۱۳۳- ۲۶۸).

۳. رساله عبد الرزاق بن عبد العزیز بن شیر ملك واعظی که برای احمد شاه بهمنی(حکومت در هند از ۸۳۸ تا ۸۶۲ هجری قمری) نوشته،(ص ۲۶۹- ۳۲۱). ما به هریك از این سه رساله و صفحات مربوطه در جای خود اشاره خواهیم کرد.

[۱۳۶۳] (۲). رساله واعظی ص ۲۷۴؛ رساله صنع اللّه ص ۱۴۰؛« تاریخ ادبیات ایران»(براون) ۳/ ۴۶۵.

[۱۳۶۴] (۳).« طرائق الحقائق» ۳/ ۲- ۳؛« تذکره عبد الرزاق کرمانی » ص ۲۴. سخاوی، شاه نعمت اللّه را ماهانی نامیده و به حلب اشاره‌ای نکرد(« الضوء اللامع» ۱۰/ ۲۰۱)؛ و مولوی خدابخش در« محبوب الالباب»(ص ۵۵۰)، نعمت اللّه را از ساکنان قریه ماهان دانسته و در مقدمه دیوان می‌نویسد: در کوهبنان کرمان متولد شد(۱/ ۲).

[۱۳۶۵] (۴).« دیوان»، ۲/ ۳۱. خود شاه نعمت اللّه اشاره می کند که مادر جد پنجمش، امیرزاده سامانی بوده و جد یازدهمش کاشانی لقب داشته (۲/ ۵۱۲)، و این نشان می‌دهد که آجداد وی ساکن ایران بوده‌اند و به علتی به حلب منتقل شده‌اند.

[۱۳۶۶] (۵). اسامی استادان نعمت اللّه را در رساله عبد الرزاق(۳۱- ۲) و رساله صنع اللّه(۱۴۰) ببینید.

عربی تسلط یابد. پس از رسیدن به مصر، به هنگام اقامت در آنجا- که هنوز قصد مکه داشت- مرید شیخ عبد اللّه یافعی (متوفی ۷۶۸) گردید و هفت سال در صحبت وی بود تا از خلفای او به‌شمار آمد[۱۳۶۸]. به نظر می‌آید، حوادثی که در ایران می‌گذشت نعمت اللّه را به مراجعت به ایران، جهت استفاده از اوضاع و احوال سیاسی [مساعد] تشویق کرد و این به سال ۷۶۲ یعنی سال دوم سلطنت تیمور در سمرقند بود[۱۳۶۹]. ظاهرا سیاست تیمور دائر بر میدان دادن و کمک به علویان همراه با قدرت شخصیت نعمت اللّه باعث شد که این صوفی در آنجا به موقعیت رشک آوری دست یابد[۱۳۷۰]، [به حدی که] اضطراب تیمور را برانگیخت؛ بویژه که نعمت اللّه توانسته بود حتی بسیاری از مغولان را به خود متمایل سازد[۱۳۷۱]. عکس العمل تیمور آن بود که به وی گفت: «دو پادشاه در یک شهر نگنجند.»[۱۳۷۲] و بدین‌گونه نعمت اللّه خود را ناچار یافت که سمرقند را به قصد شهر سبز در نزدیک آن ترک کند، و در آنجا خانه ای برای سکونت و مسجدی برای ترویج طریقه خود بنیاد نهاد[۱۳۷۳]. جاسوسان که مراقب حرکات وی بودند، احساس کردند مقاصد شورشگرانه دارد و همین سبب شد که که پیوسته از شهری به شهری منتقل شود. آخر، پس از آنکه خانقاههایی در کوهبنان و غیره ساخت به حمایت اسکندر، نواده تیمور، در قطعه زمینی میان رودخانه در یزد ساکن شد[۱۳۷۴] و بالاخره در ماهان استقرار یافت.

ص:۲۳۳

به‌هرحال، وی عمر درازی کرد و حتی در دیوانش، سن خود را نزدیک به صد سال ذکر کرده است[۱۳۷۵]. وفاتش در ۸۳۴ بود[۱۳۷۶].

به سبب این عمر طولانی که نصیب نعمت اللّه شد، وی با بسیاری از جنبشهای صوفیانه در ایران همزمان بود و ظاهرا آنقدر عاقل بود که از شورش مسلحانه، به لحاظ ترس از عاقبت کار خودداری ورزد[۱۳۷۷]. تردیدی نیست که او روح زمان خود را منعکس می کند، در ولایت او چندان مبالغه می شد که حتی گفته اند پیروانش وی را سجده می کردند[۱۳۷۸]، خود را مظهر[۱۳۷۹] می‌نامید و مصاحبتش را با عبد اللّه یافعی در مکه، به مصاحبت موسی به شعیب مانند می‌کرد[۱۳۸۰].

هرچه هست، نعمت اللّه یک صوفی خالص وحدت وجودی[۱۳۸۱] بوده و از انسان کامل[۱۳۸۲] و سلسله اولیاء[۱۳۸۳] سخن گفته و در مقام مفاخره به فصوص- الحکم[۱۳۸۴] اشاره نموده و از حلاج و دیگر صوفیان[۱۳۸۵] نام برده و در بزر گداشت

[۱۳۶۷] (۶- ۷- ۸- ۹). رساله واعظی ص ۲۷۹- ۲۸۲.

[۱۳۶۸] (۶- ۷- ۸- ۹). رساله واعظی ص ۲۷۹- ۲۸۲.

[۱۳۶۹] (۶- ۷- ۸- ۹). رساله واعظی ص ۲۷۹- ۲۸۲.

[۱۳۷۰] (۶- ۷- ۸- ۹). رساله واعظی ص ۲۷۹- ۲۸۲.

[۱۳۷۱] (۱۰). رساله صنع اللّه ص ۱۶۶.

[۱۳۷۲] (۱۱). رساله عبد الرزاق کرمانی ص ۴۵.

[۱۳۷۳] (۱۲). رساله واعظی ص ۲۷۹.

[۱۳۷۴] (۱۳). رساله عبد الرزاق کرمانی، ص ۴۸.

[۱۳۷۵] (۱۴).« دیوان»، ۲/ ۴۹۷.

[۱۳۷۶] (۱۵). سخاوی، سال مرگش را ۸۳۹ نوشته(« الضوء اللامع» ۱۰/ ۲۰۱)، و در« محبوب الالباب» سال ۸۲۷ را ترجیح داده.

[۱۳۷۷] (۱۶). رساله عبد الرزاق ص ۴۲- ۳.

[۱۳۷۸] (۱۷). رساله واعظی ص ۳۱۷؛ رساله عبد الرزاق ص ۴۱؛« الضوء اللامع» ۱۰/ ۲۰۱.

[۱۳۷۹] (۱۸).« دیوان» ۱/ ۷؛ رساله عبد الرزاق ص ۸۱ و ۴۳.

[۱۳۸۰] (۱۹).« جامع مفیدی» ص ۱۶۳.

[۱۳۸۱] (۲۰).« دیوان»، ۲/ ۲۲ و ۱۰۳ و ۱۱۹؛« تاریخ ادبیات ایران»(براون) ۳/ ۴۷۰.

بایزید بسطامی مبالغه و حتی او را با علی (ع) مقایسه کرده است[۱۳۸۶]. دانش نعمت اللّه آنقدر پردامنه بود که گفته اند اشارات ابن سینا[۱۳۸۷] را تدریس می‌کرد؛

ص:۲۳۴

در دیوانش به خواجه نصیر همچون یک حکیم [۱۳۸۸]، اشاره نموده و قطب الدین شیرازی را در مکه، پیش از پیوستن به یافعی، ملاقات کرده[۱۳۸۹]. طبیعی است اگر اشعار وی شامل عناصر حروفیانه باشد [۱۳۹۰]؛ خاصه آنکه از نام خود یک معنی حروفی انتزاع کرده و «نعمت اللّه» را به مثابه صفتی الهی در برابر «فضل اللّه» گذاشته و در دیوان خود این معنی را مکرر آورده است. حتی گفته‌اند وقتی از هرات رانده شد به این آیه احتجاج می کرد «يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَها وَ أَكْثَرُهُمُ الْكافِرُونَ[۱۳۹۱]»[۱۳۹۲].

طریقه نعمت اللّه با شیوه ذکر [خفی] متمایز می‌شود، به این ترتیب که مرید به حالت نشسته، دست راست بر زانوی چپ و دست چپ بر زانوی راست، بدن خود را از چپ به راست می گرداند[۱۳۹۳] و کلمه لا اله الا اللّه را در دل می گذراند[۱۳۹۴]؛ این برای اجتناب از رقص و صیحه کشیدن و پایکوبی و جست و خیز مرسوم صوفیان بوده که بسیار مورد ایراد [متشرعان] قرار می‌گرفته است[۱۳۹۵].

با این حال از موسیقی برای شورانگیختن در مریدان استفاده می‌شد ولی فقط نی و دف به کار می بردند[۱۳۹۶]. از جمله آداب طریقه نعمت اللّه این بوده که مریدان پیش از ذکر، شیخ، یعنی نعمت اللّه را سجده می کردند[۱۳۹۷]، و نیز جامه مخصوصی داشتند[۱۳۹۸] که بعدها تغییر کرد[۱۳۹۹]. نشانه پیوستن مرید به طریقه، این بود که خرقه می پوشید و بر سر کلاهی درویشی از نمد می‌نهاد؛ این کلاه بعدا

[۱۳۸۲] (۲۱).« دیوان»، ۲/ ۵۵.

[۱۳۸۳] (۲۲). رساله واعظی ص ۲۸۷.

[۱۳۸۴] (۲۳). رساله عبد الرزاق ص ۱۱۵.

[۱۳۸۵] (۲۴). منجمله از احمد جامی(۴۴۱- ۵۳۶) و قطب الدین حیدر تونی(متوفی ۶۱۸) و شمس تبریزی و ابو سعید ابو الخیر نام برده(« دیوان»: ۲/ ۵۰۱ و ۲۶۵ و ۱/ ۶۱ و ۸۷)، و رساله‌ای در شرح سخنان ابو سعید نوشته(رساله عبد الرزاق کرمانی ص ۱۱۵)، و نیز اصطلاحات ابن عربی و عبد الرزاق کاشانی را ترجمه کرده(همان، ص ۴۳).

[۱۳۸۶] (۲۵).« دیوان»، ۲/ ۲۲۰.

[۱۳۸۷] (۲۶). رساله عبد الرزاق ص ۳۱.

[۱۳۸۸] (۲۷).« دیوان»، ۲/ ۵۴۳.

[۱۳۸۹] (۲۸). رساله عبد الرزاق ص ۳۷.

[۱۳۹۰] (۲۹).« دیوان»، ۱/ ۱۷ و ۲/ ۳۲۷- ۸؛ و نیز در« طرائق الحقائق»، برگزیده‌هایی از رساله نعمت اللّه در معنی حروف مقطعه قرآن آمده(۳/ ۱۵- ۱۶).

[۱۳۹۱] (*) نعمت خدا را می‌شناسند با این حال انکار می‌کنند، بیشتر آنان کفران‌پیشه‌اند.(سوره نحل ۱۶: ۸۳).

[۱۳۹۲] (۳۰).« مجالس المؤمنین» ص ۲۶۳.

[۱۳۹۳] (۳۱). رساله عبد الرزاق ص ۷۰؛ رساله صنع اللّه ص ۱۷۳.

[۱۳۹۴] (۳۲). رساله عبد الرزاق ص ۷۳.

[۱۳۹۵] (۳۳- ۳۴- ۳۵). رساله واعظی ص ۳۰۲- ۳.

[۱۳۹۶] (۳۳- ۳۴- ۳۵). رساله واعظی ص ۳۰۲- ۳.

[۱۳۹۷] (۳۳- ۳۴- ۳۵). رساله واعظی ص ۳۰۲- ۳.

[۱۳۹۸] (۳۶).« الضوء اللامع» ۱۰/ ۲۰۱،(نمد می‌پوشیدند).

[۱۳۹۹] (۳۷). رساله عبد الرزاق ص ۲۷.

به تاج پنج ترک [۱۴۰۰] (اشاره به پنج تن زیر کسا) و سپس به تاج دوازده ترک [اشاره به دوازده امام] تغییر شکل یافت؛ این یکی را سید منهاج یکی از خلفای نعمت اللّه ابتکار کرد و اجازه گرفت که برای مریدان بدوزد [۱۴۰۱]. از همه این تفاصیل، پیوند این طریقه با طریقه صفوی، که با همین شعار [یعنی کلاه دوازده ترک] ظاهر شد، آشکار می‌شود.

پیش از ختم مقال در احوال نعمت اللّه ولی ناچار از بیان تمایلات مذهبی وی هستیم تا روشن شود که آیا همچنانکه قاضی نور اللّه گفته، واقعا شیعه بوده است[۱۴۰۲].

سخاوی، نعمت اللّه را حنفی دانسته[۱۴۰۳] و نخستین شرح‌حال‌نویس وی، واعظی، در رساله خود آورده که عبد اللّه یافعی، استاد نعمت اللّه، در مذهب حنفی و شافعی فقیه مبرزی بوده[۱۴۰۴] و خود نعمت اللّه در دیوانش تصریح می‌کند:

«رافضی نیستم» و به دنبال آن آورده:

رافضی کیست دشمن بو بکر — خارجی کیست دشمنان علی

هرکه او چاریار دارد دوست — امت پاک مذهب است و ولی

دوستدار صحابه‌ام به تمام — یار سنی و خصم معتزلی[۱۴۰۵]

با این همه او، همانند تیمور، به معنی شامی، شیعه بوده یعنی اهل بیت را دوست می‌داشته؛ به گفته خودش:

اگرستی محب آل علی — مؤمن کاملی و بی‌بدلی[۱۴۰۶]

و نیز، امویان یعنی دشمنان خاندان علی (ع) را، هم به شیوه تیمور و ترکان دشمن می‌داشته. بنابر گفته خودش: «لعنت به دشمنان علی گر کنی رواست»[۱۴۰۷].

[۱۴۰۰] (۳۸- ۳۹). همان، ص ۱۰۲- ۳.

[۱۴۰۱] (۳۸- ۳۹). همان، ص ۱۰۲- ۳.

[۱۴۰۲] (۴۰).« مجالس المؤمنین» ص ۲۶۳؛ نکته جالب توجه اینکه، هرآینه نعمت اللّه شیعه می‌بود، حتما خوانساری صاحب« روضات الجنات»، شرح حالش را می‌نوشت، یا دست‌کم اشاره‌ای می‌کرد، ولی نکرده.

[۱۴۰۳] (۴۱).« الضوء اللامع» ۱۰/ ۲۰۱.

[۱۴۰۴] (۴۲- ۴۳- ۴۴). دیوان، ۲/ ۴۸۴- ۵.

[۱۴۰۵] (۴۲- ۴۳- ۴۴). دیوان، ۲/ ۴۸۴- ۵.

[۱۴۰۶] (۴۲- ۴۳- ۴۴). دیوان، ۲/ ۴۸۴- ۵.

و مانند صوفیان پیشین، قائل به امامت علی و اولاد وی بوده. چنانکه گفته: «از

ص:۲۳۶

بعد علی (ع) است یازده فرزندش»[۱۴۰۸] ولی به دنبال آن آورده : «برجای رسول، نعمت اللّه ولی است »[۱۴۰۹] بدین منظور که نتیجه بگیرد که خودش مظهر خدا و جامع ادیان بلکه جامع کل عالم است:

مذهب جامع از خدا دارم　　این هدایت مرا بود ازلی[۱۴۱۰]

و خود را به صفت عصمت ستوده و به حکم آنکه سید و علوی بوده، خود را مانند امامان معصوم شمرده:

سیدم از خدا چو معصوم است،　　هرچه بینم صواب می‌بینم[۱۴۱۱]

و این فقرات را چنین پایان داده:

نعمة اللّه ماست پیر ولی　　یادگار محمد است و علی[۱۴۱۲]

حداقل نتیجه‌ای که می‌توان از مجموعه نکات مذکور گرفت اینکه، نعمت اللّه می‌خواسته یک مذهب شیعی- صوفی جدید براساس اعتقاد دوازده‌امامی بسیار معتدل، بنیان نهد که خود وی، به بیان صوفیانه، به مثابه خاتم خاص- به تبع از مهدی (عج) که خاتم عام است- امام مفترض الطاعه آن باشد.

صرف‌نظر از این فرضیه، ظاهرا انتساب نعمت اللّه به تشیع، به دلیل تصنیف رساله ای در مناقب مهدی [۱۴۱۳] (عج)[۱۴۱۴] و نوشتن شرحی[۱۴۱۵] بر گفتگوی مشهور علی (ع) و کمیل بن زیاد نخعی می باشد. مهم‌ترین دلیل این انتساب آن بوده که

[۱۴۰۷] (۴۵). همان، ۱/ ۵۱ و ۶۹ و ۷۱- ۲.

[۱۴۰۸] (۴۶- ۴۷). همان، ۲/ ۵۷۷.

[۱۴۰۹] (۴۶- ۴۷). همان، ۲/ ۵۷۷.

[۱۴۱۰] (۴۸). همان، ۲/ ۴۸۵.

[۱۴۱۱] (۴۹). همان، ۲/ ۳۴۷.

[۱۴۱۲] (۵۰). همان، ۲/ ۴۸۴.

[۱۴۱۳] (*) این رساله با مقدمه و تعلیقاتی به اهتمام دکتر حمید فرزام طبع و منتشر شده و مطالعه آن برای شناختن گرایشهای مذهبی شاه نعمت اللّه و همچنین درك محیط فکری قرن نهم، بسیار مفید است:(« شاه ولی و دعوی مهدویت»، انتشارات دانشگاه اصفهان، ۱۰۵، مهرماه ۱۳۴۸ ش).- م.

[۱۴۱۴] (۵۱- ۵۲). رساله واعظی ص ۳۱۰؛ در« طرائق» برگزیده‌هائی از شرح مذکور آمده(۳/ ۱۶- ۱۷).

اولاد نعمت اللّه در زمان صفویان، صریحا شیعه شدند و از خاندان سلطنتی زن گرفتند و به خدمت صفویان درآمدند . تا جایی که، همچون اصحاب دیگر طرق صوفیه، در جامعه شیعی عصر صفوی ذوب و حل شدند . ازینجا، این گمان در ذهن

ص:۲۳۷

شیعیان ایجاد شد که گویا نعمت اللّه ولی، ظهور شاه اسماعیل صفوی را پیشگویی کرده و نام وی را با رقم ۲۳۱ تعیین نموده، حال آنکه این رقم برابر ارزش عددی جمع حروف نعمت اللّه است[۱۴۱۶]. صاحب جامع مفیدی از این دلالت واضح به یک اشاره [مبهم] گریز زده و آن را برابر «اسماعیل هادی» (۲۱۲+ ۱۹) دانسته است و نیز آن را برابر ارزش عددی «نائب» شمرده که برابر ۵۴[۱۴۱۷] می‌شود[۱۴۱۸]. اگر به خاطر آوریم که جامع مفیدی در سال ۱۰۸۲ به روزگار صفویان وزیر سلطه آنان نوشته شده [۱۴۱۹]، دلیل این همه تشبثات را می توان دریافت. البته نعمت اللّه نیز همچون دیگر صوفیان ظهور مهدی (عج) را پیشگوئی نموده و نیز تاریخ ظهور نائب وی را سال ۹۰۹ تعیین کرده بود، شیعه به دست مفیدی، کوشیده‌اند به منظور تقرب جستن به صفویان ، آن را سال ظهور اسماعیل صفوی سازند؛ همچنانکه بعدها با بیان سعی کردند، این تاریخ را به نحوی بگردانند تا دلالت بر ظهور باب نماید[۱۴۲۰].

یک نکته قابل ذکر می ماند: این نهضت علوی که به قولی شامل ۱۲ هزار مرید زیر رهبری نعمت اللّه ولی بود [۱۴۲۱] و نیز پر بودن عرصه تصوف از مشایخ علوی، دیگر صوفیان را که نسب علوی نداشتند ناراحت می کرد، عکس العمل اینان به شکل یک فرقه صریحا سنی یعنی طریقه نقشبندی بروز کرد که بهاء الدین نقشبند (متوفی ۷۹۲) آن را بنیاد گذاشت؛ نعمت اللّه در معارضه با اینان موفق شد شاخه نقشبندی کرمان را به طریقه خود منضم سازد[۱۴۲۲]. از جمله عکس-

ص:۲۳۸

العمل‌های نقشبندیان در قبال این رقابت، آن شد که جامی- که نقشبندی بود- در کتاب مفصلش «نفحات الانس»، نعمت اللّه و همه خلفای او را از قلم انداخت.

[۱۴۱۵] (۵۱- ۵۲). رساله واعظی ص ۳۱۰؛ در« طرائق» برگزیده‌هائی از شرح مذکور آمده(۳/ ۱۶- ۱۷).

[۱۴۱۶] (۵۳).« دیوان»، ۲/ ۵۳۴ و« تاریخ ادبیات ایران»(برون) ۳/ ۴۶۵، رباعی این است:

این هشت حروف، نام آن شاه من است، آن شاه که او مظهر اللّه من است

مجموع، دویست و سی و یك بشمارش تا دریابی که نام دلخواه من است

[۱۴۱۷] (*) مقصود مفیدی، محاسبه نایب به شکل زیر بوده است که با رقم مطلوب جور درمی‌آید:

۲۳۱- ۳+ ۱۱+ ۱۱۱+ ۱۰۶-(با+ یا+ الف+ نون) که البته باید« نائب» را« نایب» خواند و هریك از حروف را با تلفظ معمولی به حساب آورد، و این را حساب بسطی می‌گویند.- م.

[۱۴۱۸] (۵۴).« جامع مفیدی»،(مقدمه) ص ۱۳۷- ۸.

[۱۴۱۹] (۵۵). به حاشیه شماره ۱ همین فصل رجوع کنید.

[۱۴۲۰] (۵۶).« تاریخ ادبیات ایران»(برون) ۳/ ۴۶۵ و ۴۶۷- ۸.

[۱۴۲۱] (۵۷). رسالهٔ صنع اللّه ص۱۷۸.

[۱۴۲۲] (۵۸). همان، ص ۱۸۱.

در پایان سخن باید گفت، نعمت اللّه ولی اولین کسی بود که توانست از فشار و تنگنایی که در آن به زحمت می زیست، با رفتن به هند، خلاصی یابد. این تجربه پیوستگی با ملک احمد شاه (حکومت از ۸۲۸ تا ۸۳۸)[۱۴۲۳] وی را تشویق کرد که نواده‌اش را به هند بفرستد. رابطه دو خاندان، بعدها وسعت یافت و حتی دسته ای از اولاد نعمت اللّه در هند مستقر شدند و همان موقعیتی را بدست آوردند که پسر عموهایشان در ایران به روزگار صفویان، بدان نائل شدند.

ص:۲۳۹

۳. حافظ برسی

(تولد، حدود ۷۴۳ وفات پس از ۸۱۳)

اکنون که درصدد توضیح افکار متبادله بین تصوف و تشیع هستیم، احساس نیاز می شود که به تأثیرات تصوف در تشیع سنتی و رسمی آگاهی [۱۴۲۴] یابیم و دریابیم در این دوران، که محیطی سرشار از اسرار داشت و مشرب اهل ذوق بر فرهنگ، چیره بود، صاحب‌نظران شیعی از عالم تصوف چه چیزهایی گرفتند.

نخستین شخصیتی که بررسی وی در اینجا ضروری نماید، حافظ رجب برسی است که به علت غرابت افکار و دوری عقایدش از اعتقادات معمولی و معهود، معاصرانش از او دوری جسته و نام او را از قلم انداخته اند به‌طوری که ذکر وی بسیار نادر است. مثلا باوجود شهرت برسی در روزگار خود، چنانکه در شرح حالش معلوم خواهد شد، راجع به زادگاه و تاریخ تولد و استادان و همگنان و شاگردان و تاریخ وفاتش، چیز قابل توجهی به ما نرسیده و آنچه به درستی می دانیم این است که او از قرن هشتم و نهم بوده و در برس[۱۴۲۵] به دنیا آمده؛ برس قریه‌ای قدیمی بوده و در نزدیکی حله[۱۴۲۶] و بر دامنه کوه

ص:۲۴۰

بلندی کنار فرات- که آن هم برس نامیده می شد[۱۴۲۷]- مابین حله و کوفه قرار داشته [۱۴۲۸] و آبش به گوارایی مشهور بوده است[۱۴۲۹]. به نوشته منابع محدود شرح حال برسی، و از همه مهمتر بخشی از کتاب ریاض العلماء و حیاض الفضلا تألیف عبد اللّه افندی جیرانی- که تألیفش از ۱۱۰۷ تا حدود ۱۱۳۰ ادامه داشته [۱۴۳۰]- برسی در حله بار آمده و بزرگ

[۱۴۲۳] (۵۹). مولوی خدابخش در کتاب« محبوب الالباب»(ص ۵۵۰) به این موضوع اشاره کرده، ولی خود را برای توجیه آن زحمت نداده.

[۱۴۲۴] (*) باید توجه داشت که حروفیه، منعکس کننده تأثیرپذیری تشیع غیررسمی (غالی) از تصوف بودند و در اینجا مؤلف درصدد بیان تأثرات تشیع رسمی از صوفیگری می‌باشد.- م.

[۱۴۲۵] (۱).« ریاض العلماء و حیاض الفضلا» تألیف عبد اللّه افندی جیرانی (شاگرد محمد باقر مجلسی)، تاریخ تألیف بین سالهای ۱۱۰۷- ۱۱۳۰،(نسخه خطی متعلق به حاج شیخ آقا بزرگ تهرانی مؤلف« الذریعه»، به خط عبد اللّه هشترودی در سال۱۳۴۷ ق. ص ۲۳۲). جیرانی از اولین کسانی است که به ترجمه احوال و ذکر مصنفات برسی پرداخته‌اند، و بیشتر آنها را نزد خود داشته؛ چنانکه خواهیم دید پیش از جیرانی نیز بعضی مؤلفان، تکه‌هائی از شعر یا نثر برسی را بدون اشاره به شرح حالش نقل کرده‌اند.

[۱۴۲۶] (۲).« معجم البلدان» ۱/ ۱۲۶؛« مجمع البحرین» فخر الدین طریحی، تهران ۱۲۲۷، ص ۳۰۹ و« اعیان الشیعه» محسن امین ۳۱/ ۱۹۳ و« الکنی و الالقاب» حاج شیخ عباس قمی، نجف ۱۹۵۶، ۲/ ۱۵۲.

[۱۴۲۷] (۳).« اعیان الشیعه» ۳۱/ ۱۹۴.

[۱۴۲۸] (۴).« هدیة العارفین»، اسماعیل پاشا بغدادی، استانبول ۱۹۵۱، ۱/ ۳۶۵ به نقل از« ریاض العارفین»؛ و« تاج العروس» ۴/ ۱۰۷.

[۱۴۲۹] (۵). اعیان الشیعه ۳۱/ ۱۹۴.

[۱۴۳۰] (۶). حاشیه شماره ۱ همین فصل.

شده[۱۴۳۱]، لیکن بجز این نکته، هیچ مطلب دیگر مربوط به زندگی وی، یقینی نیست . مثلا قریه برس، به نوشته زبیدی (متوفی ۱۲۰۵) در نزدیکی گیلان[۱۴۳۲]، و به نظر حاج شیخ عباس قمی [۱۴۳۳] و محمد علی تبریزی [۱۴۳۴] دهی در نزدیکی ترشیز [- کاشمر] خراسان بوده؛ گویی اینان به این احتمال اشاره می کنند که برسی اصلا ایرانی بوده و از آنجا به حله، مرکز تشیع در آن ایام، جلای وطن کرده است . آنچه پذیرفتن این عقیده را قابل هضم می سازد، خصوصیت غریبی است در اشعار برسی، که جز در شعر فارسی معهود نیست [۱۴۳۵]، و آن اینکه برسی عادت داشته در پایان همه قصایدش به‌گونه‌ای نام خود را بیاورد و این همان چیزی است که در شعر فارسی، تخلص می نامند؛ یعنی شاعر یک اسم هنری برای خود برگزیند و اشعار خود را با آن امضاء کند. البته به خلاف آنچه مجلسی و دنباله روان او آورده‌اند- که تخلص

ص:۲۴۱

وی حافظ[۱۴۳۶] بوده- تخلص معینی نداشته بلکه گاهی به نام [۱۴۳۷] تخلص می‌کند و گاهی حافظ [۱۴۳۸] گاهی برسی[۱۴۳۹] و زمانی حافظ برسی[۱۴۴۰]. به هر حال در همین موضوع، رنگ تأثر وی از روح شعر فارسی نمودار است . این امر چه به دلیل اصل ایرانی وی باشد یا اطلاع عمیق او از ادب فارسی یا اقامت مستمرش در ایران؛ هریک از این احتمالات، موضوعی است درخور بحث و تحقیق.

آنچه محقق را به این نتیجه گیری [یعنی اقامت طولانی برسی در اواخر عمر در ایران] می‌کشاند آن است که حاج شیخ عباس قمی ضمن بحث درباره آرامگاه مشهور برسی در اردستان نزدیک اصفهان، می گوید: کتابی دیدم، تألیف یکی از صوفیان معاصر برسی- نام مؤلف را نیاورده- «در آنجا نوشته که شیخ رجب برسی در مزار قتلگاه مشهد است، و اللّه اعلم.»[۱۴۴۱]، خوانساری نیز از این موضوع نام برده ولی آن را مدفن طبرسی (متوفی ۵۴۸) دانسته است[۱۴۴۲]. باید دانست که آن محل، تقریبا چهار قرن پس از مرگ برسی، «پس از آنکه عبد اللّه خان افغان در اوا خر حکومت صفوی، به قتل عام اهالی آن فرمان داد »[۱۴۴۳] قتلگاه نامیده شد و این سخن نظریه پیشگفته را مخدوش می سازد. هرچه هست، علامه شیخ آقا بزرگ طهرانی، نیز وجود چنین موضعی را تا همین الآن در آنجا تأکید می‌کند و اگر چنین فرض کنیم که مقصود

[۱۴۳۱] (۷).« اعیان الشیعه» ۳۱/ ۱۹۵؛ جیرانی در « ریاض العلماء»(ص ۲۳۰) تصریح کرده« زادگاهش برس و اصلش از حله بود »، که از شعر خود برسی استفاده می‌شود:(« شعراء الحله» علی خاقانی ۲/ ۳۹۲ و« الغدیر» ۷/ ۴۹)، ملا محسن فیض نیز وی را برسی حلی نامیده:
(« کلمات مکنونه من علوم اهل الحکمة»، تهران ۱۳۸۳ ص ۱۹۶).

[۱۴۳۲] (۸).« تاج العروس» ۴/ ۱۰۷.

[۱۴۳۳] (۹).« الکنی و الالقاب» ۲/ ۱۵۲.

[۱۴۳۴] (۱۰).« ریحانة الادب»، تهران ۱۳۶۶ ص ۳۰۰.

[۱۴۳۵] (۱۱). با آنکه شعر فارسی از او نمانده، لیکن شعر بدیعی به لهجه عامیانه(عربی روزمره در حله قرن هشتم و نهم) به جا مانده،(رجوع کنید به:« مشارق انوار الیقین فی اسرار امیر المؤمنین»، بیروت ۱۳۷۹ ص ۱۸۲).

[۱۴۳۶] (۱۲).« بحار الانوار» ۱/ ۶؛« روضات الجنات» ص ۲۸۴؛« الغدیر» ۷/ ۳۸.

[۱۴۳۷] (۱۳).« مشارق الانوار» ص ۱۴۵.

[۱۴۳۸] (۱۴). همان، ص ۲۷۱.

[۱۴۳۹] (۱۵). همان، ص ۱۴۵، ۱۵۳، ۴۴.

[۱۴۴۰] (۱۶).« بحار الانوار» ۱/ ۶.

[۱۴۴۱] (۱۷).« فوائد الرضویه»، تهران ۱۳۲۷ ق. ص ۱۸۱،(شیخ محمد علی خیابانی در « ریحانة الادب»(ص ۳۰۰) دچار اشتباه شده و محل قبر برسی را در اردستان نوشته).

[۱۴۴۲] (۱۸- ۱۹).« روضات الجنات» ص ۵۱۲.

[۱۴۴۳] (۱۸- ۱۹).« روضات الجنات» ص ۵۱۲.

حاج شیخ عباس آن بوده که مدفن برسی بعدها قتلگاه نامیده شده، می توان احتمال داد که برسی در اثر فشار از حله به مشهد مهاجرت کرد و همچنانکه خواهیم گفت این پس از آن بود که به دلیل غلو در حق علی (ع) مورد خشم شیعیان [حله] قرار گرفته بود. خود برسی گوید:

«دست بدامن عزلت و تنهایی شدم و با خدا انس گرفتم و حق همین بود»[۱۴۴۴].

ص:۲۴۲

و در شعری چنین آورده:

حافظا! اسرار نهفته را هویدا کردی، اکنون نتیجه را بر خود هموار کن،

فرد زی و مرغی آسمانی باش که غریبانه با خلوت مأنوس است و به آدمی نزدیک نمی‌شود،

و با عزلت و تنهائی از یاد مردم فراموش شده[۱۴۴۵].

گوشه گرفتن برسی را به هیچ‌وجه از ملامت نرهانید. هرگاه سینه‌اش تنگی می‌گرفت و پیمانه صبرش لبریز می‌شد، چنین می‌سرود:

سوگند به آن‌که خون مرا حلال کرده و دوستان را به بلا کشی اختصاص داده،

اگر در راه وی، جام مرگ بچشم؛ دلم به ساقی نگوید که بس!

زیرا که این مرگ مایه زندگی من است و در عشق او رسواییم در میان جمع، لذت‌بخش است[۱۴۴۶].

و با این سخن، گفتار قبلی را تایید کرده : «اکنون برای مهاجرت آماده می شوم و از ملامتگران و عیبجویان، پوزش می‌طلبم ...»[۱۴۴۷].

برسی از حله به خراسان که تحت حکومت یک دولت شیعی بود [سربداران] مهاجرت کرد تا در طوس عزلت گیرد و معتکف مرقد امام رضا (ع) شود، [و در آنجا بود] تا مرد.

موضوع دیگری که احتمال غیرحلی بودن و چه بسا غیرشیعی بودن[۱۴۴۸] وی را تأیید می‌کند، لقب حافظ است؛ این صفت مربوط می‌شود به تبحر و از برداشتن احادیث پیغمبر، چنانکه خود برسی تصریح کرده:

[۱۴۴۴] (۲۰). این نکته از افادات شفاهی حاج شیخ آقا بزرگ به مؤلف کتاب است.

[۱۴۴۵] (۲۱).« مشارق الانوار» ص ۲۷۰.

[۱۴۴۶] (۲۲).« شعراء الحله» ۲/ ۲۹۳؛« الغدیر» ۷/ ۶۶- ۷.

[۱۴۴۷] (۲۳).« مشارق الانوار» ص ۲۷۱.

[۱۴۴۸] (*) یعنی فرض اینکه از اول شیعه نبوده و از فرقه دیگری به تشیع درآمده.(توضیح مؤلف).

رجب محدث و حافظ برسی، همواره بنده بندگان شما بوده است[۱۴۴۹].

درواقع نیز این لقب شیعه به نظر ناآشنا می‌آمده، تا آنجا که جیرانی- یعنی

ص:۲۴۳

منبعی که ناگزیر از مراجعه بدو هستیم- سه شکل محتمل زیر را برای معنی آن پیشنهاد کرده است : یکی حفظ قرآن با تجرید، دوم حفظ صدهزار حدیث (متن و سند) سوم تخلص شعری، مثل حافظ شیرازی؛ و خود احتمال اخیر را بنابر مشهور پذیرفته[۱۴۵۰]، که خوانساری نیز در این مورد با او موافق است [۱۴۵۱]. این احتمالات سید محسن امین را قانع نکرده و ناچار فرضیه دیگری پیشنهاد نموده که با معنی «حافظ» تناسب دارد، یعنی «با حافظه قوی»[۱۴۵۲]؛ و محمد علی یعقوبی، (مؤلف «بابلیات») از او تبعیت کرده است[۱۴۵۳]. باید توجه داشت که کفعمی، با آنکه لقب حافظ را ضبط کرده[۱۴۵۴]، اشاره نکرده که مقصود از آن خبرگی در حدیث باشد [۱۴۵۵]. با این حال، حر عاملی و جیرانی هردو برسی را «محدث» توصیف نموده‌اند[۱۴۵۶] و آگاهی وسیعش که از لابلای کتاب مشارق الانوار، نمایان است، این معنی را تأیید و احتمالات دیگر را تضعیف می‌کند؛ هرچند خبرگی او در حدیث از نوع خاصی بوده که در جای خود خواهیم گفت . ولی نکته مهم در این میان آن است که هیچ محدثی در تاریخ طولانی شیعه، به لقب «حافظ» شناخته نشده، و جیرانی برای روشن‌کردن معنی «حافظ» در عالم حدیث، ناچار گردیده مراتب پنجگانه محدثان را درنظر اهل سنت[۱۴۵۷] ذکر کند. این خود،

ص:۲۴۴

جای شگفتی است و کلا در حلی بودن و یا اصلا شیعه بودن برسی ایجاد شک می کند؛ وگرنه دلیلی نداشته که شیعیان برای توجیه لقب «حافظ»، از خود احتمالات دورودراز بسازند.

برای حل مشکل تاریخ وفات برسی، باید اولا اشاره کنیم که او یکی از کتابهای خود را «۵۱۸ سال پس از ولادت مهدی (عج)»[۱۴۵۸] تصنیف کرده که اگر طبق نظر خود برسی، تولد آن حضرت را در سال ۲۵۰ هجری بدانیم[۱۴۵۹]، سال تصنیف

[۱۴۴۹] (۲۴).« اعیان الشیعه» ۳۱/ ۱۹۹:« البابلیات» ۱/ ۱۲۰؛« الغدیر» ۷/ ۴۰؛ شعراء الحله ۲/ ۳۸۷.

[۱۴۵۰] (۲۵).« ریاض العلماء» ص ۳۲۱.

[۱۴۵۱] (۲۶).« روضات الجنات» ص ۲۸۴.

[۱۴۵۲] (۲۷).« اعیان الشیعه» ۳۱/ ۱۹۴،(در« الکنی و الالقاب» نیز همین مطلب بدون اشاره به مآخذ آمده: ۲/ ۱۵۱).

[۱۴۵۳] (۲۸).« البابلیات» ۱/ ۱۴۸.

[۱۴۵۴] (۲۹- ۳۰).« جنة الامان الواقیه و جنة الابرار الباقیه» مشهور به« مصباح» کفعمی، ایران ۱۳۲۱ ق ص ۱۸۳، ۳۱۶، ۱۷۶،(که در هرسه موضع او را شیخ رجب بن محمد بن رجب نامیده).

[۱۴۵۵] (۲۹- ۳۰).« جنة الامان الواقیه و جنة الابرار الباقیه» مشهور به« مصباح» کفعمی، ایران ۱۳۲۱ ق ص ۱۸۳، ۳۱۶، ۱۷۶،(که در هرسه موضع او را شیخ رجب بن محمد بن رجب نامیده).

[۱۴۵۶] (۳۱).« امل الآمل»، قسم ثانی ص ۴۴ و« ریاض العلما» ص ۲۳۰.

[۱۴۵۷] (۳۲). این مراتب پنجگانه عبارت است از ۱- طالب،(یعنی کسی که تازه شروع به آموختن حدیث کرده). ۲- شیخ،(یعنی معلم حدیث). ۳- حافظ،(یعنی کسی که متن و سند صدهزار حدیث را از بر باشد). ۴- حجة،(یعنی کسی که متن و سند سیصدهزار حدیث را از بر بداند). ۵- حاکم،(یعنی کسی که بر کلیه احادیث موجود، از لحاظ متن و سند احاطه داشته باشد):« ریاض العلماء» ۲۳۰. در کتاب« الباعث الحثیث شرح اختصار علوم- الحدیث»، حافظ را مرتبه‌ای بین« امیر المؤمنین فی الحدیث» و« محدث» قرار داده؛(چاپ دوم، مطبعه محمد علی صبیح، مصر بدون تاریخ ص ۱۷۳- ۴). و نیز می‌دانیم که-- ذهبی تألیف خود را« تذکرة الحفاظ» نامیده،[یعنی در کتاب ذهبی نیز حافظ به معنی محدث به کار رفته].

[۱۴۵۸] (۳۳).« امل الآمل»، قسم ثانی ص ۴۴.

کتاب ۷۶۸ می‌شود. به علاوه جیرانی کتاب دیگری برای برسی، یعنی مشارق الامان فی لباب حقائق الایمان ذکر کرده که در ۸۱۱ تألیف شده و شخصا [نسخه‌هایی از آن] در مازندران و جاهای دیگر ملاحظه نموده که بر آن، تاریخ مذکور ثبت بوده است[۱۴۶۰]. محمد باقر خوانساری[۱۴۶۱] (متوفی ۱۳۱۳) مؤلف و معاصرش، نایب الصدر[۱۴۶۲] (متوفی ۱۳۴۴) این تاریخ را ده سال به عقب برگردانده اند، لیکن محمد علی تبریزی در این مورد مردد بوده و بالاخره تاریخ تألیف کتاب مزبور برسی را بین ۸۰۱ تا ۸۱۱ دانسته است[۱۴۶۳]. شاید هم این اختلاف، ناشی از دشواری قرائت این رقم در نسخه خطی مزبور بوده، زیرا محسن امین به نقل از ریاض العلما، تاریخ تألیف آن را ۸۱۱ آورده است[۱۴۶۴]. امینی با تعیین سال ۸۱۳، مسأله را پیچیده تر ساخته[۱۴۶۵] و علی خاقانی (مؤلف شعراء الحله) در این مورد از وی پیروی نموده .[۱۴۶۶] با مراجعه به نسخه ریاض العلما متعلق به شیخ آقا بزرگ، صحت رقم ۸۱۱، به دلیل وضوح کامل عبارت آنچنان ثابت می شود که جای بحث و انکار

ص:۲۴۵

نمی‌ماند. اما راجع به تاریخ ۸۱۳، جیرانی ضمن سخن از مشارق انوار الیقین آورده است : «از بعضی نسخه‌ها چنین پیدا است که به سال ۸۱۳ تألیف شده»[۱۴۶۷] اگر این واقعیت‌ها را به‌هم ارتباط دهیم، تعیین تاریخ تقریبی دوران زندگی برسی امکان‌پذیر می‌گردد، بدین شرح: او یکی از نخستین آثارش را به سال ۷۶۸ نوشته که اگر فرض کنیم در آنموقع حدودا ۲۵ سال داشته، تاریخ تقریبی تولدش حدود ۷۴۳ می‌شود. و چون یکی از آخرین کتابه‌ایش را به سال ۸۱۳ نوشته و در آن موقع تقریبا ۷۰ سال داشته، تاریخ مرگش را کمی پس از ۸۱۳ می‌توان تعیین کرد. برای رعایت دقت که لازمه کار ماست، باید اشاره کنیم اسماعیل‌پاشای بغدادی، (مؤلف هدیة العارفین،) که مطالب مربوط به برسی را کلا از کتاب ریاض العلماء [جیرانی] برداشته، آورده است که برسی در سال ۸۰۲ زنده بوده[۱۴۶۸] و باز در ارتباط با همین موضوع، خود جیرانی نوشته است:

«برسی از علمای متأخر امامیه، لیکن مقدم بر کفعمی صاحب مصباح بوده است »[۱۴۶۹]، این گفته اهمیتی ندارد، زیرا کفعمی (شیخ تقی الدین ابراهیم بن علی بن حسن عاملی) کتاب خود، مصباح را در ۸۹۵ تألیف کرده[۱۴۷۰]، یعنی به تقریب، یک قرن میان این دو مرد، فاصله بوده است، و درنتیجه، از این راه نمی‌توان به تاریخ زندگی برسی پی‌برد.

[۱۴۵۹] (۳۴).« مشارق الانوار» ص ۱۲۲.

[۱۴۶۰] (۳۵).« ریاض العلماء» ص ۲۳۰،(جیرانی در اینجا گفته که نسخه‌ای از آن کتاب داشته است).

[۱۴۶۱] (۳۶).« روضات الجنات» ص ۲۸۵.

[۱۴۶۲] (۳۷).« طرائق الحقائق» ۲/ ۱۱۴.

[۱۴۶۳] (۳۸).« ریحانة الادب» ص ۳۰۰.

[۱۴۶۴] (۳۹).« اعیان الشیعه» ۳۱/ ۱۹۷.

[۱۴۶۵] (۴۰- ۴۱).« الغدیر» ۷/ ۳۷؛« شعراء الحله» ۲/ ۳۶۸.

[۱۴۶۶] (۴۰- ۴۱).« الغدیر» ۷/ ۳۷؛« شعراء الحله» ۲/ ۳۶۸.

[۱۴۶۷] (۴۲).« ریاض العلماء» ص ۲۳۰.

[۱۴۶۸] (۴۳).« هدیة العارفین» ۱/ ۳۶۵.

[۱۴۶۹] (۴۴).« ریاض العلماء» ص ۲۳۰.

[۱۴۷۰] (۴۵).« مصباح» کفعمی ص ۷۷۱.

از جمله چیزهایی که می تواند در شناخت زمان و مکان و احوال برسی کمک کند، شناخت استادان و شاگردان و همدرسان و نیز راویان سلسله سند اوست. می‌دانیم که فقیهان شیعه علاقه شدیدی به ضبط اسامی مشایخ خود داشته‌اند و سلسله‌های طولانی و متصل تنظیم کرده اند که به مشیخه نخستین، تا ابن بابویه و پیش از وی نیز می رسد[۱۴۷۱] و قسمت «اجازات» در بحار الانوار و

ص:۲۴۶

۱۴۷۲

لؤلؤة البحرین از نمونه‌های بارزی است که بر این معنا دلالت می‌کند. اما استادان و شاگردان برسی، شناخته نیستند و تنها چیزی از این مقوله که در پیرامون اسم وی می توان یافت، آن است که یک رشته اخبار درباره تولد پیغمبر (ص) و فاطمه (س) و علی (ع)، از ابو الفضل بن شاذان بن جبرئیل قمی به نقل از محمد بن مسلم بن ابی الفوارس الداری، روایت کرده است[۱۴۷۳]. محسن امین تصور کرده که این اخبار قسمتی از مشارق الانوار است ولی مطالعه و تصفح به عکس آن داوری می‌کند و نشان می دهد که روایات ابو الفضل قمی مربوط به کتاب دیگری بوده و در مشارق الانوا ر تنها تولد پیغمبر و ائمه نیامده، بلکه «اسرار» ایشان مورد گفتگو است، هرچه هست، راجع به ابو الفضل قمی و محمد الداری نیز اطلاعی جز نام آن‌دو نداریم و کتب رجال شیعی در این مورد خاموشند؛ و همین نکته بار دیگر نشان می دهد که برسی با هیچیک از رجال [حدیث] حله- که اکثرشان در کتب رجال معروفند- ارتباط نداشته [و در آنجا درس نخوانده]، بلکه در سن کمال و پختگی برای دعوت به اندیشه های خود به حله آمده، که رواج و طرفداری نیز نیافته است . در این مورد وضع برسی، مشابه سید حیدر آملی و فضل اللّه حروفی بوده، همچنانکه نور اللّه، پسر فضل اللّه نیز هنگامی که برای رهایی از تعصب تیموریان با جمعی از یارانش به عراق گریخت، همین مقصود را داشت . و چنانکه خواهیم دید محمد نوربخش نیز بعدا همین کار را کرد[۱۴۷۴].

جیرانی نیز چون ما از متکلمان و محدثانی که برسی با آنها ارتباط داشته اطلاعی ندارد و پس از آنکه کوشش بسیار در شناختن استادان وی به کار می برد، نومیدانه می گوید: «تاکنون نتوانسته‌ام مشایخ وی را از امامیان بیابم و ندانسته ام نزد چه‌کسی [حدیث] خوانده»[۱۴۷۵] بدین‌گونه همه

ص:۲۴۷

[۱۴۷۱] (*) هم‌اکنون باوجود طبع منقح کتب شیعه، سیره بر این جاری است که فضلا از مجتهدان، اجازه روایتی می‌گیرند؛ یعنی فرض بر این است که اجازه گیرنده، روایات شیعه را بر استاد خود یعنی اجازه‌دهنده، کلمه کلمه خوانده و مجتهد از طریق سینه به سینه، صحت صدور آن روایات را تأیید می‌کند، و اجازه می‌دهد که آن را نقل نماید.- م.

[۱۴۷۲] شیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري، ۱ جلد، امیرکبیر - تهران، چاپ: پنجم، ۱۳۸۷ هـ.ش.

[۱۴۷۳] (۴۶).« رياض العلماء» ص ۲۳۲.

[۱۴۷۴] (۴۷). بیشتر مؤلفان شیعه در نسبت برسی به برس،(قریه‌ای نزدیك حله) شك دارند و بعضی او را به بروسا(از بلاد روم) منسوب می‌دارند؛ جیرانی این پندار را رد کرده، و لیکن شك در نسبت برسی هنوز باقی است[ایرانی الاصل بودن برسی تقریبا مسئم است؛ گذشته از مدارك منقول از حاج شیخ عباس قمی در حواشی همین فصل، و تخلص حافظ، مترجم قرینه دیگری نیز بر ایرانی بودن برسی یافته که فعلا مجال ذکر آن نیست.

لازم به تذکر است که قریه برس هنوز هم در شمال خراسان باقی است و در قرن چهارده هجری، از برخاستگان آنجا چندتن در حوزه علمیه قم نامبردار بوده‌اند.- م.]

[۱۴۷۵] (۴۸).« رياض العلماء» ص ۲۳۰.

درها بسته می شود و از هرراه می رویم، معرفت ما بر احوال برسی افزایش نمی‌یابد. نکته تازه اینکه، شیخ آقا بزرگ تهرانی به نقل از مجلسی آورده است:

فقیهی در یک کتاب دعا چنین نوشته : «چنین گوید کاتب [این سطور] ابو طالب بن رجب ...» و نام جد خود را تقی الدین حسن بن داود، ذکر کرده است. شیخ آقا بزرگ پس از نقل قول، این تعلیق را نوشته: «شاید وی، فرزند شیخ رجب بن محمد بن رجب برسی حلی باشد، ... که جدش تقی الدین حسن بن علی بن داود حلی از معاصران علامه حلی و صاحب رجال و تصانیف بسیار بوده»[۱۴۷۶].

اکنون نوبت به مصنفات برسی می‌رسد. در این مورد به نکته شگفتی برمی‌خوریم و آن اینکه مصنفان نزدیک به زمان وی، قسمتهایی از آثار وی را ضمن تألیفات خود آورده اند بدون آنکه به خود وی بپردازند؛ حال آنکه نویسندگان بعدی، شرح‌حال او را نگاشته اند ولی جز منقولات دسته اول، به اصل کتابهای وی دست نیافته اند. این باعث تناقض در اخبار مربوط به وی شده و در انتساب قطعات کوتاه به متون مربوط، در اثر بی اطلاعی متأخران از آثار برسی، نوعی اغتشاش حاکم است.

کفعمی نخستین کسی است که در کتاب مفصل خود، مصباح، قطعات کاملی از کتب برسی نقل کرده ولی به نام کتابهایی که از آن نقل می‌کند، اشاره ننموده جز یک مورد از مشارق الانوار[۱۴۷۷]. همچنین ملا محسن فیض (متوفی به سال ۱۰۹۱) در کتاب کلمات مکنونه من علوم اهل الحکمه، که گفته‌اند آن را در ایام جوانی و به هنگام گرایش به تصوف نوشته، از برسی چیزهایی نقل کرده است [۱۴۷۸]. همچنین محمد باقر مجلسی در بحار الانوار [۱۴۷۹] (پایان تألیف ۱۰۷۷) و سید نعمت اللّه جزائری در انوار النعمانیه[۱۴۸۰] (تألیف، ۱۰۹۸)، از برسی نقل کرده‌اند. اما پس از اینها، کسی درصدد اطلاع از کتب برسی

ص:۲۴۸

برنیامده و در اظهارنظرهای خود از محمد باقر مجلسی و حر عاملی، در تحریم آثار برسی، پیروی کرده اند[۱۴۸۱]. هنگامی که جیرانی به شرح احوال برسی پرداخت، نتوانست به در ستی تحقیق کند؛ با آنکه به گفته خود، بیشتر مصنفات وی را گردآوری کرده بود[۱۴۸۲]. از اینجاست که می‌بینیم مطالبی که راجع به وی آورده متناقض و نسنجیده است و این امر را بعدا خواهیم دید به نظر می آید او بیشتر روی شنیده ها قضاوت کرده نه روی مطالعه [۱۴۸۳]. و طبیعی بود که آیندگان تحت تأثیر اشتباهات او قرار گیرند. به این ترتیب می بینیم که هرچه در کتابهای جدید، راجع به برسی و مصنفاتش آمده به صورتی

[۱۴۷۶] (۴۹).« الضیاء اللامع فی عباقرة قرن التاسع»،(نسخه خط مؤلف ص ۹).

[۱۴۷۷] (۵۰).« مصباح»، ص ۱۷۶، ۱۸۳، ۳۱۶(در این مورد به نام« مشارق الانوار» اشاره کرده است).

[۱۴۷۸] (۵۱).« کلمات مکنونه» ص ۱۹۶،(که خبری از« مشارق الانوار» نقل کرده).

[۱۴۷۹] (۵۲).« بحار الانوار» ۸/ ۲۰۲،(که خبری از مشارق الانوار نقل کرده، در همین مجلد خبری نیز از« کتاب الالفین» برسی آورده). ضمنا مجلسی نخستین کسی است که بر برسی تاخته و از وی بیزاری جسته(« بحار الانوار» ۱/ ۶).

[۱۴۸۰] (۵۳).« الانوار النعمانیه»، تهران ۱۲۸۰، ۱/ ۸۱.

[۱۴۸۱] (۵۴).« امل الآمل»، قسم ثانی ص ۴۴.

[۱۴۸۲] (۵۵).« ریاض العلماء» ص ۲۳۰- ۲.

[۱۴۸۳] (۵۶).« روضات الجنات» ص ۲۸۴؛« اعیان الشیعه» ۳۱/ ۱۹۵ الخ.

تکرار مطالب اوست و حتی در لغزشهای تاریخی و منقولات و انتساب آن به اصل متون با نوشته جیرانی مطابقت دارند[۱۴۸۴].

به هرصورت، جیرانی فهرست زیر را از تألیفات برسی ثبت کرده که دیگران از وی نقل کرده‌اند:

۱- مشارق الانوار (مشارق انوار الیقین فی اسرار امیر المؤمنین) که در هند به سال ۱۳۰۳ و ۱۳۱۸ و در بیروت به سال ۱۳۷۹ طبع شده است[۱۴۸۵].

ص:۲۴۹

۲- مشارق الامان و لباب حقائق الایمان.

۳- رساله‌ای در ذکر صلوات بر رسول و ائمه از منشئات خودش.

۴- زیارتنامه مفصل امیر المؤمنین

۵- لمعة کاشف. (شامل اسرار اسماء و صفات و حروف و آیات و نیز ادعیه و کلماتی از آن قبیل، که به ترتیب ساعات و اوقات شبانه‌روز برای مقاصد مختلف تنظیم شده است .) به نظر می آید نصوصی که کفعمی نقل کرد ه از از همین رساله بوده است (نگاه کنید به مصباح ص ۱۷۶ و ۱۸۳ و ۳۶۳- ۴).

ظاهرا برسی این کتاب را به شیوه کتاب الامان، ابن طاوس نوشته است.

۶- الدر الثمین. (مشتمل بر ۵۰۰ آیه از کلام خدا در فضائل امیر المؤ- منین)؛ به عقیده جیرانی، درواقع این رساله تفسیر ۵۰۰ آیه در فضائل اهل بیت است.

۷- لوامع انوار التمجید و جوامع اسرار التوحید. (که به تصریح مؤلف، مقدمه‌ای است بر مشارق الانوار و جزء آن.)

۸- رساله‌ای در تفسیر سوره اخلاص [توحید].

۹- رساله مختصری در توحید و چگونگی صلوات بر رسول و ائمه علیهم- السّلام.

[۱۴۸۴] (۵۷). کتب متأخر که متضمن احوال برسی است عبارت است از ۱)« روضات الجنات» تألیف محمد باقر خوانساری(۱۲۲۶- ۱۳۱۳)، ایران ۱۳۰۷ ق. ص ۲۸۴- ۲۰۵).« تنقیح المقال»(حسن بن عبد اللّه نجفی مامقانی متوفی ۱۳۲۲ ق.)، ایران ۱۳۴۹ ق. ص ۴۲۹؛ ۳)« طرائق الحقائق» تألیف معصومعلیشاه نایب الصدر شیرازی (متوفی ۱۳۴۴ ق.)، ایران ۱۳۱۹ ق. ۲/ ۱۱۴؛ ۴)« هدیة العارفین» تألیف اسماعیل پاشا بغدادی(متوفی ۱۳۳۱ ق)، استانبول ۱۹۵۱، ۱/ ۳۶۵؛ ۵)« فوائد الرضویه» تألیف حاج شیخ عباس قمی، ایران ۱۳۲۷ ق، ص ۱۷۹؛ ۶)« هدیة الاحباب» تألیف حاج شیخ عباس قمی، تهران ۱۳۲۹ ش.
ص ۱۳۸- ۹؛ ۷)« الکنی و الالقاب»، تألیف حاج شیخ عباس قمی، نجف ۱۹۵۶، ۲/ ۱۵۱- ۲؛ ۸)« سفینة البحار» تألیف حاج شیخ عباس قمی، نجف ۱۳۵۲ ق؛ ۹)« ریحانة الادب» تألیف محمد علی تبریزی خیابانی، تهران ۱۳۶۶، ص ۳۰۰؛ ۱۰)« اعیان الشیعه»، تألیف محسن امین، نجف ۱۹۴۹، ۳۱/ ۱۹۳ به بعد؛ ۱۱)« البابلیات»، گردآوری محمد علی یعقوبی، نجف ۱۹۵۱، ص ۱۱۸؛ ۱۲)« الغدیر» تألیف عبد الحسین امینی، تهران ۱۳۷۲، ۷/ ۳۳- ۶۸؛ ۱۳)« شعراء الحله»، گردآوری علی خاقانی، نجف ۱۹۵۲، ۲/ ۳۶۸- ۳۹۴؛ ۱۴)« الذریعه الی تصانیف الشیعه» تألیف شیخ آقا بزرگ تهرانی، تهران ۱۹۵۹، مواضع متعدده.

[۱۴۸۵] . حرف میم« الذریعه»(به خط مؤلف) ص ۱۹۵.

۱۰- کتاب مختصری در تولد پیغمبر و فاطمه و امیر المؤمنین علیهم- السّلام و فضائل ایشان.

۱۱- کتاب دیگری در فضائل علی (ع)[۱۴۸۶].

۱۲- کتاب الالفین[۱۴۸۷] فی وصف سادة الکونین[۱۴۸۸]، که محمد باقر مجلسی بر فهرست فوق افزوده و قسمتهائی از آن در بحار الانوار نقل کرده، و به نوشته شیخ آقا بزرگ تهرانی، «نسخه‌ای از آن به خط حاج علی بن محمد نجف آبادی در مکتبته الحسینیه موجود است»[۱۴۸۹].

ص:۲۵۰

درمورد مشارق الانوار، حر عاملی گفته که برسی تاریخ تألیف آن را ۵۱۸ سال پس از ولادت مهدی (عج)[۱۴۹۰] معین کرده؛ که این اشاره در مشارق الانوار موجود نیست، لیکن ابیاتی که از مشارق نقل کرده، در آن هست.[۱۴۹۱]

اما درمورد مشارق الامان، شیخ آقا بزرگ، می نویسد: «آن را در کربلا، نزد مولوی حسن یوسف اخباری دیدم اولش چنین بود: الحمد للّه المتفرد بالازل و الابد و الصلاة علی اول العدد و خاتم الاجل الواحد الصادر عن حضرة الاحد . و در پایان این شعر شافعی را آورده بود : ان کان رفضا حب آل محمد ... الخ سال ۱۳۴۲[۱۴۹۲]»[۱۴۹۳]. به نوشته حیدر حسنی، برسی در رسالة السلوک فی سورة التوحید، که ظاهرا مقصود فقره هشتم از فهرست ماست، گفته : «مراد از این سوره در باطن، علی (ع) و در باطن باطن محمد (ص) است»[۱۴۹۴].

حر عاملی می‌گوید، برسی رسائلی در توحید داشته که شاید اشاره به فقره نهم فهرست ما باشد . جیرانی با انتساب الدر الثمین به برسی، مخالف است و می گوید این عنوان مربوط به کتابی از برسی نیست بلکه شرحی است بر آن؛ تفصیل اینکه: «شیخ تقی الدین عبد اللّه حلبی، کتاب مشارق را گلچین کرد و فوایدی بر آن افزود و تفسیر ۵۰۰ آیه در فضایل اهل بیت را بدان ضمیمه ساخت و آن را الدر الثمین فی اسرار الانزع البطین نامید »[۱۴۹۵]. سید محسن امین رساله فقره نهم را بسیار مختصر وصف کرده [۱۴۹۶]. به گفته جیرانی، از جمله آثار برسی کتابی است «مختصر در تولد پیغمبر و فاطمه و امیر المؤمنین علیهم السّلام و فضائل ایشان »[۱۴۹۷] و افزوده که «شاید جزء مشارق الانوار باشد »[۱۴۹۸] و توضیح داده: اول

[۱۴۸۶] (۵۹).« ریاض العلماء» ص ۲۳۰- ۲.

[۱۴۸۷] (۶۰).« بحار الانوار» ۱/ ۶.

[۱۴۸۸] (۶۱).« ریحانة الادب» ص ۳۰۰؛« اعیان الشیعه» ۳۱/ ۱۹۸.

[۱۴۸۹] (۶۲).« الذریعه»، ۲/ ۲۹۹.

[۱۴۹۰] (۶۳).« امل الآمل»، قسم ثانی ص ۴۴.

[۱۴۹۱] (۶۴).« مشارق الانوار» ص ۲۷۰.

[۱۴۹۲] (*) شیخ حسن که دائی مؤلف بود فوت کرد و روزگار، کتابخانه‌اش را پراکنده ساخت و معلوم نشد آن کتاب به دست که افتاد.((مولف).

[۱۴۹۳] (۶۵). حرف میم« الذریعه»(به خط مؤلف) ص ۱۹۴.

[۱۴۹۴] (۶۶).« البارقة الحیدریه»، تصنیف حیدر بن ابراهیم بن محمد حسینی(تاریخ تحریر ۱۲۵۶ قمری)، نسخه خطی کمبریج به‌شماره.۱۲ .Y enworB ورقه ۵۳ ب،

[۱۴۹۵] (۶۷- ۶۸- ۶۹- ۷۰- ۷۱).« ریاض العلماء» ص ۲۳۱؛« اعیان الشیعه» ۳۱/ ۱۹۷- ۸.

[۱۴۹۶] (۶۷- ۶۸- ۶۹- ۷۰- ۷۱).« ریاض العلماء» ص ۲۳۱؛« اعیان الشیعه» ۳۱/ ۱۹۷- ۸.

[۱۴۹۷] (۶۷- ۶۸- ۶۹- ۷۰- ۷۱).« ریاض العلماء» ص ۲۳۱؛« اعیان الشیعه» ۳۱/ ۱۹۷- ۸.

[۱۴۹۸] (۶۷- ۶۸- ۶۹- ۷۰- ۷۱).« ریاض العلماء» ص ۲۳۱؛« اعیان الشیعه» ۳۱/ ۱۹۷- ۸.

آن این است «حدثنا الفقیه الفاضل ابو الفضل شاذان بن جبرئیل القمی، حدثنا محمد بن ابی مسلم بن ابی الفوارس الداری ...»[1499]، ولی

ص:۲۵۱

حق آن است که این اظهارنظر بی‌دلیل است زیرا در مشارق، چیزی شبیه به این وجود ندارد؛ بلکه آن رساله، کتابی مستقل و همان فقره دهم فهرست ماست.

و نیز جیرانی در تعلیق خود بر کتاب برسی (در فضائل علی علیه السّلام).

می‌نویسد «ظاهرا این غیر از کتاب مشارق الانوار است»[1500] و می‌افزاید: اول آن‌چنین است، «الحمد للّه المتفرد بالازل و الابد و الصلاة علی اول العدد و خاتم- الابد و آله الذین لا یقاس بهم احد . و بعد فیقول الواثق بالفرد الصمد، رجب الحافظ البرسی، اعاذه اللّه من الحسد ...»[1501]؛ حال اینکه همین عبارت عینا سرآغاز مشارق الانوار [1502] و تقریبا مطابق دیباچه مشارق الامان پیشگفته [به نقل از شیخ آقا بزرگ] می‌باشد. وقتی عالمی مانند جیرانی و پیرو تمام عیار وی، سید محسن امین، تا این حد در معرفت برسی دچار آشفتگی‌اند، عذر دیگران خواسته است.

در تکمیل بیان آثار برسی، باید به شروحی که بر مصنفات وی نوشته اند اشاره کرد: نخست شرح مشارق الانوار است که حسن خطیب قاری[1503] ساکن مشهد، در حدود سی هزار بیت[1504] تصنیف کرده، این کتاب به دستور شاه سلیمان صفوی (سلطنت از ۱۰۸۰ تا ۱۱۰۶) نوشته شده[1505] و در دو جلد و به زبان فارسی است [1506]. شارح، قسمت شرح اسرار اعداد و حروف اوائل کتاب را [عمدا] از قلم انداخته [1507] و چنین وانمود کرده که گویا قادر به ادای حق مطلب نبوده [1508] است[1509].

درمورد الدر الثمین [شرح دیگر کتب برسی] قبلا گفتیم که تقی الدین حلبی

ص:۲۵۲

[1499] (۶۷- ۶۸- ۶۹- ۷۰- ۷۱).« ریاض العلماء» ص ۲۳۱؛« اعیان الشیعه» ۳۱/ ۱۹۷- ۸.

[1500] (۷۲- ۷۳).« ریاض العلماء» ص ۲۳۱؛« اعیان الشیعه» ۳۱/ ۱۹۷- ۸.

[1501] (۷۲- ۷۳).« ریاض العلماء» ص ۲۳۱؛« اعیان الشیعه» ۳۱/ ۱۹۷- ۸.

[1502] (۷۴).« مشارق الانوار» ص ۱۴.

[1503] (۷۵).« روضات الجنات» ص ۲۸۶؛« طرائق» ۲/ ۱۱۴؛« فوائد الرضویه» ص ۱۷۹.

[1504] (*) بیت به اصطلاح فقهای متأخر به معنی سطر است.(توضیح مؤلف)

[1505] (۷۶- ۷۷).« ریاض العلماء» ص ۲۳۱.

[1506] (۷۶- ۷۷).« ریاض العلماء» ص ۲۳۱.

[1507] (۷۸).« روضات الجنات» ص ۲۸۶ و مراجع حاشیه ۷۵ همین فصل.

[1508] (**) ولی در حقیقت برای پرهیز از آلوده شدن به تهمت حروفیگری و تصوف شیوه« تجاهل- العارف» به کار برده است.- م.

[1509] (۷۹).« اعیان الشیعه» ۳۱/ ۱۹۷ و مراجع دیگر.

یا حلی[1510]، آن را از کتب برسی، با افزوده‌ها و فوایدی تلفیق کرد[1511]؛ جیرانی، این اطلاع را نیز داده که مولی محمد تقی بن حیدر علی زنجانی شاگرد مولا خلیل قزوینی در کتاب طریق النجاة، از الدر الثمین نقل کرده است[1512].

در اینجا نباید اشعار برسی را فراموش کرد . عبد الحسین امینی، ۵۴۰ بیت از او گردآورده که بیشتر، همان اشعاری است که در مشارق الانوار آمده، و در کتاب الغ دیر و شعراء الحله ضبط شده است مجموعه امینی، همان ملحق پایان کتاب مشارق الانوار است که ویراستاری ناشناس آن را گردآوری کرده؛ فقط این نکته را اضافه دارد : «برسی، دیوانی داشته[1513] که در عصر خودش و حتی زمانهای نزدیک به ما، دست‌به‌دست می‌گشته است»[1514]. هرچه هست، شعر برسی، اعجاب شیعیان متاخر را برانگیخته و ما پس از بیان عقاید کلامی وی بدین موضوع باز خواهیم گشت؛ ولی اکنون که درصدد استقصاء آثار برسی هستیم، بد نیست گفته شود : فخر الدین احمد بن محمد احسائی معروف به ابن سبعی، ساکن هند و متوفی در آنجا به سال نهصد و شصت واند[1515]، که امینی [بخطا] او را از معاصران ابن فهد شمرده[1516]، قصیده رائیه برسی را در مدح علی بن ابیطالب (ع) تخمیس کرده و امینی آن مخمس را در الغدیر آورده، و از آن است:

[یا علی] به مقامی رسیدی که وهم در نیابد،

و در کشنده‌ترین امواج جنگ فرو رفتی،

مولای من! ایکه دنیا را در دست داشتی و واگذاشتی

تو آن سفینه‌ای که هرکس صادقانه بدان متوسل شد،

نجات یافت؛ و هرکس از آن روی گرداند، در آتش غرق گردید[1517].

و نیز شیخ احمد بن حسن نحوی و فرزندش شیخ هادی (متوفی ۱۲۳۵)، دو

ص:۲۵۳

قصیده برسی را تخمیس کرده‌اند که هردو را امینی در «الغدیر» آورده (۷/ ۴۵– ۷).

بعد از این همه، در بیان نظریات برسی نخست باید بکوشیم آنها را استخراج کنیم، آنگاه به جوهر آن راه یابیم، و بالاخره عناصر صوفیانه اش را مشخص نمائیم . پیش از ورود به مطلب؛ بد نیست مختصرا به جنبه خاصی از آموزشهای شگفت‌آور وی اشاره کنیم که احتمالا جنبه‌های دیگر مضامین مصنفات وی، از آن ناشی شده . این متکلم، گرایش عمیقی

[1510] (۸۰).« ریاض العلماء» ص ۲۳۱؛« فوائد الرضویه» ص ۷۹.

[1511] (۸۱).« روضات الجنات» ص ۲۸۶.

[1512] (۸۲).« ریاض العلماء» ص ۲۳۱.

[1513] (*) غیر از امینی کسی به این موضوع اشاره نکرده.(توضیح مؤلف)

[1514] (۸۳).« مشارق الانوار» ص ۲۷۳.

[1515] (۸۴).« الکنی و الالقاب» ۲/ ۲۸۰.

[1516] (۸۵).« الغدیر ۷/ ۴۲»،(وفات ابن فهد به سال ۸۴۱ بوده است).

[1517] (۸۶).« الکنی و الالقاب» ۲/ ۲۸۰.

به معرفت سری داشته و جهد می ورزیده به رازهای پیچیده احاطه یابد . به‌عنوان نمونه یادآوری می کنیم که چون کفعمی خواسته در کتاب «مصباح»، فصلی پیرامون اسمأ حسنی خدا و اسرار آن بیاورد، نتوا نسته بهتر از آثار برسی- که در این باب زبانزد بود- بیابد، ازاین‌رو اسرار اسما خدا را از کتاب وی نقل کرده است . مثلا اللّه که ردیف اول اسمأ حسنی است «هرکس آن را هنگام طلوع و غروب آفتاب و ثلث آخر شب شصت و شش بار یکنفس بگوید، به مراد می رسد»[۱۵۱۸]، و از خواص «ملک» آن است که «هرکس روزی ۶۴ بار آن را بگوید، ملکش بر دوام می‌ماند»[۱۵۱۹]، و ذکر «قدوس» ۱۷۰ بار در جمع، «باطن را از آلودگیها پاک می‌کند»[۱۵۲۰] و ذکر «سلام «باعث شفای بیماریها و سالم ماندن از آفتهاست»[۱۵۲۱]، و ذکر مهیمن، ۱۲۵ بار، «باعث صفای درون و آگاهی از راز حقائق می‌شود»[۱۵۲۲]، و ذکر «عزیز»، ۷۴ بار هرروز، پس از طلوع سپیده «باعث کشف اسرار علوم کیمیا و سیمیا می- گردد»[۱۵۲۳]، و هرکس ذکر «قهار» بسیار بگوید، «خدا محبت دنیا را از دلش بیرون می برد»[۱۵۲۴]، و هرکس بعد از نماز ۱۰۰ بار ذکر «عالم الغیب» بخواند، «او را کشف غیب حاصل شود»[۱۵۲۵]، و همچنین هرکس «الشهید الحق» را در چهارگوشه یک ورقه بنویسد و اسم شیئی یا آدم گمشده را در وسط ورقه بنگارد و نیمشب زیر آسمان بایستد و چشم به ورقه بدوزد و ۷۰ بار آن‌دو اسم خدا را تکرار کند، «خبر آن چیز یا شخص گمشده، بزودی به او می رسد»[۱۵۲۶]، و هرکس «وکیل» را ورد خود سازد، «از آب و آتش در امان می ماند»[۱۵۲۷]، همه این موارد ما را به یاد شمس المعارف الکبری، تألیف بونی می اندازد که مشتمل بر همین قسم از معارف و توصیفات است. پس از این‌گونه معارف، که با آنکه با تصوف

ص:۲۵۴

متأخر، ارتباطی. آشکار و تردیدناپذیر دارد ممکن است درنظر دیگران غیرعادی و غریب بنماید وارد عالم خاص برسی می‌شویم که همه، علی (ع) است و تصویر او بر همه‌چیز غلبه کرده.

چنین می‌نماید که برسی، افکار ویژه خود را درباره علی (ع) و افضلیت و بلندی مقامش، به صورت شفاهی بیان می کرد، تا آنکه این کار وی شهرت یافت و به تغیر اهل حله نسبت به وی انجامید . ظاهرا احساسات وی در حق امام، چنان مبالغه‌آمیز و حاد بود که حتی شیعیان احساس انزجار کردند؛ زیرا در آن موقع عنان اختیار عواطف خویش را در دست داشتند و همت خود را مصروف گسترش علوم شرعی و کلام می‌نمودند، و از اینجاست که می‌بینیم برسی می‌گوید:

[۱۵۱۸] (۸۷- ۸۸- ۸۹).« مصباح»، کفعمی ص ۳۶۳- ۴.

[۱۵۱۹] (۸۷- ۸۸- ۸۹).« مصباح»، کفعمی ص ۳۶۳- ۴.

[۱۵۲۰] (۸۷- ۸۸- ۸۹).« مصباح»، کفعمی ص ۳۶۳- ۴.

[۱۵۲۱] (۹۰- ۹۱- ۹۲).« مصباح»، کفعمی ص ۳۶۳- ۴.

[۱۵۲۲] (۹۰- ۹۱- ۹۲).« مصباح»، کفعمی ص ۳۶۳- ۴.

[۱۵۲۳] (۹۰- ۹۱- ۹۲).« مصباح»، کفعمی ص ۳۶۳- ۴.

[۱۵۲۴] (۹۳- ۹۴- ۹۵- ۹۶).« مصباح»، کفعمی ص ۳۶۳- ۴.

[۱۵۲۵] (۹۳- ۹۴- ۹۵- ۹۶).« مصباح»، کفعمی ص ۳۶۳- ۴.

[۱۵۲۶] (۹۳- ۹۴- ۹۵- ۹۶).« مصباح»، کفعمی ص ۳۶۳- ۴.

[۱۵۲۷] (۹۳- ۹۴- ۹۵- ۹۶).« مصباح»، کفعمی ص ۳۶۳- ۴.

آن بینی دراز، به من اقبال می‌کند، همچون ولی و قطبی؛ و به دیدارم می آید تا احادیث منسوب به امیر المؤمنین را بشنود، اما وقتی که فضائل حیدر کرار را تکرار می‌کنم، خشمگین می- بینیش![1528]

پیداست که برسی در افراط و غلو از حد مقبول فراتر می رفته و سخن را به جایی می رسانده که سید محسن امین نتیجه می‌گیرد: «در طبیعتش، یک جنبه استثنائی و غیرعادی وجود داشت »[1529]. این نظر متأخران است، اما معاصرین وی، ظاهرا چنان از وی برآشفتند که نزد فقیهان هموطنش از وی بدگویی نمودند و فشار و تضییقات علیه وی شروع شد [1530]، بدین لحاظ اقدام به ضبط عقایدش در رساله‌ای کرد تا مخالفان را ساکت و منطقی بودن و درستی نظریاتش را ثابت کند.

بدین ترتیب بود که برسی، مشارق الانوار را نوشت و رساله لوامع انوار التمجید در موضوع توحید را مقدمه آن قرار داد.[1531] برسی در این رساله، با همان سبک و مضمون معهود متکلمان، به توحید اسلامی پرداخته، و پس از بیان توحید و تنزیه و ازلیت و تجرید خدا و زیبائی و کمال آفرینش، به موضوع

ص:۲۵۵

انسانی رسیده که خدا «تن وی را شهر خود و روح او را خلیفه خود و قلب او را کعبه خود و مطاف فرشتگان قرار داده است»[1532]. آنگاه سخن را به پیغمبران می کشاند که ره نمایان و حاکمانی برای اظهار امر خدا بوده اند، و پس از ایشان، «خداوند، اوصیا را به‌عنوان نشانه‌های کمال دین و بیان فضل خود، منصوب داشته است»[1533]، و هم در اینجا، نتوانسته در مقابل تمایل شدید خود به بیان مقام علی بن ابیطالب (ع)، مقاومت کند و او را بدینگونه ستوده : «سید الوصیین و امام المتقین و دیان الدین و صاحب الیمین و علم المهتدین و خلیفة رب العالمین و سر اللّه و حجته و آیة اللّه و کلمته فی الاولین و الاخرین».

[1534]. و درباره ائمه از اولاد علی بر همان سیاق آورده : «خاندان پاک رهیافته رهنما، علامات و تجلیات خدا که با خدا فرقی ندارند جز آنکه بنده و مخلوق او هستند»[1535].

برسی، اینهمه را از بدیهیات می شمارد و به مثابه مقدمه‌ای بر بحث اصلی که بیان اسرار امیر المؤمنین است می آورد، و در برابر منکران می‌گوید:

گرچه مرا غالی شهرت داده اند، لیکن سبب آن، عجز عامه و منجمله فقیهان از فهم افکار من است، زیرا «آنکه منقول خوانده، الزاما بر همه علوم احاطه ندارد و معقول را درنمی یابد تا چه رسد به مطالب و رای عقل »[1536]، و نیز «در فیض

[1528] (۹۷).« شعراء الحله» ۲/ ۳۷۲.

[1529] (۹۸).« اعیان الشیعه» ۳۱/ ۱۹۶.

[1530] (۹۹).« مشارق الانوار» ص ۱۵.

[1531] (۱۰۰). همان، ص ۳- ۱۳.

[1532] (۱۰۱). همان، ص ۹.

[1533] (۱۰۲- ۱۰۳). همان، ص ۱۱.

[1534] (۱۰۲- ۱۰۳). همان، ص ۱۱.

[1535] (۱۰۴). همان، ص ۱۲.

[1536] (۱۰۵- ۱۰۶- ۱۰۷). همان، ص ۱۵- ۱۶.

گشاده است و نعمت خدای بخشنده بزرگوار، بر همگان گسترده، رسیدن به مواهب الهی و برخوردن به اسرار خدائی وابسته به حسب و نسب نیست .... بلکه خدا، هرکه را خواهد به رحمت خود اختصاص می دهد»[۱۵۳۷]. و بر فقیهان ایراد گرفته که بهتانها و افتراهای نادانان را می پذیرند و عمق سخن او را درنمی یابند، «چون آن را نفهمیدند، گفتند عقاید غالیان است، حال آنکه اسرار رهیافتگان است »[۱۵۳۸]، حال بر عهده ماست که همراه برسی وارد «عالم اسرار» شویم تا به غایت نظریات وی راه یابیم.

به عقیده برسی، خداوند هنگام پدید آوردن موجودات از کتم عدم به عرصه

ص:۲۵۶

وجود، «اسرار حروف را در آنها نهاد که انگاره مقدرات و وسیله صدور آثار است، زیرا خدای تعالی با کلمه بر مخلوق تجلی می‌کند و هم در کلمه نهان می شود»[۱۵۳۹]. و «آنگاه که آدم را آفرید، در سرشت و نهاد وی نسبتی از حروف پدید آورد»[۱۵۴۰]، و چون آدم به عنوان عقل نورانی صادر از خدا، مخلوق اول و مخاطب نخستین است، «خطاب حق نسبت به وی، شامل معانی حروف بود، و مجموع این حروف در سر عقل، به صو رت یک الف تنها تجلی نمود، زیرا که الف با استعداد حقیقی خود، مجموع حروف است »[۱۵۴۱]. درنظر برسی، همه حروف باوجود اختلاف اوضاع، به گونه‌ای به احوال آدم ارتباط داشته؛ «دال» روز آغاز آفرینش (پیکر) آدم و «جیم» روز کامل شدن خلقت او و «ب» روزی است که در او روح دمیده شد و «الف» روزی است که امر به سجده شد، ... پس آدم آگاهی یافت که جهان برین و فرودین، تماما زیر فلک الف است و الف عبارت است از اختراع اول و عرش عظیم و عقل نورانی، و مشتمل است بر همه اسماء خدا که زیر عنوان همه حروف نهفته ...».[۱۵۴۲] این سهم آدم، نخستین مخلوق و اولین پیغمبر که امانت «راز الف ایستاده » در او به ودیعت نهاده شد.

الف، با حرکتی از حالت عمودی به حالت افقی درمی آید و «ب» می‌شود که منشأ فیض دیگری است؛ ب در شکل ظاهری، عکس الف است ولی اسرار الف را در نقطه خود نهفته دارد؛ این نقطه علت آن سنگینی است که الف ایستاده را تخت کرده، «الف خوابیده، یعنی ب، اولین الهامی است که بر رسول اللّه فرود آمد، رمز ب در آن است که همان الف می‌باشد، و اسرار اصلی آن در نقطه است که امیر المؤمنین اشاره کرده :[۱۵۴۳] «منم آن نقطه ای که در زیر ب است » در حقیقت، الف در ب نهان است و از اینجاست که محیی الدین طائی (ابن عربی) گفته:

ص:۲۵۷

[۱۵۳۷] (۱۰۵- ۱۰۶- ۱۰۷). همان، ص ۱۵- ۱۶.

[۱۵۳۸] (۱۰۵- ۱۰۶- ۱۰۷). همان، ص ۱۵- ۱۶.

[۱۵۳۹] (۱۰۸- ۱۰۹). همان، ص ۲۰.

[۱۵۴۰] (۱۰۸- ۱۰۹). همان، ص ۲۰.

[۱۵۴۱] (۱۱۰- ۱۱۱). همان، ص ۲۱.

[۱۵۴۲] (۱۱۰- ۱۱۱). همان، ص ۲۱.

[۱۵۴۳] (*) حدیث« انا نقطة اللتی تحت الباء» که مفصل آن در جای دیگر همین کتاب آمده از مجعولات صوفیه است، به‌طوری که مطلعان اشاره کرده اند، حرف ب در خط کوفی مرسوم به روزگار علی(ع) نقطه نداشته که علی(ع) چنان سخنی گفته باشد.(« تاریخ فلسفه اسلامی»، هانری کوربن، تهران ۱۳۵۲، صفحه سیزده مقدمه مترجم).- م.

«ب» حجاب ربوبیت است و اگر «ب» برخیزد، هرآینه مردم پروردگار خویش را ببینند».[۱۵۴۴]

بدین‌گونه وصایت از نبوت برمی‌آید و علی (ع)، سر نبی یعنی سر خدا می‌شود.

برسی پس از بحث مفصل در راز هریک از حروف- به شکلی که گذشت- و اشاره به اسمأ حسنی و اسم اعظم خدا[۱۵۴۵]، از نو به این مقدمه باز می گردد که «سر خدا در کتابهای آسمانی است، و سر آن کتابها در قرآن است زیرا کتاب جامع و مانع و روشنگر همه‌چیز است، و سر قرآن در حروف مقطعه آغاز سوره‌ها، و دانش همه حروف در لام الف (لا)،- که الف پیچ خورده و حاوی سر ظاهر و باطن است- و دانش لام الف در الف، و علم الف در نقطه و علم نقطه در معرفت اصلی است. [و به بیان دیگر] سر قرآن در سوره فاتحه و سر فاتحه در سر سرآغاز آن یعنی بسم اللّه و سر بسمله در ب، و سر ب در نقطه نهفته است»[۱۵۴۶].

به این صورت، از هرمقدمه ای به نتیجه نهایی یعنی نقطه می رسیم که تعبیر از علی بن ابیطالب یعنی وصی پیغمبر و سر اوست.

و باز برسی، از طریق تقسیم وجود به مطلق- یعنی خدا- و مقید- یعنی ماسوی- به علی (ع) برمی‌گردد: رسیدن و احاطه به وجود مطلق محال است، «پس باقی نماند مگر شناخت وجود مقید، که حقیقت آن، همان نقطه است، که عارفان در شناخت آن می کوشند و سالکان به سوی آن رهسپارند، ...، نقطه عناوین دیگری نیز دارد : فیض اول، عقل اول، نور اول، علت موجودات، حقیقت کائنات ... و این حدیث قدسی بر این معنا دلالت دارد که کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف، فخلقت الخلق لاعرف[۱۵۴۷] ...».[۱۵۴۸] و اندیشه خود را با این اصل صوفیانه مؤکد می سازد که «احد با خلقت متکثر نشده»[۱۵۴۹]، و چنین می گوید: «هو الآن علی ما کان »[۱۵۵۰] یعنی خدا هم‌اکنون نیز بر همان حال است که بوده، و از گفته حلاج شاهد می آورد که «هرکس ازل و ابد را در نظر آورد و از فاصله آن دو چشم بپوشد، توحید را ثابت کرده، و هرکس از ازل

ص:۲۵۸

و ابد چشم بپوشد و فاصله آن دو را بنگرد، اثبات بندگی نموده، و آنکس که از هرسه کناره جوید، همانا به ریسمان حقیقت چنگ زده است»[۱۵۵۱]. برسی باز هم همه این مقولات را به نقطه ربط داده، بدین بیان که: عالم از اعراض و اجسام تشکیل شده، و «اجسام از خط تشکیل شده‌اند- زیرا خط تبدیل به سطح می شود و سپس جسم- و اصل و مرجع اینها همه نقطه[۱۵۵۲] است»[۱۵۵۳]. و نیز موضوع اعداد را مطرح کرده؛ و اینکه اصل اعداد یک است، و بدون یک، اعداد وجود

[۱۵۴۴] (۱۱۲- ۱۱۳- ۱۱۴). همان، ص ۲۲- ۲۵.

[۱۵۴۵] (۱۱۲- ۱۱۳- ۱۱۴). همان، ص ۲۲- ۲۵.

[۱۵۴۶] (۱۱۲- ۱۱۳- ۱۱۴). همان، ص ۲۲- ۲۵.

[۱۵۴۷] (*) من گنج نهانی بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم- م.

[۱۵۴۸] (۱۱۵- ۱۱۶- ۱۱۷). همان، ص ۳۰- ۳۱.

[۱۵۴۹] (۱۱۵- ۱۱۶- ۱۱۷). همان، ص ۳۰- ۳۱.

[۱۵۵۰] (۱۱۵- ۱۱۶- ۱۱۷). همان، ص ۳۰- ۳۱.

[۱۵۵۱] (۱۱۸- ۱۱۹). همان؛ ص ۲۲- ۳۱.

[۱۵۵۲] (*) یعنی خط از حرکت نقطه و سطح از حرکت خط و حجم از حرکت سطح به وجود می‌آید؛.- م.

نخواهند داشت، آنگاه یک یا واحد را به نقطه ربط می دهد زیرا نقطه نیز اصل حروف است و حروف، جامع اسماء و شامل اسم جامع مقدس [یعنی اللّه] می‌باشد. نتیجه اینکه نقطه بر ذات دلالت دارد و «فیض اول صادر از ذو الجلال است و در افق عظمت و جمال، به عقل فعال موسوم »[۱۵۵۴]. برسی برای آنکه این سرنخ را از دست ندهد، بیان می دارد که عقل فعال، همان «حضرة محمدیه»[۱۵۵۵] است و بر این بافندگیهای دلبخواه، یک رنگ اشراقی می‌افزاید: «نقطه یعنی نور الانوار و سر الاسرار، همچنانکه فلسفیان گفته اند اصل نقطه است و جسم، حجاب آن است »[۱۵۵۶]، و باز به علی (ع) باز می‌گردد و این حدیث نبوی را نقل می‌کند که «چهارده هزار سال پیش از آنکه عرش آفریده شود من و علی (ع) نوری بودیم در حضور خداوند»[۱۵۵۷] و چنین شرح می‌کند:

«محمد (ص) و علی (ع)، پرده‌داران حضرت حق و گنجوران اسرار پروردگار و باب آن می باشند»[۱۵۵۸]. و این حدیث را نیز می‌آورد که «من و علی (ع)، پدر این امتیم »[۱۵۵۹]، و خود می گوید «درنتیجه پدر دیگر امتها نیز هستند ... چون اگر آن‌دو نبودند، آفرینش هرگز نبود، زیرا خدا در حق پیغمبر فرموده لولاک لما خلقت الافلاک [۱۵۶۰۱۵۶۱]. و نیز به شیوه حروفیه، کنیه علی (ع)،

ص:۲۵۹

ابو تراب، را موضوع یک بحث کامل «فلسفی» قرار داده و از علی (ع) نقل کرده است که در جواب شخصی که پرسیده بود تو کیستی؟ فرمود «خاکی نمناک، از گل برآمده و به سوی آن می رود»، و آن حضرت بدین جهت ابو تراب است یعنی «ذات الذوات، و الذات فی الذوات الذات »[۱۵۶۲]. طبق تفسیر برسی، مراد از ابو تراب یعنی «پدر مربی و رهنما، و روحی که این جسد را برپا داشته و م ی‌پرورد»،[۱۵۶۳] و همچنین است آب [۱۵۶۴۱۵۶۵] «مقصود آن است که علی (ع) پدر مخلوقات و مبدأ و حقیقت و معنای آنهاست، چون از همین کلمه بزرگ (یعنی آب)، موجودات پدید آمد، و سر کائنات است»[۱۵۶۶]، و نیز: «آب، پدر همه مخلوقات است، و ابو تراب سر کائنات »[۱۵۶۷]. و بالاخره سخن را بدانجا می کشاند که

[۱۵۵۳] (۱۱۸- ۱۱۹). همان؛ ص ۲۲- ۳۱.

[۱۵۵٤] (۱۲۰- ۱۲۱- ۱۲۲). همان، ص ۳۲.

[۱۵۵۵] (۱۲۰- ۱۲۱- ۱۲۲). همان، ص ۳۲.

[۱۵۵٦] (۱۲۰- ۱۲۱- ۱۲۲). همان، ص ۳۲.

[۱۵۵۷] (۱۲۳- ۱۲۴). همان، ص ۳۲.

[۱۵۵۸] (۱۲۳- ۱۲۴). همان، ص ۳۲.

[۱۵۵۹] (۱۲۵). همان، ص ۳۴.

[۱۵٦۰] (**) این« حدیث» نیز ظاهرا از مجعولات باشد و همچنانکه یکی از صاحب‌نظران بدرستی اشاره کرده، ضمیر متصل« ك» یا باید مسبوق به اسم باشد یا ضمیر منفصل، کاربرد غلط ضمیر-

[۱۵٦۱] (۱۲۶). همان، ص ۳۴.-« ك» و مسجع بودن عبارت، متأخر بودن آن را ثابت می‌کند و در مضمون آن نیز مسلمانان اتفاق‌نظر ندارند.- م.

[۱۵٦۲] (۱۲۷- ۱۲۸- ۱۲۹- ۱۳۰). همان، ص ۳۵.

[۱۵٦۳] (۱۲۷- ۱۲۸- ۱۲۹- ۱۳۰). همان، ص ۳۵.

[۱۵٦٤] (*) به نظر برسی مقصود از آیه\i« وَ جَعَلْنا مِنَ الْماءِ کُلَّ شَیْءٍ حَیٍّ»\E علی(ع) است.(سوره انبیاء ۲۱:

۳۰ یعنی ما هرچیز زنده‌ای را از آب پدید آوردیم). مولف

[۱۵٦۵] (۱۲۷- ۱۲۸- ۱۲۹- ۱۳۰). همان، ص ۳۵.

[۱۵٦٦] (۱۲۷- ۱۲۸- ۱۲۹- ۱۳۰). همان، ص ۳۵.

[۱۵٦۷] (۱۳۱). همان، ص ۱۸۱.

«سر مکنون و کلمه جامع کن فیکون، با علی فاش شد »[۱۵۶۸]، یعنی «علی است اسم اعظم خدا، و حقیقت هرمخلوق و ذات هرموجود (نسبت به ذات واجب الوجود)، زیرا او سر خدا و کلمه خدا و امر خداست و از جانب خدا اختصاص یافته که ولایت بر هرچیز داشته باشد»[۱۵۶۹]. و آخر نتوانسته از این نتیجه‌گیری خودداری کند که «علی (ع) نه تنها کلمه و آیت و سر خداست، بلکه هموست»[۱۵۷۰].

برسی سپس به غور در اسرار حروف پرداخته و نتایجی موافق منظور خود استخراج می کند، آنگاه در چارچوبی صوفیانه، موضوع امامت را مطرح می سازد، به عقیده وی «نقطه واحد یعنی حقیقت موجودات و مبدأ کائنات و قطب دایره‌ها و دنیای آشکار و نهان »[۱۵۷۱]، و لذا «ظاهر آن نبوت و باطنش ولایت است، ایندو در ظاهر و باطن یک نورند، فقط با این تفاوت که ولایت باطن نبوت و ناشی از آن است»[۱۵۷۲].

ص:۲۶۰

از اینجاست که دو اسم یکی می گردد، وقتی جدا کنیم محمد (ص) و علی (ع) نمایان می‌شود، «نبی و ولی باهمند، و کمال هردو در هریک هست [۱۵۷۳]»، بدین شرح که : «ماه از خورشید کسب نور می کند و وقتی تمام شود بدر می گردد، درنتیجه هرگاه خورشید پنهان باشد، بدر در حکم خورشید است »[۱۵۷۴]. تا اینجا، برسی مواد خود را بویژه از تصوف و اندکی نیز از فلسفه فراهم آورد، ازینجا ببعد میدان غلو به تمام معنی، در پیش رویش باز می‌شود تا نور علی (ع) را به امامان یازده‌گانه از اولاد وی منتقل نماید. و اینجاست که محمد بن سنان (غالی) را- که به شرح گذشته، ابن طاوس از او اعاده حیثیت کرده بود- با سرچشمه‌ای تمام‌نشدنی از احادیث [غالیانه] به کمک می‌گیرد. از جمله این حدیث ابن سنان، منسوب به امام هادی (ع): «خداوند لم یزل در یگانگی خود تنها بود، پس محمد و علی و فاطمه را آفرید و طاعت خود را بر ایشان مقرر فرمود ... و از جانب خود هرچه اراده کرد در وجود آنان نهاد، و از باب انعام بر ایشان، امر اشیاء را بدیشان واگذاشت. ایشان می‌توانند به دلخواه حلال و حرام، وضع نمایند، (اما) هرچه کنند طبق خواست [و مورد رضایت] خداست»[۱۵۷۵]. و این اساس تفویض[۱۵۷۶] است که خود برسی در جای دیگر آن را مورد تأکید قرار داده:

خدا، امر خود را بدین خاندان تفویض فرموده، و هرکس شک کند گمراه است.

امامان بحق که خداوند محبتشان را واجب کرده، و طاعت ایشان فریضه‌ای است که مردم با آن آزمایش می‌شوند[۱۵۷۷].

[۱۵۶۸] (۱۳۲- ۱۳۳- ۱۳۴). همان، ص ۳۵- ۳۶.

[۱۵۶۹] (۱۳۲- ۱۳۳- ۱۳۴). همان، ص ۳۵- ۳۶.

[۱۵۷۰] (۱۳۲- ۱۳۳- ۱۳۴). همان، ص ۳۵- ۳۶.

[۱۵۷۱] (۱۳۵- ۱۳۶). همان، ص ۴۴.

[۱۵۷۲] (۱۳۵- ۱۳۶). همان، ص ۴۴.

[۱۵۷۳] (۱۳۷). همان، ص ۴۷.

[۱۵۷۴] (۱۳۸). همان، ص ۵۲.

[۱۵۷۵] (۱۳۹). همان، ص ۴۷.

[۱۵۷۶] (*) تفویض یعنی اعتقاد به واگذاشته شدن امور جهان به ائمه، و پیروان این عقیده را مفوضه گویند- م.

[۱۵۷۷] (۱۴۰). همان، ص ۵۷.

و نیز از ابن سنان روایت کرده که امام رضا (ع) فرمود: «محمد (ص)، امین خدا درمیان مردم بود، چون رحلت نمود، ما خاندان وی و جانشینانش (امین خدا

ص:۲۶۱

درمیان مردم) هستیم»[۱۵۷۸]، و باز به نقل از ابن سنان از قول ائمه آورده که «حقیقت لیالی و ایام (در قرآن) ما هستیم؛ هرکس این ایام را نشناخته، خدا را بدرستی نشناخته است . شنبه یعنی نبوت رسول اللّه که پس از وی پیغمبری ن یست، یکشنبه یعنی امیر المؤمنین که نخستین موحد بود، دوشنبه نور حسن و حسین است، سه شنبه یعنی سه نور زهرا و خدیجه و ام سلمه، چهارشنبه یعنی چهار نور سجاد و باقر و صادق و کاظم، پنجشنبه یعنی پنج نور رضا و جواد و هادی و عسکری و مهدی، و جمعه یعنی اجتماع (و اتفاق ع قیده) شیعیان بر ولایت ما ...»[۱۵۷۹]. و نیز با حروفیان در نقل این روایت شریک است: «از جمله چیزهائی که به خط امام عسکری (ع) یافته شده این است که نوشته بود : ما با قدمهای نبوت به اوج حقایق برآمدیم، ماییم نشانه های هدایت و دریاهای فضیلت و چراغهای شب پرظلمت، ماییم نر هشیران جنگ‌آشوب دشمن کوب، در این دنیا شمشیر و قلم بر ما نازل شده و در آن جهان حوض (کوثر) و پرچم در دست ماست. اسباط از خاندان ما، خلیفه دینند و برگزیده رب العالمین»[۱۵۸۰].

برسی خوش نداشته که ولایت امامان را نیز با نمونه های حروفی و عددی تأیید نکرده باشد؛ ازاین رو سلسله‌ای مشتمل بر شماره اسباط و نقباء و ستارگان و برجها و ماهها ترتیب داده[۱۵۸۱] که همه دوازده هستند، به علاوه کوشیده ثابت کند که «هرامامی را دوازده حرف هست و این سری است از اسرار ولایت »[۱۵۸۲]، و فهرستی از اسامی و القاب مذهبی ۱۲ حرفی درست کرده است:

«لا اله الا اللّه، محمد رسول اللّه، النبی المصطفی، الصادق الامین، علی باب الهدی، امین اللّه حقا، امیر المؤمنین، فاطمة امة اللّه، البتول الزهراء، وارثة النبیین، الامام الثانی، الحسن المجتبی، وارث المرسلین، الامام الثا- لث، الحسین بن علی، خلیفة النبیین، و والد الوصیین، الامام الرابع، الامام- السجاد، علی بن الحسین، وارث المرسلین، سید العابدین، الامام الخامس،

ص:۲۶۲

الامام الباقر، هو محمد بن علی، امام المؤمنین، الامام السادس، الامام الصادق، هو جعفر بن محمد، قدوة الصدیقین، الامام السابع، الامام الکاظم، هو موسی بن جعفر، خلیفة النبیین، الامام الثامن، الامام الرضا، هو علی بن موسی، امام المؤمنین، الامام التاسع، الامام الجو اد، هو محمد بن علی، نجل- المنتجبین، الامام العاشر، الامام الهادی، هو علی بن محمد، وارث الوصیین، الحسن العسکری، امام المسلمین، الامام الخاتم، القائم المهدی، محمد بن- الحسن، خلیفة النبیین، و خاتم

[۱۵۷۸] (۱۴۱). همان، ص ۵۲،(و نیز در صفحات ۲۵، ۴۶، ۴۷، ۵۲، ۹۰، ۹۱، ۹۷، ۱۱۰، ۱۶۷، ۲۲۲ و غیره احادیثی از محمد بن سنان روایت کرده).

[۱۵۷۹] (۱۴۲- ۱۴۳). همان، ص ۵۶،(از جمله موارد تشابه دیگر برسی با حروفیه، تفسیر این آیه است:

\i« وَ لَوْ لا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ»،*E\ که فضل را به علی(ع) و رحمت را به محمد(ص) تأویل کرده).

[۱۵۸۰] (۱۴۲- ۱۴۳). همان، ص ۵۶،(از جمله موارد تشابه دیگر برسی با حروفیه، تفسیر این آیه است:

\i« وَ لَوْ لا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ»،*E\ که فضل را به علی(ع) و رحمت را به محمد(ص) تأویل کرده).

[۱۵۸۱] (۱۴۴). همان، ص ۵۲.

[۱۵۸۲] . همان، ص ۱۳۱.

الوصیین، هؤلاء العتره، الغر المیامین، بتو عبد المطلب، سادة اهل الجنة، محبهم مؤمن تقی، فی الجنة مخلد، عدوهم کافر شقی، فی النار مؤبد، اللهم صل علیهم، بافضل صواتک، یا رب العالمین»[۱۵۸۳].

و نیز برسی، فراموش نکرده که در مهدی (عج) اعتقادات شیعیان و صوفیان و فلاسفه را گرد آورد، در عبارت طویلی او را توصیف می‌کند که چنین است: «این ولی خداست که به دست وی روزی بندگان می رسد و باوجود او دنیا پایدارست، ... نسخه جامع وجود و موجود، غوث مؤمنان، خاتم اوصیاء و یادگار پیامبران، نشانه ای از نور ازلی و نبأ عظیم و صراط مستقیم[۱۵۸۴]، ... و جانشین و وارث اسرار نبوت و امامت و خلافت و ولایت و سلطنت و ع صمت و حکمت است»[۱۵۸۵]، و نیز گوید: «بدان‌که خداوند هزارهزار و نوزده هزار عالم را پایدار داشته، که منشأ آن نور حضرت محمدیه و سرش ولایت الهیه و پایانش خلافت مهدیه و عصمت فاطمیه است »[۱۵۸۶]. اکنون که عناصر صوفیانه فلسفه برسی را عرضه می کنیم، بد نیست یادآوری شود که او علاوه بر اشاره صریح به حلاج و ابن عربی و اشاره ضمنی به سهروردی، اشعار ابن فارض را جواب گفته[۱۵۸۷]، و طبق اصطلاحات

ص:۲۶۳

صوفیانه، ائمه را «اهل اللّه» نامیده[۱۵۸۸]، و نیز قصیده برده [۱۵۸۹] بوصیری را استقبال نموده [۱۵۹۰] و در باب صوفیه بحث، و آنان را به دو دسته تقسیم کرده [۱۵۹۱] است، و نیز چند سطری درباره حلاجیه نوشته؛ [۱۵۹۲] هرچند درمورد خود حلاج دچار اشتباه[۱۵۹۳] شده؛ و کتابش مشتمل بر تعبیرات صوفیانه می باشد: مانند ولایت که آن را «علم غین و حق الیقین »[۱۵۹۴] تعبیر کرده، و مانند اشاره به «زبان حال و قال»،[۱۵۹۵] و بحث در ولایة محمدیه، و خاتمیت [۱۵۹۶] (به مذاق صوفیان)، و مانند این عبارت: «ای طائر بالفشان در آسمان تقلید، بر آب و سبزه ای ننشسته، در گلستانهای دانش نچمیده، در دام عشق دانه گرفتار نیامده، تا کی دور از نور و محروم از سرورخواهی بود؟»،[۱۵۹۷] و این عبارت: «دل مؤمن، جایگاه مشیت پروردگار است و زبانش مربع حکمت او، خود طبق رضای خدا عمل می کند؛ و به هرچه خدا کند خشنود است»[۱۵۹۸].

[۱۵۸۳] (۱۴۶). همان، ص ۱۳۱.

[۱۵۸۴] (*) هردو اصطلاح قرآنی است و در تفسیرهای شیعی نوشته‌اند که مراد از آن‌دو، علی بن ابیطالب(ع) است. م.

[۱۵۸۵] (۱۴۷). همان، ص ۱۲۳- ۴.

[۱۵۸۶] (۱۴۸). همان، ص ۸۱.

[۱۵۸۷] (۱۴۹). همان، ص ۲۱۵ و ۲۲۴ و ۲۷۰.

[۱۵۸۸] (۱۵۰). همان، ص ۲۴۲.

[۱۵۸۹] (*) بوصیری(متوفی ۶۹۵ هـ) شاعر، بنابر مشهور مریض شد و پیغمبر به خوابش آمد و عبای خود را بدو پوشانید، شاعر شفا یافت و قصیده غرائی در مدح پیغمبر سرود که شهرت عظیمی یافت و قصیده برده نامیده شد؛ به مناسبت برد- عبای پیغمبر که شاعر به برکت آن از بیماری آسایش یافت(اعلام« المنجد» ص ۷۰ و ۹۰).- م.

[۱۵۹۰] (۱۵۱). همان، ص ۲۹۲،(و« اعیان الشیعه» ۳۱/ ۱۹۸- ۹؛« الغدیر» ۷/ ۴۷؛« البابلیات» ۱/ ۱۲۰؛« شعراء الحله» ۲/ ۲۸۸).

[۱۵۹۱] (۱۵۲). همان، ص ۲۴۹.

[۱۵۹۲] (۱۵۳- ۱۵۴). همان، ص ۲۵۹- ۲۶۰.

[۱۵۹۳] (۱۵۳- ۱۵۴). همان، ص ۲۵۹- ۲۶۰.

[۱۵۹۴] (۱۵۵). همان، ص ۱۷۳.

[۱۵۹۵] (۱۵۶). همان، ص ۹۳.

[۱۵۹۶] (۱۵۷- ۱۵۸). همان، ص ۸۰- ۸۱.

[۱۵۹۷] (۱۵۷- ۱۵۸). همان، ص ۸۰- ۸۱.

[۱۵۹۸] (۱۵۹). همان، ص ۱۷۳.

او در اشعار خود نیز از روح شعر صوفیانه متأثر بوده و بدین لحاظ، در آن رایحه ای روحانی احساس می‌شود که یادآور رقت شعر صوفیه و توجه به ایده‌های والاست:

سوگند به آنکه خون مرا حلال کرده و دوستان را به بلاکشی اختصاص داده،

ص:۲۶۴

اگر در راه وی جام مرگ بچشم، دلم به ساقی نگوید که بس!

زیرا که این مرگ مایه زندگی من است، و در عشق او رسوائیم در میان جمع لذت‌بخش.

[چه توان کرد؟] این حکم خداست و درمیان خلق جاری که عاشق همیشه گرفتار است[۱۵۹۹].

که شعر مشهور حلاج را فرایاد می‌آورد، و تصویر او را در ذهن ترسیم می‌کند: اقتلونی یا ثقاتی ... الخ.

تأثیرپذیری برسی از شعر صوفیانه، از حد اقتباس مضامین گذشته؛ تا آنجا که قطعه ای از ابن فارض را به تمامی واگردانده و به خود منسوب نموده، برسی در مدح اهل بیت می‌گوید:

واجبات و مستحبات و همه گفتگوی من شمائید.

همه هستی من از شما، و از آن شماست.

هنگام نماز قبله من شمائید، و چون به نماز می‌ایستم؛ در دل شما را نیت می‌کنم.

خیال شما هماره در چشم من نشسته، و محبت شما در خاطرم خیمه زده،

ای سروران من، آستانه شما بالش من است،

و با پلک چشم، خاک آن را می‌بوسم،

عمر خود را وقف حدیث شما و مدح شما کردم

از من بپذیرید و مورد مرحمتم قرار دهید ...[۱۶۰۰]

که مأخوذ از این ابیات ابن فارض است:

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

[۱۵۹۹] (۱۶۰- ۱۶۱). همان، ص ۲۷۱ و ۲۹۲.

[۱۶۰۰] (۱۶۰- ۱۶۱). همان، ص ۲۷۱ و ۲۹۲.

ای قبله من در نماز، آنگاه که به نماز می‌ایستم،

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

ص:۲۶۵

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

من فقیر ناتوانم، به حالت خوار و زارم رحمت آورید.[۱۶۰۱]

میان این دو شعر، آن قدر شباهت بارز هست که فرض توارد و مستقل بودن شعر برسی را محال می نماید. همین نکته ثابت می‌کند که بیشک نظریات نوین برسی در تشیع نیز ناشی از تمایل روحی وی به تصوف، خصوصا گرایشهای فلسفی و عقلی آن بوده است، این یک نمونه بود و محتمل است نمونه‌های مؤید بسیاری داشته باشد.

از جمله اشعار صوفیانه برسی که در مشارق الانوار نیامده، این است:

یاوه‌های بسیاری در باب عشق من به لیلی می‌گویند،

آری! من از عشق او دیوانه و به یادش سرگردانم.

گناهم چیست که درباره من ناسزا و زشت می‌گویند؟

همانا از آن است که در عشق او یگانه شده‌ام.

اگر آن‌کس را که من می‌شناسم می‌شناختند، و به مقصد حریمش چون من می‌شتافتند،

براستی که مرا معذور می‌داشتند ...

... به خدا من در وصف او اغراق نکرده‌ام

این زیبایی اوست که از حد درگذشته است.[۱۶۰۲]

برسی بر خود واجب دانسته که تا می تواند، حقیقت علوی را والاتر بنمایاند و خود را در آن فانی کند، درنتیجه شعرش مالامال از علی (ع) است و از عشق بنیانکنی که شاعر در درون دارد حکایت می‌کند، از جمله این شعر:

پیش از آفرینش، مرا به بندگی خود پذیرفتی،

[۱۶۰۱] (۱۶۲).« دیوان ابن فارض»، مصر ۱۳۷۰، ص ۱۰۲.

[۱۶۰۲] (۱۶۳).« الغدیر» ۷/ ۶۷؛« شعراء الحله» ۲/ ۸۴.

و من بنده نافرمانی نبودم،

ص:۲۶۶

آن محبت صادقانه، را پشت در پشت با خویش کشیده‌ام

و اکنون همان دوستدار دیرینم.

مرا در عشق تو سخت سرزنش و ملامت می‌کنند،

آری! من عاشقم، عاشقم، عاشقم.[۱۶۰۳]

پیش از آنکه از عرضه نظریات برسی فارغ شویم یادآوری می کنیم که وی در گرایش به غلو، متأثر از غالیان پیش و صوفیه متأخر بوده، و بر مقام امام در تشیع، عناصر تازه ای افزوده است و آن را از حد بشر- و حتی انسان کامل- به جایی رسانده که نزدیک خدایی است . وی بر این عقیده شیعیان معاصرش ایراد گرفته که می گفتند: «در باب امامت، همین کفایت است که بدانیم : امام معصوم، و اطاعتش واجب است »[۱۶۰۴]، به نظر برسی این کافی نیست، و امامت را ریاست کلی دانسته که لازمه اش، تقدم و علم و قدرت و حکم است، و بدین شرح تعلیل کرده : «اما تقدم، زیرا ولی، حجت خداست و حجت باید پیش از خلق و با خلق و پس از خلق باشد . اما علم، ولی خدا باید عالم محیط بر عالم باشد و چیزی از آشکار و پنهان، بر او مخفی نباشد، چون اگر نسبت به چیزی از آشکار و پنهان، بر او مخفی نباشد، چون اگر نسبت به چیز پنهان جاهل باشد؛ دیگر عالم نخواهد بود و این خلاف مدعاست »[۱۶۰۵]، اما قدرت، «ولی مطلق، قدرتش نیز چون علمش باید محیط باشد»[۱۶۰۶]، اما حکم، «آن نیز از ازل تا ابد را دربر می‌گیرد، زیرا ولایت علم الیقین و حق الیقین است، نسخ نمی شود و با تغییر زمان، تبدیل نمی یابد و همچون آیینها و دینها من‌سوخ نمی گردد، و نیز پایانی ندارد زیرا خود پایان بخش هستیهاست، و هیچ چیز بر آن پیشی نمی گیرد زیرا خود پیش از کون و مکان بوده . پیمان حکم ولایت در ازل گرفته شده و پیوسته تا روز قیامت، هرولی به ولی بعدی و هررضی به رضی بعدی، آن را دست به دست تسلیم می‌دارد»[۱۶۰۷]. رابطه این افکار با تصوف متأخر بارز، و صبغه شیعی آن نمایان است.

ص:۲۶۷

برسی، در بحث از غالیگری، ضمن بیان فرقه های اسلامی سبئیه را ۲۳ فرقه ذکر می کند[۱۶۰۸] و مفوضه را جزء غلات می‌آورد و ۲۰ دسته از اینان را نیز می‌شمارد و در پایان چنین می‌گوید «در شگفتم از کسی که تقسیم این فرقه ها را بیان کرده، چگونه اینان را غالی شمرده، درحالی‌که نخست جزء امامیان آورده بود»[۱۶۰۹]، آنگاه گفته: «تنها دلیلش آن است که

[۱۶۰۳] (۱۶۴).« مشارق الانوار» ص ۱۵۵.

[۱۶۰۴] (۱۶۵- ۱۶۶). همان، ص ۱۶۲- ۱۶۳.

[۱۶۰۵] (۱۶۵- ۱۶۶). همان، ص ۱۶۲- ۱۶۳.

[۱۶۰۶] (۱۶۷- ۱۶۸). همان، ص ۱۷۳.

[۱۶۰۷] (۱۶۷- ۱۶۸). همان، ص ۱۷۳.

[۱۶۰۸] (۱۶۹- ۱۷۰- ۱۷۱). همان، ص ۲۵۶- ۸.

[۱۶۰۹] (۱۶۹- ۱۷۰- ۱۷۱). همان، ص ۲۵۶- ۸.

درنظر اینان، امام چون چشم بینا و زبان گویاست، و این نشان می‌دهد که این مرد [یعنی آنکه فرقه‌ها را تقسیم و صاحبان عقیده اخیر را غالی شمرده] خود شناسای ولی مطلق نبوده؛ آری ولی مطلق، چشم خداست ناظر بر بندگانش و زبان گویای خداست میان مخلوقاتش ...»[۱۶۱۰]. تا اینجا بر مجرای افکار مورد تبلیغ برسی- که بویژه متأثر از تصوف است- آگاهی یافتیم؛ وی هم از آغاز این افکار را عاری از غلو می‌پنداشت و خود را از مصداقهای این شعر می‌شمرد:

در حق امامان از اعتقاد غالیان پرهیز کنید؛

و آنگاه هرچه توانید در مدح ایشان بگوئید،

که اگر عظمت آسمان و زمین با فضیلت‌شان سنجیده شود، باز هم کم است.[۱۶۱۱]

او (به گمان خود) مطیع امر امامان در خودداری از غلو بوده؛ امامانی که چنین نصیحت کرده‌اند: «از دستور ما سرباز مزنید و در حق ما غلو ننمائید، زیرا غالیان بدترین مردمند، عظمت خدا را کوچک می کنند و بندگان خدا را پروردگار می‌خوانند»[۱۶۱۲].

این بود اندکی از بسیار، در باب بررسی اندیشه های برسی که می توان کتاب حجیمی راجع به آن فراهم آورد. لیکن پیش از ختم کلام بد نیست اشاره کنیم که برسی با واردکردن عنصر صوفیانه در غلو شیعیانه، منشاء فعالیت غالیانه نوینی بود که زمینه‌ای مناسب در حوزه هایی یافت که در آنجا تصوف و تشیع در کنار هم بودند. بدینگونه بار زحمت متفکر غالی، سبکتر می‌گردید زیرا دست‌کم صوفیان که خود داعیه مقام معنوی داشتند معذورش می داشتند. لذا

ص:۲۶۸

برای مشعشعیان که کمی پس از برسی ظهور کردند، دعاوی او دلیل محکمی بود که بر پایه آن استدلال می کردند؛ گرچه هرگز پیروی خود را از برسی تصریح ننمودند[۱۶۱۳] بلکه به عالم شیعی دیگری پیوستند که دخلی به غلو نداشت.

این عالم شیعی احمد بن فهد حلی است که ناچاریم بحث مستقلی به وی اختصاص دهیم. هرچه هست، برسی استاد و پیشرو اصلی شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی و از طریق آندو بابیه و بهائیه بوده، زیرا کمک گرفتنش از صوفیگوی در بنیانگذاری یک مکتب جدید فکری شیعه، نمونه و سرمشقی شد برای شیخ احمد و سید کاظم که نحله کشفیه را پدید آوردند، که همان نامش ماهیتش را نشان می دهد. مولفان شیعه نیز از این ارتباط غافل نبوده اند[۱۶۱۴]؛ همچنانکه درآمیختگی عنصر صوفیانه با اندیشه های برسی بر آنان معلوم بوده، و دیده می شود که بوضوح وی را صوفی

[۱۶۱۰] (۱۶۹- ۱۷۰- ۱۷۱). همان، ص ۲۵۶- ۸.

[۱۶۱۱] (۱۷۲- ۱۷۳). همان، ص ۸۲- ۳.

[۱۶۱۲] (۱۷۲- ۱۷۳). همان، ص ۸۲- ۳.

[۱۶۱۳] (۱۷۴). همان، ص ۷۸، ۹۳، ۲۲۹.

[۱۶۱۴] (۱۷۵).« روضات الجنات» ص ۲۸۵؛« البارقه الحیدریه» ورقه ۵۳ ب؛« قصص العلماء » ص ۳۶.

مخصوصا سید حیدر حسینی مصنف« البارقه الحیدریه»، تصریح کرده است:« اصل مذهب شیخیه، همان عقیده برسی است درمورد ولی؛ که مقام او را به حد پروردگار می رساند و می‌گوید: بین او و ایشان فرقی نیست؛ و شیخ احمد بدین معنا اشاره کرده است».

« البارقة الحیدریه» ورقه ۱۸ ب.

نامیده[۱۶۱۵] و بدین اوصاف خوانده‌اند: «الشیخ المرشد الکامل و القطب الواقف الانسی و الانس العارف القدسی»[۱۶۱۶]، نایب الصدر این نکته را نیز افزوده که «برسی از اعاظم صوفیه و عرفای سلسله علیه رضویه است »[۱۶۱۷]. یکی از نویسندگان شریعه، وجوه تشابه بین افکار برسی و عبد الکریم جیلی، معاصر وی را مشخص کرده [۱۶۱۸]؛ هرچند این فرضیه محتاج تحقیق و امعان نظر بیشتری است.

ص:۲۶۹

صرف‌نظر از این همه، طبیعی بوده که مولفان شیعه متوجه جنبه غالیانه نظریات برسی شده، یکی بعد از دیگری بدان اشاره کنند[۱۶۱۹] ولی چنانکه ملاحظه می شود، متقدمان چندان بدان اهمیت نداده اند. مثلا مصباح کفعمی که به گفته مولف «از کتب مورد وثوق شیعه گردآوری شده»[۱۶۲۰]، نصوصی از برسی را دارد.

در کشمکش میان تصوف و تشیع به روزگار صفوی که در پایان به غلبه تشیع انجامید، از جمله سرسخت ترین دشمنان متصوفه ملا محمد باقر مجلسی و شیخ حر عاملی بودند که در رد تصوف کتابهای بسیاری نوشتند . به این ترتیب مخالفت با برسی نیز به معنی مخالفت با صوفیگری بود.

در تأیید این نظر باید گفت که متمایلان به تصوف از قبیل حاج نایب الصدر در رد مخالفان برسی- همچون خوانساری از میان متأخران- مطالبی نوشتند و به اشعار جلال الدین رومی در مدح علی استناد کردند و تشابه مضامین برسی را

ص:۲۷۰

با این معانی صوفیانه محض، یادآور شدند [۱۶۲۱]. نایب الصدر، از طریق این حجت صوفیانه، تهمت غلو را از برسی نفی نمود و گفته های او را از مقوله شطحیات شمرد که قابل ایراد نیست؛ حال آنکه غلو یعنی دروغ و دوروئی و سوءنیت؛ همین و بس[۱۶۲۲].

[۱۶۱۵] (۱۷۶).« ریاض العلماء» ص ۲۳۰؛« قصص العلماء» ص ۳۵.

[۱۶۱۶] (۱۷۷).« روضات الجنات» ص ۲۸۴.

[۱۶۱۷] (۱۷۸).« طرائق الحقائق» ۲/ ۱۱۴.

[۱۶۱۸] (۱۷۹). سید حیدر حسینی به مشابهت عبارات غالیانه برسی با این عبارت عبد الکریم جیلی اشاره کرده:« بدان‌که عقل اول و قلم اعلی یك حقیقت است با دو لفظ؛ هرگاه نسبت به خلق درنظر بگیری، عقل اول نامیده می شود و هرگاه نسبت به خدا درنظر بگیری، قلم اعلی ...»،(« بارقة الحیدریه» ورقه ۹ ب و« الانسان الکامل فی معرفة الاواخر و الاوائل»، مصر ۱۲۹۳، ۲/ ۱۹).

[۱۶۱۹] (۱۸۰). شیخ حر عاملی گفته است :« در کتاب« مشارق» برسی، مطالب افراطی هست و شاید بتوان غلو شمرد »،(« امل الامل» ص ۴۴)؛ مجلسی گوید :« من به روایتی که تنها ناقلش برسی باشد، اعتماد ندارم زیرا کتاب « مشارق» و« الفین» او مطالبی دارد حاکی از اشتباهکاری و آشفتگی نقل و غالیگری »(« بحار الانوار» ۱/ ۶). مامقانی گوید:« هرکس به کتاب برسی مراجعه کند، برایش ثابت می شود که وی خارج از اندازه غلو ورزیده »(« تنقیح المقال ص ۴۲۹). و خوانساری درباره‌اش گفته:« برسی، پایه‌های غالیگری را استوار کرد و مراسم بدعتگران را تجدید نمود و از دایره شریعت محکمه بیرون رفته و بر جایگاه غلا ت و مفوضه نشسته، فرع را بر اصل ترجیح نهاده و به نتایجی مغایر با شرع رسیده ... با سخن‌پردازی به شیوه مغیریه و خطابیه، در لاابالیگری را به روی عوام نادان گشوده، و با(تبلیغ) این اعتقاد که از گناهان دوستداران اهل بیت مؤاخذه نمی شود بار تکلیف از گردن ایشان بر داشته، و مذهب را بر پایه تأویلهای دلبخواه و تباه و بیراه- که نخستین قدم بیدینی است- گذاشته ...»، و در پایان اظهار امیدواری کرده که« با این همه، شخص او نه مقلدانش چه بسا ناجی باشد و به حق معرفت اهل بیت رسیده ...»،(« روضات الجنات» ص ۲۸۴). و بالاخره محسن امین در باب برسی چنین اظهارنظر کرده :« در طبیعتش یك جنبه استثنایی و غیرعادی وجود داشته، و کتابهایش پر از اشتباه و آشفتگی و مقداری غلو است که نه تنها غیرلازم بلکه مضر است- حتی اگر بتوان به نحوی توجیه کرد»، آنگاه مواردی از افراطیگری زیانمند او را برمی‌شمارد:(« اعیان الشیعه» ۳۱/ ۱۹۶).

[۱۶۲۰] (۱۸۱).« مصباح» کفعمی ص ۴.

برسی در عصر حاضر طرفدارانی یافته که در مقابل تهمت غالیگری از وی دفاع می کنند، مثلا شیخ عبد الحسین امینی با سید محسن امین بحث مفصلی در- انداخته که اولا برسی شاعر است [و بر شاعر حرجی نیست]، و ثانیا «آنچه در حق ائمه علیهم السّلام گفته، از اموری است دون حد غلو و غیر از مقام نبوت»[۱۶۲۳]، و از جمله دلیلهایی که بر درستی نظریات خود می‌آورد چند خبر نادر و غلوآمیز درباره ابو بکر است[۱۶۲۴] [که سنیان نقل کرده‌اند]، گویی می‌خواهد غلو را با غلو و افراطیگری را با افراطیگری توجیه نماید. پس از این همه مطالب غالیانه که از برسی نقل کردیم، باز هم امینی در خود این جرأت را یافته که بگوید: «ما با آنکه بیش‌از یک‌بار، تألیفات برسی را مورد تعمق و تفحص قرار دادیم، شاهدی برای آنچه می‌گوید [یعنی غالیگری] نیافتیم»[۱۶۲۵].

در پایان این فصل، این گفته خوانساری را قابل توجیه می یابیم که گرچه غلو در هرزمانی وجود داشته، لیکن در آن دوران معین که شیعه توانسته بود لباس تعصب از تن برکند، این برسی بود که موج تازه غالیگری را برانگیخت که اوج گرفت و با خود فرقه‌های غالی جدید آورد که به بابیگری و بهاییگری انجامید[۱۶۲۶].

روح شاعرانه برسی، تأثیر خود را بر فقیهان به جا گذاشته و باعث پیدایش مضامین غلوآمیز در شعر شده است که خود طبعا پذیرای اغراق و افراط است.

از اینجاست که می بینیم فقیهی چون سید اسماعیل شیرازی (متوفی به سال ۱۳۰۴ یا ۱۳۰۵) که اگر زود نمی مرد زعیم شیعیان می‌شد در مدح علی می‌گوید:

ص:۲۷۱

جانم از جانب کعبه، نوری مشاهده می‌کند چون آتشی که موسی در طور دید.

در چنین روزی که ساکنان عالم بالا را شادی فراگرفته،

ندایی مانند ندای کناره وادی ایمن به گوش (جان) فرامی‌رسد.

این فاطمه بنت اسد است که می‌آید و لاهوت ابد را با خود می‌آورد،

سرافکنده‌وار؛ با سجده‌کنندگان، سجده‌اش کنید،

[۱۶۲۱] (۱۸۲).« طرائق الحقائق» ۲/ ۱۱۴.(اشاره است به شعری با این مطلع منسوب به مولوی:

تا صورت پیوند جهان بود، علی بود — تا نقش زمین بود و زمان بود، علی بود(

.

[۱۶۲۲] (۱۸۳).« طرائق» ۲/ ۱۱۲- ۳.

[۱۶۲۳] (۱۸۴- ۱۸۵- ۱۸۶).« الغدیر» ۷/ ۳۳.

[۱۶۲۴] (۱۸۴- ۱۸۵- ۱۸۶).« الغدیر» ۷/ ۳۳.

[۱۶۲۵] (۱۸۴- ۱۸۵- ۱۸۶).« الغدیر» ۷/ ۳۳.

[۱۶۲۶] (۱۸۷).« روضات الجنات» ص ۲۸۴.

که آسمانها نیز چون نور وی در آدم تجلی نمود، در برابرش به خاک افتادند.

پرده از حقیقت آشکار به کنار رفت، و جمال پروردگار عالم جلوه‌گر شد،

نور چراغدان یقین پرتو نمود و آفتاب هدایت برتافت،

و پرتوش ظلمت ضلالت را شکافت[۱۶۲۷].

ص:۲۷۲

۴. احمد بن فهد حلی

(۸۴۱ -۷۵۶)

پس از مرگ برسی، اصول عقاید وی بار دیگر احیا شد [۱۶۲۸] و یک رشته نهضتها کمی پس از مرگ وی پدید آمد که همراه آن، شخصیت جمال الدین ابو العباس احمد بن فهد حلی [۱۶۲۹] برجستگی یافت. گفته‌اند ابن فهد به سال ۷۵۶ در حله زاده شده[۱۶۳۰] و نزد علی بن خازن حائری [۱۶۳۱] شاگرد شهید اول و نیز شاگردان محمد بن حسن بن مطهر [۱۶۳۲] درس خوانده است. او در دورانی می زیست که اوضاع سیاسی و فرهنگی بغایت پریشان بود، حله زیر سلطه تیموریان قرار داشت و نوادگان تیمور تا مرگ ابن فهد (به سال ۸۰۷) در آن فرمان می راندند[۱۶۳۳]. سپس قرایوسف، تبعیدی تیمور، به عراق و آذربایجان بازگشت و تا سال ۸۲۳، که پیش از روبرو شدن با شاهرخ در میدان جنگ، درگذشت در آنجا حکم می‌راند.

پس از وی، پسرش محمد شاه در بغداد و پسر دیگرش اسبند در تبریز، فرمانروائی یافتند[۱۶۳۴]. در حله حوادثی رخ داد که به استیلای اسبند بر آنجا و بغداد به سال ۸۳۶ منتهی گردید. اسبند به سال ۸۴۹ درگذشت[۱۶۳۵]. قرایوسف و پسرانش در

ص:۲۷۳

[۱۶۲۷] (۱۸۸).« شعراء الغری» ۱/ ۳۲۱- ۲.(مؤلف، توجه به این اشعار را مدیون حاج رشید کلیددارست).

[۱۶۲۸] (*) بعدها شیخیه نیز، تحت‌تأثیر برسی بودند.(توضیح مؤلف)

[۱۶۲۹] (۱).« امل الآمل»، قسم ثانی، ص ۳۳؛ شیخ یوسف بحرانی نام ابن فهد را بدین صورت می‌آورد:

« شیخ جمال الدین ابو العباس احمد بن شمس الدین محمد بن فهد حلی اسدی»(« لؤلؤة البحرین»، ایران ۱۳۰۶ ص ۱۰۶).

[۱۶۳۰] (۲).« لؤلؤة البحرین» ص ۱۰۶؛ شیخ عباس قمی تولد او را در ۷۵۷ ذکر می‌کند(« الکنی و الالقاب ۱/ ۳۷۴).

[۱۶۳۱] (۳).« مجالس المؤمنین» ص ۲۴۹؛« الکنی و الالقاب» ۱/ ۲۶۸.

[۱۶۳۲] (۴).« روضات الجنات» ص ۲۰.

[۱۶۳۳] (۵). رجوع کنید به« تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۵۹.

[۱۶۳۴] (۶). همان مرجع ۳/ ۶۲.

[۱۶۳۵] (۷). همان مرجع ۳/ ۸۴- ۸۵، ۱۰۰.

مورد مذهب، به حدی آسانگیر بودند که گفته اند: «قرایوسف به کیش معینی وابستگی نداشت »[۱۶۳۶] و نیز او و فرزندانش «دوست نداشتند که شهرها به دستشان ویران شود»[۱۶۳۷].

به هرصورت، درباره ابن فهد آورده اند که نقشی مشابه علامه حلی، ایفا کرد چنانکه «در زمان اسبند میرزای ترکمان، با سنیان در موضوع امامت مناظره نمود ... درنتیجه، میرزا، مذهب خود را تغییر داد و به نام امیر المؤمنین (ع) و اولادش خطبه خواند»[۱۶۳۸]. نکته مهم در باب ابن فهد اینکه، فقیهی برجسته بود و فقها بر استادیش اذعان داشتند و نام کتابهای متعددی در فقه از وی باقی مانده، [۱۶۳۹] از جمله کتابی که در کربلا؛ به اشارت سید مرتضی در خواب، با حضور علی بن ابیطالب (ع) و خطاب آن حضرت به وی، که «درود بر یاور اهل بیت»[۱۶۴۰]، تألیف کرد.

اهمیت ابن فهد، ناشی از آنست که طبق توصیف قاضی نور اللّه [۱۶۴۱] و تأیید شیخ یوسف بحرانی [۱۶۴۲] و خوانساری[۱۶۴۳]، [صاحب روضات الجنات] صوفی مشرب و ریاضتکش و اهل ذوق و حال » بوده، و کتابهایی از وی نام برده اند با همین خصوصیات؛ مانند کتاب التحصین و صفات العارفین و عدة الداعی و نجاح الساعی و کتاب اسرار الصلاة [۱۶۴۴]. و نیز غیاثی، کتاب عجیبی به وی

ص:۲۷۴

نسبت داده که متضمن خواص شگفت انگیز و نوادر اسرارآمیزی بوده، چنانکه «وقتی آن را در شط بیندازند، به حرکت درمی‌آید و دود زیاد ی از آن بیرون می زند»[۱۶۴۵]. محمد بن فلاح مشعشع، شاگرد و فرزندخوانده ابن فهد، توانست در دعوی مهدیگریش، از این کتاب استفاده کند.[۱۶۴۶]

اما کتاب التحصین و صفات العارفین، یک نسخه از آن، جزء نسخه خطی ddA. ۱۶, ۸۳۹ (برگ ۲۵۴ ب– ۲۵۷ ب) در کتابخانه موزه بریتانیا، موجود است [۱۶۴۷] و چنانکه از شماره صفحاتش پیداست، رساله ای است کوچک؛ لیکن از لحاظ این بحث دارای اهمیت ویژه است.

[۱۶۳۶] (۸). همان مرجع ۳/ ۵۷ به نقل از« انباء الغمر» نوشته ابن حجر.

[۱۶۳۷] (۹). همان مرجع ۳/ ۱۰۰.

[۱۶۳۸] (۱۰).« مجالس المؤمنین» ص ۲۵۰؛« روضات الجنات» ص ۲۰،« محبوب الالباب» ص ۱۱۴.

[۱۶۳۹] (۱۱). نگاه کنید به« روضات الجنات» ص ۲۰. شیخ حر عاملی از مؤلفات او :« المهذب»،« شرح المهذب»،« شرح المختصر النافع»،« عدة الداعی»،« المختصر»،« الموجز»، شرح« الفیه» شهید،« المحرر»،« التحصین» و« الدر الفرید فی التوحید» را نام برده است، قاضی نور اللّه براین جمله، کتاب« اللمعة الحلیه» را افزوده(« مجالس المؤمنین» ص ۲۵۰).

[۱۶۴۰] (۱۲).« مجالس المؤمنین» ص ۲۵۰،« الکنی و الالقاب» ۱/ ۳۷۴.

[۱۶۴۱] (۱۳).« مجالس المؤمنین» ص ۲۵۰.

[۱۶۴۲] (۱۴).« لؤلؤة البحرین» ص ۱۰۶:« فقیه فاضل، مجتهد زاهد عابد، پرهیزگار پاکدامن و پارسا بود، جز آنکه گرایشی به روش صوفیه داشت، حتی در بعضی کتبش صوفیانه سخن گفته». ولی مشخص نکرده در کدام کتاب.

[۱۶۴۳] (۱۵).« روضات الجنات» ص ۲۰.

[۱۶۴۴] (۱۶).« فهرست کتابخانه مبارکه مدرسه فیضیه قم»، قم ۱۳۷۸، ص ۴۱۸. کتاب« التحصین»،-- به گفته شیخ آقا بزرگ، نامش« التحصین فی صفات العارفین» است و در حاشیه« مکارم الاخلاق» طبرسی در ایران طبع شده است، نگاه کنید به« الذریعه» ماده کتاب التحصین و کتاب نامبرده طبع تهران ۱۳۱۴ حاشیه ص ۲۲۱– ۲۴۳.

[۱۶۴۵] (۱۷).« روضات الجنات» ص ۲۰.

[۱۶۴۶] (۱۸).« تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۱۱۰ به نقل از غیاثی. خوانساری گوید« شهرت محمد بن فلاح به علوم غریبه، ناشی از شاگردی ابن فهد بوده »،(« روضات الجنات» ص ۲۰).

ابن فهد، کتاب التحصین را با یک مقدمه مسجع صوفیانه، آغاز می‌کند:

«حمد خدایی را که بر بندگانش تجلی نمود و ایشان را از هوی و هوسها بازداشت، و نور خود را بر ایشان آ شکار فرمود و از بیراهه غفلتها به راهشان آورد و از شراب محبتش به ایشان چشانید، چنانکه از باده نهان سرمست در بیابانها، سرنهادند. خدایی که بندگانش به وی اعتماد کردند و او بینیازشان ساخت، بر وی توکل نمودند، کفایتشان کرد و از حرام بازشان داشت، بیرونشان را از آلودگیهای دنیا پیراست و درونشان را با پرده‌گشایی از اسرار، بیاراست ...»[۱۶۴۸].

به گفته خود مصنف «مضمون این کتاب، عزلت است؛ براساس روایات صادره از آل محمد علیهم السّلام »،[۱۶۴۹] و لیکن کتاب از عناصر صوفیانه آشکار خالی نیست. کتاب ابن فهد، پیرامون سه قطب دور می زند: قطب اول به نظر وی عبارت است از «بکلی از خلق بریدن و با خدای تعالی بودن، در غار کوهی یا سایه مسجدی یا گوشه خانه ای؛ و نیز گفته می‌شود، کناره‌گیری از مردم و فرار از مخلوق

ص:۲۷۵

و انس گرفتن با خالق؛ و این کلیتر از اولی است.»[۱۶۵۰] و افزوده است که:

«این آمادگی حاصل نمی‌شود مگر برای کسی که بر صفت عارفان، ترک افزونجویی و لذات دنیا را بر خود همواره کرده، نفس و امیال وی، تحت الشعاع عقل باشد»[۱۶۵۱]. قطب ثانی، شامل آداب عزلت است؛ به شکل نصوصی منقول از امامان و سرشار از روح صوفیانه. منجمله از امام صادق (ع) آورده: «اگر در مقامی که خدا مقرر داشته نبودم، خوش داشتم بالای کوهی زندگی کنم، نه من مردم را بشناسم و نه مردمان مرا، و هم بر آن حالت باشم تا مرگم در رسد »[۱۶۵۲] و از امام باقر (ع) «مرد خداشناس و عارف به حق را چه زیان از آنکه بر قله کوهی باشد و از روییدنیهای زمین بخورد تا مرگش بیاید»[۱۶۵۳]. در قطب ثالث، فوائد عزلت را به صورت شانزده «اشاره» بررسی می‌کند.

این رساله، مشتمل بر اخبار پیغمبرانی است که عزلت و بی نام و نشانی را تبلیغ می‌کردند؛ از آن جمله روایاتی که به داود و موسی و عیسی و محمد علیهم السّلام منتهی می شود و گفتگوهایی میان پیغمبر و اسامه و عمر و ابو ذر، سپس احادیث ائمه را آورده است و «نیز سخنان زاهدانی از قبیل اویس قرنی و سفیان ثوری را از قلم نینداخته. لیکن مهمترین نکته این رساله، اشارات مکرر به گفتارهای صوفیان رسمی است [۱۶۵۴]، مانند قسمتی پیرامون گفتگوی ذو النون مصری با یک صوفی مبتدی. صوفی تازه‌کار می‌پرسد که عزلت گزیدن از مردم چه وقت برای وی صحیح است؟ «جواب داد: آنگاه که بتوانی از خود کناره کنی . پرسید: چه موقع برای من، طلب زهد درست می نماید؟ پاسخ داد؛ وقتی در نفس خود زاهد

[۱۶۴۷] (۱۹).« طرائق الحقائق» ۱/ ۱۱۹؛ در قم نسخه دیگری از این کتاب هست،(« فهرست» ص ۴۸۱)؛ و نیز دکتر حسینعلی محفوظ نسخه دیگری از این کتاب دارد.

[۱۶۴۸] (۲۰- ۲۱).« التحصین و صفات العارفین» ورقه ۲۵۴ ب.

[۱۶۴۹] (۲۰- ۲۱).« التحصین و صفات العارفین» ورقه ۲۵۴ ب.

[۱۶۵۰] (۲۲- ۲۳).« التحصین و صفات العارفین» ورقه ۲۵۴ ب.

[۱۶۵۱] (۲۲- ۲۳).« التحصین و صفات العارفین» ورقه ۲۵۴ ب.

[۱۶۵۲] (۲۴- ۲۵). همان مرجع ۲۲۵ الف.

[۱۶۵۳] (۲۴- ۲۵). همان مرجع ۲۲۵ الف.

[۱۶۵۴] (*) مهم بدین لحاظ که آن سخنان در کتاب یك فقیه شیعی نقل شده- م.

باشی و از هرچه که ترا از خدا بازدارد، گریزان ».[۱۶۵۵] در قسمت دیگری از این رس اله، معروف کرخی برای طلب نصیحت، به خدمت امام صادق (ع) می‌رود[۱۶۵۶]، امام به وی پند می دهد: «آشنایان خود را کم کن ». معروف، توضیح بیشتر می‌خواهد، امام می‌فرماید: «از مردم، هرکه را می‌شناسی، نشناخته گیر» باز هم

ص:۲۷۶

معروف، طلب زیادت می کند، امام در پاسخ می‌گوید: «همین ترا بس!»[۱۶۵۷] گویی در برابر گفتگوی مشهور علی (ع) با کمیل بن زیاد هستیم،[۱۶۵۸] که بر همین منوال تنظیم شده[۱۶۵۹].

به علاوه، ابن فهد فراموش نکرده که قسمتهایی از کتاب زهد النبی ابن بابویه قمی را در کتاب خود بیاورد که مربوط می‌شود به فتنه‌های آخر الزمان و گمراه شدن مسلمانان، گوئی ابن فهد، جامعه معاصر خود را توصیف می‌کند و در زمانی که حفظ جان و دین و فضائل اخلاقی، مشکل می نماید، او مسلمان [واقعی] را به عزلت فرامی خواند؛ از این رو است که این حدیث نبوی را از کتاب مزبور نقل کرده:

«خداوند به عیسی وحی کرد، همانا ام ر خواهم کرد که منادی ندا کند : ای زاهدان به سوی عرش عیسی مریم، زاهد [راستین] بشتابید»[۱۶۶۰].

در خاتمه بحث از کتاب التحصین، بجاست اشاره شود که از بارزترین تأثیر صوفیانه در این کتاب، آن قسمت است که عزلت را به‌گونه‌ای تصویر می‌کند که منعکس‌کننده یک روحیه صوفیانه ناب و نمایانگر اصطلاحات و شیوه های تصوف محض است: «چون عزلت یعنی فرار از خلق و روی آوردن به خالق، پس هرگاه قلب از امیال دنیوی خالی نبود و رشته وابستگیها را نبریده باشد، به علت تیرگی غلیظ، پذیرای حق نخواهد بود، و نه تنها محروم از وصول است بلکه لذت مناجات و عبادت را نیز درنیابد . نخست مرحله تخلی از رذائل است آنگاه، تجلی فضائل ... تا بدن عاری از عفونتها نباشد، نیکوئی خورش وی را سود ندهد و مادام که جامه از چرک و چربی پیراسته نباشد، به پرتو رنگ آراسته نگردد. و همچنین است قلب، که تا از آز و تندخشمی و پیروی امیال، پا کیزه نشود، خدمت پروردگار را نشاید، چه رسد به آنکه محل تابش انوار الهی باشد»[۱۶۶۱]. ملاحظه می‌شود که اگر زیر قطعه مزبور، نام ابن عربی را

ص:۲۷۷

بگذاریم نه غریب خواهد بود و نه حیرت‌انگیز.

[۱۶۵۵] (۲۶). همان مرجع ۲۵۴ ب.

[۱۶۵۶] (**) به فرض آنکه این ملاقات صورت گرفته باشد(توضیح مؤلف)

[۱۶۵۷] (۲۷). همان مرجع ۲۵۵ ب.

[۱۶۵۸] (۲۸).« الصلة بین التصوف و التشیع» ۱/ ۶۲.

[۱۶۵۹] (*) مقصود، این سؤال و جواب معروف است که در غالب کتب عرفانی متأخر آمده : سأل کمیل بن زیاد عن مولانا امیر المؤمنین عن الحقیقه و قال یا امیر المؤمنین ما الحقیقه؟ قال امیر المؤمنین مالك و الحقیقه؟ ... الخ.- م.

[۱۶۶۰] (۲۹).« التحصین» ورقه ۲۵۷ الف.

[۱۶۶۱] (۳۰). همان مرجع ۲۵۴ ب- ۲۵۵ الف.

اما عدة الداعی که ظاهرا پیش از کتاب الفصول فی الدعوات [۱۶۶۲] تألیف شده، در یک مقدمه و شش باب تنظیم گردیده . مقدمه، شامل تعریف دعا و ترغیب به آن است . باب اول، نیز پیرامون تشویق به دعا و باب دوم، پیرامون عوامل اجابت آن می‌باشد. در باب سوم بیان می شود که چه‌کسی دعایش مستجاب است و چه کسی دعایش نامستجاب، باب چهارم درباره چگونگی و آداب دعاست و باب پنجم به ذکر، که تالی دعاست اختصاص یافته. این فصل پر است از دعاهایی که با آن شفا می‌جویند و دعاهایی که به وسیله آن رفع ناملایمات می‌شود.

در پایان «عوذه» ها را آورده که عبارت است از ادعیه کوتاه . [مثل دعای ضد حشرات و موش و تب و دزد و حریق و غیره[۱۶۶۳]] .... ابن فهد باب ششم را درباره تلاوت قرآن، به مثابه نوعی ذکر، نوشته، و یک باب دیگر با عنوان «ختم و ارشاد» بر کتاب افزوده که در معنی ذکر است، ذکر یعنی «خدا را به یاد داشتن، در واجب و حرام، و از ترس و ملاحظه خدا، امر او را به عمل آوردن و نهی او را ترک‌کردن»[۱۶۶۴]. در پایان کتاب به اسماء حسنی پرداخته و اسرار و فضائل و نتایج هرکدام را بیان کرده است[۱۶۶۵].

ابن فهد به ملاک دعا و مقصود از کتابهای ادعیه و فایده آنها اشاره کرده- و از امام جواد (ع) روایت کرده که «دعا، با عبارت غلط بالا نمی‌رود و باعث نزدیکی به‌خدا نمی شود»[۱۶۶۶]. و از قول امام صادق آورده: «ما فصیحانیم، هر گاه از ما روایت می‌کنید باید با عربی (یا اعراب) صحیح باشد»[۱۶۶۷]. بدین لحاظ، دعای بلیغ نوعی حسن ادب در مخاطبه با خداست و باید دعا مغلوط و و عامیانه نباشد . یک خصوصیت دیگر در دعا هست که به نقل ابن فهد، ع لی (ع) از آن، چنین تعبیر نموده: «نزد خدا منزلتی هست که جز با مسألت بدان نتوان

ص:۲۷۸

رسید، اگر بنده دهان خود را بسته نگه دارد و درخواست نکند خدا نیز عطا نمی‌کند؛ بخواه تا عطا فرماید»[۱۶۶۸]. بدین‌گونه ابن فهد به ساختن قالبهای رسایی برای دعاکنندگان دست می‌زند تا حاجتهای آنان، آسانتر به آسمان برشود.

وی دعا را از ضرورتهای زندگی می‌شمارد، و دعاکننده را در طریق انتخاب دعای مناسب و اصرار و مواظبت بر آن[۱۶۶۹]، به منزله «مجاهد و حاجی و عمره گزار و مریض»[۱۶۷۰] می‌داند.[۱۶۷۱] ابن فهد برای تحقق حاجتهای مختلف، دعاهای

[۱۶۶۲] (*) این کتاب در حاشیه« مکارم الاخلاق» صفحات ۲۴۴- ۲۵۴ به چاپ رسیده.
(توضیح مؤلف)

[۱۶۶۳] (**) برای نمونه مراجعه شود به اواخر« مفاتیح الجنان» حاج شیخ عباس قمی.- م.

[۱۶۶۴] (۳۱).« عدة الداعی»، تبریز ۱۲۷۴، ص ۲۲۴.

[۱۶۶۵] (۳۲). همان مرجع، ص ۲۳۹- ۵۸.

[۱۶۶۶] (۳۳- ۳۴). همان مرجع، ص ۱۰.

[۱۶۶۷] (۳۳- ۳۴). همان مرجع، ص ۱۰.

[۱۶۶۸] (۳۵). همان مرجع، ص ۱۴.

[۱۶۶۹] (۳۶). نگاه‌کنید به« عدة الداعی» ص ۱۱۱، آنجا که می‌گوید« خداوند، اصرار در سؤال را دوست دارد».

[۱۶۷۰] (۳۷). همان، ص ۹۲.

[۱۶۷۱] (*) یعنی دعاکردن نیز مانند اقدام به جهاد و عمره یا اقدام به معالجه بیماری، مستلزم مقدمات و وسائلی است که باید به درستی آن را به لاو برد.- م.

مناسب آماده نموده؛ مثلا دعاهایی برای رفع امراض[۱۶۷۲] و دفع ناملایمات[۱۶۷۳] و برآورده شدن آرزوهایی همچون میل به داشتن فرزند (، خصوصا پسر)[۱۶۷۴] و ادای قرض[۱۶۷۵] و قدرت حافظه[۱۶۷۶] و غیره، ذکر کرده است.

وقتی نصوص منقوله از امامان چنان تأثیری داشته باشد، پس به طریق اولی، «قرآن دارای تریاق اکبر و کبویت احمر و خواص غریب و معجزات عجیب »[۱۶۷۷] خواهد بود، و آیاتش، علاوه بر درمان بیماریهای جسم، «شفای دردهای نهان و روان»[۱۶۷۸] است و نیز از گزند دزدان[۱۶۷۹] و شیاطین[۱۶۸۰] محافظت می‌کند و گره‌های بسته[۱۶۸۱] را می‌گشاید.

به عقیده ابن فهد، در دعا نیروی خاصی نهفته و همچون وسیله متناسبی است برای تغییر (- بدا) و نسخ[۱۶۸۲] آنچه خدا بر بنده‌ای تقدیر کرده، و از امام کاظم

ص:۲۷۹

آورده است: «دعا، آنچه را تقدیر شده یا نشده [۱۶۸۳]، می‌تواند تغییر دهد »[۱۶۸۴]، بدین شرح که «دعا و درخواست از خدا می‌تواند بلا را بگذراند؛ حتی اگر از قضا و قدر گذشته و فقط امضا نشده باشد، وقتی خدا را بخوانند و مسألت نمایند آن را می‌گرداند»[۱۶۸۵].

و نیز درنظر ابن فهد، دعا همراه با وضع و حرکات و اشارات معینی است که انواع آن را مشخص نموده؛ مثلا التماس باید با بلندکردن دو دست[۱۶۸۶] قرین باشد و پناه جستن با گرفتن کف دست به طرف قبله، انجام می‌گیرد[۱۶۸۷]، و نشانه قطع نظر از غیر خدا، اشاره با انگشت سبابه است[۱۶۸۸]، و تضرع همراه با تکان دادن انگشت سبابه، نزدیک صورت، می‌باشد[۱۶۸۹]، و ازین قبیل. نیز شایسته است که دعا در مسجد بویژه مساجدی که مرقد ائمه در آن قرار دارد، انجام گیرد، و در آن میان، قبر امام حسین (ع) در چهار خصوصیت ممتاز است، که خداوند در عوض شهادتش، عطا فرموده : «در تربت او شفا هست، زیر گنبد وی دعا مستجاب می شود، امامان از ذریت او هستند، و ایام زیارتش جزء عمر زائران محسوب

[۱۶۷۲] (۳۸). همان، ص ۲۰.

[۱۶۷۳] (۳۹). همان، ص ۲۰۳.

[۱۶۷۴] (۴۰). همان، ص ۶۰.

[۱۶۷۵] (۴۱- ۴۲). همان، ص ۴۰.

[۱۶۷۶] (۴۱- ۴۲). همان، ص ۴۰.

[۱۶۷۷] (۴۳). همان، ۲۱۵.

[۱۶۷۸] (۴۴- ۴۵). همان، ۲۱۶.

[۱۶۷۹] (۴۴- ۴۵). همان، ۲۱۶.

[۱۶۸۰] (۴۶- ۴۷). همان، ۲۱۹.

[۱۶۸۱] (۴۶- ۴۷). همان، ۲۱۹.

[۱۶۸۲] (**) به توضیح گذشته ما راجع به بدا مراجعه شود.(ص ۲۲۶)- م.

[۱۶۸۳] (*) یعنی چیزی‌که تقدیر نشده، تقدیر می‌شود و چیزی‌که تقدیر شده، تغییر می‌کند.- م.

[۱۶۸۴] (۴۸- ۴۹). همان، ص ۵.

[۱۶۸۵] (۴۸- ۴۹). همان، ص ۵.

[۱۶۸۶] (۵۰- ۵۱- ۵۲). همان، ص ۱۳۳.

[۱۶۸۷] (۵۰- ۵۱- ۵۲). همان، ص ۱۳۳.

[۱۶۸۸] (۵۰- ۵۱- ۵۲). همان، ص ۱۳۳.

[۱۶۸۹] (۵۳). همان، ص ۱۳۹- ۱۴۱.

نمی‌گردد»[۱۶۹۰]. این همه پرتوی بود بر کتاب عدة- الداعی و تصویر مفصلی از آن، که به عنوان یک کتاب دعای شیعی، کلا بر روایات منقول از امامان و نیز استناد به آیات قرآن، استوار است؛ بدون تردید، ابن فهد که می خواست کتابش درمیان شیعه رایج شود، ضرورتا ناگزیر بود محتوی آن را نصوص وارده از ائمه قرار دهد.

در جستجوی مواد صوفیانه از کتاب عدة الداعی، لازم است اشاره شود که گنجاندن اخبار زهاد و افکار متصوفه در کتابی آنچنان، که وارد خانه عامه شیعه و مورد ملاحظه آنان واقع می شد، نامناسب بود و اگر چیزی ازین قبیل به نظر رسد، شخص محقق، باید آن را ناشی از عمق تأثیر تصوف در [ناخودآگاه]

ص: ۲۸۰

ابن فهد بداند. درواقع نیز، مصنف عدة الداعی خودبخود به سویی کشیده شده که ذکر اویس قرنی، زاهد معروف کوفی، و نیز صرف‌نظرکردن معاویة بن یزید را از خلافت، به علت زهد، در کتاب خود آورده است [۱۶۹۱]. و از این اعتراف نتوانسته خودداری کند که «در این باب ما از مناسبت کتاب خارج شدیم»[۱۶۹۲].

و آن را چنین توجیه کرده که «آن قسمت به پیشنهاد یکی از اصحاب بود که چون آغاز کلام را دید، خواستار تفصیل بیشتر شد و ما نخواستیم که خلاف رأی او عمل نماییم»[۱۶۹۳]. گذشته از مورد فوق، باز هم به مناسبت دیگری، نام ابراهیم ادهم را درمیان نامهای [رجال] مخصوص تشیع آورده و او را شاهد یک کرامت امام صادق (ع) شمرده که آن کرامت در نتیجه اخلاص، طبق اصطلاح صوفیان، بوده است[۱۶۹۴].

صرف‌نظر از آوردن اعلام صوفیه، که در یک کتاب متداول دیگر شیعی، مشکل بتوان یافت، ابن فهد، محتوای کتاب خود را با عنصر دیگری نیز آمیخته که نیازی به آن نبوده و با طبیعت و شکل کتاب ناسازگار است و فقط ناشی از استغراق مؤلف در تصورات صوفیانه بوده است . از آن جمله، فصل مفصلی در زهد و توجیه آن با روح قرآن است که با سرآغاز غریبی شروع می‌شود:

«اگر کسی بگوید: من در دنیا از همه نعمتهای حلال بهره می گیرم و به فرایض عمل می کنم و خمس و زکات می‌دهم؛ چنانکه در قرآن هم آمده است : [قل] من حرم زینة اللّه التی اخرج لعباده و الطیبات من الرزق [۱۶۹۵] ...[۱۶۹۶]؛ این گفته‌اش قابل استناد و اعتماد نیست ... باید بدانی که این گفتار احمقان و فریب خوردگان (یا فریب‌دهندگان) است.»[۱۶۹۷] و در تأیید صحت برداشت خود به اقوال و اخبار منقول از عیسی (ع) و ابو ذر و سلمان فارسی و ابراهیم (ع) و زکریا (ع) و نیز علی بن ابیطالب،- که او را با عبارت «سرور اوصیاء و تاج عرفا و وصی رسول

[۱۶۹۰] (۵۴). همان، ص ۲۵، ضمنا در ص ۴۱ باز هم اشاره‌ای دارد به فضیلت مرقد امام حسین(ع) برای دعا، همراه با ذکری که دعاکننده باید تکرار کند.

[۱۶۹۱] (۵۵). همان، ص ۹۰.

[۱۶۹۲] (۵۶- ۵۷). همان، ص ۹۱.

[۱۶۹۳] (۵۶- ۵۷). همان، ص ۹۱.

[۱۶۹۴] (۵۸). همان، ص ۹۷.

[۱۶۹۵] (۵۹- ۶۰). همان، ص ۸۲.

[۱۶۹۶] (*)[بگو ای پیغمبر:] چه کسی نعمتهای پاکیزه و زینتهایی را که خدا برای بندگانش آفریده، حرام کرده است؟- م.

[۱۶۹۷] (۵۹- ۶۰). همان، ص ۸۲.

خدا» ستوده- استدلال نموده است[۱۶۹۸]. ضمن همین بیان، تصریح نموده که «فقر، زینت اولیا و شعار صالحان است»[۱۶۹۹]، آنچنانکه لباس ابراهیم، پدر انبیاء [۱۷۰۰]، از پشم و لباس یحیی [۱۷۰۱] از پوست درختان و لباس سلیمان، موبینه [۱۷۰۲] بوده است. و نیز از نص قرآن شاهد آورده که «پایه احیای دین خدا و بزرگداشت کلام او و یاری پیغمبران و ترویج دعوت آنان، از آدم تا خاتم، فقط بر دوش بیچیزان و ف قیران بوده است »[۱۷۰۳]، و به عکس، این توانگران اسرافکار و عیاش و اشراف خودستا و مستکبر بودند که به ستیز علیه ادیان اقدام می کردند و منکر خالق می شدند[۱۷۰۴]. ابن فهد، این نظریه را که منطبق با اندیشه صوفیانه است با آیات و داستانهایی از قرآن تأیید می کند؛ از جمله آنکه توانگران به نوح می گفتند: «آیا ما به تو بگرویم، در حالیکه پیروان تو از مردم فرومایه اند»[۱۷۰۵]؛ و «نمی‌بینیم که جز فرومایگان از مردم، ترا پیروی کرده باشند»[۱۷۰۶]؛ و نیز خطاب توانگران به شعیب که «اگر به ملاحظه طایفه ات نبود، حتما سنگسارت می کردیم، که تو چندان عزتی نزد ما نداری »[۱۷۰۷]. درباره موضعگیری اشراف در برابر صالح این آیه را آورده : «آن گروه [توانگر] گردنکش از قوم صالح، خطاب به فرودستانی که به وی ایمان آورده بودند، گفتند : آیا یقین دارید که صالح، فرستاده خداست؟ پاسخ دادند:

آری، ما به رسالت وی ایمان داریم . پس گردنکشان [توانگر] گفتند: [ولی] ما منکر چیزی هستیم که شما به آن ایمان آورده باشید».[۱۷۰۸] و همچنین است جبهه‌گیریهای توانگران در برابر یعقوب و موسی و محمد علیهم السّلام، که در تعریض به آن حضرت می گفتند: «چرا از آسمان گنجی بر وی فرود نمی آید و چرا همراه وی فرشته ای نیامده است؟»[۱۷۰۹] و نیز می‌گفتند: «چرا این قرآن بر یکی از اعاظم دو شهر نازل نشد؟»[۱۷۱۰] و ...

برای آنکه سرنخ را از دست ندهیم، بجاست این اشارات ابن فهد را با دلایل دیگر تأثر وی از تصوف تأیید نمائیم؛ از جمله حدیثی است که از امام کاظم آورده؛ پر از اصطلاحات صوفیانه : صبر، قناعت، رضا، اخلاص، توکل و یقین [۱۷۱۱]؛ و آن اصطلاحات را ضمنا شرح داده، از جمله توکل را چنین تفسیر کرده: «علم به اینکه، مخلوق منشأ ضرر و نفع و عطا و

[۱۶۹۸] (۶۱). همان، ص ۸۲- ۸۸. در جای دیگر آن حضرت را چنین وصف کرده :« سید الاوصیاء و مکمل الاولیاء و مرشد العلماء و امام الاتقیاء ...» که نمایانگر روح شیعیانه- صوفیانه است(ص ۱۶۴).

[۱۶۹۹] (۶۲). همان، ص ۸۵.

[۱۷۰۰] (۶۳- ۶۴- ۶۵). همان، ص ۸۶.

[۱۷۰۱] (۶۳- ۶۴- ۶۵). همان، ص ۸۶.

[۱۷۰۲] (۶۳- ۶۴- ۶۵). همان، ص ۸۶.

[۱۷۰۳] (۶۶- ۶۵- ۶۷). همان، ص ۸۸.

[۱۷۰۴] (۶۶- ۶۵- ۶۷). همان، ص ۸۸.

[۱۷۰۵] (۶۸- ۶۹- ۷۰). همان، ص ۸۸- ۹۰.

[۱۷۰۶] (۶۸- ۶۹- ۷۰). همان، ص ۸۸- ۹۰.

[۱۷۰۷] (۶۸- ۶۹- ۷۰). همان، ص ۸۸- ۹۰.

[۱۷۰۸] (۷۱- ۷۲- ۷۳). همان، ص ۸۸- ۹۰.

[۱۷۰۹] (۷۱- ۷۲- ۷۳). همان، ص ۸۸- ۹۰.

[۱۷۱۰] (۷۱- ۷۲- ۷۳). همان، ص ۸۸- ۹۰.

[۱۷۱۱] (۷۴- ۷۵). همان، ص ۶۵.

منع نیست؛ و امید نبستن به مخلوق »[۱۷۱۲]، به علاوه در بیان عجب و ریا، شرح مفصلی آورده که اگر جمله به جمله و حرف به حرف و خبر به خبر با نظائر آن در کتب تصوف مقایسه شود، به گونه تردیدناپذیری، تأثر و گرایش وی را به تصوف، صراحتا باز می‌نماید.

به گفته ابن فهد، ریا یعنی تقریب جستن به مخلوق از راه تظاهر به طاعت خالق، که ازین راه در دل ایشان جایگاهی بیابد، تا چیزی ببخشندش، یا بزرگداشت و حرمتش نمایند و برای انجام کارها و برآوردن نیازمندیهایش، بر مردم سوار شود»[۱۷۱۳]. و در پایان گوید: «ریا، شرک پنهان است»[۱۷۱۴]؛ و آنچنان مشروح و باریکبینانه خطرات ریا را بیان نموده [۱۷۱۵] که ما را به یاد حارث محاسبی در کتاب الرعایة لحقوق اللّه می اندازد،[۱۷۱۶] و به دنبال آن انواع ریا را وصف کرده [۱۷۱۷] و بالاخره چاره آن را بیان نموده که در اخلاص نمایان می شود؛ «یعنی ظاهر و باطن یکی باشد »[۱۷۱۸]. پس از آن به شیوه صوفیان، وارد مبحث عجب[۱۷۱۹] شده که «یکی از اسباب هلاکت است»[۱۷۲۰] و در پایان چاره آن را بازنموده[۱۷۲۱] و در این مورد از غزالی پیروی کرده است [۱۷۲۲]. بررسی این جنبه از تعالیم ابن فهد، جز با اشاره به نظر وی درباره ذکر، کامل نیست؛ او در باب

ص:۲۸۳

پنجم عدة الداعی، قسمتی را بدین موضوع اختصاص داده و شکر را از انواع ذکر شمرده است [۱۷۲۳]؛ از جمله اقسام دیگر ذکر، تحمید[۱۷۲۴]، تمجید[۱۷۲۵]، تهلیل[۱۷۲۶]، تکبیر[۱۷۲۷]، تسبیح[۱۷۲۸]، استغفار[۱۷۲۹] و نیز تلاوت قرآن [۱۷۳۰] را برشمرده و برای

[۱۷۱۲] (۷۴- ۷۵). همان، ص ۶۵.

[۱۷۱۳] (۷۶- ۷۷). همان، ص ۱۵۵، مقایسه کنید با این گفته فضیل بن عیاض:« ترک عمل[زشت] به خاطر دیگران ریاکاری است، و عمل[نیك] برای خوشامد مخلوق شرك است»(« رسالة القشیریه»، مصر ۳۶۷ ص ۹۶).

[۱۷۱۴] (۷۶- ۷۷). همان، ص ۱۵۵، مقایسه کنید با این گفته فضیل بن عیاض:« ترک عمل[زشت] به خاطر دیگران ریاکاری است، و عمل[نیك] برای خوشامد مخلوق شرك است»(« رسالة القشیریه»، مصر ۳۶۷ ص ۹۶).

[۱۷۱۵] (۷۸). همان، ۱۵۷- ۱۶۴.

[۱۷۱۶] (۷۹). نگاه کنید به« الرعایة لحقوق اللّه»، با مقدمه دکتر عبد الحلیم محمود و طه عبد الباقی سرور، بدون تاریخ ص ۱۳۲- ۱۶۵.

[۱۷۱۷] (۸۰).« عدة الداعی» ص ۱۶۲- ۱۶۴.

[۱۷۱۸] (۸۱). همان، ص ۱۶۴، و نیز ص ۱۶۴- ۱۷۰.

[۱۷۱۹] (۸۲- ۸۳- ۸۴). همان، ص ۱۷۲ و ۱۷۵- ۱۷۶.

[۱۷۲۰] (۸۲- ۸۳- ۸۴). همان، ص ۱۷۲ و ۱۷۵- ۱۷۶.

[۱۷۲۱] (۸۲- ۸۳- ۸۴). همان، ص ۱۷۲ و ۱۷۵- ۱۷۶.

[۱۷۲۲] (۸۵).« احیاء علوم الدین»، چاپ المطبعة التجاریة الکبری، مصر، بدون تاریخ ص۲۸۹- ۳۷۸.

[۱۷۲۳] (۸۶). عدة الداعی ص ۱۸۰.

[۱۷۲۴] (۸۷). همان، ص ۱۹۰.

[۱۷۲۵] (۸۸- ۸۹- ۹۰- ۹۱). همان، ص ۱۹۱.

[۱۷۲۶] (۸۸- ۸۹- ۹۰- ۹۱). همان، ص ۱۹۱.

[۱۷۲۷] (۸۸- ۸۹- ۹۰- ۹۱). همان، ص ۱۹۱.

[۱۷۲۸] (۸۸- ۸۹- ۹۰- ۹۱). همان، ص ۱۹۱.

[۱۷۲۹] (۹۲). همان، ص ۱۴۹.

[۱۷۳۰] (۹۳). همان، ص ۲۱۰.

هریک، وقت مناسبی معین کرده[۱۷۳۱] و در پایان گفته: «بهتر است ذکر پنهان باشد، چه به اخلاص نزدیکتر و از ریا دورتر است»[۱۷۳۲] و برای تأیید، گفتگوی پیغمبر و ابو ذر را آورده که در آن، پیغمبر بهابو ذر می‌فرماید:

«خدا را با صدای آهسته ذکر کن، ابو ذر پرسید آهسته یعنی چه؟ فرمود یعنی خفی»[۱۷۳۳].

باتوجه به اشتغال ابن فهد به علوم غریبه، سمتگیری صوفیانه وی تکمیل می شود؛ چنانکه رساله‌ای نوشته «در استخراج حوادث آینده از کلمات امیر- المؤمنین (ع)»،[۱۷۳۵۱۷۳۴] و نیز رساله‌ای برای شاگردش، محمد بن فلاح باقی گذاشت که گویا در آن ظهور شاه اسماعیل صفوی پیش‌بینی شده بود[۱۷۳۶]. شاید این، اشاره به روایتی باشد که ابن میثم در شرح نهج البلاغه، راجع به اوصاف مغولان و ظهور مهدی (عج) پس از آنان نقل کرده و ظاهرا، در اینجا مراد از شاه اسماعیل، باب و مبشر مهدی (عج) بوده است.

چون هدف این تحقیق پرتو افکندن بر جنبه هایی از تشیع است که از نظر محققان پنهان مانده، از لحاظ تکمیل بیان جنبه‌های معنوی شخصیت ابن فهد، بجاست از اشعار زاهدانه وی نیز یاد کنیم که تمایلات صوفیانه او را به روشنی بیان می‌کند. از آن جمله این قطعه است که به تقلید ابو القاسم سهیلی (عبد الرحمن

ص:۲۸۴

ابن عبد اللّه مالقی ۵۰۸- ۵۸۱) سروده:

ای بینا و شنوای رازهای نهان، تویی که برآورنده همه آرزوهایی،

ای که در همه سختیها امیدگاهی، ای که همه به درگاه تو می‌نالند و شکوه می‌آرند،

ای که کلمه «کن» [- باش[۱۷۳۷]] کلید همه خزاین تست و تمام نیکوئیها نزد تو؛

بر من منت گذار، که جز ناداری شفیعی به درگاه تو ندارم،

و فقرم را با ابراز نیاز در حضرت تو چاره می‌کنم.

مرا که تدبیری جز کوبیدن در خانه تو نیست، اگرم برانی به کدام در روی آرم؟

و اگر فضل تو مانع این فقیر شود، نام چه‌کسی را بخوانم و ترنم کنم؟

[۱۷۳۱] (۹۴). همان، ۱۸۹- ۱۹۵.

[۱۷۳۲] (۹۵- ۹۶). همان ص ۱۹۰.

[۱۷۳۳] (۹۵- ۹۶). همان ص ۱۹۰.

[۱۷۳۴] (*) همان کاری که برسی و پیش از او، میثم بحرانی کرده بودند.(مؤلف)

[۱۷۳۵] (۹۷).« تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۱۰۵.

[۱۷۳۶] (۹۸).« روضات الجنات» ص ۴۲۰؛« طرائق الحقائق» ۱/ ۱۱۹.

[۱۷۳۷] (*) اشاره به آیه قرآنی: که چون اراده خدا به چیزی تعلق گیرد و بگوید: باش؛ می‌شود.

حاشا از بزرگواری تو که گنهکاری را نومید سازی، فضل و انعام تو بزرگتر و وسیع‌تر از اینهاست[۱۷۳۸].

ابن فهد، ظاهر و باطن و فقه و تصوف را باهم داشت و شخصیت او و شاگردانش، منعکس‌کننده این جنبه‌هاست: از ایشان بعضی فقیه بودند مانند شیخ علی بن هلال جزائری، استاد شیخ علی بن عبد العالی کرکی- معروف به محقق ثانی[۱۷۳۹]- و بعضی صوفی، چون سید محمد نوربخش (متوفی ۸۶۹)، مرید سید علی همدانی؛ و بعضی جامع هردو طرز فکر، مانند سید محمد بن فلاح مشعشع (متوفی ۸۶۶) که ضمنا فرزندخوانده ابن فهد نیز بود[۱۷۴۰]. در اینجا باید گفت که ابن فهد، شخصا در شیعیگری معتدل و از موج احساسات تند عاری و مهراندیش و

ص:۲۸۵

مسالمت‌جو بود و آثارش از کینه‌جویی و ایرادگیری [بر سنیان] خالی است.

بد نیست بدانیم که غرقه شدن در موضوعات زهد و عزلت، وی را، به خلاف شیعیان بعدی ، از گرایشهای احساساتی مخالف بازداشت؛ با همه اینها چون محیط از اضطراب و انتظار لبریز بود و صوفیان و شیعیان، نزدیکی ظهور را گوشزد جامعه می‌کردند؛ آن دسته از شاگردان ابن فهد که دارای تمایلات صوفیانه بودند، خود را قانع کردند که همان برگزیدگان تقدیر هستند که بلید در عمل مبشر مهدی باشند، از اینجاست که نخست دعوی بابیت را مطرح کردند که طبعا بعدها به ادعای کامل مهدیگری تبدیل شد.

ابن فهد حلی در کربلا وفات یافت و قبر او زیارتگاه عرب و عجم گردید.

نذر و نیاز، آنجا می‌آوردند[۱۷۴۱] و حتی معتقد به ولایت او شدند؛ و این منزلت مع نوی او را، که نتیجه شیوه زندگی و نوع تألیفات وی بود در دلهای مردم نشان می دهد. پس از مرگ ابن فهد، تعلیمات وی به شکل حادی مجال بروز یافت و تکان سختی در ایران و عراق ایجاد کرد که در بخش بعد به شرح آن می‌پردازیم.

ص:۲۸۶

۵. محمد بن فلاح و مشعشعیگری

(متوفی ۸۶۶)

یکی از نتایج درآمیختن تشیع و تصوف در معنای وسیع آن، به وسیله ابن فهد، پدید آمدن نهضت نوینی به دست یکی از شاگردانش بود؛ که گویی از اشتباهات حروفیان متصوف و دیگر غالیان پیشین پند گرفت و بدان وسیله به خلاف آنان از عدم موفقیت، در امان ماند.

[۱۷۳۸] (۹۹).« عدة الداعی» ص ۲۰؛ و نیز نگاه کنید به« المطرب» نوشته ابن دحیه(عمر بن حسین ۵۴۷- ۶۳۳)، خرطوم ۱۹۵۷، ص ۲۱۲؛ و« الکنی و الالقاب» ۲/ ۲۹۹. و نیز قصیده دیگری در همین مضمون: ص ۲۰- ۲۱.

[۱۷۳۹] (۱۰۰).« روضات الجنات» ص ۴۰۱؛« طرائق الحقائق» ۱/ ۱۱۹.

[۱۷۴۰] (۱۰۱).« مجالس المؤمنین» ص ۲۵۰.

[۱۷۴۱] (۱۰۲).« طرائق الحقائق» ۱/ ۱۱۹.

ابن فهد حلی با بیوه سید فلاح بن هبة اللّه علوی [۱۷۴۲] ازدواج کرده بود، این زن از شوهر قبلیش، پسری به نام محمد داشت که در خانه ابن فهد بار آمد تا بزرگ شد و یکی از دختران پدرخوانده خود را گرفت و در سلک شاگردان ابن فهد[۱۷۴۳] درآمد. دانش وسیع استاد تأثیر خود را بر محمد بن فلاح گذاشت، لیکن

ص:۲۸۷

به نظر می آید که وی به جنبه های افراطی و استثنایی آن توجه داشت و دقت خود را روی تصوف، که پدیدکننده کرامتهای ظاهری بود، متمرکز کرد . محمد، پیش از آنکه در منزل ابن فهد در حله یا کربلا ساکن شود، ظاهرا در واسط می‌زیست و بعدها گاهی بدانجا مسافرت می‌کرد[۱۷۴۴] و دوستان قدیم را ملاقات می‌نمود و همراه آنان به ورزش تیراندازی تیراندازی می‌پرداخت[۱۷۴۵]. و در همان اوقات می اندیشید که با استفاده از گسیختگی اجتماعی و سیاسی ممالک اسلامی در آن ایام، دعوی مهدیگری بنیاد کند[۱۷۴۶].

محمد، حرکت خود را با مقدمه صوفیانه ای آغاز کرد، «یک‌بار به مدت یک سال تمام در مسجد جامع کوفه اعتکاف جست، قوتش اندکی آرد جو بود که با آن می‌زیست»[۱۷۴۷]. در این مرحله، محمد بن فلاح موفق شد به خود یک هیأت و عنوان صوفیانه بدهد [۱۷۴۸]، آنگاه شروع به اظهار بعضی دعاوی نمود، ازین قبیل که «من مهدیم، بزودی ظهور خواهم کرد»[۱۷۴۹] و «عنقریب عالم را خواهم گشود و شهرها و دیه‌ها را میان یاران و پیروانم تقسیم خواهم نمود»؛[۱۷۵۰] این ماجرا در سال ۸۴۰ و اواخر زندگی ابن فهد بود [۱۷۵۱]. در آن هنگام آرزوی بزرگ محمد بن فلاح آن بود که با آگاهی از علوم غریبه، به نیرویی مادی دست یابد و در راه تأیید ادعای خود به کار گیرد که به اضافه قوت شخصیت و نسب سیادتش، بدان وسیله نیز اطمینان مردم را جلب نماید و ترس از دل پیروان بزداید . مشهور است که ابن فهد، کتابی در علوم غریبه نوشته بود و می ترسید مبادا به دست کسی بیفتد که از آن برای منافع شخصی سود جوید . محمد بن فلاح در ایام بیماری

[۱۷۴۲] (۱).. این نسب مورد تردید است،(« مجالس المؤمنین»، تهران ۱۲۶۸ ص ۳۱۸ به نقل از ابراهیم بن علی بن محمد بن فلاح؛ و همچنین« مجمع الاوصیاء» ورقه ۳۰۴ ب)، به نوشته« تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۲۷۲:« ابراهیم مزبور از نحله مشعشعی رویگردان شد و به سلطان حسین بایقرا در تبریز پناهنده گردید .» درمورد صحت انتساب سیادت مشعشعیان رجوع کنید به:« تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۱۶۲- ۳ و« مجالس المؤمنین» ص ۲۱۷ و« تاریخ المشعشعین و تراجم اعلا مهم»، نوشته جاسم حسن شبر، نجف ۱۹۶۵ ص ۲۲۶؛ ضمنا نویسنده اخیر از احفاد محمد بن فلاح است.

[۱۷۴۳] (۲).« تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۱۰۹ به نقل از« تاریخ غیاثی»(عبد اللّه بن فتح اللّه بغدادی، که در سال ۸۸۳ زنده بوده و آخرین تاریخی که در کتابش اشاره می‌کند، ۸۹۱ است). تنها نسخه خطی این تاریخ در کتابخانه اوقاف بغداد محفوظ است که انجمن علمی، جهت مطالعه تحقیقی، عکسی از آن تهیه کرده، و دکتر مصطفی جواد حواشی پراکنده‌ای پیرامون آن نگاشته. استاد عباس عزاوی(مؤلف« تاریخ العراق بین احتلالین») پیش از ما، ازین کتاب تمام نکات مربوط به مشعشعیان را استخراج نموده و ترجیح دادیم که در نقل به کتاب او ارجاع دهیم؛ جز در موارد خاصی که مورد نظر ما بوده و به خود کتاب ارجاع داده می‌شود.

[۱۷۴۴] (۳- ۴- ۵).« تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۱۱۱.

[۱۷۴۵] (۳- ۴- ۵).« تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۱۱۱.

[۱۷۴۶] (۳- ۴- ۵).« تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۱۱۱.

[۱۷۴۷] (۶- ۷). همان، ۳/ ۱۱۰.

[۱۷۴۸] (۶- ۷). همان، ۳/ ۱۱۰.

[۱۷۴۹] (۸- ۹). همان، ۳/ ۱۱۱،« محفل الاوصیاء» ورقه ۹۱۲ الف، که این نیز از غیاثی نقل می‌کند.
نیز نگاه کنید به« تاریخ پانصد ساله خوزستان» احمد کسروی، چاپ سوم، تهران ۱۳۳۹ ش، ص ۹.

[۱۷۵۰] (۸- ۹). همان، ۳/ ۱۱۱،« محفل الاوصیاء» ورقه ۹۱۲ الف، که این نیز از غیاثی نقل می‌کند.
نیز نگاه کنید به« تاریخ پانصد ساله خوزستان» احمد کسروی، چاپ سوم، تهران ۱۳۳۹ ش، ص ۹.

[۱۷۵۱] (۱۰).« تاریخ العراق بین احتلالین»، ۳/ ۱۱۱.

استاد به آن کتاب دست یافت [۱۷۵۲]. پس از آن، به منظور جلب دوستی قبائل عرب ساکن اطراف واسط [۱۷۵۳]، بدان سو شتافت. اهمیت و خطر اقدام ابن فلاح چندان

ص:۲۸۸

بود که ابن فهد فتوای قتل وی را صادر کرد و نزد منصور بن قبان عبادی، فرماندار واسط، کس فرستاد و دستگیری ابن فلاح را خواستار شد [۱۷۵۴]؛ ابن فلاح، تنها بدین عذر که گویا «صوفی سنی» [۱۷۵۵] است و ابن فهد و پیروانش، شیعه و دشمن ویند، نجات یافت [۱۷۵۶]. و به این ترتیب آزادی کامل به دست آورد که بلافاصله به حویزه برود و شروع به دعوت کند و از طریق شعبده و تردستی، که بدان معرفت داشت، عشیره های عرب پراکنده در بطائح را به سوی خود بکشد [۱۷۵۷]. این موفقیت، قبایل دیگر را در پیوستن بدو تشویق نمود. [۱۷۵۸] پس از این کامیابیها، محمد بن فلاح، خود را مشعشع و پیروانش را مشعشعین نامید، نیروی جنبش کلا از توانایی عظیم روحی شخص محمد بن فلاح، به عنوان یک وارث امامان [۱۷۵۹]، سرچشمه می گرفت و دعوی مهدویت نتیجه طبیعی آگاهی از آن نیرو بود. و به دو دلیل مایه بیم و موجب مخالفت ابن فهد واقع می‌شد:

یکی آنکه، ابن فهد این ادعای محمد بن فلاح (یعنی وارث امام بودن) را به کلی رد می کرد و دوم آنکه اصولا با قیام مسلحانه جز در زیر پرچم مهدی مخالف [۱۷۶۰] بود. [۱۷۶۱]

البته به نظر احمد کسروی، محقق معروف ایرانی، محمد بن فلاح دعوی مهدیگری نداشت، بلکه خود را نایب امام و باب یا وکیل مهدی (عج) می‌دانست [۱۷۶۲]- به شکلی که از شهید اول نقل کردیم [۱۷۶۳]. با این حال

ص:۲۸۹

کسروی خود در جای دیگر تصریح کرده که محمد بن فلاح منتظر فرصت مناسب بود تا دعوی خود را به مهدیگری و پیغمبری و چه‌بسا خدایی تبدیل کند [۱۷۶۴].

[۱۷۵۲] (۱۱).« مجالس المؤمنین» ص ۴۰۲؛« جهان‌نما»، حاجی خلیفه، قسطنطنیه ۱۱۷۵، ص ۲۸۸.

[۱۷۵۳] (۱۲).« تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۱۱۰ به نقل از« تحفة الازهار» ابن شدقم.

[۱۷۵۴] (۱۳- ۱۴).« مجالس المؤمنین» ص ۴۰۳؛« تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۱۱۱.

[۱۷۵۵] (۱۳- ۱۴).« مجالس المؤمنین» ص ۴۰۳؛« تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۱۱۱.

[۱۷۵۶] (۱۵).« تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۱۰۹، ۱۱۱.

[۱۷۵۷] (۱۶- ۱۷). درمورد نام قبائل مزبور رجوع کنید به« تاریخ العراق ...» ۳/ ۱۱۱.

[۱۷۵۸] (۱۶- ۱۷). درمورد نام قبائل مزبور رجوع کنید به« تاریخ العراق ...» ۳/ ۱۱۱.

[۱۷۵۹] (۱۸).« جهان‌نما» ص ۲۸۸؛« تاریخ العراق ...» ۳/ ۲۶۷، نیز در این دو کتاب آم ده که محمد بن فلاح دعوی نمود که روح علی (ع) در وی حلول کرده، و این درست نیست؛ چه مولا علی پسر محمد بن فلاح بود که چنانکه خواهیم دید این ادعا را عنوان کرد

[۱۷۶۰] (*) این همان نظریه دوازده امامیان است که در گذشته اشاره کردیم.(مؤلف)

[۱۷۶۱] (۱۹). رجوع کنید به فصل دوم همین کتاب؛ و« مقالات الاسلامیین» ۱/ ۳۲۳.

[۱۷۶۲] (۲۰).« تاریخ پانصدساله خوزستان» ص ۲۳؛ عین سخن محمد بن فلاح در« کلام المهدی» چنین است:« ای گروه مؤمنان! این دوران ظهور و قیام یك تن از آل محمد است به صورت مخفی؛ تا بندگان آزمایش شوند، چون در غیر این صورت ناشایستگان نیز در این جمع الهی وارد می گردند. و ظهور این سید به نیابت از امام غائب برای همین است ...»(« مشعشعیان»، احمد کسروی، تهران ۱۳۲۴ ش ص ۱۲۷.)

[۱۷۶۳] (۲۱). نگاه کنید به فصل مربوط به شهید اول در همین کتاب؛ درمورد نفی دعوی مهدویت از طرف ابن فلاح، نگاه کنید به« تاریخ المشعشعین» ص ۲۲، ۳۰۲.

نکته مفیدی که در اینجا باید ذکر کرد اینکه، کسروی دعوی معارضه با قرآن را به محمد بن فلاح نسبت داده[۱۷۶۵]، و نیز به گفته کسروی، او زیارتنامه‌ای در حق خود، به عنوان امام، انشاء کرده بود که پیروانش هرروز آن را قرائت کنند[۱۷۶۶]، و نیز مناجاتی نوشته بود که در آن، اصحابش وی را ولی اللّه می خواندند و به درگاه خدا شفیع می بردند[۱۷۶۷]، و در نامه هایش خود را همچون «داناترین آدم روی زمین »[۱۷۶۸] ستوده است. کسروی، مطالب مزبور را از کتاب محمد بن فلاح به نام کلام المهدی به دست آورده که حاوی خطبه ها و منشورهای ابن فلاح و تنها نسخه آن متعلق به شیخ ابو عبد اللّه زنجانی، مجتهد ایرانی، بوده است[۱۷۶۹]. این کتاب، شبیه منشورهای مهدی سودانی است که عینا متضمن هما ن موضوعات در جنبش مهدیگری سودان می باشد[۱۷۷۰]. کسروی، قسمتهایی از این کتاب را که درنظر داشته در تحقیق [۱۷۷۱] خود مورد استفاده قرار دهد، به فارسی ترجمه کرده ولی در پایان، پنج نص از کتاب ابن فلاح را عینا به زبان اصلی، عربی، نقل و ترجمه کرده است و در کتاب دیگرش، مشعشعی‌ان، دو نص بسیار مهم دیگر نیز بدان افزوده [۱۷۷۲]. این کار وی، کوششی بسیار ارزنده بوده است که کمکی بزرگ به تحقیق ما می کند. ما خواهیم کوشید تا حد امکان و به اندازه لزوم، از آن استفاده کنیم.

درمورد معارضه با قرآن، قسمتی در کلام المهدی هست که سوره الرحمن را آورده و در فاصله آیات آن، جملاتی از انشاء محمد بن فلاح گنجانیده شده که ظاهرا مقصود از آن آوردن عباراتی به سیاق قرآن و در برابر آن بوده؛ از آن جمله

ص:۲۹۰

است: «بسم اللّه الرحمن الرحیم صدق اللّه العظیم، المنان الحلیم الغفور الدیان مبدل- السیئات عفوا و مغفرة و احسانا، لا اله الا هو الرؤف الحنان، و الارض وضعها للانام، فیها فاکهة و النخل ذات الاکمام و الحب ذو العصف و الریحان فبای آلاء ربکما تکذبان، الرحمن الرحیم، واسع المغفرة عن المذنب الجان رب المشرقین و رب المغربین، فبای آلاء ربکما تکذبان

[۱۷۶۴] (۲۲- ۲۳- ۲۴- ۲۵- ۲۶).« تاریخ پانصدساله خوزستان» ص ۲۹؛ ضمنا درمورد دعوی نیابت مهدی(عج) از سوی ابن فلاح، کسروی نقل کرده که وی متکلمان را به مباحثه می‌خواند و می گفت:

« هرکه شك دارد، گو بیاید و تا می‌تواند بحث کند.»(« مشعشعیان» ص ۱۲۸.)

[۱۷۶۵] (۲۲- ۲۳- ۲۴- ۲۵- ۲۶).« تاریخ پانصدساله خوزستان» ص ۲۹؛ ضمنا درمورد دعوی نیابت مهدی(عج) از سوی ابن فلاح، کسروی نقل کرده که وی متکلمان را به مباحثه می‌خواند و می گفت:

« هرکه شك دارد، گو بیاید و تا می‌تواند بحث کند.»(« مشعشعیان» ص ۱۲۸.)

[۱۷۶۶] (۲۲- ۲۳- ۲۴- ۲۵- ۲۶).« تاریخ پانصدساله خوزستان» ص ۲۹؛ ضمنا درمورد دعوی نیابت مهدی(عج) از سوی ابن فلاح، کسروی نقل کرده که وی متکلمان را به مباحثه می‌خواند و می گفت:

« هرکه شك دارد، گو بیاید و تا می‌تواند بحث کند.»(« مشعشعیان» ص ۱۲۸.)

[۱۷۶۷] (۲۲- ۲۳- ۲۴- ۲۵- ۲۶).« تاریخ پانصدساله خوزستان» ص ۲۹؛ ضمنا درمورد دعوی نیابت مهدی(عج) از سوی ابن فلاح، کسروی نقل کرده که وی متکلمان را به مباحثه می‌خواند و می گفت:

« هرکه شك دارد، گو بیاید و تا می‌تواند بحث کند.»(« مشعشعیان» ص ۱۲۸.)

[۱۷۶۸] (۲۲- ۲۳- ۲۴- ۲۵- ۲۶).« تاریخ پانصدساله خوزستان» ص ۲۹؛ ضمنا درمورد دعوی نیابت مهدی(عج) از سوی ابن فلاح، کسروی نقل کرده که وی متکلمان را به مباحثه می‌خواند و می گفت:

« هرکه شك دارد، گو بیاید و تا می‌تواند بحث کند.»(« مشعشعیان» ص ۱۲۸.)

[۱۷۶۹] (۲۷). قاضی نور اللّه در« مجالس المؤمنین» از« کلام المهدی» نام برده: ص ۴۱۹.

[۱۷۷۰] (۲۸). بیانیه‌های مهدی سودانی در کتاب« مجموع مناشیر سیدنا الامام المهدی» گردآوری شده،(نسخه خطی شماره:۱۲ .B .enworB ، دانشگاه کمبریج).

[۱۷۷۱] (*) مقصود« تاریخ پانصدساله خوزستان» است.- م.

[۱۷۷۲] (۲۹).« تاریخ پانصدساله خوزستان» ص ۳۱۳- ۳۱۸.

الخالق الباری المصور للانس‌ان، له الاسماء الحسنی فجل عن الخلل و النقصان، مرج البحرین یلتقیان، بینهما برزخ لا یبغیان، فبای آلاء ربکما تکذبان، اللطیف المنعم علی عباده بالغفران، الذی جعل انبیائه و اولیائه بحری- العرفان، یخرج منهما اللؤلؤ و المرجان، فبای آلاء ربکما تکذبان »[۱۷۷۳]. واضح است که قسمتهای اضافه شده به نص قرآن، در متن بالا، مشتمل بر عنصر صوفیانه عقاید محمد بن فلاح و مربوط به این می‌شود که انبیاء و اولیاء از یک منشأاند و ولایت در حد ذات خود- به مثابه جوهر عنایت الهی به انسان و ملاک برتری معنوی بشر بر دیگر مخلوقات- بالاتر از نبوت است[۱۷۷۴]. و این اندیشه‌ای است که ابن عربی، پیشتر به حد کافی توضیح داده بود.

کسروی، نص دیگری نیز از کلام المهدی به عنوان یک سوره دیگر از انشاء محمد بن فلاح آورده که [ترجمه آن] این است: «بسم اللّه الرحمن الرحیم، اکنون به فرمان خدای نیرومند و جبار، زمان انتقام فرارسیده، بر همه دیده‌وران،

ص:۲۹۱

واجب است که بشتابند و در سلک یاران ما درآیند که هرکس برخلاف مفاد دین خدا داوری کند، از تبهکاران است . دعوتگر خدا را اجابت کنید و به وی بگروید تا خدا گناهانتان را بیامرزد[۱۷۷۵] ..... خداوندا به همه پیام‌آوران و فرستادگان و شهیدان و مقربان، درود بفرست، خداوندا ولی قائم خود را که مجری فرمان تست و به انجام وظائف مقرره از جانب تو برخاسته یاری کن تا انتقام ترا و آفریدگان برگزیده و خاص ترا بگیرد؛ یاریش کن تا بر شرق و غرب و صحرا و دریا و کوه و دشت، مسلطش کنی و به مقصد نهاییش برسانی و به جایگاه ستوده و پسندیده خودش بنشانی . خداوندا یاران وی را کمک فرما و توهین کنندگان وی را خوار کن، آن کس را که با وی بر سر خلاف و دورویی است به هلاکت برسان؛ تویی شنوا و بینا برحمتک یا ارحم الراحمین»[۱۷۷۶].

پیداست که انشاء این نص، بعد از مرحله نخستین دعوت بوده زیرا در آن، اولا اشاره به خونخواهی و ثانیا اشاره به مخالفت و دورویی شده، و هیچ جنبشی در آغاز راه به اینگونه مسایل نمی‌پردازد؛ و دیگر اینکه سیاق این نص رنگ یک بیانیه انقلابی را دارد که به دنبال برخورد با موانع و خیانتها و تحمل خسارات، تجدید جنبش را اعلام می دارد؛ بدین جهت آن را سوره گمان‌کردن، تصوری بی‌دلیل است. نکته سوم آنکه، این نص دارای خصوصیت زیارتنامه های مشعشعی است، زیرا محتوی آن از آغاز تا پایان دعاست و نیز در اسلوب کلی و مفردات اصطلاحی با زیارتنام ه‌ها مشترک است: یک مقایسه ساده عبارات آن با هریک از نصوص مفاتیح الجنان، مقصود ما را روشن می سازد. به‌هرحال این نص،

[۱۷۷۳] (۳۰). همان، ص ۳۱۷؛« مشعشعیان»، ص ۱۲۶.

[۱۷۷٤] (۳۱).« تاریخ پانصدساله» ... ص ۳۱۸؛« مشعشعیان»، ص ۱۲۶ که نص طبع شده در« مشعشعیان» درست است، و در اولی غلط چاپی راه یافته. از جمله چیزهایی که تأثر نمایان ابن فلاح را از تصوف نشان می‌دهد نصی است که کسروی در« مشعشعیان»(ص ۱۲۴) نقل کرده، و آمیخته‌ای است از اصطلاحات اسماعیلیانه- صوفیانه، و آن این است:« ...

اعتقاد بدان که علی(ع) و نبی همانا، راز گردنده (الهی) در آسمان و زمین می باشند، و محمد (ص)، پرده(و مظهر) مطلق رسالت می باشد و یازده امام (دیگر) به منزله ملائکه‌اند که از او پیام می‌گیرند و بدو می‌رسانند. و سلمان از خاندان پیغمبر است و خاندان، یعنی طریقه و معرفت، پس هرکه به شناخت رسول(ص) نائل شود، در هرزمان باشد، سلمان است. و این سید که ظهور کرده، به منزله همه پیغمبران و اولیاست، که البته در قالب بشری ناتوان و عادی است و نه با قوت قاه ره الهی[که در این صورت موضوع آزمایش بندگان و ایمان صادقانه منتفی بود]. زیرا حقیقت پایدارست و حجاب(و مظهر) گونه‌گون می‌شود و هربار به شکل دیگری درمی آید؛ همچنانکه جبرئیل در چندین قالب متجلی می‌شد، با آنکه یك حقیقت بیش نبود ...».

[۱۷۷۵] (*) دو عبارت اخیر، آیه قرآنی است که ضمن بیانیه خود تلویحا آورده؛ i\ وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ \i،E\ أَجِیبُوا داعِیَ اللَّهِ وَ آمِنُوا بِهِ یَغْفِرْ لَکُمْ مِنْ ذُنُوبِکُمْ ...\E

[۱۷۷٦] (۳۲).« تاریخ پانصدساله خوزستان» ص ۳۱۸؛« مشعشعیان» ص ۱۲۶.

نمونه‌ای است از انشاء محمد بن فلاح و بیانگر حدود تأثر وی از تشیع رسمی. اگر به خاطر آوریم که وی فرزندخوانده و شاگرد ابن فهد، مؤلف عدة الداعی، بوده، علت این اسلوب دعائی در انشاء وی بر ما روشن می‌شود. در تکمیل این مطلب باید گفت که میان این نص با بیانیه انقلابی که محمد نوربخش، معاصر و همدرس ابن فلاح در مکتب ابن فهد، صادر کرد[۱۷۷۷]، مشابهتی هست. [که بار دیگر

ص:۲۹۲

ثابت می‌کند، این یک بیانیه است نه طبق تصور کسروی، یک سوره].

اما زیارتنامه‌ای که کسروی بدان اشاره کرده، نمونه اش اینست: «السّلام علیک یا من سره مقام الرحمن، السّلام علیک یا من هو اللسان المعبر بالحقیقة و العرفان، السّلام علیک یا من اظهر فضله و نهایة امره الشریعة و القرآن، السّلام علیک یا من بدلهله تساوی [ممات] الائمه بحیاة الابدان[۱۷۷۸]، السّلام علیک یا من بهت دون حجاجه کل مجادل من الانس و الجان، ... السّلام علیک یا امام الهدی و الطریقة الوسطی للانام . السّلام علیک یا مزیج الدجی و کاشف الغطا بالالهام . السّلام- علیک یا آخذ الثار من الفجرة و الکفار، ا لسّلام علیک و علی اجدادک الطاهرین و آلک الصالحین، انت الذی یرجع الیک الغالی و یلحق بک التالی، لعن اللّه من غشک و عصاک، لعن اللّه من جحد حقک الجلی، لعنا من انکر امرک الکلی؛ لعنا و بیلا دائما و اصبا سرمدا، لا انقطاع لاوله و لا انتهاء لامده»[۱۷۷۹].

علاوه بر نصوص م ندرج در کلام المهدی، که ظاهرا وسیله پیروان محمد بن فلاح گردآوری شده [۱۷۸۰]، به کتاب دیگری تألیف خودش اشاره کرده اند که متمایل به عقیده حلولیه و مجموعه ای از حق و باطل و کلمات ظاهر فریب بوده و بر خرد بعضی از مردم آن عصر، چیره شده»[۱۷۸۱]، که این توصیف با برداشت ما راجع به محمد بن فلاح سازگار است.

پیش از آنکه پابپای حوادث تاریخ با این جنبش همراهی کنیم، بجاست کمی تأمل کنیم، نخست مختصری درباره کتاب ابن فهد که گویا از پایه‌های دعوت ابن فلاح بود سخن گوئیم، آنگاه درباره معنی شعشعه که به اصطلاح صوفیانه «طریقه» وی بود بحث کنیم ، سپس آن منطقه جغرافیائی را که دعوت ابن فلاح در آنجا به شکل موفقیت آمیزی انتشار یافت، بشناسیم؛ زیرا این بررسیها ما را در فهم جنبش و جنبه‌های مختلف آن یاری خواهد کرد.

در آن دوران، جامعه اسلامی سرشار از روحیه نومیدی و احساس ناتوانی

ص:۲۹۳

۱۷۸۲

[۱۷۷۷] (**) بیانیه محمد نوربخش را در فصل آینده خواهیم دید.(مؤلف)

[۱۷۷۸] (*) کلمه میان دو چنگك وسیله مترجم افزوده شد که عبارت، فی الجمله معنائی داشته باشد، مؤلف، آن را بیمعنا تشخیص داده بود.- م.

[۱۷۷۹] (۳۳).« تاریخ پانصدساله ...»- ص ۳۱۶؛« مشعشعیان» ص ۱۲۵.

[۱۷۸۰] (**) یعنی تألیف آن از خودش نیست. م-.

[۱۷۸۱] (۳۴).« تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۱۱۱ به نقل از« ایجاز المقال فی احوال الرجال».

[۱۷۸۲] شیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري، ۱ جلد، امیرکبیر - تهران، چاپ: پنجم، ۱۳۸۷ هـ.ش.

برد. حتی سلاطین که سررشته کارها در دستشان بود، برای تحقق خواسته های خود به طلسم و دعا، به طریقه بونی [۱۷۸۳]، متوسل می‌شدند. مثلا، درنتیجه انتشار این تمایل درمیان عامه، غلبه شاهرخ را بر قرایوسف به سال ۸۲۸، بدین سبب می‌پنداشتند که شاهرخ سوره فتح را دوازده هزار بار قرائت کرده بود[۱۷۸۴]. و از این رو، مصنفان به این رشته از معرفت روی آوردند و حوادث و توجیهات مشابهی را ضبط کردند، و آنگونه تدبیر و تسخیر و تصرف علم مستقلی قلمداد شد. مثلا غیاثی (مورخ) معاصر ابن فلاح، علت کشته شدن پیر بوداق را به سال ۸۷۰ به علت «تأثیر قران ثانی بر سرطان» دانسته[۱۷۸۵]، و کشته شدن حریف غالب وی جهانشاه را (به سال ۸۷۲)، تحقق پیشگوئی قرآن در سوره روم شمرده است؛ زیرا «۸۷۲ برابر ارزش عددی بضع سنین [۱۷۸۶] می‌شود»[۱۷۸۷]. و نیز (به نقل غیاثی) عبد الرحمن بسطامی یکی از علمای حروف، درمورد هزیمت جهانشاه به دست حسن بیگ گفته است: «چون جیم بر سرکشی افزود، میم فرزند عثمان او را منکوب کرد»![۱۷۸۸] به‌همین ترتیب، کارهایی را نیز که به دست مشعشعیان، انجام پذیرفت، مقرون به‌همین «قرانات» شمرده است[۱۷۸۹]. مردم قرن نهم، به این دلخوش بودند که قدرت تقدیر رهبر حوادث است و نیروی شمشیر به خودی خود ارزشی ندارد و فقط ابزار تحقق تقدیر است، و لذا آدمی می تواند با تعمق در فهم اسرار قرآن و کوشش در پرورش نیروی مکاشفه روانی، به کمک علم اعداد و حروف و با دلالت «قرانات» ستارگان به راز آینده دست یابد [و از آن اطلاع، عملا استفاده کند.] در چنین شرایطی، طبیعی بود که منزلت کرامتهای صوفیانه،

ص:۲۹۴

که در آن ایام جنبه عملی به خود گرفته بود و عامه را مجذوب و توجهشان را جلب می کرد، بالا رود؛ به همین دلیل، منزلت اجتماعی صوفیان، بویژه نزد امیران مغول و کلا نژاد ترک، ترقی نمود.

با بازنگری سریعی به قرن هفتم، مصداق مطلب اخیر را در داستان اسلام آوردن و احمد نامیده شدن، امیر تکودار فرزند هلاکو به دست شیخ عبد الرحمن صوفی می‌یابیم؛[۱۷۹۰][۱۷۹۱] که در نتیجه مشاهده یک رشته از همین کرامتها بوده است مثلا آورده‌اند که او موضعی را نشان داد و ادعا کرد که در آنجا گنجی هست، [شکافتند و دیدند] همچنان بود[۱۷۹۲]. و نیز به روایت ابن فوطی، شیخ عبد الرحمن سلطنت تکودار را پیش بینی کرده[۱۷۹۳] بود؛ و وقتی سلطنت او تحقق یافت «امیران و

[۱۷۸۳] (*) در فصل حروفیه راجع به بونی سخن رفت، مراجعه شود.- م.

[۱۷۸٤] (۳۵). همان، ۳/ ۵۷.

[۱۷۸۵] (۳۶).« تاریخ غیاثی» ص ۲۶۱.

[۱۷۸٦] (**) اشاره به این آیات:\i غُلِبَتِ الرُّومُ. فِي أَدْنَى الْأَرْضِ، وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ، فِي بِضْعِ سِنِينَ.\E یعنی:« رومیان در نزدیك این سرزمین، مغلوب شدند، و پس از مغلوب شدن، بزودی،[یعنی] چند سال دیگر، غالب خواهند شد». نکته اینکه، با ملاحظه آیه بعد و خود همین آیات، توجیه مورخ مذکور بکلی بیپایه است- م.

[۱۷۸۷] (۳۷). همان، ص ۲۶۶.

[۱۷۸۸] (۳۸). همان، ص ۲۶۶- ۷.

[۱۷۸۹] (۳۹). همان، ص ۲۷۲، ۲۷۳.

[۱۷۹۰] (*) مؤلف، در جای دیگر همین داستان را درباره اباقا خان، برادر یا پدر تکودار آورده- م.

[۱۷۹۱] (۴۰).« الحوادث الجامعه» ص ۴۱۷.

[۱۷۹۲] (۴۱). همان، ص ۴۳۱.

[۱۷۹۳] (۴۲- ۴۳). همان، ص ۴۳۲.

وزیران خدمتش کردند و مقامش نزد آنان بالا رفت ».[۱۷۹۴] سلطان او را در سال ۶۸۲ به‌سمت فرستاده مخصوص خود برای گفتگو با سلطان قلاوون- در موضوع پیمان صلح میان دول ت مغول و ممالیک- تعیین کرد[۱۷۹۵]. جالب- ترین کرامت عملی او در این نمایش نمودار شد که نزد سلطان دعوی کرد می تواند انگشتری سلطان را پس از انداختن در دریاچه سیاکوه،[۱۷۹۶] بازگرداند و همین کار را کرد [۱۷۹۷] و همین عمل باعث اعتماد تکودار بر وی شد، و سرانجام به مسلمان شدنش انجامید.[۱۷۹۸] ابن فوطی این کرامت را چنین توجیه کرده : «شیخ، دو انگشتر همشکل ساخته بود که یکی را به سلطان داده و دیگری را پیش خود نگه داشته بود »[۱۷۹۹]، پس از آنکه انگشتری سلطان را در آب افکند «صبح زود به کنار دریاچه رفت، انگشتری دوم را در دهان یک ماهی تو خالی که قبلا ساخته و با نمک انباشته بود گذاشت و بدون آنکه کسی متوجه شود به دریاچه انداخت؛ پس نشست به دعا خواندن و دیگران را به توهم انداختن.

ص:۲۹۵

وقتی نمک آب شد، ماهی [سبک شد] و بالا آمد؛ در حالیکه ان گشتری در دهانش بود و سلطان می نگریست. عبد الرحمن آن را گرفت و بچالاکی یک تکه روی در دهانش گذاشت و به آب انداخت و ماهی در آب فرو رفت ...»[۱۸۰۰]. نیز ابن تیمیه در قرن هشتم، ضمن مناظره اش با صوفیان رفاعی در مصر، روشن ساخت که در آتش رفتن آنها در نتیجه اندودن بدن «بلداروهایی است که از روعن غورباغه و داخل پوست نارنج و سنگ طلق می سازند»[۱۸۰۱]، و به سخن درآوردن مردگان، به این وسیله است که «مردی را داخل قبر می‌کنند تا از سوی مرده حرف بزند »[۱۸۰۲]، و یک عده آدم را که «روی چوبهای بلند » راه می‌روند، به امیران ترک، «رجال الغیب» جا می‌زنند.[۱۸۰۳] لابد ابن فهد هم چشمه های دیگری می‌دانست که به کتاب پیشگفته اش افزوده بود؛ تا آنجا می گفتند نیروی شگرفی در آن هست و خود آن کتاب، عملا یک چیز خارق عادت بود که چون در آبش می افکندند «شط به تکان درمی‌آمد و دود انبوهی به آسمان متصاعد می‌شد».[۱۸۰۴] این همه، نوع کارهایی را که انجام می‌شد نشان می‌دهد؛ البته به فرض آنکه اخباری را که در این باب آمده بپذیریم.

[۱۷۹۴] (۴۲- ۴۳). همان، ص ۴۳۲.

[۱۷۹۵] (۴۴). همان، ۴۳۱ و ۴۳۲،« وقتی به دمشق رسید در آنجا گرفتار و محبوس شد و این آخر کارش بود، و[پس از آن] اعلام کردند که کسی حق ندارد نامش را بر زبان بیاورد».

[۱۷۹۶] (۴۵- ۴۶- ۴۷- ۴۸).« الحوادث الجامعه»، ص ۴۳۲.

[۱۷۹۷] (۴۵- ۴۶- ۴۷- ۴۸).« الحوادث الجامعه»، ص ۴۳۲.

[۱۷۹۸] (۴۵- ۴۶- ۴۷- ۴۸).« الحوادث الجامعه»، ص ۴۳۲.

[۱۷۹۹] (۴۵- ۴۶- ۴۷- ۴۸).« الحوادث الجامعه»، ص ۴۳۲.

[۱۸۰۰] (۴۹).« الحوادث الجامعه»، ص ۴۳۲.

[۱۸۰۱] (۵۰).« الرسائل و المسائل» ص ۱۲۳، در اینجا باید گفت که هنوز هم عده ای از غلات ترکمان در قلمرو موصل « ماده لزج پشت قورباغه‌های سبز را برای مداوای تراخم چشم به کار می برند که هرچند تا ۲۴ ساعت ایجاد درد شدید می کند ولی نتیجه رضایت‌بخش است.» نگاه کنید به:« بقایا الفرق الباطنیه فی لواء الموصل»، نوشته عبد المنعم غلامی، موصل ۱۹۵۰ ص ۲۸.

[۱۸۰۲] (۵۱- ۵۲).« الرسائل و المسائل» ص ۱۲۲.

[۱۸۰۳] (۵۱- ۵۲).« الرسائل و المسائل» ص ۱۲۲.

[۱۸۰۴] (۵۳).« تاریخ العراق ...» ۳/ ۱۱۰ به نقل از« تحفة الازهار» نوشته ابن شدقم ۳/ ۱۱۴.

از جمله چیزهایی که نشان می دهد محمد بن فلاح نیز از همین سلسله کرامت نمایان بوده، آن است که به ابن فلاح نیز عینا کرامتی مشابه آنچه به دست شیخ عبد الرحمن انجام گوفت، نسبت داده‌اند. آورده‌اند «چیز سنگینی در نهری عمیق یا آب می‌انداخت که به ته آب می‌رسید، آنگاه به آن ندا می‌داد که بلافاصله بالا می‌آمد و روی آب می‌افتاد»[۱۸۰۵].

اما شعشعه که اسم خاص طریقه محمد بن فلاح گردیده؛ در اصل یعنی تفرقه خصوصا درمورد نور . از همین ریشه است: «شعاع» به معنی جدا شدن و

ص:۲۹۶

جداکردن[۱۸۰۶]. این ماده به معنی «پاشیده شدن خون و اختلاف نظر و پراکنده شدن خوشه و ریخته شدن شیر » نیز آمده است[۱۸۰۷]، کاربرد شعشعه درمورد شراب نیز ظاهرا بر همین اساس است [۱۸۰۸]. بنابر همین ریشه‌یابی، فیروزآبادی شعاع را چنین معنی کرده: «آن بندهای کشیده شده از نور که وقتی به خورشید نگاه می کنی به نظرت می آید؛ آنچه کمی پس از طلوع آفتاب مثل نیزه‌های ممتد می‌بینی؛ و مانند آن.»[۱۸۰۹] و نیز از همین ریشه گرفته شده: شعشعانی و شعشعان به معنی آدم بلندقد؛[۱۸۱۰] شعشعاع، نیز همین معنی را می‌دهد به اضافه دلالت بر سبکی[۱۸۱۱] (لاغری یا چالاکی).

هرچه هست، کلمه شعشعه و شعشعانی در آثار بعضی از متفکران، ملازم نور و پرتو به کار رفته، و ازینجاست که حلاج، نور الهی را «شعشعانی» وصف کرده[۱۸۱۲]. نص سخن وی، این جهت را روشنتر می کند: «نسبت عارف به خدا به مثابه شعاع خورشید است که‌از او برآمده و به سوی او باز می گردد و از او کسب نور می‌کند.»[۱۸۱۳] و همچنین شریف رضی در رثاء دوستش، ابو القاسم حکار (متوفی به سال ۳۸۸) در بیت زیر ماده شعشعه را ملازم با نور به کار برده:

شهب تشعشع فی النوائب ضوءها　　کالشمس تنفض رأسها للمطلع[۱۸۱۴]

[۱۸۰۵] (۵۴). همان، ۳/ ۱۰۸ به نقل از« تحفه الازهار» ۳/ ۱۱۲.

[۱۸۰۶] (۵۵- ۵۶- ۵۷- ۵۸- ۵۹).« قاموس المحیط» ۳/ ۴۵، صرف‌نظر از اهمیت بسیار نقش این الفاظ در اصل جنبش، باید گفت که سخاوی محمد بن فلاح را شعشاع لقب داده، که شاید مقصودش بلندی قد و لاغری و چالاکی او بوده است،(« ضوء اللامع» ۶/ ۷).

[۱۸۰۷] (۵۵- ۵۶- ۵۷- ۵۸- ۵۹).« قاموس المحیط» ۳/ ۴۵، صرف‌نظر از اهمیت بسیار نقش این الفاظ در اصل جنبش، باید گفت که سخاوی محمد بن فلاح را شعشاع لقب داده، که شاید مقصودش بلندی قد و لاغری و چالاکی او بوده است،(« ضوء اللامع» ۶/ ۷).

[۱۸۰۸] (*) یعنی شراب را با آب آمیختن.- م.

[۱۸۰۹] (۵۵- ۵۶- ۵۷- ۵۸- ۵۹).« قاموس المحیط» ۳/ ۴۵، صرف‌نظر از اهمیت بسیار نقش این الفاظ در اصل جنبش، باید گفت که سخاوی محمد بن فلاح را شعشاع لقب داده، که شاید مقصودش بلندی قد و لاغری و چالاکی او بوده است،(« ضوء اللامع» ۶/ ۷).

[۱۸۱۰] (۵۵- ۵۶- ۵۷- ۵۸- ۵۹).« قاموس المحیط» ۳/ ۴۵، صرف‌نظر از اهمیت بسیار نقش این الفاظ در اصل جنبش، باید گفت که سخاوی محمد بن فلاح را شعشاع لقب داده، که شاید مقصودش بلندی قد و لاغری و چالاکی او بوده است،(« ضوء اللامع» ۶/ ۷).

[۱۸۱۱] (۵۵- ۵۶- ۵۷- ۵۸- ۵۹).« قاموس المحیط» ۳/ ۴۵، صرف‌نظر از اهمیت بسیار نقش این الفاظ در اصل جنبش، باید گفت که سخاوی محمد بن فلاح را شعشاع لقب داده، که شاید مقصودش بلندی قد و لاغری و چالاکی او بوده است،(« ضوء اللامع» ۶/ ۷).

[۱۸۱۲] (۶۰).« فهرست ابن الندیم» ص ۱۹۰؛« نشوار المحاضره»، قاضی تنوخی، مصر ۱۹۲۱، ۱۶.

[۱۸۱۳] (۶۱). رساله ابن قارح، ضمن« رسائل البلغاء» گردآوری محمد کرد علی، ص ۲۶۲.

[۱۸۱۴] (۶۲).« دیوان شریف رضی»، مطبعه نخبة الاخبار، ۱۳۰۶، ص ۱۶۷، و نیز برای ملاحظه موارد استعمال دیگر این ماده، رجوع کنید به« شفاء الغلیل» خفاجی، مصر ۱۹۵۲، ص ۱۵۷.

نکته غریب اینکه شهاب الدین خفاجی (متوفی ۱۰۶۹) صراحتا گفته:

«اینکه عامه، شعشعه نور را به معنی اشراق آن به کار می برند، یک استعمال [اصیل] عربی نیست»[۱۸۱۵]، و دلیل آورده که این مخالف معنی اصلی شعشعه- که مزج است[۱۸۱۶]- می‌باشد. ولی او توجه نکرده، که، چنانکه گذشت، شعشعه

ص:۲۹۷

هم معنی درآمیختن می‌دهد و هم جدا شدن، خواه درمورد آب و خاک باشد- که در این حالت رطوبت اولی داخل دومی می‌شود- خواه آب و شراب- که در این حالت، کیفیت دومی در اولی راه می یابد- و خواه نور و ظلمت، که چون درآمیزند، ظلمت با تابش شعاع در آن روشن می‌شود و طبیعتش دگوگون می گردد.

معنی شعشعه به وسیله محمد بن فلاح تحول جدیدی یافته و ملازم شده با قران یا امر الهی یا عنایت خدایی که پس از مشکلات و ریاضات و آزمایشها، ظاهر می‌شود. در کلام المهدی گوید:

بسم اللّه الرحمن الرحیم . ای مردم- که خدای بر شما ببخشد و ببخشاید- امتحان و مصیبتهای چه‌کسی عظیم‌تر از این سید می‌باشد که می‌بینیدش؟ پانزده سال تمام است که عامه، لعن و دشنامش می گویند و به قتل خودش و اولادش فتوی می‌دهند و او از شهری به شهری می گریزد. تا آنکه شعشعه جعدی فرارسید و از آن پس، سید در زمین جائی نیافت و به کوهها پناه جست. کوه‌نشینان نیز کمر به قتلش بستند و از این شعشعه نجات نیافت جز پس از نومیدی . پس به شهرهای عراق بازگشت و مغولان به جستجوی وی درآمدند؛ همه دوستانش دشمن گردیدند و جایی برای سکونت نیافت و زمین بر او تنگ شد تا شعشعه دوب فرارسید و سید، از ترس دشمنان و کینه جوی ایشان، تلخی بیشمار و بی اندازه چشید تا آنکه پسرش بر کارها دست یافت و بدو آب حنظل چشانید، اینهمه از حد وصف بیرون است و گذشت آنچه گذشت ...»[۱۸۱۷].

کسروی در معنی [قسمتی از] این عبارت درمانده و در حاشیه دو کلمه شعشعه مزبور چنین نوشته : «در اینجا عبارتهای: حتی جائت شعشعة الجعدی و الی ان جائت شعشعة الدوب که هرکدام اشاره به داستانی خواهد بود، بر ما روشن نیست، درست مقصود او را از کلمه شعشعه به دست نیاوردیم»[۱۸۱۸].

به نظر ما مقصود از جعدی در عبارت فوق اشاره به ابو لیلی بن قیس ملقب به

ص:۲۹۸

[۱۸۱۵] (۶۳- ۶۴).« شرح درة الغواص فی اوهام الخواص »، خفاجی، مطبعه الجوانب، آستانه ۱۲۹۹، ص ۱۷۴.« درة الغواص»، تألیف ابو محمد قاسم بن علی حریری متوفی ۵۱۵ می‌باشد.

[۱۸۱۶] (۶۳- ۶۴).« شرح درة الغواص فی اوهام الخواص »، خفاجی، مطبعه الجوانب، آستانه ۱۲۹۹، ص ۱۷۴.« درة الغواص»، تألیف ابو محمد قاسم بن علی حریری متوفی ۵۱۵ می‌باشد.

[۱۸۱۷] (۶۵).« تاریخ پانصدساله خوزستان» ص ۳۱۴.

[۱۸۱۸] (۶۶). همان، ص ۳۱۴، کسروی می گوید مقصود از مغول، در اینجا عبد اللّه سلطان، خواهرزاده شاهرخ است که والی فارس بود و واسط و جنوب عراق در قلمرو کارگزاران او قرار داشت.

نابغه جعدی، شاعر مخضرم[1819] صحابی است که شیعه او را از خود می دانند[1820] (و در روزگار عبد الملک بن مروان، در اصفهان وفات یافت)[1821] و گفته‌اند که همراه علی (ع) در صفین حاضر بود[1822] و معاویه وی را به اصفهان تبعید کرد.[1823] کسانی که به احوال وی پرداخته اند، او را شاعری سالخورده و حکیم از طراز امیة بن ابی صلت به‌شمار آورده‌اند که محتوی شعرش «یکتاپرستی و اعتراف به رستخیز و بهشت و دوزخ »[1824] است، او از جمله کسانی بود که «در جاهلیت به خدا معتقد بود و باده گساری و مستی را بد می دانست و از بتان دوری می جست ... و از دین حنیف ابراهیم سخن می‌گفت و از اباطیل خود- داری می‌ورزید»[1825]. تصور می‌رود ارتباط کلمه شعشعه با نابغه جعدی ناشی از آن باشد که، وی به اصطلاح صوفیانه، شاعری الهام یافته بوده [1826]؛ چنانکه به نظر ابو الفرج اصفهانی، «در جاهلیت شعر می سرود، آنگاه مدتی شعر گفتن برای وی مشکل شد؛ پس از اسلام آوردن، از نو سخنسرایی آغاز نهاد و نابغه لقب یافت »[1827]. بدین‌گونه معلوم می‌شود که آن شعشعه [مصیبت و آزمایش] که ابن فلاح به نابغه جعدی نسبت می دهد، بدین معناست که خدا زبان وی را از شعر گفتن بست- چنانکه تقدیر الهی، انسان را به مشکلی گرفتار کند تا زمانی که آن دشواری برطرف شود- آنگاه این مشکل جعدی رفع شد و توانست دوباره شعر- اسلامی و حکمت‌آمیز- بسراید.[1828]

ص:۲۹۹

اما شعشعه دوب؛ موضوع آن کمی تفاوت می کند، چون دوب اسم شخص نیست بلکه نام مکانی است که مشعشعیان به سال ۸۴۱ در آن محاصره شدند و این به دنبال یاری خواستن اهل حویزه از اسپند برای نجاتشان ا ز خطر بزرگ لشگر محمد بن فلاح بود که تهدیدشان می‌کرد.

به گفته غیاثی: «دوب، نیزاری بود دست‌نیافتنی»[1829]؛ و همین صعوبت باعث شد که بالاخره محاصره‌کنندگان از آن دست بردارند و به شهر خود بازگردند و از آنجا به بغداد بروند و «بسیاری از اهل حویزه در اثر گرسنگی و تشنگی مردند»[1830]، به دنبال این حادثه، اسپند پس از یک بیماری طولانی به سال ۸۴۸ درگذشت[1831]. و لذا محمد بن فلاح، بقیة بقیة السیف لشگر خود را در دوب «حاملان امانت تا روز قیامت»[1832] توصیف کرده است.

[1819] (*) آن دسته از شعرای عرب را که هم دوره جاهلیت را درك کردند و هم اسلام را، مخضرم گویند.- م.

[1820] (۶۷).« معالم العلماء» ابن شهرآشوب، نجف ۱۹۶۱، ص ۱۵۰.

[1821] (۶۸).« الدرجات الرفیعه فی طبقات الشیعه »، صدر الدین علیخان مدنی شیرازی حسینی (متوفی ۱۱۲۰)، نجف ۱۹۶۲ ص ۵۳۴، و« بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب»، محمود شکری آلوسی، چاپ سوم بدون تاریخ ۳/ ۱۳۷- ۸؛ و« المعارف» ابن قتیبه ص ۹۰؛ و« نهایة الارب» قلقشندی(متوفی ۸۲۱) مصر ۱۹۵۹، ص ۲۱۵.

[1822] (۶۹).« الدرجات الرفیعه» ص ۵۳۳؛« بحار الانوار» ۶/ ۶۹۸.

[1823] (۷۰).« الدرجات الرفیعه» ص ۵۳۴ به نقل از« تاریخ اصفهان» ابو نعیم.

[1824] (۷۱). همان، ۵۳۳.

[1825] (۷۲).« بحار الانوار» ۶/ ۶۹۸.

[1826] (۷۳- ۷۴).« الدرجات الرفیعه» ص ۵۲۹؛« بلوغ الارب» ۳/ ۱۷۳.

[1827] (۷۳- ۷۴).« الدرجات الرفیعه» ص ۵۲۹؛« بلوغ الارب» ۳/ ۱۷۳.

[1828] (**) چنین می‌نماید که سید مشعشع نیز مدتی دچار ضعف بیان شده بود و مقصودش از شعشعه جعدی همان است.- م.

[1829] (۷۵).« تاریخ غیاثی» ص ۲۴۹، قاضی نور اللّه گفته است که دوب موضعی بین دجله و حویزه، و از نخستین قرارگاههای ابن فلاح بوده است .(« مجالس المؤمنین» ۴۱۸).

[1830] (۷۶- ۷۷).« تاریخ غیاثی» ص ۲۵۰- ۱« بزرگان حویزه نزد اسپند(ترکمان) رفتند و کلید شهر را بدو تسلیم کردند و اسپند به شهر درآمد و از مردم شهر امان برگرفت، تا آنجا که نزد هیچ یك از اهل شهر مالی باقی نماند [سپاه اسپند همه را گرفتند، ناچار] اهل شهر همه از آنجا برآمدند و همراه اسپند شهر را ترك گفتند ...»؛ و نیز« مشعشعیان» ص ۱۲.

و نیز معنی شعشعه را می توان به حالتی تعمیم داد که یاران محمد بن فلاح، در اثر کرام ت وی بدان دست می یافتند. تفصیل اینکه، ایشان در حلقه ذکری فراهم می آمدند و ذکر: «علی اللّه و غیره باطل»[۱۸۳۳] را دم می گرفتند و در اینحال، دشواری رهایی از طبیعت عاجز انسانی را- که به علت ناتوانی و ترس و سنگینی جسد، آسیب پذیر است- احساس می‌کردند، آنگاه ضمن انجام اعمالی که سید محمد تعلیم می‌داد[۱۸۳۴]، نیروی معنویشان بارور می‌شد و بدان

ص:۳۰۰

وسیله اجازه شعشعه می یافتند؛ یعنی انتقال به حالت روانی جدید که بر اثر آن بدنهایشان بیحس می گردید و کارهای خطرناکی از آنان سرمی‌زد؛ مثلا خود را [برهنه] روی شمشیر می‌افکندند و در آتش می‌رفتند و شمشیر می بلعیدند[۱۸۳۵]، و ازین قبیل کارهای خلاف عادت[۱۸۳۶]. مورخان آورده‌اند که شمشیر و تیر در جنگ به بدن مشعشعیان کار نمی کرد[۱۸۳۷]. اخبار فوق، خواه راست باشد خواه دروغ، اینقدر هست که محمد بن فلاح در پیروان خود معجزه ای را تحقق بخشید که از دیرباز، غالیان بدان امید بسته بودند؛ ولی از خشبیه[۱۸۳۸] و یاران مختار[۱۸۳۹] در کوفه در قرن اول هجری گرفته تا نصیریه در قرن هشتم[۱۸۴۰]، هیچیک موفق

[۱۸۳۱] (۷۶- ۷۷).« تاریخ غیاثی» ص ۲۵۰- ۱« بزرگان حویزه نزد اسپند (ترکمان) رفتند و کلید شهر را بدو تسلیم کردند و اسپند به شهر درآمد و از مردم شهر امان برگرفت، تا آنجا که نزد هیچ یك از اهل شهر مالی باقی نماند [سپاه اسپند همه را گرفتند، ناچار] اهل شهر همه از آنجا برآمدند و همراه اسپند شهر را ترك گفتند ...»؛ و نیز« مشعشعیان» ص ۱۲.

[۱۸۳۲] (۷۸).« مشعشعیان» ص ۱۲۵ به نقل از« کلام المهدی».

[۱۸۳۳] (۷۹).« تاریخ اسماعیل صفوی» ورقه ۸۲ ب؛« عالم‌آرا عباسی» ورقه ۱/ ۲۸ الف؛« مجالس المؤمنین» ۴۱۷،« تاریخ العراق ...» ۳/ ۱۰۹.

[۱۸۳۴] (۸۰).« تاریخ العراق ...» ۳/ ۱۰۹ به نقل از« تحفة الازهار» ابن شدقم. سید جاسم شبر در« تاریخ المشعشعین» به نقل از« مکارم الآثار» میرزا محمد علی(اصفهانی) آورده است که« محمد بن فلاح هنگام مطالعه علوم غریبه که از استادش ابن فهد حلی بدو رسیده بود، بدلق درخشیدن می گرفت و از شادمانی به اهتزاز درمی‌آمد»، که براستی تفسیر غریبی است!(« تاریخ- المشعشعین» ص ۱۳ حاشیه).

[۱۸۳۵] (۸۱).« روضات الجنات» ص ۲۶۵.

[۱۸۳۶] (۸۲). عباس عزاوی به نقل از« تذکرة المؤمنین»(ص ۷۹) آورده که علی اللهیان نیز به سال ۸۶۰ همین اعمال را انجام می‌دادند، مثلا یکی از ایشان که مردی افغانی بود، تن خود را به خنجر می‌زد و در وی اثر نمی کرد و آتش به دست می گرفت و گزندی بدو نمی رسید، ضمن این کارها این بیت را تکرار می کرد: بارها گفته‌ام به خلوت دل، علی اللّه و غیره باطل.(« تاریخ العراق ...» ۳/ ۱۵۳.) گفتنی است که علی‌اللهیان معاصر ایران و شاید بعضی دراویش دیگر [مانند قادریه] در حلقه‌های ذکر خود روی آتش راه می‌روند و آتش می‌خورند.

[۱۸۳۷] (۸۳).« تاریخ اسماعیل صفوی» ورقه ۸۲ ب.

[۱۸۳۸] (۸۴- ۸۵). راجع به خشبیه رجوع کنید به« انساب» سمعانی ورقه ۱۹۹ ب، درمورد غالیان اولیه:

از قول مختار آورده‌اند که« در مهدی(عج) شمشیر اثر نمی کند»(« التبصیر فی الدین»، اسفراینی ص ۱۹). اصل این اندیشه از آنجاست که علی بن ابیطالب از مردی خواست که همراه او به جنگ مخالفان رود، آن مرد گفت: پیغمبر با من پیمان نهاده که چون در امت اختلاف پدید شود، شمشیری از چوب برگیرم، اکنون با شمشیر چوبین اگر خواهی میایم، علی(ع) او را به حال خود واگذاشت (« صحیح» ترمذی، مصر ۱۲۹۲، ۲/ ۳۲). شیعه آن را بدین معنی گرفتند که هرگاه جنگ به امر پیغمبر باشد، شمشیر چوبی، تیغ پولادین می‌شود.

این اندیشه به طرفداران ابو الخطاب رسید، ا ینان در برابر لشگر عباسیان بانی و سنگ و کارد، بشدت می جنگیدند، نکته اینکه به جای نیزه نی به کار بردند و ابو الخطاب می گفت: نی در دست شما، کار نیزه را می کند ... و اسلحه آنان در شما کارگر نخواهد بود، و ابو خدیجه رهبر جنگی غلات، ایشان را دهفر ده‌نفر به جنگ می‌فرستاد و تا نفر آخر کشته شدند(« فرق الشیعه» نوبختی ص ۶۹- ۷۱؛« المقالات و الفرق»؛ سعد بن عبد اللّه اشعری ص ۸۱- ۲).

[۱۸۳۹] (۸۴- ۸۵). راجع به خشبیه رجوع کنید به« انساب» سمعانی ورقه ۱۹۹ ب، درمورد غالیان اولیه:

از قول مختار آورده‌اند که« در مهدی(عج) شمشیر اثر نمی کند»(« التبصیر فی الدین»، اسفراینی ص ۱۹). اصل این اندیشه از آنجاست که علی بن ابیطالب از مردی خواست که همراه او به جنگ مخالفان رود، آن مرد گفت: پیغمبر با من پیمان نهاده که چون در امت اختلاف پدید شود، شمشیری از چوب برگیرم، اکنون با شمشیر چوبین اگر خواهی میایم، علی(ع) او را به حال خود واگذاشت (« صحیح» ترمذی، مصر ۱۲۹۲، ۲/ ۳۲). شیعه آن را بدین معنی گرفتند که هرگاه جنگ به امر پیغمبر باشد، شمشیر چوبی، تیغ پولادین می‌شود.

نشدند پیروان خود را بدان مؤمن سازند و آنان را به قیام براساس قبول امکان تحقق آن معجزه، قانع کنند . این، عبارت بود از زدودن بیم مرگ از ذهن مریدان؛ یعنی سربازانی که فرقه می کوشید به وسیله آنان بر نیروی حاکم محلی پیروز شود و پس از آن مجاهدات خود را در راه تعمیم و تحمیل مذهب خود بر کل جامعه- خواه با ترور یا بحث نظری یا غلبه مسلحانه- آغاز کند. مرید بازدایش عامل ترس از روانش، می توانست به قلب کارزار فرو رود و به حدی تهور نشان دهد که دشمن از آن عاجز شود و نتیجتا رودرروی او نتواند بایستد . ملاحظه می‌شود که جنبشهای غالیانه به علت غرابت در اذهان و دوری از روح اسلام، دچار آفت کمی نفرات بودند؛ پیشوایان این نهضتها گویی می خواستند کمی نفرات خود را با فزونی شور و هیجان جبران کنند . درمورد مشعشعیان، چنین می نماید که در جنگها زیر نفوذ نیروی مغناطیسی رهبرشان، از پیرامون خود بی خبر می‌بودند و حتی به حال بیخویشی و بیحسی در اعماق سهمگین ترین نبردها پیش می‌رفتند.

اینهمه را عامه [مخالفان] می‌شنیدند و می دیدند و بر هراسشان می افزود و آنچه با چشمان خود از قدرت افسانه ای مشاهده می‌کردند از مقاومت آنان می‌کاست.

بر این جمله بیفزائیم که این اندیشه، یعنی تصور اینکه گویی مشعشعیان با مرگ پیمان عدم تعرض بسته اند، حتی پس از آنکه پیشرو واقعی جنبش، [یعنی مولا علی پسر محمد بن فلاح] به سال ۸۶۱ ترور شد و جسد سربریده و زخمالودش را شناور در رودخانه یافتند[۱۸۴۱]، درمیان عامه باقی بود.

بد نیست در مقام مقایسه گفته شود که صوفیان، از جمله ابن عربی، این اندیشه را که شبح مرگ از برابر لشگر اسطوره ای ایشان به رهبری مهدی می گریزد، قبلا بیان داشته بودند و لشگر خود را از درآویختن و جنگ و گریز بی نیاز می‌پنداشتند و روایاتی از این قبیل میان آنان دهان به دهان می‌گشت که

«مهدی قسطنطنیه را با سه اللّه اکبر خواهد گشود »[۱۸۴۲]. اصل این اندیشه از یک نظریه اسلامی سرچشمه می گیرد که در اثناء جنگهای اولیه، می‌کوشید اراده مسلمانان را در برابر مشرکان تقویت [۱۸۴۳] کند؛ این اندیشه با تعمیم و تأویل تحول یافت و در قرن نهم به صورتی درآمد که دیدیم . همچنین در ریشه یابی پیگیر این اندیشه، به غلات می رسیم که معتقد

این اندیشه به طرفداران ابو الخطاب رسید، اینان در برابر لشگر عباسیان بانی و سنگ و کارد، بشد ت می‌جنگیدند، نکته اینکه به جای نیزه نی به کار بردند و ابو الخطاب می‌گفت: نی در دست شما، کار نیزه را می کند ... و اسلحه آنان در شما کارگر نخواهد بود، و ابو خدیجه رهبر جنگی غلات، ایشان را دهفر ده‌نفر به جنگ می‌فرستاد و تا نفر آخر کشته شدند(« فرق الشیعه» نوبختی ص ۶۹- ۷۱؛« المقالات و الفرق»؛ سعد بن عبد اللّه اشعری ص ۸۱- ۲).

[۱۸۴۰] (۸۶). راجع به نصیریه نگاه کنید به « البدایة و النهایه»، ابن کثیر، حوادث سال ۷۱۷(۱۴/ ۸۳) که می گوید: نصیریان سلاح برگرفتند و جمعی را کشتند . ولی ابن بطوطه که معاصر جریان-- بوده، گوید: نصیریان به سال ۷۳۰ طی قیامی که هدف آن استیلا بر سراسر شام بود، « به‌جای شمشیر بانی به جنگ رفتند، به آنان گفته شده بود که نی در دستشان تبدیل به شمشیر خواهد گردید»؛ و حتما وعده داده شده بود که کشته نخواهند شد، درنتیجه بیست‌هزار تن از ایشان به قتل رسیدند.(« رحله» ابن بطوطه ۱/ ۴۴)

[۱۸۴۱] (۸۷).« تاریخ غیاثی» ص ۲۷۳؛« مجالس المؤمنین» ۴۱۷- ۹.

[۱۸۴۲] (۸۸).« فتوحات مکیه» ۲/ ۶۵- ۶۶.

[۱۸۴۳] (*) آیات چندی در قرآن هست که غلبه عده کمی را بر گروه انبوه به دلیل ایمان و کمك خدا بیان می‌دارد.- م.

بودند اسم اعظم خدا، لشگرها را شکست می‌دهد و مردگان را زنده می‌سازد[۱۸۴۴]. بدینگونه محمد بن فلاح دولتی برپا کرد مجهز به نیروی روحانیت علوی که در شخص پیشوا مجسم می‌شد.

پس از این همه باید گفت کلمه شعشعه از میراثهای برسی بود که در گذشته نزدیک، غلو در حق علی (ع) را تعلیم می‌داد. می‌دانیم که برسی نظریات غالیانه پیشین را گرد آورد؛ از جمله آنکه واجبات شرعی را- که در قرآن آمده- کنایه از اشخاص معین می‌دانست[۱۸۴۵] و این معادل [کلامی] آن نظریه صوفیانه بود که هریک از اسماء حسنی بر چیز مستقل و عمیقی دلالت دارد[۱۸۴۶] و صوفی می‌تواند آن را همچون مفهومی والا مورد تأمل قرار دهد تا مظهر آن شود. بر این اساس، به نظر برسی، مقصود از اسم عزیز خدا محمد (ص)، و منظور از اسم عظیم خدا علی (ع) است و بدین‌گونه صفات خدا تبدیل به اشخاصی می شود که به عنوان انسانهایی برگزیده و متمایز از دیگر آدمیان، مظهر و منعکس- کننده آن هستند. برسی به دنبال آن می گوید: «تقدیس صفلت یعنی توحید ذات [۱۸۴۷]»[۱۸۴۸]، و سخن خود را با بیان منزلت محمد (ص) که آیه «فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنى»،[۱۸۴۹] در حق او نازل شده چنین پایان داده: «محمد آن کلمه برین

ص:۳۰۳

و ازلی خداست که پیش از وی کلمه ای نبوده و نوری است که وجود، از آن تشعشع یافته و همه موج ودات از کمال وی پدید آمده اند و اسمی است مقدم بر همه صفات؛ زیرا احدیت با وحدانیت شناخته می شود»[۱۸۵۰]. بدینگونه برسی به شعشعه نور الهی در محمد (ص) و علی (ع) و اولاد آن‌دو اشاره می‌کند که به مثابه تجسم صفات خدا و یک نمونه زنده و والای الهی‌اند بر روی زمین. و این درست همان عنوانی است که ابن فلاح برای خود قائل بوده، که خود به تقیه و در نهان می‌گفت و مولا علی، پسرش، از سر سبکسری و جوانی، آن را به تصریح بازنمود.

برسی در جای دیگر از کتاب خود نیز به شعشعه، در همین معنی صوفیانه که گفتیم، اشاره کرده: «از فضیلت مقام محمدی آنکه، خداوند نور وی را اولین فیض خود قرار داد که دیگر نورها از آن می تابند و تشعشع می‌یابند»[۱۸۵۱]، و باز در جای دیگر همین اندیشه را همراه کلمه شعشعه تکرار کرده : «ذات خدا برای بشر قابل شناسایی نیست، پس معرفت خدا یعنی شناخت صفات خدا ....

صفت دلالت بر موصوف می‌کند زیرا با ظهور صفات است که خدا شناخته می گردد . و آن صفت [اول] عبارت از نوری است که از جلال احدیت بر سیمای محمدی (ص) تشعشع یافته ...»[۱۸۵۲]. این فلسفه غالیانه که محمد (ص) و علی (ع) را به یکسان مظهر خدا و تجسم صفات وی می شمرد، بخوبی می‌توانست اساس دعوت مشعشعیان قرار بگیرد. حقیقت آنکه

[۱۸۴۴] (۸۹).« الفرق بین الفرق» ص ۱۷، ۴۴، ۲۲۵، ۲۲۷.

[۱۸۴۵] (**) اسماعیلیان نیز صلاة و صوم و زکات و ... را به معنی ائمه و مقدسان تأویل می‌نمودند.- م.

[۱۸۴۶] (***) صوفیه از اسمأ الهی به صور کونیه و اعیان ثابتة(- مثل افلاطونی) تعبیر می کردند.- م.

[۱۸۴۷] (****) یعنی کمال توحید در آن است که صفات را تقدیس کنیم؛ و صفات یعنی محمد و علی و دیگر امامان.- م.

[۱۸۴۸] (۹۰- ۹۱).« مشارق الانوار» ص ۱۹۳.

[۱۸۴۹] (۹۰- ۹۱).« مشارق الانوار» ص ۱۹۳.

[۱۸۵۰] (۹۲).« مشارق الانوار» ص ۱۹۳

[۱۸۵۱] (۹۳). همان، ۷۸.

[۱۸۵۲] (۹۴). همان، ۲۲۹.

محمد بن فلاح و پسرش به اندازه برسی در دعوی، زیاده روی نکرده بودند و لیکن باتوجه به سادگی و آمادگی پذیرش پیروانشان، به پیش رانده شدند و نیاز مبرم اوضاع و احوال، اندیشه آنان را به فکر برسی نزدیک کرد . در این شرایط بود که محمد بن فلاح اعلام داشت:

«هرکس معتقد نباشد که علی خداست و محمد فرستاده وی و یازده امام، فرشتگان او و پیغمبران دیگر نیز فرستادگان او و کتابهای آسمانی کلام او و هستی آفریده اوست، کافر است و سزاوار لعنت؛ و در پیروزی آینده ما کشته خواهد شد».[۱۸۵۳]

ص:۳۰۴

برای برگشتن به اصل مطلب، باید وضع منطقه‌ای را که محمد بن فلاح برای نشر دعوت غالیانه اش اختیار کرد و از جمله عوامل مساعد پیروزی نهضت وی بود، بیان کنیم . ناحیه موسوم به بطائح، یک رشته زمینهای باتلاقی بود که از واسط تا خوزستان ادامه داشت[۱۸۵۴]، بر کنار از دنیای خارج و معمولا پناهگاه کسان ی بود که بر جان خود بیمناک بودند . قاضی تنوخی حکایاتی نقل کرده که گواه مطلب بالاست[۱۸۵۵]. قبلا دیدیم که ساکنان حله، که هنگام حمله مغول مرگ بر سرشان سایه گسترد، بدانجا پناه بردند و لزومی به تفصیل مجدد نیست.

برای یک شناسایی سریع از بطائح باید گفت اولین کسی که آنج ا را آباد کرد، دبیس بن عفیف اسدی، فرماندار شیعی در زمان طائع باللّه (خلافت از ۳۶۳ تا ۳۸۱) بود[۱۸۵۶] و قبیله بنی اسد در آن ساکن شدند . طبیعی است که این اسدیان رها شده در آن بیابان بیفریاد ترسناک، فقیر و عامی بودند و چه بسا به‌همین لحاظ آمادگی پذیرش تمایلات [تند] غالیانه را داشتند؛ بویژه که جملگی شیعه بودند [۱۸۵۷]. محمد بن فلاح بدرستی تشخیص داد که از چه راه می توان شور آنان را برانگیخت و در ایشان روح جهانگشایی دمید و از آنان ارتشی شکست ناپذیر پدید آورد؛ خاصه که آنان به سال ۸۲۴، کمی پیش از ظهور محمد بن فلاح، با تصرف حله، طعم غنایم را چشیده بودند[۱۸۵۸]، و در آتش این اشتیاق می‌سوختند که به رهبری پیشوای تازه‌شان دیگربار بدان شهر و شهرهای دیگر حمله برند.

نکته‌ای که تصویر فوق را کاملتر می‌کند اینکه احمد رفاعی (متوفی به سال ۵۷۸) را شیخ طائفه بطائحیه می‌نامیدند، «زیرا در ام عبیده از آبادیهای

ص:۳۰۵

[۱۸۵۳] (۹۵).« مشعشعیان» ص ۱۲۸.

[۱۸۵٤] (۹۶).« فتوح البلدان»، مصر ۱۳۵۰ ص ۲۹۰– ۲۹۲؛ بلاذری گوید: بطائح زمینهای پست(جنوب) عراق بود که هم از زمان ساسانیان آب آن را فروگرفته بود

[۱۸۵۵] (۹۷).« الفرج بعد الشدة» ۱/ ۴۳.

[۱۸۵٦] (۹۸).« معجم البلدان» ۲/ ۳۷۳.

[۱۸۵۷] (۹۹).« مجالس المؤمنین» ص ۳۰.

[۱۸۵۸] (۱۰۰).« تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۶۲، قبیله‌ای که حله را تصرف کرد، خفاجه بود که بعدا تابع محمد بن فلاح گردید،۳/ ۱۰۹.

بطائح، بین بصره و واسط ساکن بود »[۱۸۵۹] و پیروانی داشت از مردم همین منطقه با خصوصیت ویژه خود «آنان حالات عجیبی داشتند، مار را زنده‌زنده می خوردند، داخل تنور شعله‌ور می‌شدند و با آتش افروخته بازی می‌کردند»[۱۸۶۰].

درگذشته دیدیم که چگونه دو تن از صوفیان رفاعی نظر هلاکو را به تصوف جلب کردند . بنابر مشهور، آن دو «مس گداخته و سم نوشیدند و در آتشی انبوه داخل شدند »[۱۸۶۱]. و نیز اگر گفته ابن فهد مکی (متوفی ۸۷۱) را بپذیریم، شهید اول علم سحر را که بدو منسوب داشته اند در حویزه، مرکز منطقه بطائح، آموخته بود [۱۸۶۲]. به علاوه، قرمطیان ساکن این منطقه، در قرن چهارم، با طلق اندود کردن بدن خود در آتش می رفتند[۱۸۶۳][۱۸۶۴]. و نیز اگر روایت خطیب بغدادی در مورد بزرگ شدن حلاج در واسط، راست باشد، شعبده گری و افسونی که وی می آموخت در خود همین منطقه ریشه داشته است[۱۸۶۵]؛ و در همانجا بود که وی با اظهار کرا متی، حلاج[۱۸۶۶] لقب یافت، و این اشاره حامد بن عباس در محاکمه وی که یک‌بار نیز هنگام حکومتش بر واسط، حلاج را بازداشت کرده بوده مطلب را کاملتر می کند[۱۸۶۷]. و نیز از نکات جالب توجه آنکه به نوشته ابن قتیبه، مغیره بن سعید و بیان بن سمعان غالی در واسط [۱۸۶۸] به دار آویخته شدند، و چون توجه کنیم که این دو به جادوگری شهرت داشتند، به نظر می آید که شاید این کار را در همانجا آموخته یا به نحوی با جادوگران واسط رابطه داشته‌اند.

اضافه بر این همه، اگر درست باشد که ابراهیم خلیل در بابل یا شوش یا اهواز متولد شده [۱۸۶۹]، می توان قضیه در آتش افکندن وی را درواقع نوعی آزمایش

ص:۳۰۶

راستگویی او پنداشت، زیرا مردم آن منطقه طبق سنت به نوع آن کرامات مأنوس بودند . همچنین روایت تورات درمورد به آتش افکنده شدن شدرک و میشک و عبد نغو، که در همین منطقه انجام گرفت؛ نکات بالا را تأیید می‌کند[۱۸۷۰].

از این همه، آشکار می‌شود که کرامات همچون مرده ریگ قرنهای گذشته، به این منطقه رسیده بود و نقش پیشوایان منحصر بدان می شد که پیروان خود را سازمان دهند و گونه ای برکت و روحانیت به جنبش ببخشند و آن را با اعتقادات غالب، بنحوی پیوند دهند که جای استقلال و فرصت نفی و اثباتی برای پیر وان نهضت در نقاط پیرامون باقی بگذارد[۱۸۷۱]. برای درک کامل رابطه جنبش مشعشعی با طریقه رفاعی، قابل ملاحظه اینکه مشعشعیان در حویزه متمرکز بودند و

[۱۸۵۹] (۱۰۱).« البدایة و النهایه» ۱۲/ ۳۱۲؛ یاقوت گوید ام عبیده، کنایه از بیابان است، که این وصف، طبیعت منطقه مورد اقامت رفاعیان را نشان می‌دهد.

[۱۸۶۰] (۱۰۲).« البدایة و النهایه» ۱۲/ ۳۱۲.

[۱۸۶۱] (۱۰۳). ترياق المحبين واسطی ص ۱۸؛« الوسائل الی مسامرة الاوائل» سیوطی ص ۱۶۴

[۱۸۶۲] (۱۰۴).« لحظ الالحاظ»، ذیل« طبقات الحفاظ»، ص ۱۶۸.

[۱۸۶۳] (*) برای این کار، طلق را از بغداد می‌آوردند.(مؤلف)

[۱۸۶۴] (۱۰۵).« معجم الادباء» ۲/ ۱۴۳، ۱۴۷.

[۱۸۶۵] (۱۰۶).« تاریخ بغداد» ۸/ ۱۱۲.

[۱۸۶۶] (۱۰۷– ۱۰۸). همان، ۸/ ۱۳۵.

[۱۸۶۷] (۱۰۷– ۱۰۸). همان، ۸/ ۱۳۵.

[۱۸۶۸] (۱۰۹).« عیون الاخبار» ۲/ ۱۴۸.

[۱۸۶۹] (۱۱۰).« طبری»، چاپ اروپا، ۱/ ۲۵۲– ۳،« یعقوبی» ۱/ ۱۶.

[۱۸۷۰] (۱۱۱).« سفر دانیال» ۳: ۱۹– ۲۶.

[۱۸۷۱] (*) یعنی، عقیده جدید به نحو انعطاف‌پذیر و کشداری تنظیم شود که بتواند عقاید پیروان گوناگون را دربرگیرد– م.

رفاعیان درام عبیده، واقع در بطائح؛ خلفای احمد رفاعی که در بلاد روم مورد حسن توجه حکومت بودند، در اوقات معین برای شرکت در آیینهای رسمی خود به ام- عبیده می‌آمدند[۱۸۷۲]. ابن بطوطه در واسط هزاران درویش را مشاهده کرد که در حضور احمد بن عباس رفاعی [۱۸۷۳]، ذکرگویان داخل آتش می شدند، مورخ دیگری کوشیده است مسئولیت پرداختن به اینگونه کارهای خارق عادت را از سید احمد رفاعی سلب کند و بگوید اینه ا پس از وی و در زمان مغولان آغاز شد[۱۸۷۴].

و لیکن واسطی از یکی از معاصران احمد رفاعی روایت کرده که می گفت «عبور سید احمد رفاعی را با دسته ای از درویشانش در سرزمین بطائح دیدم و در دل خویش او را انکار کردم »[۱۸۷۵]. و نیز از جمله موارد مشابه میان مشعشعیان و رفاعیه اینکه واسطی اخباری آورده که به مفاد آن، احمد رفاعی، مهدی و مجدد قرآن [۱۸۷۶] و صاحب قدرت تصرف در زمین و آسمان[۱۸۷۷] و مقامش

ص:۳۰۷

تالی مقام دوازده امام[۱۸۷۸] است.

بنابراین، مردم بطائح از روحیه ای صوفیانه برخوردار بودند و گرایش به کرامات در آنان نهفته بود و آمادگیشان برای جنگ تعرضی، چندان بود که فقط منتظر رهبری بودند . با ظهور محمد بن فلاح، دیگ در خود را یافت و این موج بنیانکن عربی که دیرگاهی ساکن می‌بود، به جنبش درآمد و تمام قوه نهفته آن زیر رهبری مردی آگاه از امکانات پیروان و محیط به فرهنگ زمان و شیوه‌های بهره‌گیری از آن فرهنگ و امکانات برای عمل سیاسی، شکوفا شد. خطمشی ترسیم شده از آغاز این بود که جنبش در قالب موجی بنیانکن از مصادره و تاراج، براساس کافر شمردن مسلمانان و نتیجتا حلال شمردن مال ایشان، شکل گیرد.

از جمله چیزهایی که بر وجود این نیت دلالت می کند آنکه محمد بن فلاح چه ارپایان متعلق به اتباع خود را به قیمت نازلی فروخت تا بر ایشان اسلحه بخرد که با آن بجنگند[۱۸۷۹]. با استیلای قحط و گرسنگی بر پیروانش[۱۸۸۰]، علاقه و توجه او به جنگ شدت یافت و بر آن شد که بکوشد در ایشان آتش اشتیاق جهانگشائی را برافروزد تا فقرشان به غنا تبدیل گردد و از آن منطقه دورافتاده بیحاصل برهند، بر اراضی پربرکت مجاور مسلط شوند و بر اموال اهالی آنجا دست یابند.

[۱۸۷۲] (۱۱۲).« رحله» ابن بطوطه ۱/ ۱۰۹.

[۱۸۷۳] (**) باید توجه داشت، این غیر از سید احمد رفاعی متوفی در قرن ششم بنیادگذار سلسله است، ظاهرا احمد بن عباس از مرشدان رفاعی در قرن نهم‌بوده است.

[۱۸۷٤] (۱۱۳).« تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۱۲۶ به نقل از« العبر» ذهبی.

[۱۸۷۵] (۱۱۴).« ترياق المحبين» ص ۵.

[۱۸۷٦] (۱۱۵). همان، ص ۵، ۴، ۷، ۸، ۱۲.

[۱۸۷۷] (۱۱۶). همان، ص ۹.

[۱۸۷۸] (۱۱۷). همان، ص ۹.

[۱۸۷۹] (۱۱۸- ۱۱۹).« مجالس المؤمنين» ۴۱۸، قاضی نور اللّه شوشتری گوید: محمد بن فلاح، ماده گاوی را به يك شمشير و ده درهم پول می‌فروخت.

[۱۸۸۰] (۱۱۸- ۱۱۹).« مجالس المؤمنين» ۴۱۸، قاضی نور اللّه شوشتری گوید: محمد بن فلاح، ماده گاوی را به يك شمشير و ده درهم پول می‌فروخت.

این حرکت گسترش‌طلبانه در آغاز به سال ۸۴۴ با شکست مواجه شد[۱۸۸۱]. لیکن ابن فلاح با اتکاء به نیروی چاره‌اندیشی خود و شکیبایی پیروان، توانست در مقابل عوامل نابودکننده ، ایستادگی کند. نیرویش با گذشت زمان فزونی یافت تا پسرش، که به سال ۸۴۱ زاده شده بود[۱۸۸۲]، بزرگ شد و به مولا علی شهرت یافت [۱۸۸۳]. پس سرپرستی ارتش را بدو واگذاشت و خود با کمال آرامش و نرمی به اداره امور پرداخت . بسی نگذشت که قوای مشعشعیان بر سرزمینی از اهواز تا حله استیلا یافت. آورده‌اند که در آن ایام بر اثر به کار بردن بعضی اسماء

ص:۳۰۸

«اسلحه و هیچ چیز زیانمند دیگر بر تن افراد مولا علی، کارگر نبود »[۱۸۸۴]. گستاخی این مولا علی، به حدی رسید که به سال ۸۵۷ پس از تصرف نجف، محجر ضریح امام را سوزانید؛ به این دستاویز که «علی (ع) خداست و خدا نمی‌میرد»[۱۸۸۵]، تمام شهر حتی حرم حضرت را غارت کرد[۱۸۸۶]، و شمشیرهای یادگاری در خزانه حرم را برای استفاده در جنگ برداشت[۱۸۸۷]، و اعلام کرد که روح علی بن ابیطالب (ع) در وی حلول نموده[۱۸۸۸]؛ یعنی اینکه خود علی (ع) است و همو ولی و قطب و امام و مظهر خداست و اطاعتش وا جب. و نیز چنان بیباک بود که در سال ۸۶۰ به بغداد هجوم برد و غارتگریها کرد و مشایخ رباط سلمان [۱۸۸۹] را از دم تیغ گذرانید. همچنین گفته‌اند که مولا علی، دعوی خود را بالا برد و ادعای خدایی کرد و لیکن پدر کهنه‌کار و سیاستمدارش در این مورد با او موافقت ننمود.

این همه، از جنبشی که پایه اش از آغاز بر معجزات و خوارق عادات و مهدیگری و یکسان شمردن حکم امام مرده و زنده بود، طبیعی می‌نمود. پس از جوانمرگ شدن مولا علی (در ۸۶۱) سرپرستی نیروهای جنبش را بار دیگر سازماندهنده نخستین آن، محمد بن فلاح، به عهده گرفت و با مرگ او به س ال ۸۶۶ محسن فرزند دیگرش روی کار آمد و در سال ۸۹۳ وفات یافت[۱۸۹۰]. ولی تأثیر فقدان مولا علی، جنبش را ناتوان ساخته بود و هنگامی که دولت صفویه براساس دعوتی مشابه دولت مشعشعی ظاهر شد، امکان نداشت که دو حرکت در کنار هم باقی باشند، ازاین رو شاه اسماعیل صفوی به سال ۹۱۴ این دولت کوچک را برانداخت و دستاویزش این بود که فیاض بن محسن (فرمانروای مشعشعی) دعوی

ص:۳۰۹

[۱۸۸۱] (۱۲۰).« تاریخ العراق ...» ۳/ ۱۱۱.

[۱۸۸۲] (۱۲۱). همان، ۳/ ۱۱۵.

[۱۸۸۳] (۱۲۲).« مجالس المؤمنین» ص ۴۱۸.

[۱۸۸۴] (۱۲۳- ۱۲۴).« تاریخ العراق ...» ۳/ ۱۱۵؛« تاریخ غیاثی» ۲۶۹، و این واقعه در ذیقعده ۸۵۷ بود.

[۱۸۸۵] (۱۲۳- ۱۲۴).« تاریخ العراق ...» ۳/ ۱۱۵؛« تاریخ غیاثی» ۲۶۹، و این واقعه در ذیقعده ۸۵۷ بود.

[۱۸۸۶] (۱۲۵- ۱۲۶).« تاریخ غیاثی» ۲۶۹؛« مجالس المؤمنین» ۴۱۹.

[۱۸۸۷] (۱۲۵- ۱۲۶).« تاریخ غیاثی» ۲۶۹؛« مجالس المؤمنین» ۴۱۹.

[۱۸۸۸] (۱۲۷).« مجالس المؤمنین» ۴۱۹. ضمنا اخباری که حاجی خلیفه در« جهان‌نما» نقل کرده،(ص ۲۸۸) مربوط به مولا علی است نه پدرش محمد بن فلاح. گفتنی اینکه به گفته سیوطی، یك جوان علوی به سال ۳۴۱ در بغداد ظهور و دعوی کرد روح علی (ع) به وی منتقل شده و زنش مدعی شد که روح فاطمه (س) بدو منتقل شده و دیگری خود را جبریل نامید.(« تاریخ الخلفاء» ص ۲۶۵).

[۱۸۸۹] (۱۲۸).« تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۱۴۷.

[۱۸۹۰] (۱۲۹).« ضوء اللامع» ۷/ ۲۸۰؛« تاریخ العراق ...» ۳/ ۱۱۱؛« مشعشعیان» ص ۳۶؛« مجالس المؤمنین» ۴۱۹.

خدایی دارد و طرفدارانش او را مظهر علی (ع) می‌دانند و می پرستند[۱۸۹۱] و نیز به قتل دو برادر فیاض، علی و ایوب، فرمان داد[۱۸۹۲].

سرانجام این امارت، تحت الحمایه صفویان گردید و امرای مشعشعی، آلت دست آنان شدند و طبق دستور ایشان کار می‌کردند[۱۸۹۳]. کار به جایی کشید که مشعشعیان بتدریج، از اظهار غالیگری کاستند و تبدیل به اشراف ثروتمندی گردیدند که فقیهان در دفاع از ایشان کتابها نوشتند و تمام گناهها را به گردن مولا علی انداختند و او را نک وهیدند[۱۸۹۴]. و آخر چنان شد که از خود مشعشعیان، فقیهان دوازده امامی مذهب برخاستند و کتابهایی باب پسند شیعیان میانه رو نوشتند[۱۸۹۵]. در اینجا باید گفت که تشیع در اوایل حکومت صفویان، آمیزه ای بود از غالیگری مشعشعیان و میانه روی دوازده‌امامیان، همراه با گرایشی صوفیانه به کرامت و ولایت؛ و این همه از باب همگانی با روح زمان بود که افکار بدعت‌آمیز تصوف بر آن غلبه داشت . و از اینجاست که می بینیم تشیع به سطحی از ایده آلیسم رسید که گرچه خود صفویان متوجه جهات افراطی آن نبودند ولی فرقه‌های دیگر اسلامی، جنبه‌های زیاده‌روانه آن را اشعار می‌داشتند.

آنچه مسلمانان [سنی] معارض را به قیام علیه بدعتگری تشیع برمی‌انگیخت، ترکیبی بود از خوشآمدگوئی نسبت به دولت عثمانی، رقیب و دشمن سرسخت صفویان، و نیز انگیزه مذهبی و فرقه ای؛ مصنفان شیعی نیز به دلائل مشابه، همان کار را می‌کردند [یعنی در رد تسنن چیز می نوشتند]. پس از آنکه میل پادشاهان صفوی به ریاست جوئی معنوی، که عملا بدان دست یافته بودند، بتدریج سستی گرفت، و نیز با ظهور عده ای از عالمان شیعه که در راه حق سرزنش ملامتگران را به چیزی نمی‌گرفتند، آن گرایش غلوآمیز شیعی [مربوط به مراحل نخستین حکومت صفوی] نیز از اهمیت افتاد.

ص:۳۱۰

در پایان این فصل بد نیست بگوییم که مشعشعیان، از لحاظ آنکه مذهب خود را اصل اسلام و مخالفان عقیدتی را خارج از اسلام می پنداشتند[۱۸۹۶]، و بدین عنوان، غارت و تصرف اموال ایشان را حلال می شمردند و با گوارایی می خوردند، نهضتشان همانند جنبشهای خشن خوارج و قرمطیان [۱۸۹۷] بود و غارت پی درپی نجف و بغداد و حله و بصره و کربلا و واسط، نمونه آن است.

همچنین جنبش مشعشعی، پیش درآمدی قریب العهد برای وهابیان بوده که سه قرن بعد، به همان دستاویز [یعنی کافر شمردن مسلمانان غیروهابی، و حلال دانستن خون و ما ل ایشان]، درست همان راه را در پیش گرفتند . همه این جنبشها در حقیقت از فشار اقتصادی [۱۸۹۸] سرچشمه می گرفته است[۱۸۹۹]. و نیز بجاست یادآوری کنیم که دعوت مشعشعیان، در

[۱۸۹۱] (۱۳۰).« تاریخ اسماعیل صفوی» ورقه ۸۲،« عالم‌آرای عباسی» ۱/ ۲۷ الف.

[۱۸۹۲] (۱۳۱).« مجالس المؤمنین» ۴۲۰.

[۱۸۹۳] (۱۳۲).« تاریخ العراق ...» ۳/ ۱۶۲؛« مجالس المؤمنین» ۴۲۰.

[۱۸۹۴] (۱۳۳).« مجالس المؤمنین» ۴۲۰.

[۱۸۹۵] (۱۳۴). شرح‌حال خلف بن عبد المطلب از احفاد محمد بن فلاح و نیز احوال پسرش(سید) علیخان را در« روضات الجنات» ص ۲۴۵- ۶ ملاحظه کنید.

[۱۸۹۶] (۱۳۵). سخاوی، محمد بن فلاح را« خارجی» لقب داده،(« ضوء اللامع» ۶/ ۷).

[۱۸۹۷] (*) در اینجا باید از شورش عظیم بردگان در قرن سوم به رهبری صاحب الزنج یاد کرد که از همین منطقه بطائح برخاست- م.

[۱۸۹۸] (**) یعنی مذهب خوارج، قرمطی‌گری، مشعشعی‌گری، و بعدها وهابیگری، درواقع محمل عقیدتی یورشهای بدویان فقیر به سرزمینهای ثروتمندتر بوده و عناصر شورشی در هیأت بنبانگذاران آن نحله‌ها، به این حرکتهای خودبخودی شکل می‌داده‌اند؛ نه اینکه جنبشهای مذکور معلول آن عقاید خاص بوده باشد- م.

[۱۸۹۹] (۱۳۶).« تاریخ العراق ...» ۳/ ۱۴۳- ۴.

آغاز صورت صوفیانه داشته و حتی محمد بن فلاح را به این عناوین ستوده اند: «جامع معقول و منقول، صوفی، ریاضتکش اهل مکاشفه و صاحب تصرف »[۱۹۰۰]. وی از تصوف به تشیع درآمد و صوفیگری را به شکل شیعیگری درآورد. و بالاخره برای پیوستن پایان فصل به آغاز آن، این نکته شایان ذکر است که نهضت مشعشعی از طرفی احیای عقاید غالیانه قدیم و از جهتی سرمشق فرقه‌های غالی بعدی، خصوصا شیخیان و بابیان بود که از آن پیروی کردند.

ص:۳۱۱

۶. محمد بن عبد اللّه نوربخش

(۷۶۹ -۷۹۵)

محمد نوربخش، به روایت شیعه، شاگرد صوفی مسلک دیگر احمد بن فهد حلی بوده و حالات او را در این فصل بررسی خواهیم کرد. حق این است که وجود وی ما را به شناخت وضع صوفیان ایرانی نسبت به تشیع، در قرن هشتم و نهم هجری رهنمون می‌شود. قبلا دیدیم که علی (ع) چگونه درنظر صوفیان ولی اولیاء و شیخ همه طریقه ها، خصوصا آنها که از قرن ششم ببعد پر از علویان شدند، گردید . چون قرن هفتم دررسید، سرتاسر ممالک اسلامی، بویژه ایران، پر از صوفیان علوی بود. درآمیختگی تصوف با شخصیت علی (ع) چندان بود که علویان صوفی خود را وارث و پیشوای [واقعی] تصوف می‌دیدند و تنها طریقه صحیح را همان طریقه ای می‌دانستند که خود در رأس آن بودند؛ همچنانکه آملی این معنا را بیان داشته است. در قرن هفتم به عده‌ای از علویان متصوف برمی‌خوریم که از اینکه طریقه‌ای تأسیس و مردم را بدان دعوت کنند، نوعی احساس غرور می کردند، از آنجمله سید حیدر موسوی تونی[۱۹۰۱] (متوفی ۶۱۸) است که برای زیارت جد و شیخ طریقتش، علی بن ابیطالب (ع)، به نجف سفر کرد و وارد حرم نشد تا آنکه [گویا] امام به صدای بلند دعوتش فرمود[۱۹۰۲]. دو تن از مشایخ وی نیز علوی بودند : سید محمد نجفی و سید ابراهیم خوارزمی که بنابر مشهور نسبت خرقه‌اش به امام موسی کاظم (ع) جد سید حیدر، می‌رسید[۱۹۰۳]. در کنار سید حیدر،

ص:۳۱۲

سید علی همدانی[۱۹۰۴] (متوفی ۷۸۶) مؤسس طریقه همدانیه قرار می گیرد که گفته اند، دوستداران خاندان پیغمبر را به سه دسته تقسیم کرده: رسل، شیعه و اصفیاء[۱۹۰۵]؛ که البته این نظریه دلیل قاطع شیعه بودن او نمی شود. بویژه که وی در کتاب ذخیرة الملوک (نسخه خطی موزه بریتانیا)،[۱۹۰۶] آشکارا سنی می- نماید. به‌هرحال سید علی همدانی، شیخ طریقه‌ای است

[۱۹۰۰] (۱۳۷). همان، ۳/ ۱۱۰.

[۱۹۰۱] (۱). نگاه کنید به« الصلة بین التصوف و التشیع» ۲/ ۲۳۳، ۲۳۸.

[۱۹۰۲] (۲). همان، ۲/ ۲۳۸؛ نیز نگاه کنید به « مجالس المؤمنین» ص ۸۷۶ به نقل از« نص النصوص» حیدر آملی؛ این داستان را صاحب « محفل الاوصیاء» نیز نقل کرده است،(ورقه ۳۱۳ الف).

[۱۹۰۳] (۳).« مجالس المؤمنین»« ص ۸۷۶؛« محفل الاوصیاء» ورقه ۳۱۳ الف.

[۱۹۰۴] (۴).« نفحات الانس» ص ۴۴۷ و نیز نگاه کنید به:

P, muesuM hsitirB ni. siM naisreP eht fo eugolataC, ueiR. C .۴۴۷ .

[۱۹۰۵] (۵).« مجالس المؤمنین» ص ۳۱۱.

[۱۹۰۶] (۶). مخطوط شماره ddA. ۱۶, ۵۴۰ ، ورقه ۵ ب، ۶ الف.

که محمد نوربخش، از خواجه اسحق ختلانی- که این هم علوی بود[۱۹۰۷]- به ارث برد. پس از سید علی، نعمة اللّه ولی آمد و طریقه‌ای بنیاد نهاد که در هند و ایران باقی است. نکته مهم اینکه باتوجه به موارد فوق، صوفیان [غیرعلوی] متوجه شدند که تصوف، کم‌کم به تشیع می گراید و از آن ترسیدند که یکبارگی د ر آن ادغام گردد و در نتیجه موقعیت ایشان در خطر افتد و ولایت منحصر به علویان شود و از آنان سلب گردد . از اینجاست که طریقه نقشبندی به دست بهاء الدین محمد بخارایی (۷۱۷- ۷۹۱) پدید آمد که قیامی بود صوفیانه علیه همه آداب کهن تصوف از قبیل ذکر و خلوت و کرامات[۱۹۰۸]. و از آن مهمتر، نقشبندیان، سلسله های طریقتی را که در مجموع به علی بن ابیطالب (ع) برمی‌گشت، نفی کردند. به گفته بهاء الدین محمد نقشبند : «سلسله کسی به جائی نمی رسد»[۱۹۰۹]، او منکر آن شد که سلسله های [مورد ادعای] صوفیان معاصرش اصلی داشته باشد : «به هیچکس از متأخران، طریقه‌ای از مشایخ [متقدم] نرسیده است»[۱۹۱۰]. بدین سبب، محمد نقشبند را

ص:۳۱۳

[پیروانش] مجدد دین در رأس سده هشتم شمرده اند[۱۹۱۱]. اما شاگردان وی، طریقه خود را به جنید بغدادی رسانده، او را در مقام یک ولی قرار دادند که رودر رو با ایشان سخن می گوید و رهنمایی شان می‌کند[۱۹۱۲]، و این همان نقشی بود که صوفیان علوی برای علی بن ابیطالب قائل بودند. نقشبندیان با این کار خود می خواستند آن میراث صوفیانه را که از قرن چهارم به‌بعد، با درآمیختن تصوف به شخصیت علی (ع) فراهم شده بود، از بین ببرند. از آنچه گذشت می‌توان فهمید که به چه دلیل پذ یرفتن صوفیان و منسوب داشتن آنان به تشیع، بسیار آسان می نمود؛ و از این جمله است مورد محمد نوربخش که اکنون درصدد بررسی آن هستیم.

پیش از پرداختن به محمد نوربخش، بجاست نعمة اللّه ولی علوی حلبی الاصل را به یاد آوریم که چنانکه گذشت به سیاحت برخاست و پیش از آنکه در ماهان مستقر شود، عبد اللّه یافعی را ملاقات کرد و مقام شامخی درمیان صوفیان نصیب وی شد تا آنجا که مریدانش بر وی سجده می بردند، و معتقد بودند که مقصود از آیه «يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ، ثُمَّ يُنْكِرُونَها» هموست و درواقع نیز خود نعمت اللّه، وقتی اهل س‌مرقند تکفیرش کردند و از شهر راندند، بدان استشهاد کرد . محض پرهیز از اطاله کلام در این موضوع، یادآوری می کنیم که عده ای از نوادگان نعمت اللّه به هند رفتند و در آنجا طریقه خود را نشر دادند و بعضی دیگر در ایران ماندند و و با صفویان خویشی به هم رساندند و همپیمان شدند. و طریقه نعمت اللهی کلا شیعی گردید، حال آنکه خود وی سنی حنفی بود.

[۱۹۰۷] (۷).« مجالس المؤمنین» ص ۳۱۳.

[۱۹۰۸] (۸).« نفحات الانس» ص ۳۸۴- ۸ و« طرائق الحقائق» ۲/ ۲۸۷. قاضی نور اللّه که با جزیی ترین دستاویزها، مشاهیر اسلام را به تشیع منسوب داشته، از انتساب طریقه نقشبندی به شیعیگری عاجز مانده و تصریح کرده که« درمیان صوفیان جز گروه کوچك و گمراه نقشبندی، سنی نیستند».(« مجالس المؤمنین» ص ۲۵۶).

[۱۹۰۹] (۹).« نفحات الانس» ص ۲۸۶. جالب اینکه دسته دیگری از صوفیه کوشیده‌اند این چیرگی نسل علوی را بر تصوف بدینگونه تعدیل کنند که عبد اللّه بن عمر دختر حسن بن علی را گرفت و ازین راه نسل اولاد عمر نیز از طریق فاطمه(س) به پیغمبر متصل می‌شود.(« محفل الاوصیاء» ورقه ۸۵۸ الف).

[۱۹۱۰] (۱۰).« نفحات الانس» ص ۳۸۸- ۹.

[۱۹۱۱] (۱۱).« محفل الاوصیاء» ورقه ۲۹۸ ب.

[۱۹۱۲] (۱۲).« نفحات الانس» ص ۳۹۴، جامی نقل می کند که جنید به خواجه محمد پارسا خبر داد که حجش مقبول وا قع شده؛ بدینگونه جنید به مهدی (عج) شباهت پیدا می کند[زیرا درنظر شیعه، اعمال شیعیان هرهفته به آن حضرت عرضه می‌شود].

اکنون به محمد نوربخش باز می گردیم، وی در قائن مرکز بخش قهستان [۱۹۱۳] تولد یافت- همان منطقه‌ای که سید حیدر تونی و سید علی همدانی، آنجا می‌زیستند[۱۹۱۴]. پدرش عبد اللّه، از احساء بحرین برای سیاحت و زیارت قبر

ص:۳۱۴

علی بن موسی الرضا (ع) به طوس آمده و بعدا در قائن مقیم شده بود [۱۹۱۵]. محمد در یکی از ماههای سال ۷۹۵[۱۹۱۶] هجری متولد شد. چنان تیزهوش بود که در هفت سالگی قرآن را از بر کرد و به سرعت در همه علوم تبحر یافت و مرید خواجه اسحق ختلانی- شاگرد سید علی همدانی- گردید. مرشد از استعدادهای وی چنان به شگفت آمد که او را نوربخش لقب داد[۱۹۱۷]- این نام یادآور مشعشعیان است. خواجه اسحق که خود درصدد قیام علیه شاهرخ و تشکیل یک دولت صوفیانه بود، در محمد نوربخش، آن عربی نژاد هوشمند و دلیر، صفاتی دید که به او جرأت داد از وی برای تحقق رؤیایش سود جوید[۱۹۱۸]. ازینجهت اصرار زیادی داشت که علوی بودن او را از طریق مکاشفه صوفیانه مؤکد سازد [۱۹۱۹]، تا بتواند عامه مردم، بویژه صوفیان را به جمع شدن دور او، به عنوان مهدی[۱۹۲۰]، بکشاند. همانندی نامش، یعنی محمد بن عبد اللّه با نام پیغمبر، او را در توجیه این دعوی کمک می کرد؛ چون طبق بعضی اخبار، مهدی همنام پیغمبر است [و پدرش نیز[۱۹۲۱]]. محمد نوربخش که اصرار داشت این مطابقت اسمی با پیغمبر

ص:۳۱۵

(و درنتیجه با مهدی) هرچه شاملتر باشد، پسر خود را قاسم نامید تا نام کاملش چنین بشود : ابو القاسم، محمد بن عبد اللّه.

هرچه هست ، خواجه اسحق، با محمد نوربخش به سمت خلیفه الخلفای [۱۹۲۲] خود و به عنوان شیخ طریقه سید علی همدانی[۱۹۲۳]، بیعت نمود و در روز بیعت به ۱۲ نفر (بیعت‌کننده)، محض تیمن به تعداد ائمه، اکتفا شد[۱۹۲۴].

[۱۹۱۳] (۱۳).« معجم البلدان» یاقوت ۷/ ۲۰.

[۱۹۱۴] (۱۴). تون در همین منطقه است: یاقوت ۱/ ۴۲۵.

[۱۹۱۵] (۱۵).« محفل الاوصیاء»(ورقه ۵۵۳ ب) به نقل از حاج محمد بن محمد سمرقندی. سید عبد الحجة بلاغی در« انساب خاندانهای مردم نائین» می‌گوید که عبد اللّه پدر نوربخش زاده احساء و جدش محمد، زاده قطیف بود، ضمنا نسب نوربخش را به موسی بن جعفر(ع) می‌رساند.
(ص ۱۵۹).

[۱۹۱۶] (۱۶).« مجالس المؤمنین» ص ۳۱۳.

[۱۹۱۷] (۱۷).« محفل الاوصیاء» ورقه ۵۵۳ ب؛« طرائق» ۲/ ۱۴۳.

[۱۹۱۸] (۱۸).« محفل الاوصیاء» ورقه ۵۵۴ الف؛« مجالس المؤمنین» ۳۱۴.

[۱۹۱۹] (۱۹).« مجالس المؤمنین» ص ۳۱۴.

[۱۹۲۰] (۲۰). عباس عزاوی در« تاریخ العراق بین احتلالین »(۳/ ۱۵۲) مشاجره لفظی شدیدی را که میان ابراهیم بن علی بن محمد بن فلاح مشعشعی و قاسم بن محمد نوربخش درگرفت از مجالس المؤمنین نقل می‌کند:« ابراهیم به قاسم گفت فضیلت تو بر من چیست؟
اگر به سبب سیادت است که نسب ما هردو مشکوك است، و اگر به سبب دعاوی بیپایه است که باز من بر تو برترم زیرا پدر تو دعوی مهدیگری ك رد و پدر من دعوی خدائی! و اگر به سبب دیگری است بگو تا بشنویم ...». که البته در مجالس المؤمنین این گفتگو بین ادریس مشعشعی و قاسم نقل شده است؛ حقیقت هرچه باشد مقصود ما مضمون مکالمه است، که از مشکوك بودن سیادت این دو خاندان حکایت می‌کند.

[۱۹۲۱] (*) این دسته روایات از برساخته های طرفداران محمد بن عبد اللّه بن حسن بن حسن بن علی بن ابیطالب معروف به نفس زکیه است که در اواخر عهد امویان دعوی مهدیگری کرد.- م.

[۱۹۲۲] (۲۱).« طرائق الحقائق» ۲/ ۱۴۳.

از ممیزات طریقه نوربخش، سیاهپوشی بود، چون این رنگ نماد نور [1925] و زندگی غیبیان شمرده می شد[1926]، و نوربخشیان را از حروفیان که سپید می پوشیدند، جدا می کرد. بعدا پیروان نوربخش، این شعار را به عمامه سیاه بدل کردند که مبدل به شعار نهضت شد و مایه افزایش هیجان مردم در پیوستن بدان گردید . تأثیر این شعار در عامه چندان بود که دولت وقت، نوربخش را از کلوبردن آن منع کرد[1927].

جنبش نوربخشیان به سال ۸۲۶ در کوه تیری از قلعه های ختلان آغاز گردید . با آنکه خود نوربخش معتقد بود که تا آمادگی کامل باید اعلام شورش را به تأخیر انداخت [1928] ولی خواجه اسحق از شدت هیجان عجله کرد . قیام پیش از آنکه شروع شود، شکست یافت، زیرا دستهای از صوفیه از این جنبش انشعاب کرده به گروهی دیگر که زیر رهبری عبد اللّه مشهدی- مخالف و رقیب محمد نوربخش در ریاست طریقه- بودند، پیوستند[1929]. این جنبش به کشته شدن خواجه اسحق و برادرش و دستگیری و اعزام محمد نوربخش به هرات، پایتخت تیموریان، منتهی شد [1930]. شاهرخ که از انتشار دعوت حروفیه در ارتش خود قبلا برآشفته بود با پدید آمدن این حرکت تازه، درصدد برآمد هردو را ریشه‌کن سازد. ولی نوربخش به اندازه‌ای مورد علاقه مردم بود که ظاهرا

ص:۳۱۶

شاهرخ جرأت نکرد او را بکشد . فرمان داد به شیراز تبعیدش کنند و در آنجا وی را در انتخاب تبعیدگاه جدید آزاد گذاشتند. پس به گردش در شوشتر و بصره و حله و بغداد پرداخت و عتبات مقدس شیعه را زیارت کرد [1931]. پیداست که او شکست خود را نپذیرفته بود . پس به کردستان رفت تا دعوت خود را در آنجا بپراکند، اهالی کردستان تابع وی شدند و به نامش سکه زدند، به همین سبب شاهرخ مضطرب شد [1932]. کار بدانجا کشید که نوربخش را دیگربار بازداشت و زندانی کردند و از آنجا به هرات بردند و در آن شهر، زنجیر برپا، بر روی منبر اعلان کرد که دعوی خلافت و هرچه بدان مربوط می‌شود، نداشته و ندارد[1933].

در نتیجه این «اعتراف» اجازه یافت که به تدریس- فقط علوم رسمی- بپردازد، به شرط آنکه دانشجوی زیاد نپذیرد و عمامه سیاه بر سر نگذارد[1934]. اما بالاخره از وی خواسته شد که قلمرو تیموریان را ترک گوید و به بلاد روم برود، ولی

[1923] (۲۲- ۲۳).« محفل الاوصیاء» ورقه ۵۵۴ الف.

[1924] (۲۲- ۲۳).« محفل الاوصیاء» ورقه ۵۵۴ الف.

[1925] (*) راجع به معنی رنگ سیاه که رمزی است از نور سیاه، رجوع کنید به « شرح گلشن راز شبستری» نوشته محمد بن یحیی لاهیجی، از خلفای نوربخشیه، با مقدمه کیوان سمیعی(صفحات:
هشتاد و چهار و هشتاد و پنج مقدمه و ۹۶- ۹۷ متن).- م.

[1926] (۲۴). همان، ورقه ۵۵۳ الف.

[1927] (۲۵).« مجالس المؤمنین» ص ۳۱۵، س ۱.

[1928] (۲۶- ۲۷- ۲۸). همان، ص ۳۱۴.

[1929] (۲۶- ۲۷- ۲۸). همان، ص ۳۱۴.

[1930] (۲۶- ۲۷- ۲۸). همان، ص ۳۱۴.

[1931] (۲۹- ۳۰- ۳۱). همان ص ۳۱۴.

[1932] (۲۹- ۳۰- ۳۱). همان ص ۳۱۴.

[1933] (۲۹- ۳۰- ۳۱). همان ص ۳۱۴.

[1934] (۳۲- ۳۳- ۳۴). همان، ص ۳۱۵.

او ترجیح داد که در ایران بماند و گیلان را انتخاب کرد [۱۹۳۵]. پس از مرگ شاهرخ به سال ۸۵۱ نوربخش به ری رفت و به ترویج طریقه صوفیانه خود مشغول شد و هم در آنجا[۱۹۳۶] به سال ۸۶۹ درگذشت.

طریقه نوربخش با مرگ او پایان نیافت . مسند ارشاد به پسرش قاسم فیض- بخش رسید که درمیان ایران و عراق رفت‌وآمد می‌کرد. پس از مرگ وی به سال ۹۲۷ پسرش، شاه بهاء الدین، جانشین او شد[۱۹۳۷]، و به‌همین ترتیب[۱۹۳۸].

فرجام کار این خاندان چنان شد که افراد آن از اشراف گردیدند و در پیشگاه شاهان حضور می یافتند. از جمله سلطان حسین بایقرا در تبریز، قاسم فیض بخش و ابراهیم بن علی، پناهنده مشعشعی را در مجلس خود گرد آورد[۱۹۳۹] و در میان این دو تن گفتگویی درگرفت که در حاشیه شماره ۲۰ همین فصل آورده‌ایم.

ص:۳۱۷

اما خلفای متصوف محمد نوربخش : از آن جمله است خواجه محمد بن خواجه محمد سمرقندی که تذکره معروفی در شرح زندگی و احوال و مقامات مرشد خود تألیف کرده [۱۹۴۰]، و شمس الدین محمد بن یحیی لاهیجی متخلص به اسیری (متوفی ۹۲۷)، شارح گلشن راز[۱۹۴۱]، و شیخ محمد قوچانی (متوفی ۹۳۸) که گفته‌اند گرایشی به شاه اسماعیل صفوی داشته و این نیز به دوستیش با او اشاره کرده است [۱۹۴۲]، و سید ضیاء الدین نور اللّه بن محمد شاه حسینی مرعشی شوشتری که هم مشعشعی و هم نوربخشی بوده است[۱۹۴۳].

پیش از آنکه به بیان ارتباط نور بخشیه با شیعیگری بپردازیم، بجاست اشاره شود که اصطلاح نوربخشیه اسم خاص پیروان محمد نوربخش گردیده و نیز نام طریقه خاص اوست؛ همچون حروفیه و مشعشعه و بکتاشیه [که هم به اعضاء فرقه اطلاق می شود، هم به عقاید فرقه]؛ و بر معارضان این فرقه، یعنی آن دسته از پیروان خ واجه اسحق که علیه نوربخش انشعاب کرده به عبد اللّه مشهدی پیوستند، عنوان «متصوفیه» اطلاق می‌شد و مشرب آنان را «تصوف» می- نامیدند[۱۹۴۴] که تا روزگار نایب الصدر (متوفی ۱۳۱۴) باقی بودند[۱۹۴۵].

[۱۹۳۵] (۳۲- ۳۳- ۳۴). همان، ص ۳۱۵.

[۱۹۳۶] (۳۲- ۳۳- ۳۴). همان، ص ۳۱۵.

[۱۹۳۷] (۳۵).« حبیب السیر» ۳/ ۶۱۱؛« عالم‌آرای عباسی» ۱/ ۶۳ ب.

[۱۹۳۸] (*) از جمله، شاه قوام الدین نوربخشی، نواده قاسم فیض بخش به روزگار شاه طهماسب اول صفوی، ریاست نوربخشیان ری را داشت و شاه طهماسب به سبی دستور داد ریش او را آتش زدند(سال ۹۴۳). رجوع کنید به:« تاریخ نظم و نثر فارسی»، تألیف سعید نفیسی. تهران ۱۳۴۴، ۱/ ۴۴۱.- م.

[۱۹۳۹] (۳۶).« محفل الاوصیاء» ورقه ۳۰۴ ب؛ و حاشیه ۲۰ همین فصل.

[۱۹۴۰] (۳۷).« مجالس المؤمنین» ص ۳۱۴، که قاضی نور اللّه قسمتهائی از آن را نقل کرده، همچنین نگاه کنید « به ریاض السیاحه» زین العابدین شیروانی(تألیف به سال ۱۲۴۰)، نسخه خطی شماره۴۶۱۷ .rO موزه بریتانیا.

[۱۹۴۱] (۳۸).« مجالس المؤمنین» ص ۳۱۶.

[۱۹۴۲] (۳۹). همان، ص ۳۲۰.

[۱۹۴۳] (۴۰).« محفل الاوصیاء» ورقه ۳۰۲ ب، ۳۰۳ الف؛ و« تاریخ احوال» حزین ۱۴۳.

[۱۹۴۴] (۴۱).« مجالس المؤمنین» ص ۳۲۰،(احوال شیخ فضل اللّه مشهدی).

[۱۹۴۵] (۴۲).« طرائق الحقائق» ۲/ ۱۴۳.

از محمد نوربخش، آثار زیر باقی مانده : کتاب الشجره الوفیه فی ذکر المشایخ الصوفیه [۱۹۴۶]، غزلیات[۱۹۴۷]، مجموعه شعری به نام واردات[۱۹۴۸]، رساله‌ای که به صورت بیانیه فرقه به کار می‌رفت[۱۹۴۹]، رساله دیگری در علم فراست [قیافه

ص:۳۱۸

شناسی][۱۹۵۰] با همان هدف [۱۹۵۱]، رساله‌ای به عنوان الرسالة المعراجیه [۱۹۵۲] که قاضی نور اللّه از آن نقل کرده، و بالاخره رساله اعتقادیه که در مجله انجمن فرانسوی تحقیقات عربی، در دمشق طی صفحات ۱۸۴- ۲۰۳ سال ۱۹۶۱/ ۱۹۶۲ طبع شده است.

تأثیر این جنبش بویژه در صوفیان، چنان قوی بود که طرفداران نوربخش وی را «امام و خلیفه همه مسلمانان » لقب دادند[۱۹۵۳]. و یک علوی نامه‌ای به شاهرخ نوشت که در آن از زندانی شدن و ناراحتیهای بیست ساله نوربخش یاد کرده و شاهرخ را ملامت می نماید که از اطاعت نوربخش سر باززده، و مقام نوربخش را چنین تعریف می کند: «او به گواهی صوفیان بزرگ و سه بار تأیید یوسف پیغمبر [در خواب] مظهر راستین خداست »؛ و از شاهرخ می خواهد که دعوت نوربخش را اجابت نماید و مؤکدا اعلام می‌دارد که دوران سلطنت وی روبه پایان است؛ زیرا نوبت آل محمد (ص) رسیده که بر جهان فرمان رانند[۱۹۵۴].

خود نوربخش، نهضت خویش را جامع تصوف و تشیع دانسته و در بیانیه ای که ضمن آن مرد م را به طرفداری خود فراخوانده، ذکر کرده که ولایت و نبوت را باهم دارد [۱۹۵۵]: «نسب من، قریشی و هاشمی و علوی و فاطمی و حسینی و کاظمی است و در علوم شریفه جعفری، پیرو آدم الاولیاء حضرت علی مرتضی علیه السّلام هستم، و در علوم غریبه، چون کیمیا و سیمیا و هیمیا، اگر خودس تایی نشماری، همتای ابن سینا، و در مکاشفات فلکی و مشاهدات ملکوتی و معانی جبروتی و تجلیات لاهوتی، کامل و مکملم، و به مراحل هفتگانه ذکر لسانی و نفسی و قلبی و سری و روحی و حضوری و غیب الغیوب، هم خود رسیده ام و هم دیگران را می رسانم ...»[۱۹۵۶]. بدین‌گونه نوربخش تصریح کرده که در «علوم شریفه جعفری»، تابع علی (ع) است و این [اگر بتنهایی می‌بود] بدون تردید

ص:۳۱۹

[۱۹۴۶] (۴۳).« هدیة العارفین» ۲/ ۲۰۴.

[۱۹۴۷] (۴۴). بخشی از نسخه خطی۷۷۹ ,۱۶ .ddA موزه بریتانیا(ورقه ۱۶۶ ب، ۱۸۱ الف).

[۱۹۴۸] (۴۵). نسخه خطی شماره ۵۴۸۲ کتابخانه مجلس، تهران(فهرست ص ۳۸۶).

[۱۹۴۹] (۴۶).« جامعه مراسلات اولو الالباب» گردآوری ابو القاسم ایواغلی حیدر، نسخه خطی موزه بریتانیا شماره۷۶۸۸ .ddA ورقه ۳۴ ب.

[۱۹۵۰] (۴۷). نسخه خطی کتابخانه بودلیان آکسفورد شماره۱۴ edyH .

[۱۹۵۱] (۴۸).« رسالة فی علم الفراسه»، محمد نوربخش ورقه ۱۰۰ ب.

[۱۹۵۲] (۴۹).« مجالس المؤمنین» ص ۳۴۸.

[۱۹۵۳] (۵۰). حاشیه« دیوان شمس تبریزی»، نسخه خطی موزه بریتانیا، شماره۷۷۹ ۱۶ .ddA ورقه ۱۶۶ ب.

[۱۹۵۴] (۵۱- ۵۲- ۵۳).« جامعه مراسلات ...» ورقه ۳۴ ب.

[۱۹۵۵] (۵۱- ۵۲- ۵۳).« جامعه مراسلات ...» ورقه ۳۴ ب.

[۱۹۵۶] (۵۱- ۵۲- ۵۳).« جامعه مراسلات ...» ورقه ۳۴ ب.

تشیع او را می‌رساند، و لیکن در اینجا، کلمه «جعفری» به مناسبت مقام و از باب تکمیل نسب علوی و خلافت محمدی آمده؛ [پس به خودی خود، دلیل تشیع او نمی‌شود]. به دنباله مطالب بالا، اندیشه ولایت محمدیه را توضیح داده و خود را امام الاولیاء نامیده و گروههای مختلف مردم را بدین بیان خطاب می‌کند:

«... ای ارباب ملک، به یاری سلاله سلطان آل عبا بشتابید. ای اهل دانش، خود را به سرچشمه یقین برسانید، و از بیابان بی‌انتهای تقلید برهانید. ای اصحاب معرفت، خود را طالب علم الیقین سازید . ای خواص در صدق و اخلاص بکوشید و ای عوام لباس تقوی بپوشید»[۱۹۵۷].

این خطاب عام نوربخش به گروههای مختلف مردم با سطح معرفت مختلف، بر پایه این اصل شیعی است که «هرکه مرد و امام زمانش را نشناخت، به مرگ جاهلیت مرده است »[۱۹۵۸]، و ازینجاست که وی راه را کوتاه کرده و گفته است : «تاکنون حال خود را پنهان می داشتم، و لیکن اظهار آن واجب شده تا حجت بر همه مردم تمام شود، به گونه‌ای که مظهر کل و رهنمای راه حق را به درستی بشناسند »[۱۹۵۹]. قاضی نور اللّه این اشارات را گرد آورده و از آن، تشیع نوربخش را نتیجه گرفته و او را نه مدعی مهدویت، بلکه مروج شیعیگری پنداشته [۱۹۶۰] است، و نیز از یک رساله اعتقادیه منسوب بدو نام برده است که در آن، جهاد اکبر و جهاد اصغر را بیان کرده و گفته است هرعلوی جامع علم و عمل می‌تواند مردم را به جهاد اصغر دعوت کند و لیکن نخستین اقدام کننده، باید ولی کامل و جامع نسب علوی با ولایت صوفیانه، و دارای صفاتی باشد که نوربخش در رساله پیشگفته آورده است[۱۹۶۱]. و نیز قاضی نور اللّه افزوده که

ص:۳۲۰

نوربخش در رساله مذکور، [علیرغم اهل سنت] به نکاح متعه اشاره نموده و در مسائل ارث، آراء مخالف اهل سنت را با شیعه، در موارد مشابه، رد کرده است [۱۹۶۲]. علاوه‌براین به گفته قاضی نور اللّه، نوربخش، ابن عربی را شیعه ای می‌دانست که به تقیه عمل می‌کرده[۱۹۶۳]؛ و خود قاضی نور اللّه دو بیت زیر را به ابن عربی نسبت داده که مشکل بتوان پذیرفت:

علیرغم آنان که دورند، به نظر من دوستی آل طه باعث حسن عاقبت خواهد بود؛

زیرا برانگیخته خدا، مزد رهنمایی‌هایش را فقط در دوستی نزدیکانش قرار داده است.[۱۹۶۴]

[۱۹۵۷] (۵۴).« جامعه مراسلات ...» ورقه ۴ ب.

[۱۹۵۸] (۵۵).« جامعه مراسلات ...» ورقه ۳۴ ب. اشاره بدین نکته سودمند است که از جمله موارد بحث ابن ابی جمهور احسائی (متوفی بعد از ۹۰۱) با متکلم سنی این بود که ابن ابی جمهور معتقد بود، پیشوا و امام، مهدی (عج) است و متکلم سنی معتقد بود، امام همانا قرآن است .(مناظره شیخ محمد بن ابی جمهور، نسخه خطی موزه بریتانیا، شماره۸۳۲ .ddA ورقه ۲۸۰ الف). گفتنی اینکه ابن نشوان حمیری به نقل از زرارة بن اعین (متوفی ۱۵۰)، از مشایخ قدیم شیعه، آورده که « امام من قرآن است ».(« حور العین» ۱۶۱)

[۱۹۵۹] (۵۶).« جامعه مراسلات ...» ورقه ۴ ب.

[۱۹۶۰] (۵۷– ۵۸).« مجالس المؤمنین» ص ۳۱۵.

[۱۹۶۱] (۵۷– ۵۸).« مجالس المؤمنین» ص ۳۱۵.

[۱۹۶۲] (۵۹– ۶۰).« مجالس المؤمنین» ص ۳۱۵.

[۱۹۶۳] (۵۹– ۶۰).« مجالس المؤمنین» ص ۳۱۵.

[۱۹۶۴] (۶۱). همان، ۲۸۱.(در شرح‌حال ابن عربی)، قاضی نور اللّه این دو بیت را از« کتاب الاحیاء» نقل کرده ولی نام مؤلف آن را نیاورده است.

ظاهرا ریشه همه این تصورات [یعنی اینکه قاضی نور اللّه، به دلائل یاد شده، نوربخش را شیعه دانسته]، ناشی از گردش نوربخش در مراکز شیعی و زیارت قبر امامان در عراق و مدتی اقامت در عتبات و ملاقات با ابن فهد حلی در هم‌ان اوان بوده است[۱۹۶۵]. ولی اینها هیچیک دلیلی عینی بر شیعی بودن نوربخش، به‌معنای لغوی امروزی این کلمه به دست نمی‌دهد؛ زیرا همین قاضی نور اللّه مشعشعیان را نیز از مروجان مذهب شیعه پنداشته [۱۹۶۶] و روایت کرده که علمای شیعه نامه‌هایی به محسن بن محمد بن فلاح نوشتند و گ ناه غالیگری را به گردن مولا علی پسر ابن فلاح انداختند [۱۹۶۷]، حال آنکه می‌دانیم، بهانه شاه اسماعیل صفوی در حمله به مشعشعیان و قتل ایوب و علی فرزندان محسن به سال ۹۱۴، و تصرف شهرهای ایشان پس از فتح بغداد، این بود که ایشان با اعتقاد به خدایی علی بن ابیطالب، از تشیع بیرون رفته‌اند[۱۹۶۸].

در اینجا بد نیست به حقیقتی اشاره کنیم که چه‌بسا روشن نباشد، و آن

ص:۳۲۱

اینکه: رهبران جنبشهای علوی در ایران به دعوی وراثت امامان، تکیه می کردند و این مسأله ای است متعلق به تشیع، و لیکن نه تشیعی که دوازده امامیان می شناسند و فقه و کلامی خاص دارد؛ بلکه تبلیغات سیاسی آن نهضتها، محتوی کلی خود را از وجه مشترک تصوف و تشیع یعنی اندیشه مهدویت و ختم ولایت می گرفت، و همچنانکه خواهیم دید، تعداد فقیهان شیعی در ایران به قدری کم بود که صفویان مجبور شدند برای ترویج تشیع در کشور خود و سازمان دادن دولت بپاساس آن، فقیهانی از شام احضار نمایند؛ و نیز حرکت شاه اسماعیل صفوی، پیش از آنکه جنبشی علوی یا شیعی باشد، چنانکه بزودی خواهیم دید، نهضت صوفیانه بود . با همه اینها تصور این موضوع محال نیست که اگر جنبش محمد نوربخش توفیق می یافت، بسیار محتمل بود که در آینده به شیوه صفویه عمل کند؛ همچنانکه وضع پیشینیان ایشان، مشعشعیان، نیز چنین شد و بتدریج از دعاوی غلوآمیز کاستند، تا آنجا که بعضی امرای مشعشعی، کتابهای معروفی بر وفق عقیده دوازده امامیان میانه رو نوشتند[۱۹۶۹]. نیز قابل تذکر است که عقاید نوربخشیه، بخشی تفکیک ناپذیر از مو جودیت تشیع فعلی ایران است، بدون آنکه خود آنان یا دیگر هموطنان ایشان، تفاوتی بین نوربخشی و شیعی [عادی] احساس کنند، جز اینکه فرقه نوربخشی یک طریقه صوفیانه است.

هرچه هست، نوربخش یک صوفی وحدت وجودی بوده که به بیان انتقال ولایت از آدم و انبیاء به اقطاب تصوف پرداخته و از این اندیشه، عنوان تناسخ را برداشته و به جای آن اصطلاح «بروز» را به کار برده است . درنظر وی دمیده شدن روح به جنین در چهارماهگی، نوعی معاد انسانی است که وجود بشر را به وجود حقیقی یعنی خدا می پیوندد[۱۹۷۰]. شاید در این نظریه، عنصری باشد که

[۱۹۶۵] (۶۲). همان، ص ۳۱۵.

[۱۹۶۶] (۶۳). همان، ص ۳۰(در بیان حویزه).

[۱۹۶۷] (۶۴- ۶۵). همان، ص ۴۲۰.

[۱۹۶۸] (۶۴- ۶۵). همان، ص ۴۲۰.

[۱۹۶۹] (۶۶).« روضات الجنات»(۲۴۵- ۶)، شرح احوال خلف بن عبد المطلب.

[۱۹۷۰] (۶۷).« دبستان المذاهب»،(منسوب به محسن کشمیری متوفی ۱۰۸۱ یا ۱۰۸۲)، چاپ هند ۱۲۲۴ ص ۴۹۴؛ و همچنین« غزلیات نوربخش» ورقه ۱۶۶ ب. عبد الکریم جیلی نیز به بیان ظهور حقیقت محمدیه در مشایخ تصوف پرداخته و آن را غیر از تناسخ دانسته است، (« الانسان الکامل»، مصر ۱۳۰۰، ۲/ ۶۱). درمورد« دبستان المذاهب»، دکتر ابوریان معتقد است که مؤلف آن موبد شاه از پیروان آذر کیوان بوده، ولی سندی برای گفته خود ارائه نمی دهد:(« اصول الفلسفة الاشراقیه» دکتر محمد علی

تاثر وی را از فلسفه اشراقی نشان می دهد؛ همان فرضیه ای که دکتر محمد علی ابوریان مطرح کرده ولی توجیه روشنی برای عقیده خود نیاورده است[۱۹۷۱].

نوربخش در این ابیات به نظریه وحدت وجود اشاره می‌کند:

اگر هادییم و اگر مهدییم — به جنب قدم، طفلکی مهدییم

یکی قطره‌ایم از محیط وجود — اگر چند داریم کشف و شهود

من از قطرگی گشته‌ام بس نفور — خدایا رسانم به دریای نور[۱۹۷۲]

و نیز از عشق به صورتی سخن گفته که در این بیت ابن عربی آمده:

پیرو آیین عشقم و به هرسو موکب عشق رو نهد، رو می‌کنم، که محبت دین و ایمان من است.[۱۹۷۳]

ولی جنبه سلبی مسأله را گرفته، چنانکه دو بیت لطیف زیر بیانگر آن است:

من از جمله خلائق برکنارم — از آن‌روزی که دیدم روی یارم

ز کیش و مذهب و ملت بکلی — مبرا گشته‌ام دینی ندارم[۱۹۷۴]

محو شدن وی در این عشق، به حدی رسیده که موجودیت فردیش مضمحل شده و از خود می پرسد: «که من خود نوربخشم یا چکارم؟»[۱۹۷۵]

و در بیان عقیده‌اش در حق علی (ع)، قصیده [مستزاد] بدیعی پرداخته که مطلعش این است:

ابوریان، مصر ۱۹۵۹،-- ص ۳۵).[نویسنده مقاله« دبستان المذاهب» در دائرة المعارف اسلامی نیز بر این عقیده است . رجوع کنید به جلد دوم از ویرایش جدید انگلیسی دائرة المعارف.- م.]

[۱۹۷۱] (۶۸).« اصول الفلسفة الاشراقیه» ص ۳۴.

[۱۹۷۲] (۶۹).« غزلیات نوربخش» ورقه ۱۶۶ ب.

[۱۹۷۳] (۷۰).« ترجمان الاشواق»، ابن عربی، بیروت ۱۳۱۲، ص ۴۹- ۴۰.

[۱۹۷۴] (۷۱).« غزلیات نوربخش» ورقه ۱۶۹ ب.

[۱۹۷۵] (۷۲). همان، ورقه ۱۷۰ الف.

از مهر علی، صبح ولایت که دمیده است با طالع مسعود

از پرتو آن نور به اقطاب رسیده است تا مظهر موعود[۱۹۷۶].

ص:۳۲۳

شاید فقرات بالا روشنگر پیوستگیهای نوربخش با شیعیگری و بیانگر جنبه های مربوط به موضوع این کتاب باشد در میراث محمد نوربخش؛ عربی که به ایران مهاجرت کرد و در زندگی، خود را در محور تصوف و مهدیگری یافت و پس از مرگ نیز چهره بارزی در میراث تصوف ایران گردید. پس از مرگ نوربخش پسرش قاسم فیض‌بخش جانشین وی شد که می‌بینیم تصوف او آمیخته با تشیع بوده، از جمله موقعی که در تبریز در حضور سلطانحسین بایقرا، خطبه می خواند و در فضیلت ذکر لا اله الا اللّه سخن می گفت، عبد الرحمن جامی (متوفی ۸۹۸)، که قاضی نور اللّه وی را شیخ المعاندین نامیده،[۱۹۷۷] بدو اعتراض نمود که در جواب گفت: «در ایام اقامت عراق شنیده بودیم که تو درباره حکمت علی ولی اللّه، بحث و خلاف داری، آیا اکنون در لا اله الا اللّه نیز بحث می کنی؟»[۱۹۷۸]؛ به نظر قاضی نور اللّه این حکایت بروشنی نمایانگر شیعی بودن فیض‌بخش است و شیعه بودن پدر وی، نوربخش را نیز تأیید می‌کند.

وقتی دولت صفوی ظهور کرد و به استقرار تشیع پرداخت، بر نوربخشیه بسیار آسان می نمود که اعلام تشیع نمایند، زیرا درواقع موجودیت صوفیانه خود را تغییر نمی‌دادند: از جمله وقتی شاه اسماعیل صفوی شوشتر را گشود و از مذهب مردم می‌پرسید، تنها ج واب رضایت بخش این بود که «ما بر مذهب سید نور اللّه هستیم.»[۱۹۷۹] و این سید نور اللّه مرشد نوربخشیان بود[۱۹۸۰].

ص:۳۲۴

۷. کمال الدین حسین بن علی کاشفی واعظ

(متوفی ۹۱۰)

آنچه از این قسمت باقی مانده، بررسی دو شخصیت دیگر است از کسانی که در این دوران می زیسته‌اند؛ یکی صوفی نقشبندی و دیگری شیعه. این دو تن عبارتند از حسین کاشفی واعظ و ابن ابی جمهور احسائی، که اولی تأثیر بزرگی در احیای مراسم سنتی عزاداری شهادت امام حسین (ع) داشتو دومی فقیه و متکلمی شیعی بوده متأثر از تصوف، به حدی

[۱۹۷۶] (۷۳). همان، ورقه ۱۷۱ ب، ۱۷۲ الف.

[۱۹۷۷] (۷۴- ۷۵).« مجالس المؤمنین» ص ۳۱۶.

[۱۹۷۸] (۷۴- ۷۵).« مجالس المؤمنین» ص ۳۱۶.

[۱۹۷۹] (۷۶).« مجمع الاوصیاء» ورقه ۳۰۲ ب.

[۱۹۸۰] (۷۷). طریقه نوربخشی ظاهرا پس از سقوط صفویه به هند منتقل شد . معصومعلیشاه(دکنی) با شرکت فیاضعلی نوربخشی در اواخر حکومت کریمخان زند در این طریقه روح جدیدی دمید.(« تاریخ ایران» سرجان ملکم، ترجمه فارسی میرزا حیرت، هند ۱۳۲۳ ص ۲۱۳)[مؤلف در اینجا اشتباه کرده زیرا معصومعلیشاه مجدد طریقه نعمت‌اللهی بود نه نوربخشی و فیاضعلی هم از طریقه نوربخشی به نعمت‌اللهی درآمد.- م.]

که بعضی شیعیان بدان لحاظ از قدر وی کاسته اند. از این دو، دومی را برای بحث آینده می گذاریم. اولی یعنی کمال الدین حسین بن علی بیهقی سبزواری معروف به واعظ کاشفی در بیهق سبزوار در خانواده- ای مقیم همان شهر زاده شد[۱۹۸۱]، و همانجا درس خواند. واعظ کاشفی در فن وعظ از موهبت صدای رسا و لحن غم انگیز و مضامین بلیغ برخوردار بود[۱۹۸۲]، به علاوه در عرصه تصوف و ادب و شعر و نجوم و کیمیا و حروف و غیره، اطلاعات وسیع داشت [۱۹۸۳]. شهرت کاشفی باعث شد که زادگاهش را در سال ۸۶۰ به قصد نیشابو ر ترک کند، و از آنجا به مشهد رفت، سپس به هرات، پایتخت تیموریان، انتقال یافت. و در آنجا به وسیله جامی وارد طریقه نقشبندی شد [۱۹۸۴] و با خواهر وی ازدواج کرد[۱۹۸۵]. در این شهر ستاره بخت کاشفی درخشیدن گرفت و همنشین امرا شد و برای آنان کتابها تألیف کرد [۱۹۸۶]، و به تبحر در علم و وعظ چنان شهرت یافت که

ص:۳۲۵

تمامی وقتش میان تدریس در مدارس و موعظه در مساجد هرات، تقسیم شده بود [۱۹۸۷]. واعظ کاشفی را از بزرگترین نویسندگان ایران در نیمه دوم سده نهم هجری شمرده اند[۱۹۸۸]. پیداست که وی از جمله نوادر کم نظیری بوده که تعصب مذهبی یا طریقتی، به هیچ وجه در ذهنش راه نداشته و دارای شخصیتی غریب از نوع شیخ بهایی بوده که او نیز به همین صفت بلندنظری و آسانگیری مشهور است. وی با آنکه یک صوفی نقشبندی و یک فقیه حنفی بود و حتی رساله مستقلی در فقه حنفی تألیف نمود [۱۹۸۹]، به سال ۹۰۸، نخستین و مهمترین کتاب را برای مجالس عزاداری حسینی نوشت و آن را روضة الشهداء فی مقاتل اهل البیت نامید . تألیف این کتاب به درخواست مرشد الدوله عبد اللّه، از نزدیکان سلطانحسین بایقرا[۱۹۹۰] (حکومت ۸۷۳- ۹۱۱) نواده تیمور و پادشاه هرات بوده است . روضة الشهداء کتابی است مشتمل بر تاریخ مصیبتهای پیمبران و تفصیل احوال امامان شیعه، بویژه شرح واقعه کربلا، که به نثر فارسی تحریر و با نصوص عربی و اشعار آراسته شده است. فضولی بغدادی (متوفی ۹۶۳) شاعر مشهور ترکی‌گوی، آن را به زبان ترکی ترجمه کرد و حدیقة السعداء[۱۹۹۱] نامید. روضة الشهداء برده باب، به شرح زیر تقسیم شده است:

۱. در ابتلائات بعضی پیغمبران- که از آدم شروع کرده و آنگاه به نوح و ابراهیم و یعقوب و زکریا و یحیی پرداخته است؛

۲. در ستم قریش بر پیغمبر و ذکر شهادت حمزه و جعفر طیار؛

[۱۹۸۱] (۱).« لب لباب مثنوی»، ملا حسین کاشفی، مقدمه سرعید نفیسی، تهران ۱۳۱۹، ص ب.

[۱۹۸۲] (۲).« مجالس المؤمنین» ص ۲۳۶.

[۱۹۸۳] (۳). فهرست ۳۷ کتاب از تصنیفات کاشفی را در مقدمه سعید نفیسی بر« لب لباب مثنوی» ببینید؛ ضمنا« هدیة العارفین»(۱/ ۳۱۶- ۷) افزون بر آن دارد.

[۱۹۸۴] (۴). مقدمه نفیسی بر« لب لباب مثنوی» ص ب؛« مجالس المؤمنین» ص ۵۰.

[۱۹۸۵] (۵).« مجالس المؤمنین» ص ۵۰؛« روضات الجنات» ص ۲۵۶.

[۱۹۸۶] (۶). همان مقدمه نفیسی صفحه ث- ج.

[۱۹۸۷] (۷).« مجالس المؤمنین» ص ۲۳۶.

[۱۹۸۸] (۸). همان مقدمه نفیسی صفحه ب.

[۱۹۸۹] (۹).« هدیة العارفین» ۱/ ۳۱۶.

[۱۹۹۰] (۱۰). عبد اللّه مرشد الدوله، علوی بود،« روضة الشهداء» تهران ۱۳۳۴ ص ۱۲.

[۱۹۹۱] (۱۱). به نوشته مقدمه« روضة الشهداء» چاپ تهران،(ص ۸)« حدیقه السعداء» بار دیگر به قلم جامی قیصری از ترکی به فارسی ترجمه شده،(به نام« سعادت‌نامه»)؛ و نیز« روضة الشهداء» تحت نامهای مختلف، مکرر تلخیص گردیده، از جمله:« منتخب الروضه» و« خلاصة الروضه» و غیره،« حدیقة السعداء» از جمله یك‌بار در استانبول، مطبعه تصویر الافکار به سال ۱۲۸۶ به چاپ رسیده است.

۳. در رحلت سید المرسلین (ص)؛

۴. در احوال فاطمه زهرا (س) از ولادت تا وفات؛

ص:۳۲۶

۵. در اخبار علی مرتضی (ع) از ولادت تا شهادت؛

۶. در فضائل امام حسن (ع) و بعضی احوال آن حضرت از ولادت تا شهادت؛

۷. در مناقب امام حسین (ع) و شرح ولادتش و حالات آن حضرت پس از رحلت برادر؛

۸. در ذکر شهادت مسلم بن عقیل و طفلان او؛

۹. در بیان رسیدن امام حسین (ع) به کربلا و جنگ با دشمنان و شهادت آن حضرت و فرزندان و خویشان و اصحابش؛

۱۰. در شرح مصیبتهای وارده به اهل بیت حسین (ع) پس از واقعه کربلا و سزای قاتلان او؛

۱۱. خاتمه، در بیان احوال اولاد امام حسین (ع) و امام حسن (ع) و سلسله نسب بعضی از ایشان.

روضة الشهداء در جامعه ایران بازتاب پردامنه‌ای یافت، به‌طوری که خواندن آن در مجالس، نوعی شغل گردید، تا آنجا که «هرکس را که برای مردم وعظ، می‌کرد و آنان را [بر مصیبت ائمه،] می‌گریانید، «روضه‌خوان» نامیدند»[۱۹۹۲] و تاکنون نیز در عراق، منبری را «قاری» می‌نامند که صورت اختصاری ترجمه عربی روضه خوان فارسی است [قاری الروضه]. خواندن کتاب روضة الشهداء در همه نقاط شیعه نشین ممالک اسلامی، جانشین داستانهای قهرمانی و هزار و یکشب گردید.

سعید نفیسی اشاره می‌کند: «کتاب روضة الشهداء میان شیعیان ایران دست بدست می‌گردید و حتی پیش از صفویان در ماههای محرم و صفر روی منبرها خوانده می شد»[۱۹۹۳]. خود کاشفی به واقعیت غریبی اشاره کرده که مربوط می شود به نفوذ تشیع، به معنی شامی آن[۱۹۹۴]، در بخشهای سنی‌نشین ایران؛ وی در مقدمه روضة الشهداء گفته: «عده‌ای از دوستداران اهل بیت، با فرارسیدن محرم همه ساله، یادبود مصیبت شهداء را تجدید می کنند و به عزاداری فرزندان پیغمبر برمی‌خیزند»[۱۹۹۵]. و نیز با اشاره به پراکنده بودن اخبار کتابهای مقتل،

ص:۳۲۷

[۱۹۹۲] (۱۲).« روضات الجنات» ص ۲۵۶.

[۱۹۹۳] (۱۳). مقدمه نفیسی به« لب لباب مثنوی» صفحه ث.

[۱۹۹۴] (*) یعنی دوستداری اهل بیت پیغمبر بدون مخالفت با سه خلیفه اول.– م.

[۱۹۹۵] (۱۴).« روضة الشهدا» ص ۶.

گفته است که شوقی به جمع آوری و تنظیم آنها در یک کتاب داشته و با تأ لیف روضة الشهداء بدین مهم برخاسته. ازینجا روشن می شود که چه بسا گریه بر امام حسین (ع)، در هرات جانشین ذکر صوفیانه- که نقشبندیان آن را ملغی کرده بودند- شده بود. اگر این نتیجه گیری درست باشد، نشانه ای است از وسعت دامنه آمادگی مردم برای پذیرش تشیع در پایان قرن نهم؛ و نیز شاید خیلی مبالغه آمیز نباشد اگر خود کتاب روضة الشهداء را از عوامل موفقیت جنبش شاه اسماعیل صفوی در همان دوران بدانیم.

توصیف کتاب روضة الشهداء و نگاهی به محتویات و لب آن در اینجا، خالی از اهمیت نیست . کاشفی کتاب خود را با حکمت مصیبت و مشقت آغاز کوده و آن را به دلالت آیه «وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ ...»*[1996] نوعی ابتلاء و امتحان از جانب خداوند و لازمه طریق محبت و آگاهی بر اسرار معرفت دانسته؛ به مصداق این بیت:

هرکه در این بزم مقرب‌تر است جام بلا بیشترش می‌دهند[1997].

پس از ذکر مصیبت های پیمبران از آدم تا خاتم[1998]، اندیشه خود را چنین تأیید کرده که پیغمبر اسلام به محنت و آزمایش کشته شدن پسرش دچار شد و حدیثی بدین مضمون آورده : «هرکس بر حسین (ع) بگرید یا حالت گریه به خود بگیرد، بهشت بر او واجب می شود.»[1999] و نخستین شاهدی که [برای اثبات نظریه خود] می‌آورد گفته حلاج است که از خدا به دعا می خواست درد و شکنجه اش را بیفزاید تا عشقش فزونتر گردد [2000]. همین نشان می دهد که کاشفی فلسفه خود را از یک سرچشمه صوفیانه برداشته، و این اندیشه نقطه مشترکی است که تصوف و تشیع در آن به هم می‌رسند؛ و یادآور آملی است که می‌گفت: صوفی، همان شیعه ممتحن است. کاشفی به ذکر نام حلاج، همچون نمونه‌ای از ابتلا و امتحان بس نکرده بلکه کتابش پر است از داستانهای

ص:۳۲۸

ملاقات زاهدان با ائمه؛ از جمله در یک حکایت، علی بن حسین (ع) و عبد اللّه بن مبارک را باهم در حج گردآورده و کراماتی که این زاهد از آن امام مشاهده نمود، از وی روایت کرده است [2001]. به علاوه از زبان عبد اللّه بن مبارک در پیرامون مصائبی که اهل بیت از دست دشمنان کشیدند، عباراتی آورده [2002]، که به نظر عبد اللّه، این مصیبتها بسیار

[1996] (۱۵- ۱۶). همان، ص ۲. ضمنا نگاه کنید به سوره بقره ۲: ۱۵۵ و محمد ۴۷: ۳۱ و انبیاء ۲۱: ۳۵.

[1997] (۱۵- ۱۶). همان، ص ۲. ضمنا نگاه کنید به سوره بقره ۲: ۱۵۵ و محمد ۴۷: ۳۱ و انبیاء ۲۱: ۳۵.

[1998] (۱۷).« روضة الشهداء» ص ۴.

[1999] (۱۸). همان، ص ۶.

[2000] (۱۹). همان، ص ۲۰۳.

[2001] (۲۰- ۲۱- ۲۲). همان، ص ۲۰۳- ۲۰۵.

[2002] (۲۰- ۲۱- ۲۲). همان، ص ۲۰۳- ۲۰۵.

دردناکتر از سختیکشیهای صوفیه از قبیل پشمینه پوشی و تحمل گرسنگی است[۲۰۰۳]. کاشفی، این را نیز فراموش نکرده که از امام حسین (ع) یک شخصیت صوفیانه بسازد که به رضا و توکل گردن نهاده بود؛ چنانکه وقتی پادشاه جن، پیش از کشته شدن حضرت بر وی ظاهر شد و خبر داد که لشگر اجانین که به دست علی (ع) اسلام آورده بودند منتظر اشاره وی هستند تا دشمنانش را نابود کنند، امام از پذیرفتن پیشنهاد کمک او امتناع کرد و فرمود به قضای خدا رضا دارم[۲۰۰۴]. و در پایان، روایتی نقل کرده که مشتاقان اهل بیت، باید بر مصیبتهای ایشان گریه کنند تا مشمول شفاعت امام حسین (ع) شوند، «زیرا روح آن حضرت از کجاوه قدس ناظر شماست و بر حاضران م جلس عزاداری خود به دیده شفقت می‌نگرد»[۲۰۰۵].

واعظ کاشفی کتاب دیگری نیز دارد که تمایل شیعیانه آشکاری را منعکس می کند، و آن فتوتنامه سلطانی است[۲۰۰۶]، که گرچه ناتمام است ولی محتویات موجود آن برای داوری قطعی کافی است . کتاب، با درود بر پیغمبر و چهار خلیفه و صلوات بر خاندان و صحابه پیغمبر شروع شده[۲۰۰۷]، و پس از مقدمه ای در بیان موضوع کتاب، آنگاه به علی بن موسی الرضا (ع) درود فرستاده و تألیفات گذشتگان را درباره فتوت- که به نظر کاشفی، شعبه‌ای از تصوف و توحید است- نام برده، و پس از آن گفته است: «مبدأ فتوت و مظهر آن، ابراهیم خلیل است و قطب فتوت

ص:۳۲۹

علی مرتضی است علیه السّلام و خاتم فتوت، مهدی علیه السّلام خواهد بود »[۲۰۰۸]. آنگاه داستان اصلی آغاز می شود که فتوت نیز همچون نبوت، میراثی سری درمیان پیمبران بوده که به محمد (ص) و از او به علی (ع) و دیگر ائمه رسیده است[۲۰۰۹]. و برای فتوت علی (ع)، خبر مشهور: «لا فتی الا علی، لا سیف الا ذو الفقار » را شاهد آورده[۲۰۱۰] و با این دو آیه تأیید کرده «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ، ابْتِغاءَ مَرْضاتِ اللَّهِ[۲۰۱۱]»[۲۰۱۲] و «يُؤْثِرُونَ عَلى أَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ كانَ بِهِمْ خَصاصَةٌ[۲۰۱۳]»[۲۰۱۴]، و نیز فتوت یک یک امامان را تایید نموده است[۲۰۱۵]. پس از اثبات اینکه علی (ع)، اصل فتوت بوده، سه فرزند وی حسن (ع) و حسین (ع) و محمد [بن حنفیه] و هفده مرد از عناصر گوناگون را، پیشروان فتوت اسلامی

[۲۰۰۳] (۲۰- ۲۱- ۲۲). همان، ص ۲۰۳- ۲۰۵.

[۲۰۰۴] (۲۳- ۲۴). همان، ص ۳۲۸ و ۳۳۸.

[۲۰۰۵] (۲۳- ۲۴). همان، ص ۳۲۸ و ۳۳۸.

[۲۰۰۶] (۲۵).« الصلة بین التصوف و التشیع» ۲/ ۲۲۱- ۲۲۳. اصل« فتوت‌نامه» در موزه بریتانیا تحت شماره۷۰۵ .۲۲ .bbA موجود است.[« فتوت‌نامه سلطانی» در سال ۱۳۵۰ به اهتمام محمد جعفر محجوب در سلسله انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، در تهران چاپ شده است- م.]

[۲۰۰۷] (۲۶). در اصل درود و سلام بر چهار خلیفه بوده که قلم خورده و به صورت نامهای سه امام اول شیعه درآمده است،(« فتوت‌نامه» ص ۱).

[۲۰۰۸] (۲۷).« فتوت‌نامه» ص ۲.

[۲۰۰۹] (۲۸). همان، ص ۷.

[۲۰۱۰] (۲۹). همان، ص ۱۵- ۱۶، و نیز نگاه کنید به« طبری» ۱/ ۱۴۰۲.

[۲۰۱۱] (*)« در میان مردم کسی هست که جان خویش را به بهای طلب رضای خدا می فروشد» سوره بقره ۲: ۲۰۷ و«[آنچه دارند] بر دیگران ایثار می کنند؛ هرچند خود نیازمند باشند» سوره حشر ۵۹: ۹

[۲۰۱۲] (۳۰- ۳۱- ۳۲).« فتوت‌نامه» ص ۵.

[۲۰۱۳] (*)« در میان مردم کسی هست که جان خویش را به بهای طلب رضای خدا می فروشد» سوره بقره ۲: ۲۰۷ و«[آنچه دارند] بر دیگران ایثار می کنند؛ هرچند خود نیازمند باشند» سوره حشر ۵۹: ۹

[۲۰۱۴] (۳۰- ۳۱- ۳۲).« فتوت‌نامه» ص ۵.

[۲۰۱۵] (۳۰- ۳۱- ۳۲).« فتوت‌نامه» ص ۵.

شمرده که چهارتن از آن جمله، در چهار قسمت ممالک اسلامی: ایران، مصر، روم و یمن، خلیفه [فتوت] بوده‌اند[۲۰۱۶]. پس از آن، فتیان صوفی را برشمرده و سلسله ای از ایشان ترتیب داده که از طریق نجم الدین کبری به جنید و از او به معروف کرخی و سپس از طریق علی بن موسی الرضا (ع)، به پیغمبر پیوند یافته است [۲۰۱۷]. از جمله آداب فتوت، مقرر است حلوایی که با آتش تهیه نشده باشد، صرف کنند؛ به گفته وی چنین حلوایی پس از اجتماع غدیر خم، میان مردم توزیع گردید[۲۰۱۸]، و بدین‌گونه نمادهای تشیع شروع به جلوه‌نمایی می‌کند. و نیز آنجا که به شرح جشنهای فتیان پرداخته، به نقل از فتوتنامه عبد الرزاق کاشانی، نصی آورده که در آن نام دوازده امام ، یکی پس از دیگری آمده و مهدی (عج) چنین وصف شده: «حجة زمینیان و آسمانیان، صاحب الزمان و قاطع البرهان»[۲۰۱۹].

ص:۳۳۰

بدین‌گونه، واعظ کاشفی، حتی در موضوعات تصوف، مسائل تشیع دوازده امامی را وارد می کند، بدون آنکه نیازی بدان باشد؛ و این نشانه‌ای از وسعت دامنه درآمیختگی صوفیگری با شیعیگری در آن دوران است.

ص:۳۳۱

۸. ابن ابی جمهور احسائی

(تولد ۸۳۸، وفات بعد از ۹۰۱)

محمد بن علی بن ابراهیم بن ابی جمهور احسائی، در شهر احساء [۲۰۲۰] از نواحی بحرین[۲۰۲۱] به سال ۸۳۸ در یک خانواده کهن علمی تولد یافت[۲۰۲۲] و در همانجا بار آمد و نزد پدرش، زین الدین علی، درس خواند[۲۰۲۳]. سلسله مشایخ زین الدین تا چهار پشت بحرینی بودند، چهارمی شان فخر الدین احمد بن عبد اللّه بحرینی معروف به متوج [۲۰۲۴] (متوفی ۸۱۰)، شاگرد محقق اول (محمد بن حسن پسر علامه حلی) بود[۲۰۲۵]. سلسله اساتید خود علامه نیز از طریق میثم بحرانی باز به بحرین برمی گردد، زیرا میثم بحرانی، نزد علی بن سلمیان درس خوانده بود و سلسله مشایخ علی بن سلیمان از طریق شیعیان بغداد به امام رضا (ع) منتهی می‌شود[۲۰۲۶]. به هرصورت ابن ابی جمهور بدانچه از پدر آموخته بود، اکتفا ننمود و

[۲۰۱۶] (۳۳). همان، ص ۹۴- ۹۵.

[۲۰۱۷] (۳۴). همان، ص ۹۶.

[۲۰۱۸] (۳۵). همان، ص ۱۰۰.

[۲۰۱۹] (۳۶). همان، ص ۱۰۴- ۱۰۶.

[۲۰۲۰] (۱).« مسلك الافهام و النور المنجی من الظلام»، معروف به« المجلی »، ایران ۱۳۲۴ ق. ص ۵۲۵.

[۲۰۲۱] (۲).« معجم البلدان»، یاقوت حموی ۱/ ۱۳۷.

[۲۰۲۲] (۳). ابن ابی جمهور در چهل‌سالگی با متکلم سنی به مباحثه پرداخت و آن در سال ۸۷۸ بود.

(« مجالس المؤمنین» ۲۵۰- ۱ و« روضات الجنات» ص ۶۲۴). صورت مجلس مناظره مزبور ضمن رساله کوچکی جزء نسخه خط ی شماره۸۳۲ ,۱۶ .ddA در موزه بریتانیا موجود است،(ورقه ۹۶ الف).

[۲۰۲۳] (۴).« المجلی» ص ۵۲۵.

[۲۰۲۴] (۵).« هدیة العارفین» ۱/ ۱۱۹، و احوال ابن المتوج در« روضات الجنات» ص ۱۵.

[۲۰۲۵] (۶- ۷).« المجلی» ص ۵۲۵.

[۲۰۲۶] (۶- ۷).« المجلی» ص ۵۲۵.

آهنگ نجف کرد و در آغاز جوانی از اساتید آن شهر، از جمله شرف الدین حسن بن عبد الکریم فتال [۲۰۲۷] به فراگرفتن علوم پرداخت. تا سال ۸۷۷، در آنجا می‌زیست[۲۰۲۸]، پس از آن از راه سوریه روبه مکه نهاد و در کرک نوح [از آبادیهای سوریه]، مرکز معروف شیعی، محضر علی بن هلال جزایری را در-

ص:۳۳۲

یافت[۲۰۲۹-۲۰۳۰] و یک‌ماه نزد وی درس خواند[۲۰۳۱]. اهمیت این ملاقات، که چه بسا در اصل مورد تردید باشد، در آن است که این علی بن هلال، خود شاگرد ابن فهد حلی و استاد محقق ثانی بوده [۲۰۳۲] و محقق همان کس است که در سازمان دادن ترویج تشیع به روزگار صفویه، شهرت درخشانی یافت . ابن ابی جمهور در مکه نیز فرصت استفاده از حجاج را از دست نداد، چنانکه در درعیه از نواحی نجد، با صوفی لاابالی منشی از اهل یمن برخورد کرد و با او در موضوع ترک واجبات شرعی مباحثه نمود[۲۰۳۳].

نزدیکی بحرین به ایران، و تحولات اوضاع دینی و غلبه روح آسانگیری مذهبی همراه با ا ضطراب روانی در ایران، شیعیان خراسان را بر آن داشت که به منظور مشارکت در ترویج تشیع، ابن ابی جمهور را دعوت و از تبحر وی استفاده کنند، وی در راه خراسان رساله زاد المسافرین فی اصول الدین را نوشت، که سپس بنابه تکلیف محسن بن محمد رضوی قمی به سال ۸۷۸ شرحی بر آن نگاشت[۲۰۳۴].

طی مباحثه‌ای که بین متکلمی سنی معروف به فاضل هروی [۲۰۳۵]، با ابن ابی جمهور در برابر جماعتی از شیعیان و سنیان روی داد، تفوق ابن ابی جمهور آشکار شد و فاضل هروی و دیگر حضار وی را لقب «متکلم عرب» دادند[۲۰۳۶]، و این نشانه اهمیتی است که برای حضور او در آن دیار، که ظاهرا در آن ایام متکلم شیعی قابل توجهی نداشت، قائل بودند.

ابن ابی جمهور تا زمان وفات میان طوس و شهرهای دیگر در رفت‌وآمد بود،

ص:۳۳۳

مرگ وی بین سالهای ۹۰۱[۲۰۳۷] و ۹۰۶ اتفاق افتاده، زیرا اگر در این تاریخ زنده می بود، مقام محقق ثانی، به وی تعلق می‌داشت؛ حال آنکه صفویان، نام او را جزء کسانی که در بنیانگذاری دولت شیعی نوین شرکت کرده‌اند، نیاورده‌اند.

[۲۰۲۷] (۸- ۹).« مجالس المؤمنین» ۲۵۰.

[۲۰۲۸] (۸- ۹).« مجالس المؤمنین» ۲۵۰.

[۲۰۲۹] (*) این نیز اصلا بحرینی بود.

[۲۰۳۰] (۱۰).« روضات الجنات» ص ۴۰۱،

[۲۰۳۱] (۱۱).« مجالس المؤمنین» ص ۲۵۰،« روضات الجنات» ص ۶۲۴.

[۲۰۳۲] (۱۲).« روضات الجنات» ص ۴۰۱،« امل الامل» ص ۲۱.

[۲۰۳۳] (۱۳).« المجلی» ص ۲۶۱.

[۲۰۳۴] (۱۴).« مجالس المؤمنین» ص ۲۵۰- ۱.

[۲۰۳۵] (**) متکلم سنی برای دیدار و مباحثه ابن ابی جمهور از هرات آمده بود.(مؤلف)

[۲۰۳۶] (۱۵).« مناظره» ورقه ۲۸۴ الف.« روضات الجنات» ص ۶۲۴ ، این فاضل هروی، ظاهرا شیخ الاسلام احمد بن یحیی بن سعید الدین مسعود بن عمر تفتازانی است که مدت سی سال سمت قضاوت هرات را داشت و در سال ۹۱۶ با جمعی از علمای هرات به دستور شاه اسماعیل صفوی کشته شد . قابل تذکر اینکه حتی شیخ علی بن عبد العال محقق ثانی نیز با همه مخالفتش با سنیان تا آخر عمر از این واقعه متأسف بود(« روضات الجنات» ص ۹۳).

از ابن ابی جمهور، کتابهایی بویژه در علم کلام باقی مانده [۲۰۳۸]؛ از جمله زاد المسافرین که برای شاگردش محسن رضوی نوشت، و غوالی اللئالی در حدیث، که گفته اند «در نقل احادیث عامه زیاده‌روی کرده» تا آنجا که بعضی مشایخ، به دلیل وجود این کتاب، ابن ابی جمهور را مورد وثوق ندانسته اند[۲۰۳۹] و بالاخره کتاب معروفش مجلی که ذیلا به توصیف آن می‌پردازیم:

به گفته مؤلف، تألیف این کتاب، مدت مدیدی وقت او را گرفته و اشاره کرده که متن اولیه آن به نام مسلک الافهام فی علم الکلام را به سن جوانی [۲۰۴۰] در نجف، تصنیف کرده، پس از رواج میان طلاب، به سال ۸۹۳، حاشیه‌ای بر آن نوشته است که شاگردانش النور المنجی من الظلام، حاشیه مسلک الافهام نامیدند [۲۰۴۱]. در اوان زیارت نجف که طلاب با شور فراوان از آن کتاب استقبال کردند، در آن تجدیدنظر نمود و پس از کاستن و افزودن برخی مطالب، متن کامل به سال ۸۹۶ به نام مجلی مرآة (النور) المنجی (من الظلام)[۲۰۴۲] پایان یافت؛ که مشتمل است بر «حکمت الهی و نفائس اسرار علوم عرفانی و خلاصه و چکیده آنچه توان رسید و نهایت درجه کمال که می توان انتظار داشت»[۲۰۴۳]. این کتاب مجموعه متن اولیه و شرح آن و حاشیه بر آن شرح می‌باشد.

مؤلف، آن را بحثی در علم کلام می‌شمارد، که عمر خود را بر سر آن گذاشته [۲۰۴۴]، و درواقع دائرة المعارفی است که تقریبا همه مسائل شناخته شده آن عصر را دربرمی‌گیرد؛ ولی رنگ و تأثیر فلسفه، چشمگیرتر است، البته فلسفه به صورتی‌که

ص:۳۳۴

ابن میثم عرضه کرده بود، با گرایشی به شیوه سید حیدر آملی . کتاب به دو بخش تقسیم شده : بخش اول در مباحث توحید و بخش دوم در مباحث افعال، زیرا «در حقیقت علم کلام به‌همین دو موضوع تقسیم می‌شود»[۲۰۴۵]. ابن ابی جمهور در تجلیل میثم بحرانی، مبالغه نموده و او را «علامه اعظم و دریای پهناور»[۲۰۴۶] لقب داده، و نیز در مباحث علت و معلول بر اقوال علامه حلی تکیه کرده[۲۰۴۷]، و لیکن دیگر فقیهان و متکلمان «رسمی» شیعه مورد استناد وی واقع نشده‌اند مثلا از شیخ مفید فقط یکبار نام برده است [۲۰۴۸]، و این نخستین ایرادی است که شیعه بر ابن ابی جمهور گرفته اند و نتیجه‌اش را خواهیم دید.

[۲۰۳۷] (۱۶).« فهرست کتابخانه مبارکه فیضیه قم»، ۱۳۳۸ ش. ص ۴۱۸.

[۲۰۳۸] (۱۷).« المجلی» ص ۳، و فهرست کتب ابن ابی جمهور در« روضات الجنات» ص ۶۲۵.

[۲۰۳۹] (۱۸).« لؤلؤة البحرین» ص ۱۱۳.

[۲۰۴۰] (۱۹- ۲۰).« المجلی» ص ۵۸۵، چاپ سنگی تهران ۱۳۲۹.

[۲۰۴۱] (۱۹- ۲۰).« المجلی» ص ۵۸۵، چاپ سنگی تهران ۱۳۲۹.

[۲۰۴۲] (۲۱).« المجلی» ص ۴.

[۲۰۴۳] (۲۲). همان، ص ۴- ۵.

[۲۰۴۴] (۲۳). همان، ص ۳.

[۲۰۴۵] (۲۴). همان، ص ۲۰۲.

[۲۰۴۶] (۲۵). همان، ص ۱۷۹.

[۲۰۴۷] (۲۶). همان، ص ۱۰۶.

[۲۰۴۸] (۲۷). همان، ص ۱۸۲.

هدف ابن ابی جمهور درواقع همان هدف آملی بوده است و به نشانه قدر- دانی از آملی، وی را چنین وصف کرده: «سید علامه متأخر، دارای قوه مکاشفه راستین»[۲۰۴۹] و نیز «فاضل متأخر» و «قطب اقطاب»[۲۰۵۰]، او نیز مانند آملی می‌خواسته با درآمیختن تشیع و تصوف، فرقه واحدی بسازد و عینا همان مقدمات و دلایل را آورده است [۲۰۵۱]. به گفته وی «شریعت و طریقت و حقیقت، سه کلمه مترادفند به یک معنا، و آن حقیقت شرع محمدی است »[۲۰۵۲]، و برای اثبات این نظریه، قطعاتی از یک کتاب آملی شاهد آورده [۲۰۵۳]، که ناچار باید آخرین تألیف آملی باشد، چون به موضوعاتی پرداخته که در کتب موجود آملی نمی- یابیم[۲۰۵۴]. با این حال ابن ابی جمهور، در این میدان پیشتر رفته است؛ زیرا مقصد وی درآمیختن دست‌آوردهای علم کلام[۲۰۵۵] با نتایج فلسفه و تصوف[۲۰۵۶]

ص:۳۳۵

بوده، تا آمیزه آنها، چهارچوبی نظری برای فرقه‌ای واحد با عقیده واحد، یعنی عقیده به توحید، بشود [۲۰۵۷]. نمونه والای این کوشش درنظر ابن ابی جمهور، شهاب الدین یحیی بن حبش [شیخ اشراق] مقتول بوده که وی را «شیخ الهی»[۲۰۵۸] نامیده و از حکمة الاشراق [۲۰۵۹] و المقاومات [۲۰۶۰] و التلویحات [۲۰۶۱] وی قسمتهائی نقل کرده است و نیز این را فراموش نکرده که به اقوال بایزید بسطامی [۲۰۶۲] و حلاج [۲۰۶۳] و شبلی [۲۰۶۴] و عبد اللّه انصاری [۲۰۶۵] و غزالی [۲۰۶۶] و ابن عربی [۲۰۶۷] و سعد الدین حموی[۲۰۶۸] و نیز افلاطون[۲۰۶۹] و ارسطو[۲۰۷۰] و فرفوریوس[۲۰۷۱] و فارابی[۲۰۷۲] و ابن سینا[۲۰۷۳] و فخر رازی[۲۰۷۴] و نصیر الدین طوسی[۲۰۷۵] و قطب الدین شیرازی[۲۰۷۶]، استناد نماید.

[۲۰۴۹] (۲۸). همان، ص ۳۸۱.

[۲۰۵۰] (۲۹). همان، ص ۱۹۲.

[۲۰۵۱] (۳۰). همان، ص ۱۱۰، ۳۱۴- ۱۵، ۳۷۶.

[۲۰۵۲] (۳۱). همان، ص ۳۱۳.

[۲۰۵۳] (۳۲- ۳۳). همان، ص ۵۵۶.

[۲۰۵۴] (۳۲- ۳۳). همان، ص ۵۵۶.

[۲۰۵۵] (*) که در توحید عقاید معتزله و اشاعره نمودار می‌شود.(به شرح صفحات بعد)(مؤلف)

[۲۰۵۶] (۳۴). همان، ص ۲۲۲.

[۲۰۵۷] (۳۵). همان، ص ۱۱۰، ۱۶۵.

[۲۰۵۸] (۳۶). همان، ص ۱۳۷، ۱۵۸، ۵۶۷.

[۲۰۵۹] (۳۷). همان، ص ۵۶۶.

[۲۰۶۰] (۳۸). همان، ص ۱۲۷، ۱۵۸.

[۲۰۶۱] (۳۹). همان، ص ۵۶۷.

[۲۰۶۲] (۴۰). همان، ص ۱۶۶.

[۲۰۶۳] (۴۱). همان، ص ۸ و ۴۰۸.

[۲۰۶۴] (۴۲). همان، ص ۱۰۹- ۱۱۰ و ۲۰۲.

[۲۰۶۵] (۴۳). همان، ص ۱۱۰.

[۲۰۶۶] (۴۴). همان، ص ۲۲۰.

[۲۰۶۷] (۴۵). همان، ص ۱۰۹ و ۲۲۰.

[۲۰۶۸] (۴۶). همان، ص ۳۱۸.

[۲۰۶۹] (۴۷). همان، ص ۳۳۲ و ۵۶۶.

[۲۰۷۰] (۴۸). همان، ص ۳۳۲.

[۲۰۷۱] (۴۹). همان، ص ۱۶۵.

[۲۰۷۲] (۵۰). همان، ص ۳۲۹.

واقع این است که در اینجا برای تفصیل نظریات ابن ابی جمهور مجالی نیست و لیکن نمونه‌ای از نظریات جدید وی را که در تعمیم آن پر دور رفته،

ص:۳۳۶

می‌آوریم. مثلا توحید را تفرید معنی کرده و افزوده: «یعنی اثبات یک خالق برای این جهان»،[۲۰۷۷] آنگاه به شکل جدیدی آن را بررسی نموده و گفته:

«به اصطلاح اهل تحقیق، توحید یعنی منزه دانستن ذات خدا از همه کثرتها، زیرا ذات همه صفات را دربر می گیرد. و به طریقه اهل تصوف، توحید یعنی قائل بودن فقط به یک موجود؛ به صورتی که همه مظاهر، منطوی و منتظم در عظمت قیومی اوست»[۲۰۷۸]. پس از نقل اقوالی از ابن عربی، چنین افزوده : «امام بحق ناطق، جعفر صادق (ع) اشاره بدین معنا دارد، آنجا که فرموده: اللهم انی أسالک بتوحیدک الذی فطرت علیه العقول ... و أرسلت الرسل .... و جعلته اول فرائضک و نهایة طاعتک »[۲۰۷۹]، سپس به دو نقل قول از شبلی و خ واجه عبد اللّه انصاری در منازل السائرین، پرداخته و برای تأیید، این حدیث نبوی را آورده که «هرکه خدا را شناخت، زبانش لال شد »[۲۰۸۰]، و نیز این گفته [۲۰۸۱] علی (ع) را که «حقیقت یعنی مشاهده جلال خدا از وراء پرده های نور عظمت، که قابل اشاره نیست »[۲۰۸۲]. پس از توحید، وارد مبحث اتحاد شده، ابتدا قول فرفریوس را آورده که «اتحاد یعنی یکی شدن [ذهن] درک‌کننده با صورت [ذهنی] شیئی درک شده»[۲۰۸۳]، و نیز قول فیلسوفان دیگر را که «اتحاد، همانا درک چیزی به وسیله نفس ناطقه، از راه یکی شدن با عقل فعال است، به طوری که نفس درک کننده، حین ادراک، همان عقل فعال است »[۲۰۸۴]؛ سپس این مطلب را با اشارات اهل تجرید و مشایخ صوفیه ربط می دهد و چنین می گوید: «مراد فلاسفه از یکی شدن نفس ناطقه با صورت عقلیه یا عقل فعال، همان چیزی است که مشایخ اهل ذوق و تصوف اشاره می کنند، یعنی نفس ناطقه وقتی با بعضی انوار مجرده، در حالت خلسه و جدایی از بدن، تماس بگیرد، احساس و شعور به ذات را از دست می‌دهد ... و از خود فانی می‌شود و

ص:۳۳۷

۲۰۸۵

[۲۰۷۳] (۵۱). همان، ص ۱۲۷، ۳۳۱.

[۲۰۷۴] (۵۲). همان، ص ۵۷، ۶۵، ۷۳.

[۲۰۷۵] (۵۳). همان، ص ۵۵۶، با نقل قسمتهایی از« اوصاف الاشراف».

[۲۰۷۶] (۵۴). همان، ص ۵۵۶، با نقل قسمتهایی از شرح« حکمة الاشراق».

[۲۰۷۷] (۵۵). همان، ص ۱۱۰.

[۲۰۷۸] (۵۶- ۵۷- ۵۸- ۵۹). همان، ص ۱۱۰- ۱۱۱.

[۲۰۷۹] (۵۶- ۵۷- ۵۸- ۵۹). همان، ص ۱۱۰- ۱۱۱.

[۲۰۸۰] (۵۶- ۵۷- ۵۸- ۵۹). همان، ص ۱۱۰- ۱۱۱.

[۲۰۸۱] (*) این یك بند از مکالمه منسوب به علی بن ابیطالب با کمیل بن زیاد است که در صفحات گذشته بدان اشاره کردیم- م.

[۲۰۸۲] (۵۶- ۵۷- ۵۸- ۵۹). همان، ص ۱۱۰- ۱۱۱.

[۲۰۸۳] (۶۰- ۶۱). همان، ص ۱۶۵.

[۲۰۸۴] (۶۰- ۶۱). همان، ص ۱۶۵.

[۲۰۸۵] شیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري، ۱ جلد، امیرکبیر - تهران، چاپ: پنجم، ۱۳۸۷ هـ.ش.

از این حالت به اتحاد تعبیر می‌کنند»[۲۰۸۶]. در این مورد ابن ابی جمهور از سخنان مشهور حلاج و بایزید شاهد آورده و از نو با این آیات مطلب را تأیید نموده که «ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللَّهَ رَمی [۲۰۸۷]»[۲۰۸۸] و موسی از درخت شنید که «إِنِّی أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعالَمِینَ[۲۰۸۹]»[۲۰۹۰] و این حدیث منسوب به پیغمبر در حق علی (ع) که «من او را برنگزیدم، بلکه خدا او را برگزید»[۲۰۹۱].

اما ارتباط مطالب فوق با اقوال اشاعره و معتزله: می‌دانیم معتزله معتقد بودند که جهان به سوی غایت تعیین شده ای روان است، اشعریان به عکس، غرض و غایت را کلا از افعال نفی می کردند و غایت هرچیز را خود آن می دانستند؛ ابن ابی جمهور دو نظریه را جمع و معما را حل کرده است، بدین‌گونه:

«همه اشیاء برحسب قابلیتهای موجود در خود، به سوی [تحقق] کمالات مورد انتظار خود رانده می شوند»[۲۰۹۲]. و با این بیان، «خلاف از میان می‌رود و هرخردمندی ناچار به قبول این نتیجه می شود که همه افعال صادره از عنایت الهی، [یعنی موجودات،] مشتاق [تحقق] کمال خود هستند و در نهایت بدان می رسند»[۲۰۹۳]. با تفصیلات فوق توحید اسلامی و اتحاد فلسفی و صوفیانه یکی می گردد و آن عبارت است از : «توحید وجودی، که همه پیمبران و اولیاء بر آن عقیده بودند و بدان وسیله شرک خفی را نفی می نمودند»[۲۰۹۴]. بدینگونه دوباره به اندیشه آملی برمی گردیم؛ منتهی به شکلی وسیعتر، که در آن اندیشه وحدت وجود، همه انواع معرفت را می پوشاند.

بی‌شبهه، ابن ابی جمهور در وراء این تفصیلات هدفی را تعقیب می کرد، که همانا پدید آوردن یک فرقه جدید یا دست کم یک گرایش نوین بوده، که تشیع در قالب آن گرایش جدید همچون مذهبی جامع همه تمایلات بشود؛ بدین لحاظ لازم است شرح نبوت و امامت به طریقه وی نیز بیان گردد تا تصویر نوین او از عقیده تشیع به دست آید.

ص:۳۳۸

ابن ابی جمهور، همچون متکلمان عدلی مذهب [۲۰۹۵]، یعنی معتزله، معتقد است که نظام عالم براساس لطف است و لطف خدا به صورت بعثت انبیاء و تعیین اولیاء متجلی شده، «زیرا مردم برای بقای نوع، مجبور به اجتماع هستند و نظم زندگی اجتماعی محتاج به [قانون و شریعت] انبیاست».[۲۰۹۶] وی می افزاید که این گونه اشخاص یعنی قانونگذاران، نامهای

[۲۰۸۶] (۶۲- ۶۳- ۶۴- ۶۵). همان، ص ۱۶۶.

[۲۰۸۷] (*)«[ای پیغمبر] وقتی تیر انداختی، تو نینداختی، بلکه خدا انداخت.» سوره انفال ۸: ۱۷

[۲۰۸۸] (۶۲- ۶۳- ۶۴- ۶۵). همان، ص ۱۶۶.

[۲۰۸۹] (**)«[ای موسی] این منم پروردگار جهانیان» سوره قصص ۲۸: ۳۰

[۲۰۹۰] (۶۲- ۶۳- ۶۴- ۶۵). همان، ص ۱۶۶.

[۲۰۹۱] (۶۲- ۶۳- ۶۴- ۶۵). همان، ص ۱۶۶.

[۲۰۹۲] (۶۶). همان، ص ۲۲۲.

[۲۰۹۳] (۶۷- ۶۸). همان، ص ۱۱۰.

[۲۰۹۴] (۶۷- ۶۸). همان، ص ۱۱۰.

[۲۰۹۵] (۶۹). همان، ص ۲۳۷.

[۲۰۹۶] (۷۰- ۷۱). همان، ص ۲۳۶.

گوناگون دارند که حقیقت همه به یک معناست . فیلسوفان ایشان را صاحب ناموس و متکلمان، شارع و رسول نامیده اند؛ این درمورد نبوت، و اما امام اصطلاحی متأخران، به نظر ابن ابی جمهور همان مقامی است که فیلسوفان قدیم، ملک اصطلاح کرده‌اند[۲۰۹۷]. این متکلم به مسأله نظام زندگی در جهان، به گونه‌ای اسلامی پرداخته و به عقیده وی، این مقصود در نبوت و امامت نهفته است و پس از بحثی متصوفانه[۲۰۹۸] به این نتیجه رسیده که علی بن ابیطالب (ع)، همان ولی حقیقی است که خدا او را منسوب و معصوم داشته [۲۰۹۹] و به مثابه یک انسان کامل، قائم‌مقام پیغمبر و همانند وی پیش از خلقت عالم موجود بوده [۲۱۰۰]، و همچنانکه محمد (ص) خاتم انبیاست، علی نیز خاتم الاولیاء مطلق است . [باید دانست که] ابن ابی جمهور در این اصطلاح و بیان به ابن عربی استناد کرده [۲۱۰۱]، هرچند این یکی، عیسی [ع] را خاتم الاولیاء می‌پنداشته است[۲۱۰۲]. پس از رسیدن به این مرحله، ابن ابی جمهور با جهتگیری صوفیانه، دوازده امام را اولیای عارفان و شیخ مشایخ صوفیان می شمارد و سلسله ولایت را به مهدی (عج) می‌رساند که «قطب جهان و امام زمان و خلیفه عصر و خاتم ولایت محمدیه است »[۲۱۰۳]. در این مورد به رأی حیدر آملی استناد جسته و بر صحت گفته خود قول ابن عربی را گواه آورده‌اند که «اهل کوفه در یاری آنحضرت از همه مردم

ص:۳۳۹

موفق‌ترند»[۲۱۰۴]، و نیز به اقوال عبد الرزاق کاشانی در تاویلات القرآن استشهاد نموده است [۲۱۰۵]. واقع این است که بیان همه مطالب کتاب مجلی- که شامل همه جوانب معرفت در زمان ابن ابی جمهور است- در این مختصر نمی گنجد ولی ذکر این نکته بجاست که خود وی به خالی بودن شهرهای شیعه از شور معرفتجوئی و تهی بودن مجالس درس از طالبان علم، اشاره کرده و [گویی] می‌خواسته با درآمیختن مسائل تازه به عقیده شیعی- بدون آنکه این تعدیل یا درست تر بگوئیم تزیین، در اصول و اساس خللی ایجاد نماید- آن را جوابگوی روح زمان سازد و در یک قالب نوین شوق انگیز بریزد و جان تازه‌ای در آن بدمد. در این مورد چنین گفته است: «پس از تصفح در احوال علمای راسخین و اهل سلوک از حکیمان و متصوفان سابق، دریافتم که راه و روش و مقصدشان یکی بوده است، ... ایشان را رهنمای خود قرار دادم و با دلالت آنان، در این لغزشگاه‌ها گام برداشتم و در گشودن درهای بسته، قدم بر جا پای ایشان گذاشتم.

اکنون که بخت مرا از همنشینی آنان بازداشته و روزگار مرا از دیدارشان محروم کرده، به خوشه چینی خرمن آنان برخاسته‌ام و از ریزش احوال و کلمات آنان دانه برمی چینم ...»[۲۱۰۶]. این اقرار صریح ابن ابی جمهور (درمورد اقتباس از فلاسفه و صوفیه) بر این اساس بوده که به نظر وی «این همان عقیده‌ای است که اخیار بر آن بودند و با آن به مقام ابرار

[۲۰۹۷] (۷۰- ۷۱). همان، ص ۲۳۶.

[۲۰۹۸] (۷۲). همان، ص ۳۳۷.

[۲۰۹۹] (۷۳). همان، ص ۳۲۴.

[۲۱۰۰] (۷۴- ۷۵). همان، ص ۳۷۱، و نیز رجوع کنید به« فصوص الحکم»، ابن عربی به تحقیق دکتر ابو العلاء عفیفی، مصر ۱۹۵۴، ۱/ ۶۳.

[۲۱۰۱] (۷۴- ۷۵). همان، ص ۳۷۱، و نیز رجوع کنید به« فصوص الحکم»، ابن عربی به تحقیق دکتر ابو العلاء عفیفی، مصر ۱۹۵۴، ۱/ ۶۳.

[۲۱۰۲] (۷۶).« الصلة بین التصوف و التشیع» ۲/ ۱۷۱- ۱۸۳.

[۲۱۰۳] (۷۷).« المجلی» ص ۳۷۶؛« طرائق الحقائق» ۱/ ۲۶۱.

[۲۱۰۴] (۷۸).« المجلی» ص ۳۱۰، و« فتوحات مکیه» ۳/ ۴۳۰.

[۲۱۰۵] (۷۹).« المجلی» ص ۳۷۶.

[۲۱۰۶] (۸۰- ۸۱). همان، ص ۵۸۱.

رسیدند، این پیروی از سیرت اولیاء کبار و ائمه اطهار است »[۲۱۰۷]. بدون تردید، همه اینها قیام حقیقت‌جویانه‌ای علیه تشیع [رسمی] بود، و مورد پذیرش علمای معاصر یا متأخر قرار نگرفت، به‌همین سبب در وصف وی گفته‌اند: «متهم به تصوف بوده»[۲۱۰۸]، و حتی یک فقیه یا متکلم از شاگردان وی که مورد قبول باشد، نام برده نشده [۲۱۰۹] با آنکه شاگردان بسیار داشته است[۲۱۱۰]؛ و فقط شاگرد و دوستش محسن رضوی، که در طوس به وی پیوست و مناظراتش را جمع آوری نمود، از وی روایت کرده

ص:۳۴۰

است[۲۱۱۱]. از این جهات ابن ابی جمهور، همسرنوشت برسی بوده- که راجع به احوال و افکار او مفصلا بحث کردیم- و نیز مانند او از طرف شیعیان صوفی- مشرب، حسن استقبال شده، از آنجمله، نایب الصدر در وصف ابن ابی جمهور گفته:

«از فقهاء کرام و محققین عظام است که طریق تصوف مشایخ را صحیح دانست و تصدیق کرد و پایه عقاید دینی [بر وفق تصوف] بنیاد نهاد»[۲۱۱۲]. بدین لحاظ، غریب نیست که یکی از اولاد سید حیدر آملی از ابن ابی جمهور روایت کند و نیز عجیب نیست که خوانساری، صحت آن روایت را مورد تردید قرار دهد [۲۱۱۳]؛ موضع‌گیری خوانساری را قبلا درمورد برسی دیدیم.

هرچه هست، ابن ابی جمهور، شکل تکامل یافته ای از میثم بحرانی و سید حیدر آملی و نمونه بارزی برای شیخیان بوده که احسایی دیگری بر همان روش رهبریشان کرد . کارکرد ابن ابی جمهور مقدمه امور مهمتری شد که بعدا تشیع در موج سوم خود بدان پرداخت؛ و در آخرین فصل این کتاب خواهیم دید . پیش از ختم کلام باید اشاره کنیم که در کتاب مجلی یک قسمت مفصل و بیگانه با روش فلسفی کلی کتاب هست که مربوط به علی بن ابیطالب (ع) و امامت و کرامات وی می‌شود و به صورت بحث تاریخی مفصلی به تشیع می پردازد، ظاه را این قسمت بعدها به کتاب افزوده شده، خاصه آنکه در بعضی موارد، تکرار مسایلی است که مؤلف قبلا راجع بدان بحث کرده است[۲۱۱۴].

ص:۳۴۱

فصل ششم تشیع در آسیای صغیر به روزگار سلجوقیان و عثمانیان

ص:۳۴۳

[۲۱۰۷] (۸۰- ۸۱). همان، ص ۵۸۱.

[۲۱۰۸] (۸۲- ۸۳).« روضات الجنات» ص ۶۳۶.

[۲۱۰۹] (۸۲- ۸۳).« روضات الجنات» ص ۶۳۶.

[۲۱۱۰] (۸۴).« المجلی» ص ۳ و ۴.

[۲۱۱۱] (۸۵).« روضات الجنات» ص ۲۶۶،« مجالس المؤمنین» ص ۲۵۰- ۱.

[۲۱۱۲] (۸۶).« طرائق الحقائق» ۱/ ۱۳۵.

[۲۱۱۳] (۸۷).« روضات الجنات» ص ۶۲۶.

[۲۱۱۴] (۸۸).« المجلی» صفحات ۳۴۹- ۴۳۳. نمونه تکرار مطالب قبلی در این قسمت افزوده شده، مطالبی است مربوط به مهدی (عج) و سخنانی که از ابن عربی می‌آورد(ص ۴۸۷)، که قبلا در صفحه ۳۱۰ آورده بود. و باز مطالب تکراری دیگری هست که نظریه ما را در منحول بودن آن قسمت ثابت می‌کند.

۱. مقدمه تاریخی

پیش از شروع این فصل، بد نیست دو موضوع را روشن کنیم. نخست آنکه موضوع این فصل نیز مربوط به قسمتهای گذشته این رساله است و لیکن بیان استمرار آن بس مشکل می‌نماید، دیگر آنکه عنوان فصل، کاملا به محتوای آن منطبق نیست؛ با این حال نحوه نفوذ تشیع را به این نواحی- که هم از آغاز سنی- نشین بود- نشان می‌دهد.

مقدمتا لازم است توضیح بدهیم که اسلام چگونه وارد آسیای صغیر شد.

اعراب پس از فتح شام نتوانستند بیش از آن پیشروی کنند زیرا نیروی دولت بیزانس مانع بود، لیکن اعراب، کوشش خود را به صورت جنگهای کوتاه‌مدت، که به تصرف یا اقامت طولانی منجر نمی‌شد، ادامه دادند. از آنجمله جنگ جزیره ارواد در شمال قسطنطنیه به سال ۵۲ یا ۵۴ است[۲۱۱۵] که مسلمانان بعد از هفت سال از آن روی برتافتند [۲۱۱۶]؛ و نیز حمله زمستانی امویان به سال ۵۴ یا ۵۵ به سرزمین روم[۲۱۱۷]. پس از آن امویان به جهانگشایی در شرق پرداختند و بر تمام ایران و ترکستان و ارمنستان و بخشی از هند مسلط شدند. معذلک جنگهای منفرد (در بلاد روم) ادامه داشت که از آنجمله ماجراجوئیهای قهرمانانه منسوب به عبد اللّه بطال در سرزمین دشمنان است[۲۱۱۸].

ص:۳۴۴

اما جنگ در جبهه شمالی به صورت برخوردهایی با بیزانسیان درآمد و دیری نگذشت که با رنگی از حماسه مذهبی، در زمان هارون و مأمون و معتصم شدت گرفت، و تا زمان حکمرانی سیف اللّه حمدانی بر موصل و حلب، حال به همین منوال ادامه داشت. با پیدایش موج ترک، سلجوقیان که خود از ترکان غز می‌بودند، بنیانگذاری دولتی از قبایل کوچنده را آغاز کردند و باتوجه به قدرت همسایگان ترک و تاتار خو د، و نیز بدان سبب که اسلام آورده بودند [۲۱۱۹]- پیش از آن مذهب مسیحی داشتند [۲۱۲۰]- نخست به مرکز دولت اسلام که در آنموقع ناتوان بود، رونهادند و به سال ۴۴۷ به تسلط آل بویه شیعی مذهب پایان داده، زمام امور را به دست گرفتند . دسته‌ای دیگر (از سلجوقیان) با جمعی از نژاد ترکمان، تحت شعار ترویج اسلام متوجه آسیای صغیر شدند- اعراب نیز با همین شعار سرزمینهای ترکان و شرق را گشوده بودند- زیرا در آنجا فضای حیاتی لازم برای توسعه طلبی نژاد ترک وجود داشت، و نیز طبیعت کوهستانی و سردسیری منطقه با ساختمان بدنی آنان متناسب می‌بود. باید افزود که این مهاجرت درنتیجه اختلافاتی میان سران سلجوقی بود [۲۱۲۱] که ناچار این دسته از نیروی اصلی جدا شده به شمال رونهادند.

[۲۱۱۵] (۱).« فتوح البلدان» ص ۲۳۷؛« ابن اثیر» ۳/ ۱۹۶.

[۲۱۱۶] (۲).« ابن اثیر» ۳/ ۱۹۶.

[۲۱۱۷] (۳).« طبری» ۱/ ۱۷۱،« ابن اثیر» ۳/ ۱۹۶.

[۲۱۱۸] (۴).« طبری» ۲/ ۱۵۵۹:(حوادث سال ۱۱۳ و ۱۱۴) ص ۱۷۱۶:(حوادث سال ۱۲۲) و« ابن اثیر» ۵/ ۹۱- ۲ و« تاریخ الخلفا»، سیوطی مصر ۱۹۵۹، ص ۲۴۸،(که فتح خنجره را به دست بطال در سال هفتم خلافت هشام بن عبد الملك ذکر کرده) و ذهبی در« دول- الاسلام»(۱/ ۵۸) که تاریخ کشته شدن بطال را در سال ۱۲۱ نوشته، و همچنین صفحات ۴۶ و ۵۸« دول الاسلام».

[۲۱۱۹] (۵).« ابن اثیر» ۹/ ۱۶۲،« السلوك» مقریزی، مصر ۱۹۳۴، ۱/ ۳۰.

[۲۱۲۰] (۶). هوار: ماده سلجوق در« دائرة المعارف اسلامی».

[۲۱۲۱] (۷).« تاریخ مختصر الدول»، ابن العبری ص ۳۳۶؛« حبیب السیر» ۳/ ۵۳۸.

نخستین برخورد سلجوقیان با بیزانسیان به سال ۴۴۰ بود، پس از آن شروع به رخنه در شهرها کردند و تا نزدیکی قسطنطنیه رسیدند. ولی اختلاف میان سران باعث شد که پیش از اتمام پیروزی، به مصالحه تن در دهند و عقب نشینی کنند[۲۱۲۲]. پس از آن جنگ سرنوشت به سال ۴۶۲ در خلاط ارمنستان رخ داد و به اسارت پادشاه بیزانس انجامید[۲۱۲۳]، و راه برای عنصر ترک باز شد که نه تنها بر آناتولی مسلط و در آنجا ساکن شدند[۲۱۲۴] بلکه امکان تسلط بر شهره‌ای روم را یافتند، تا آنجا که سلیمان بن قتلمش، پایتخت خود را در نزدیکی قسطنطنیه قرار داد[۲۱۲۵].

ص:۳۴۵

وضع جدید، بدین گونه تثبیت شد که سلجوقیان قونیه را که در مرز آناتولی و منتهی الیه بیزانس قرار داشت، تصرف و پایتخت خویش کردند. ترکمانان که بدون مشارکت سلجوقیان، آناتولی را فتح کرده بودند [۲۱۲۶] در آنجا ساکن شدند و به رهبری محمد بن دانشمند، دولتی تاسیس کردند و شهر سیواس را به پایتختی برگزیدند [۲۱۲۷]. اما در حقیقت، اینها تکیه گاه موقت و جای پا برای توسعه جوییهای بعدی بود . سلجوقیان (روم) که اینک از خویشاوندان خود، فرمانروایان بغداد، مستقل شده بودند، پس از این استقرار نسبی، درصدد توسعه جوئی به حساب همسایگان بیزانسی خود برآمدند و تا آنجا که ممکن بود به متصرفات آنان، دست اندازی نمودند، سپس شروع به خوردن همدیگر کردند [۲۱۲۸]؛ دولت دانشمندیه که براساس ریاست معنوی برپا شده بود، نخستین قربانی بود.

پایه‌های دولت سلاجقه در روم به سبب مزاوجت با همسایگان بیزانسی و نیز به اطاعت درآوردن برخی مسیحیان تابع بیزانس[۲۱۲۹] استحکام یافت. از نتایج این استقرار، روی آوردن امواجی از قبایل کوچنده ترک، گریزان از برابر لشگر جرار مغول، بدان نواحی بود، که در نهایت به تشکیل دولت قرامانی در دامنه های کوهستان توروس منجر شد که بر ویرانه های دولت سلجوقی بنیان گرفت، و مرکز آن، قونیه، پایتخت پیشین سلاجقه روم بود . ظهور دولت قرامانیه نیز همچون دولت دانشمندیه، به دنبال یک قیام صوفیانه بود . رهبر این قیام، ترکمانی بود که از اطراف حلب آمد و یکی از پیروان وی، دولت قرامانی را بنیاد نهاد[۲۱۳۰]. حاجی بکتاش نیز یکی از مریدان همین مرشد ترکمان بود [۲۱۳۱]. این دولت باوجود وسعت و نیرویش، در برابر ایلغار مغول به بلاد روم ایستادگی نیارست و نیروهای خود را به کوههای صعب پس کشید و پایتخت را به مغولان واگذاشت،

[۲۱۲۲] (۸).« ابن اثیر» ۹/ ۳۸۰- ۱.

[۲۱۲۳] (۹). ابن خلدون:« العبر» ۵/ ۳.

[۲۱۲۴] (۱۰- ۱۱).« قیام الدولة العثمانیه»

p, ۱۹۳۸, nodnoL, eripmE namottO ehT fo esiR ehT, kettiW luaP .۱۶ .

[۲۱۲۵] (۱۰- ۱۱).« قیام الدولة العثمانیه»

p, ۱۹۳۸, nodnoL, eripmE namottO ehT fo esiR ehT, kettiW luaP .۱۶ .

[۲۱۲۶] (۱۲). همان، ۲۰ و ۲۱.

[۲۱۲۷] (۱۳).« اخبار الدول»، قرامانی ص ۲۹۴؛« ابن خلدون» ۵/ ۱۶۳.

[۲۱۲۸] (*) یعنی جنگ و اختلاف میان سلجوقیان و ترکمانان بروز کرد و سلجوقیان، دولت ترکمانی دانشمندیه را برانداختند.- م.

[۲۱۲۹] (۱۴).« تاریخ مختصر الدول» ص ۴۴۷؛« ابن خلدون» ۵/ ۱۶۸؛« قیام الدولة العثمانیه» ص ۲۰ و ۲۶ و ۲۸.

[۲۱۳۰] (۱۵). کرامر: مقاله« قرامان اوغلو»،« دائرة المعارف اسلامی».

[۲۱۳۱] (۱۶).« مناقب العارفین» افلاکی ص ۳۸۱.

[۲۱۳۲]. اینان، بقایای سلجوقیان را زیر حمایت گرفتند [۲۱۳۳]. هجوم مغول همراه بود با ورود قوم جدیدی از آسیای میانه به بلاد روم؛ اینان قوم اوغوز [۲۱۳۴] بودند که در متصرفات بیزانس سلاجقه، نزدیک اسکی شهر منزل کردند [۲۱۳۵]. پس از آنکه سلطه مغولان در بلاد روم زوال یافت، فرزندان ارتنا [از قوم اوغوز] بر متصرفات ایشان دست یافتند و سیواس را پایتخت خود قرار دادند [۲۱۳۶]؛ این حکومت به آل عثمان رسید که از راه چیره گری و نیز خویشاوندی موفق به تشکیل دولت شدند. با ظهور تیمور، گسترش جویی عثمانیان متوقف گردید و لیکن بر موجودیت آنان ابقاء ش د تا خط مقدم دفاعی تیمور در جانب غربی باشند. (پس از تیمور) عثمانیان استقلال خود را بازیافتند و اختر اقبالشان بلندی گرفت تا آنکه سلطان محمد ثانی (عثمانی) به سال ۸۵۷ رؤیای فتح قسطنطنیه را تحقق بخشید و درنتیجه شبه جزیره ترکیه، دولت واحد نیرومندی گردید که سرانجام توانست بر میراث دولت ممالیک شام و مصر نیز دست یابد و رقیب دولت صفویه ایران شود.

این مقدمه تاریخی بسیار موجز و چه بسا مخلی بود که منظور از آن، چگونگی پیدایش اجتماعی و فرهنگی جامعه ترک‌زبان در روم بود و جریاناتی که بر این تحولات حاکم بود.

۲. جنبه فرهنگی و اجتماعی

مهاجرت نژاد ترک به روم، جنبشی بود براساس آگاهی این قوم به نیروی خود و نیاز به مستقر شدن . نژاد ترک با این اندیشه فاتحان عرب مأنوس بود که مقصود از تحمل مشقت بسیار در فتح بلاد دیگر، ترویج دین و برپاکردن حق است.

بدین لحاظ ورود نژاد ترک در اسلام همزمان بود با عنوان کردن مجدد این شعار اسلامی قدیم از طرف مسلمانان به منظور فتح سرزمینهای غیرمسلمان. این حرکت به ظاهر مذهبی ترکان، همراه بود با گرایش به تصوف و تأثر از نیروهای غیبی، از اینجاست که فتوت، همچون نهضتی در چهارچوب تصوف، دل غازیان ترک را می آکند[۲۱۳۷]؛ می‌دانیم که فتوت از دیرباز، شعار زاهدان متصوف قدیم بود که به جنگ کافران می‌رفتند: مانند شقیق بلخی (متوفی ۱۹۴) و حاتم اصم (متوفی ۲۳۷)[۲۱۳۸]. نکته قابل ملاحظه اینکه، سلجوقیان چون حامیان دولت عباسی تلقی می شدند، متمسک به این شعار نشدند، اما دانشمندیه که درصدد سلطه‌جوئی بودند این شعار را عنوان کردند. بدین لحاظ چند تن از فرمانروایان دانشمندیه، خود

[۲۱۳۲] (۱۷).« دائرة المعارف اسلامی»، ماده« قرامان اوغلو»؛« اخبار الدول» ۲۹۳.

[۲۱۳۳] (*) یعنی با آمدن مغول، دولت سلاجقه روم در برابر دولت ترکمانی قرامانیه، احیاء گردید- م.

[۲۱۳۴] (۱۸- ۱۹).« قیام الدولة العثمانیه» ص ۶ و ۷.

[۲۱۳۵] (۱۸- ۱۹).« قیام الدولة العثمانیه» ص ۶ و ۷.

[۲۱۳۶] (۲۰).« ابن خلدون» ۵/ ۵۶۱.

[۲۱۳۷] (۱).« قیام الدولة العثمانیه» ص ۳۸.

[۲۱۳۸] (۲).« رسالة القشیریه» ص ۱۶؛« نفحات الانس» ص ۵۰؛« شذرات الذهب» ۱/ ۳۴۰.

را غازی نامیدند [۲۱۳۹] و نسب خود را به بطال پیوستند و ادعا کردند که وی علوی بوده [۲۱۴۰]، تا متناسب با اعتقاد اسماعیلی‌شان باشد[۲۱۴۱].

ص:۳۴۸

گذشته از اینکه بنابه ملاحظه ابن خلدون کلمه دانشمند [۲۱۴۲] یعنی، تعلیم یافته و تعلیم دهنده[۲۱۴۳]، و اطلاع از علوم باطنی فاطمیان را نشان می‌دهد و چه‌بسا مقصود از آن معنی ظاهر ارشاد صوفیانه باشد . [این را نیز باید افزود] که قلج ارسلان (متوفی ۵۸۸) در جنگ خود با ذو النون (متوفی ۵۶۹) آخرین پادشاه دانشمندیه در سال ۵۶۸، پذیرفتن وساطت نور الدین زنگی (متوفی ۵۶۹) را برای بازگرداندن پادشاهی به ذو النون، مشروط بدان کرد که وی «از نو مسلمان شود، زیرا متهم به زندقه بود »[۲۱۴۴]؛ معنی کلمه زندقه در اینجا به شرحی که بغدادی گفته یعنی داعی و پیرو فاطمیان، و چه بسا مقصود از آن فلسفه‌مآبی صوفیانه براساس معرفت اسماعیلی باشد که با تصوف، در باطنگرایی وجه مشترک دارد.

به‌هرصورت، تصوف مقارن آغاز قرن هفتم، درنظر مسلمانان، خصوصا در ممالک اطراف اسلامی [۲۱۴۵]، منزلت والائی یافت، شاید بهترین دلیل در این مورد، شهاب الدین سهروردی [۲۱۴۶] (متوفی ۶۳۲) باشد که در سال ۶۰۴ از طرف ناصر عباسی (متوفی ۶۲۲) از هیأت مصری استقبال کرد[۲۱۴۷] و به سفارتهای مکرر از جانب وی به مصر رفت [۲۱۴۸]، و در سال ۶۱۴ که محمد خوارزمشاه تصمیم حمله به بغداد را داشت، برای گفتگو با او فرستاده شد [۲۱۴۹]، و نیز برای پوشاندن لباس فتوت به عز الدین کیکاوس (متوفی ۶۱۶) از طرف ناصر به قونیه رفت، و ورود وی

ص:۳۴۹

بدان شهر، شور عظیمی برانگیخت، تا آنجا که گفته اند همه اهالی از دست وی خرقه تصوف پوشیدند [۲۱۵۰]. کمی بعد از اینها بود که موج مغول برخاست و قبایل ترکمان را به سوی آسیای صغیر راند، گریز صوفیان (از شمال‌شرقی ایران)، نیز همراه و همزمان با این مهاجرت بود .[۲۱۵۱] پیش ازین دیدیم که نجم الدین کبری پیشوای زمان در مقاومت و نبرد علیه

[۲۱۳۹] (۳).« قیام الدولة العثمانیه» ص ۱۹، ۲۱ و« دائرة المعارف اسلامی» مقاله« دانشمندیه».

[۲۱۴۰] (۴). همان، ص ۲۰ و« اخبار الدول قرمانی» ص ۲۹۲.

[۲۱۴۱] (۵).« الفرق بین الفرق» مصر ۱۹۴۸، ص ۱۷۵، بغدادی(متوفی ۴۲۹) می‌نویسد: ابو علی سیمجور سردار سامانی(متوفی ۳۸۷) که پنهانی با فاطمیان رابطه داشت، رابط و مبلغش ابو القاسم حسن بن علی ملقب به « دانشمند» بود که به دست بگ توزون سرلشگر سامانی در نیشابور گرفتار و کشته و در مکان نامعلومی دفن شد . این داعی فاطمی، سلف دانشمندیه آناتولی است، و گواهی بغدادی، از آنجا که معاصر بوده، اهمیت بسیار دارد

[۲۱۴۲] (۶).« العبر» ۵/ ۱۶۳.

[۲۱۴۳] (*) اسماعیلیان را تعلیمیه نیز می‌نامیدند، چون به عقیده ایشان، حقیقت مستقلا به وسیله عقل به دست نمی‌آید بلکه مستلزم تعلیم امام یا نماینده اوست.(رجوع کنید مثلا به« الملل و النحل» شهرستانی، آنجا که استدلالات حسن صباح را در این باب نقل کرده).- م.

[۲۱۴۴] (۷).« مرآة الزمان»، سبط ابن الجوزی(متوفی ۶۵۴) ص ۲۹۳.

[۲۱۴۵] (**) یعنی خارج از قلمرو عباسیان.- م.

[۲۱۴۶] (***) منظور شهاب الدین عمر سهروردی است که از مشایخ معروف صوفیه و مؤسس طریقه معروف به سهروردیه بوده است نه شهاب الدین یحیی، شیخ اشرا ق معروف.- م.

[۲۱۴۷] (۸). همان، ص ۵۳۴.

[۲۱۴۸] (۹). همان، ص ۶۷۹، تاریخ نخستین سفر سهروردی به مصر در سال ۶۰۴ بوده است:(« البدایة- و النهایه» ابن کثیر ۱۳/ ۴۷ و ۵۱).

[۲۱۴۹] (۱۰).« مرآة الزمان» ص ۵۸۲- ۳.

[۲۱۵۰] (۱۱).« تاریخ ابن بی‌بی»، تحقیق عدنان صادق ارزی، آنکارا ۱۹۵۶، ۱/ ۲۳۰- ۳ و« مختصر تاریخ ابن بی‌بی»، تحقیق هوتسما ص ۹۴- ۷.

[۲۱۵۱] (۱۲).« قیام الدولة العثمانیه» ص ۳۱.

مغولان بود. از جمله صوفیان مهاجر، سید محمد خراسانی را باید نام برد که ترکان وی را حاجی بکتاش لقب دادند و تأثیر وسیعی در مجامع تصوف ترک بجا نهاد که کمی بعد شرح خواهیم داد.

در همین دوران پراضطراب، جلال الدین رومی (۶۰۴- ۶۷۲)، که پدرش به سال ۶۱۰ از بلخ مهاجرت کرده بود، پس از سیری در ممالک اسلامی نخست در سیواس و آخر در قونیه پایتخت سلجوقیان مستقر شد [۲۱۵۲] و در آنجا با صدر الدین قونوی، شاگرد و فرزندخوانده [۲۱۵۳] ابن عربی، ملاقات نمود- و چه‌بسا خود ابن عربی را هم موقعی که کتاب فتوحات را در سیواس می‌نوشت، دیده باشد. اما وی در تکوین طریقه خود از سبکی اشرافی پیروی می‌کرد[۲۱۵۴] و مردم را به کسب و کار، [نه جنبش و شورش] تشویق می‌نمود[۲۱۵۵]- و این یعنی همگامی با سیاست سلجوقیان در آر امکردن خلق و موقوف داشتن جنگهای تعرضی اسلامی در جبهه مناطق بیزانسی- [لذا تعلیماتش قبول عام نیافت] و در جامعه ترکمانی خلایی بجا گذاشت؛ ترکمانانی که بتازگی در منطقه فقیر و کوهستانی توروس ساکن شده بودند و نیاز شدیدی به گسترش طلبی به منظور مستقر شدن در جاهای آبادتر، احساس می‌کردند. وجود این خواست مبرم در

ص:۳۵۰

میان ترکمانان و مخالفت عمومی شان با جلال الدین رومی، به یک صوفی از اهالی کفرسود- از نواحی حلب [۲۱۵۶]- فرصت داد که در ایشان روح جهانگشایی و توسعه‌جوئی برانگیزد؛ شعار وی قیام[۲۱۵۷] علیه ستم غیاث الدین کیخسرو دوم (حکومت ۶۳۴- ۶۴۲) بود که غرقه در کارهای شخصی، در امور دولتی اهمال می ورزید[۲۱۵۸]. این جنبش که به سال ۶۳۸ فرونشانده شد، از تشیع ریشه می‌گرفت و خود هسته نهضت بکتاشی شد که شرح خواهیم داد.

ص:۳۵۱

۳. جنبش بابائیه

در آغاز بررسی این جنبش صوفیانه، که مؤلفان آن را به بابا اسحاق کفرسودی ترکمان که به سال ۶۳۸ قیام کرد، منسوب داشته‌اند، باید گفت که منابع معاصر نهضت، گاه از بابا اسحاق و گاه از بابا الیاس به عنوان زعیم جنبش نام برده اند. مثلا به قول ابن العبری (متوفی ۶۸۳) که به سال ۶۴۰ در ملطیه حاضر بوده، بابا اسحاق فقط نماینده ای بود از جانب شیخ اصلی طریقه؛ که نامش را بابا ذکر کرده، و برای ارشاد ترکمانان حدود ترکیه و سوریه و ملطیه فرستاده شده بود [۲۱۵۹].

[۲۱۵۲] (۱۳).. ۵۱۵, enworB, II aisreP fo yrotsiH yrarertiL

[۲۱۵۳] (۱۴).« نفحات الانس» ص ۴۶۲. افزون بر این باید گفت که مولوی، در نسب نیز « شریف» بود؛ زیرا از طرف پدر به ابو بکر و از جانب جده بزرگش به علی (ع) منسوب بود.(« مناقب العارفین» ۷۵).

[۲۱۵۴] (۱۵).

«no elcitra s'nhoC. lC,(noitide wen eht). malsI fo aideapolcycnE ehT« ayyihsatkeB» s'iduhcS. R dna« i? aB? aB

[۲۱۵۵] (۱۶). مرجع اخیر، ۱۵۱.

[۲۱۵۶] (۱۷). یاقوت،« معجم البلدان» ۷/ ۲۱۴.

[۲۱۵۷] (۱۸).« تاریخ ابن بی‌بی» ص ۴۹۸، و مقاله کلمان هوار راجع به کیخسرو دوم(سلجوقی) در« دائرة المعارف اسلامی».

[۲۱۵۸] (۱۹).« تاریخ مختصر الدول» ص ۴۴۷.

[۲۱۵۹] (۱).« تاریخ مختصر الدول» ص ۴۳۹.

قرمانی (مورخ دیگر)، شیخ اصلی طریقه را باباالیاس نامیده[۲۱۶۰]، ولی منابع دیگر، از جمله تاریخ ابن بی‌بی، (متوفی ۶۷۰) بابا اسحاق را رهبر اصلی جنبش[۲۱۶۱] و بابا الیاس را همکار وی شمرده اند، که پس از کشته شدن بابا اسحاق، مورد عفو قرار گرفت[۲۱۶۲]. به‌هرصورت، آنچه مسلم است پیشوای این شورش تر- کمانی، یک صوفی خراسانی بوده که پس از استیلای چنگیز بر سرزمینش، به آسیای صغیر مهاجرت کرد و شهرتش از سال ۶۲۸ آغاز شد[۲۱۶۳]. رهبر این جنبش، خود را بابا[۲۱۶۴] یا بابا رسول[۲۱۶۵] می‌نامید و بعضی پیروان افراطیش وی را

ص:۳۵۲

صریحا رسول خدا می دانستند[۲۱۶۶]، به گفته ابن الجوزی، شعار اتباع وی این بود : «لا اله الا اللّه، البابا ولی اللّه »[۲۱۶۷]. به نقل فوأد کوپرولو، وی خویش را امیر المؤمنین [۲۱۶۸]، لقب می داد، به‌طوری که دیدیم بعدها مردم ایران همین لقب را به محمد نوربخش دادند.

هرچه هست، این جنبش دارای نشانه‌های آشکار تصوف و پیش درآمد نهضتهای صوفیانه‌ای است که پس از آن در ایران پدید آمد. تنها یادآوری این نکته که سعد الدین حموی نیز- با تاکید بر پیروی از نبوت محمد (ص)- خود را «نبوی» می‌شمرده، روشن می‌کند که نبوت بابا (نیز از آن مقوله و) به معنی ایجاد شریعت نوین، چنانکه از اصطلاح نبوت مفهوم می‌شود، نبوده است. باید افزود که در آن ایام، این اندیشه در آسیای صغیر، شناخته بوده، ا ز جمله یک بار جلال الدین رومی پس از اقتدا به صدر الدین قونوی در نماز، گفت «هرکه پشت‌سر یک پیشوای پرهیزگار نماز بخواند، همچنان است که به پیغمبر اقتدا کرده »[۲۱۶۹]. آنچه نکته فوق را تأیید می کند، اینکه به روایت ابن بی بی، بابائیه معتقد بودند که به خلفای راشدین اقتدا[۲۱۷۰] می‌کنند[۲۱۷۱].

[۲۱۶۰] (۲).« اخبار الدول قرمانی» ص ۲۹۳.

[۲۱۶۱] (۳).« تاریخ ابن بی‌بی» ص ۴۹۸، و« ایلك متصوفلر»(صوفیان اولیه)، فؤاد کوپرولو، استانبول ۱۹۱۹ حاشیه ص ۲۳۲- ۵، و مقاله هوار راجع به کیخسرو دوم (سلجوقی) در« دائرة- المعارف اسلامی»، و مقاله کوهن راجع به بابائیه در« دائرة المعارف اسلامی»(طبع جدید انگلیسی)، و نیز مقاله سابق الذکر شودیiduhcS (.

[۲۱۶۲] (۴- ۵).« ایلك متصوفلر» حاشیه ۲۳۳.

[۲۱۶۳] (۴- ۵).« ایلك متصوفلر» حاشیه ۲۳۳.

[۲۱۶۴] (۶). مقاله کوهن.

[۲۱۶۵] (۷).« مناقب العارفین» ص ۳۸۱؛« تاریخ ابن بی‌بی» ص ۵۰۲؛« تاریخ مختصر الدول» ص ۴۳۹، و نیز نگاه کنید به:-

[۲۱۶۶] (۸).« مناقب العارفین» ص ص ۳۸۱؛« تاریخ مختصر الدول» ص ۴۳۹؛« تاریخ ابن بی‌بی» ص ۵۰۲.

[۲۱۶۷] (۹).« مرآة الزمان» ص ۷۷۳.

[۲۱۶۸] (۱۰).« ایلك متصوفلر» حاشیه ۲۳۳.

[۲۱۶۹] (۱۱).« نفحات الانس» ص ۵.

[۲۱۷۰] (*) مقصود این است که ثابت کند بابا، دعوی نبوت نداشته و این درست است؛ و لیکن به نوشته کتب دیگر، بابا اسحاق ادعای مهدویت داشته است- م.-

retpahC, ۳۰ kooB, muirotsiH mulucepS, siovaeB fo tnecniV ۱۳۹ .

عجیب‌تر اینکه به گفته بیرج نام رهبر این نهضت، ابتدا بابا الیاس بود و سپس به بابا اسحق تبدیل شد، پیداست که این نظر صحیح نیست، نگاه کنید به:

p, sehsirveD fo redro ihsatkeB ehT, egriB. J .۴۵ .

به نقل از« امامیه تاریخی» نوشته حسام الدین افندی(۲/ ۳۷۴).

[۲۱۷۱] (۱۲).« تاریخ ابن بی‌بی» ص ۵۰۰.

مؤسس این نهضت، با مجاهده نمائی و شعبده گری بر عقول پیروان ترکمان خود چیره شد [۲۱۷۲] و با ریختن نظریات اجتماعی خویش در یک قالب آرمانی و تصویر مدینه فاضله، این آرزو را در آنان برانگیخت که به رهبری معنوی وی آن را

ص:۳۵۳

واقعیت بخشند [۲۱۷۳]. به علاوه بابا رسول، حتی به مسائل شخصی ترکمانان می پرداخت، تا آنجا که با دعا و افسون، اختلاف زن و شوهر را رفع می کرد[۲۱۷۴]. براساس این همدلیها ترکمانان به او گرویدند و در وی، پیشوای موعود خود را که از دیرباز در انتظارش بودند، یافتند و او را از مقام بشر فراتر برده، رمز رهایی خ ود دانستند. بدین لحاظ، حتی وقتی کشته شد، از جنگ باز- نایستادند و با تمام شدن زندگی او، نهضت تمام نشد و به دور تصور و نماد وی، به مثابه جاودانه‌ای نامیرا، گرد آمدند [۲۱۷۵]. برای تکمیل بیان جنبه های مختلف موضوع، باید اشاره کرد که این جنبش از جنبه اقتصادی نیز غفلت نداشت، بلکه اخذ غنیمت از مغلوبان و غارتگری و اسیرگیری را همچون حقی مسلم بر پیروان خود مباح می‌دانست. زیرا درنظر اینان، چنین معامله ای با مخالفان، و حتی قتل ایشان، روا بود . نمونه اینگونه رادیکالیسم را نزد خوارج اولیه و نصیریان و مشعشعیان، که در گذشته بیان شد، دیدیم و علتش شناخته است . گذشته ازینها، قابل تذکر اینکه، جنبش بابائیه از جانب مردم با همه اختلافات قومی و عقیدتی تأیید می شد و سلجوقیان، درست به همین دلیل در برانداختن آن به مشکلات فراوان برخورد کردند . به نظر می‌آید که سرپیچی ارتش سلجوقی از جنگیدن علیه شورشیان، نه تنها به دلیل اعتقاد ایشان به مشروعیت هدفهای قیام بوده، بلکه در کنار این دلایل اخلاقی، چه بسا عموما چنین می‌پنداشتند که لشگر بابائیه، شکست‌ناپذیرند[۲۱۷۶]. به‌همین سبب، سلجوقیان (ناچار) فوجی از فرنگیان را در صفوف مقدم لشگر جای دادند [۲۱۷۷]. این اندیشه، یعنی پندار مصونیت پیروان بابا اسحاق در جنگ، بعدها در یک نهضت شورشی صوفیانه دیگر یعنی نهضت مشعشعی، مجال بروز یافت.

جنبش بابائیان، پس از پیروزیها و تصرف بعضی شهرها، بالاخره شکست خورد، ولی مورخان، شرح آن را گونه گونه نوشته‌اند: به تصریح ابن العبری، بابا الیاس و رفیقش بابا اسحاق هردو دستگیر و کشته شدند[۲۱۷۸] و به نوشته ابن بی‌بی

ص:۳۵۴

اسحاق پیش از نبرد نهایی، ترور شد [۲۱۷۹] و یارانش تا آخرین نفر کشته شدند [۲۱۸۰]. اما به گفته فوأد کوپرلو سلطان غیاث الدین، بابا الیاس را مورد عفو قرار داد[۲۱۸۱].

[۲۱۷۲] (۱۳). همان، ص ۴۹۹.

[۲۱۷۳] (۱۴- ۱۵). همان، ص ۴۹۹.

[۲۱۷۴] (۱۴- ۱۵). همان، ص ۴۹۹.

[۲۱۷۵] (۱۶). همان، ص ۵۰۲، و مقاله هوار راجع به کیخسرو دوم در« دائرة المعارف اسلامی».

[۲۱۷۶] (۱۷- ۱۸- ۱۹).« تاریخ مختصر الدول» ص ۴۳۹.

[۲۱۷۷] (۱۷- ۱۸- ۱۹).« تاریخ مختصر الدول» ص ۴۳۹.

[۲۱۷۸] (۱۷- ۱۸- ۱۹).« تاریخ مختصر الدول» ص ۴۳۹.

[۲۱۷۹] (۲۰).« تاریخ ابن بی‌بی» ص ۵۰۲.

[۲۱۸۰] (۲۱). همان، ص ۵۰۳.

درمورد عناصر فکری نهضت بابائیه، مؤلفان همگی اشاره می‌کنند که این جنبش از تشیع باطنی سرچشمه می گرفت که بابا الیاس از زادگاهش خراسان با خود آورده بود [۲۱۸۲]. و نیز بد نیست اشاره کنیم که حلب و پیرامون آن، به اسماعیلیگری اشتهار داشت و پر از اسماعیلیان و غالیان شیعه بود . این را هم باید درنظر گرفت که ملک الافضل (ابو الحسن علی) پسر صلاح الدین ایوبی (متوفی ۶۲۲)، حاکم سمیساط[۲۱۸۳]، به‌عنوان شیعیگری شناخته و مشهور بود[۲۱۸۴].

به هرصورت، تقریبا اتفاق عقیده وجود دارد که مذهب بابائیه با شیعیگری غالیانه ارتباط داشته است . از آنچه گذشت، معلوم می‌شود که این دعوت، در اصل شیعیانه بوده که ظاهر صوفیانه به خود گرفته، زیرا تصوف همچون نمونه پذیرفته- شده برتری اخلاقی و صورت آرمانی فرد مسلمان، خاصه پیشوا (بدان روزگار)، در جامعه ترک و همه ممالک اسلامی، قابل هضم‌تر بود. بااینحال اشاره بدین مطلب ضرور است که اولین و آخرین مقصد این حرکت، تحقق بخشیدن به یک هدف سیاسی مشخص بود، یعنی بالا بردن موقعیت ترکمانان و استقرارشان در وطن جدید، و تأسیس دولتی برای آنان به رهبری پیشوایان معنوی نوین.

قابل ذکر اینکه، پریشانیهای عقیدتی و سیاسی و اقتصادی، عامل اساسی پذیرش این نهضت از جانب مردم و اعتقادشان به حقانیت و موجه بودن آن بود، و شکست جنبش، اوضاع را به حال سابق برگرداند . البته سلجوقیان نیز چندان سودی از غلبه خود نبردند و هنوز دو سال از آن تاریخ نگذشته بود که سیل مغول که به جانب مغرب سرازیر بود، بنیانشان را برانداخت.

ص:۳۵۵

پیش از آنکه به قسمت بعد بپردازیم، باید یکی از پیروان بابا الیاس به نام نوره صوفی[۲۱۸۵] را نام ببریم که پس از شکست نهضت بابائیه، از راه زهد و علمی که از بابا الیاس آموخته بود، توانست به علاء الدین کیقباد (حکومت ۶۱۶- ۶۳۴)، تقرب جوید و سپس با او رابطه خویشاوندی به هم رساند، و حتی توانست از جانب سلطان به امارت منصوب شود [۲۱۸۶]. میراث نوره صوفی به پسرش قرمان رسید که با تأسیس دولت مستقل قرامانیه [۲۱۸۷]، آرزوی دیرین (ترکمانان) را تحقق بخشید، این دولت درواقع ادامه سیاسی جنبش ترکمانی پیشگفته بود [۲۱۸۸] که باوجود کشته شدن رهبران و پراکنده شدن پیروان، از بین نرفته بود . معذلک، این دولت در مقابل نیروی جوان دولت عثمانی نتوانست تاب مقاومت بیاورد و در

[۲۱۸۱] (۲۲).« ایلك متصوفلر» ص ۲۳۴؛ به نقل از« اماسیه تاریخی» حسام الدین افندی.

[۲۱۸۲] (۲۳). همان، حاشیه ص ۲۳۴، برای تفصیل بیشتر نگاه کنید به ص ۲۳۱ و حاشیه ۲۳۲- ۴، و و همچنین مقاله کوهن راجع به بابائیه در چاپ جدید انگلیسی« دائرة المعارف اسلامی».

[۲۱۸۳] (*) این نخستین شهری بود که بابا اسحاق از خراسان بدانجا آمد، و منزل کرد.

[۲۱۸۴] (۲۴).« البدایة و النهایه» ۱۳/ ۱۰۸.

[۲۱۸۵] (۲۵- ۲۶).« اخبار الدول قرمانی» ص ۲۹۳ و« قیام الدولة العثمانیه» ص ۳۷.

[۲۱۸۶] (۲۵- ۲۶).« اخبار الدول قرمانی» ص ۲۹۳ و« قیام الدولة العثمانیه» ص ۳۷.

[۲۱۸۷] (۲۷). همان، ص ۲۹۳.

[۲۱۸۸] (۲۸). همان، ص ۲۹۳ و« قیام الدولة العثمانیه» ص ۱۷.

دولت جدید ذوب و حل شد [۲۱۸۹] و دیگر نامی از آن به گوش نرسید. دلیل سقوط این دولت، پیچیدگیهای سیاسی بود که بر فضای سیاسی ترکیه حکم می‌راند[۲۱۹۰].

در پایان ناگزیر باید گفت که جنبش بابائیه که خو د دنباله نهضت دانشمندیه بود، اساس محکمی شد که یک نهضت مهم دیگر، یعنی طریقه بکتاشی، بر آن پایه‌گذاری گردید.

ص:۳۵۶

۴. بکتاشیه

گرچه پیش از این همه مؤلفان بر این عقیده بودند که حاجی بکتاش [۲۱۹۱]، مؤسس طریقه بکتاشی، یک شخصیت خیالی است[۲۱۹۲]، اکنون نه تنها در تاریخی بودن او شک ندارند [۲۱۹۳]، بلکه در این نکته نیز همعقیده اند که وی از پیروان بابا اسحاق سابق الذکر بوده است [۲۱۹۴] نظر به اینکه ما بر تحقیقات فوأد کوپرولو و جاکوب و کتاب مفصلی که بیرج به تحقیقات اسلامی، تقدیم کرده [۲۱۹۵]- حتی در رابطه با موضوع پیوند تصوف و تشیع در بکتاشیه- چیزی نمی توانیم بیفزاییم، لذا از غوررسی در تفصیلاتی که گذشتگان حق آن را گزارده‌اند، جز در موارد ضروری، اجتناب می‌کنیم.

نخستین نکته درمورد محمد بن ابراهیم بن موسی خراسانی [۲۱۹۶]، یا به تعبیر ایرانیان و ترکها، حاجی بکتاش آنکه وی از بیم مغولان از خراسان مهاجرت کرد و چنان می نماید که از یاران بابا الیاس، پیشوای بابائیان بوده- که وی نیز از خراسان گریخته بود. موقعی که شورش بابائیان برپا شد و چندان نیرو و تأثیر داشت که سربازان مسلمان از جنگیدن با آن سر باززدند و در جنگ نهایی از سربازان فرنگی در مقابل ایشان استفاده شد [۲۱۹۷]، حاجی بکتاشی نیز که یکی از صوفیه خراسانی بود، به نهضت پیوست. هرچند به گفته محمد

ص:۳۵۷

افلاکی، وی شور و هیجان بسیار نشان نمی‌داد[۲۱۹۸]، به نظر می‌آید کوتاهی و سستی وی بدان جهت بوده که ریاست از آن دیگری بود و نیز چنانکه بعضی احتمال داده اند، شاید هم از آن رو که خود قبلا از امرا بوده است [۲۱۹۹]. پس از شکست

[۲۱۸۹] (۲۹). برای تفصیل بیشتر علاوه بر دو منبع اخیر به مقاله کرامر درباره قرامان اوغلو در« دائرة المعارف اسلامی» مراجعه کنید.

[۲۱۹۰] (*) درواقع پس از سرکوبی شورش بابائیه، تنها برخی عناصر وابسته به جناح معتدل آن از مرگ نجات یافتند که از آنجمله نوره صوفی (و احتمالا مرشدش بابا الیاس) بود. اینان نیز با دست یافتن به امارت و وصلت با سلاجقه، آخرین مایه تحرك خود را از دست دادند و در اوضاع و احوال بسیار پیچیده ای که پس از سقوط سلاجقه بر ترکیه، حکمفرما شد، جامعه احتیاج به یك حکومت مرکزی مقتدر داشت که قرامانیان از ایجاد آن عاجز بودند و آل عثمان، عهده‌دار این نقش تاریخی شدند.- م.

[۲۱۹۱] (۱). بکتاش لقبی است ترکی، به معنی امیر،(« بیرج» ص ۳۶).

[۲۱۹۲] (۲). برای نمونه نگاه کنید به ماده بکتاش در« دائرة المعارف اسلامی».

[۲۱۹۳] (۳).« بیرج» ص ۴۰- ۴۱.

[۲۱۹۴] (۴).« مناقب العارفین» ص ۳۸۱، و« اسلام انسکلو پیدسی»، مقاله فوأد کوپرولو ص ۴۶۱- ۳، و مقاله کوهن راجع به بابائیه در « دائرة المعارف اسلامی»، چاپ دوم، لندن ۱۹۳۷.

[۲۱۹۵] (۵).. J. K. B egriB ,ehT ihsatkeB redrO fo sehsivreD

[۲۱۹۶] (۶).« مناقب حاج بکتاش» ورقه ۳۸ ب، و« بیان سلسله حاج بکتاش» ورقه ۹۴ ب.

[۲۱۹۷] (۷). رجوع به حاشیه ۱۷ و ۱۸ فصل قبل.

[۲۱۹۸] (۸).« مناقب العارفین» ص ۳۸۱:« حاجی بکتاش مردی بود عارف و روشن‌درون، اما در متابعت نبود»، کتاب افلاکی بین سالهای ۷۱۸- ۷۵۴ تألیف شده است

جنبش، حاجی بکتاش ظاهرا مورد عفو سلطان قرار گرفت و برای بحث در موارد بدعت آمیز طریقه‌اش، نزد جلال الدین رومی فرستاده شد [۲۲۰۰]. تنها منبع مطالب بالا، کتاب مقالات حاجی بکتاش است که در اصل به عربی بوده، سپس برای آنکه مریدان این طریقه، دریابند، به شعر و نثر ترکی ترجمه شده است[۲۲۰۱].

چنین می‌نماید که علوی بودن حاج بکتاش، مهم ترین عامل بالا رفتن منزلت وی بوده [۲۲۰۲] و او را در ردیف دیگر اولیاء علوی: همچون رفاعی و فرزندان عبد القادر گیلانی در عراق، و دسوقی و احمد بدوی در مصر، قرار می داده است. و از همین‌جاست که به اعتقاد استادش، لقمان پرنده، قدرت وی بر کرامت نمایی در سیادت او نهفته بوده است [۲۲۰۳]. هرچه هست، پیداست که حاجی بکتاش میان ترکان و ترکمانان، شهرت عام یافت، تا آنجا که بکتاش، اسم خاصی شد که بعضی ممالیک بدان ملقب گردیدند: همچون بکتاش فخری (متوفی ۷۰۶) از سرداران مصری[۲۲۰۴]، و بکتاش منصوری که به سن صدسالگی در ۷۵۷ وفات یافت[۲۲۰۵]، و نیز دو بکتاش دیگر که در قرن هشتم می‌زیستند[۲۲۰۶].

براساس مطالب فوق شاید بتوان نیمه قرن هفتم را، تاریخ قابل پذیرشی برای وفات حاجی بکتاش دانست.

ص:۳۵۸

اما طریقه وی، ظاهرا با دیگر طریقه‌های صوفیانه معاصرش فقط تفاوتهای جزیی داشته؛ همچون ذکر ساده‌ای که در اثنای آن شمع می افروختند و یک شام سنتی صرف می شد، و نیز نوعی رقص، به اضافه کلاه مخصوص برای مریدان [۲۲۰۷]. گفته‌اند که وی جمعی از پیروانش را به مناطق مختلف فرستاد تا طریقه وی را در محیطه‌ای اسلامی ترویج کنند [۲۲۰۸]. همه این تفاصیل با طریقه بابایی، به طور کلی، سازگار است، صاحب بستان السیاحه، بر این جمله افزوده که حاجی بکتاش پیروان خود را امر کرد، سپید بپوشند و ایشان از پوشیدن لباس به رنگهای دیگر دوری می جستند[۲۲۰۹]، ادامه اینها را در طریقه‌های علوی ایران، که کمی بعد ظهور کردند، قبلا دیدیم [۲۲۱۰]. اما مضمون مقالات حاجی بکتاش عبارت است از بنیاد چهار عنصر و تطبیق آن بر عالم و انسان و اعضای انسان و صفات انسان [۲۲۱۱]، و نیز اشاره به شهادت مخلوقات بر

[۲۱۹۹] (۹).« بیرج»، ص ۳۶.

[۲۲۰۰] (۱۰).« مناقب العارفین» ۳۸۱- ۲، در« طرائق الحقائق» آمده که حاج بکتاش با مولوی صحبت داشت،(۲/ ۱۵۵).

[۲۲۰۱] (۱۱).« بیرج»، ص ۴ و شودی:« دائرة المعارف اسلامی».

[۲۲۰۲] (۱۲).« مناقب حاج بکتاش» ورقه ۳۸، ۳۴ ب و« ریاض السیاحه» ورقه ۸۳ ب.

[۲۲۰۳] (۱۳). بیرج ص ۳۶، نایب الصدر در طرائق کوشیده است برای لقمان پرنده مزبور، شخصیت تاریخی ثابت کند (۱۵۵- ۶)، محمد علی تبریزی در « ریحانة الادب»،(تهران ۱۳۶۶ ص ۲۹۷) تصریح می کند که حاج بکتاش مرید شیخ لقمان خراسانی بود.

[۲۲۰۴] (۱۴- ۱۵- ۱۶).« الدرر الکامنه»، ابن حجر ص ۴۸۰- ۱.

[۲۲۰۵] (۱۴- ۱۵- ۱۶).« الدرر الکامنه»، ابن حجر ص ۴۸۰- ۱.

[۲۲۰۶] (۱۴- ۱۵- ۱۶).« الدرر الکامنه»، ابن حجر ص ۴۸۰- ۱.

[۲۲۰۷] (۱۷- ۱۸).« بیرج»، ص ۵۱.

[۲۲۰۸] (۱۷- ۱۸).« بیرج»، ص ۵۱.

[۲۲۰۹] (۱۹).« بستان السیاحه»، زین العابدین شیروانی، ایران ۱۳۱۶، ص ۱۵۳.

[۲۲۱۰] (*) مثلا حروفیان که از جمله شعارهایشان، سپیدپوشی بود. اما دانسته نیست که این رسم درمیان حروفیه، پس از پیوستن به بکتاشیه رایج شد یا پیش از آن نیز بوده- م.

[۲۲۱۱] (۲۰).« مقالات حاج بکتاش» ورقه ۱ ب.(نسخه خطی به زبان ترکی در کتابخانه دانشگاه کمبریج، شماره ۲ .E ,enworB).

پیامبری محمد (ص) پیش از خلقت آدم[۲۲۱۲]، و نیز اشاره به اقسام مریدان[۲۲۱۳] و بیان معنی زهد که با احادیث نبوی، تایید کرده است[۲۲۱۴].

مهم‌ترین نکات، تشبیه تعداد اوقات نماز به پیغمبر و خلفای راشدین [۲۲۱۵]، و نیز نام بردن از عایشه [۲۲۱۶] است. به علاوه در مقالات، به شفاعت پیغمبر اشاره شده؛ بدون آنکه به شفاعت علی (ع) و اولاد وی اشاره شود [۲۲۱۷]. اگر اصل انتساب مقالات به حاجی بکتاش درست باشد، این همه نشانه آن است که شیعیگری بعدها وارد طریقه بکتاشی شده.

ص:۳۵۹

از این همه، می توان خطوط اصلی بکتاشیگری را در آغاز آن چنین ترسیم کرد که مشتمل بر افکار معمولی صوفیانه با گرایشی به زهد و فقر، بدون ارتباط نمایان به م ذهب فقهی و کلامی معینی بوده است . شاید اشارات مکرر به عیسی در آغاز مقالات[۲۲۱۸]، گواه وجود روحیه تسامح و تساهل در مرحله اولیه این طریقه باشد که بعدها پیروان خود را میان مسیحیان یافت و طریقه بکتاشی به طور وسیعی میان ارتش عثمانی انتشار پیدا کرد . تکیه ایشان بر آن گروههایی بود که در جوانی از مسیحیت به اسلام گرویده بودند و لشگر خاصی را تشکیل می دادند که در تاریخ، به نام ینگی‌چری یاقشون جدید[۲۲۱۹] شناخته شده‌اند. پس از مرگ حاجی بکتاشی، اصول طریقه وی به همان صورت نخستین در دست اتباع و خلفای[۲۲۲۰] او باقی بود و سرانجام با انتقال حروفیان به ترکیه با حروفیگری درآمیخته شد [۲۲۲۱] و بدون آنکه تحولات عارض بر آن ماهیت مشخص آن را بتواند از میان ببرد، تا دوران جدید ادامه یافت.

هنگامی که عثمانیان، جای سلجوقیان و قرامانیان را گرفتند و بر همه نواحی روم دست یافتند، جامعه ترکیه، که از دو نژاد رومی مسیحی و ترکان مسلمان و عامی مرکب بود، در انتظار عقیده واحدی به سر می برد که از طرفی میانجی مسیحیت و اسلام و از جهتی میانجی اسلام رسمی و تصوف غالب باشد؛ قسمت چنان بود که فرقه بکتاشی این عمل را به عهده بگیرد. بکتاشیان پس از رسیدن بدین مرحله به تشیع گراییدند؛ تشیع تنها مذهب اسلامی بود که می توانست این فرقه جدید را با اندیشه های معنوی یاری دهد . بدین‌گونه سه اقنوم مسیحیت، به شکل [سه اقنوم بکتاشی] اللّه و محمد (ص) و علی (ع) درآمد[۲۲۲۲]، و بالیم سلطان (متوفی ۹۲۲)، مجدد طریقه بکتاشی که مادرش یک شاهزاده خانم

ص:۳۶۰

[۲۲۱۲] (۲۱). همان، ورقه ۷ الف، و سوره اعراف ۷: ۱۷۳، آل عمران ۳: ۸۲.

[۲۲۱۳] (۲۲). همان، ورقه ۹ الف.

[۲۲۱۴] (۲۳). همان، ورقه ۸ الف، ۱۰ الف.

[۲۲۱۵] (۲۴). همان، ورقه ۱۵ الف.

[۲۲۱۶] (۲۵- ۲۶). همان، ورقه ۱۶ الف.

[۲۲۱۷] (۲۵- ۲۶). همان، ورقه ۱۶ الف.

[۲۲۱۸] (۲۷). همان، ورقه ۱ الف- ۲ الف.

[۲۲۱۹] (۲۸).« بستان السیاحه» ۱۵۲؛« طرائق» ۲/ ۱۵۵- ۶؛« ریاض السیاحه» ورقه ۸۳ ب ینی‌چری، ینگی‌چری- قشون جدید؛ در عربی معمولا انکشاریه می‌گویند.

[۲۲۲۰] (۲۹). فهرستی از نام پیروان حاج بکتاش در کتاب بیرج(ص ۴۰) آمده است.

[۲۲۲۱] (۳۰). در« شقائق النعمانیه»، ص ۸(تألیف طاش کبری زاده متوفی ۹۶۸) می‌نویسد:« در زمان ما عده ای از ملحدان، بدروغ خود را به حاج بکتاش بسته اند، در حالیکه(روح) او از ایشان بیزار است».[مقصودش همان حروفیه است که با بکتاشیان آمیخته شدند- م.]

[۲۲۲۲] (۳۱). بیرج، ص ۱۳۲.

مسیحی بلغاری و پدرش یک بکتاشی به نام مرسل بابا [۲۲۲۳] بود، به صورت مظهری از مسیح در یک قالب علوی، تلقی گردید. مظاهر شیعیانه که در بکتاشیه به چشم می‌آید، منسوب به‌همین بالیم سلطان است[۲۲۲۴].

طریقه بکتاشی، عقیده غالب ینی‌چریهای مسیحی‌الاصل گردید و در تمام ترکیه گسترش یافت، تا آنجا که چون جمهوری ترکیه تصمیم به الغای همه طریقه های صوفیانه گرفت، تصور می شد که بر بکتاشیه، همچون مذهب رسمی و دولتی، ابقاء خواهد کرد[۲۲۲۵]. مذهب بکتاشی را شکل ترکی اسلام و نماینده واقعی روح ترک شمرده اند[۲۲۲۶]. بد نیست اشاره کنیم که ینی‌چریان- که مسیحیانی بودند که دولت عثمانی برای خدمت استخدامشان می کرد- و قزلباشان- که همین نقش را در دولت صفوی ایفا می‌کردند- دارای صفات مشترکی بودند که از آن جمله تشیع [غالیانه] است. لذا شگفت نیست که این دو گروه باهم سازگاری داشتند و حتی آبادیهای کلا قزلباش نشین [در ترکیه]، به‌وجود آمد [۲۲۲۷] و از آنجا که هریک از این دو گروه تابع یک دولت نیرومند بودند، طبیعی است که گاه نهضتهای شورشی درمیان قزلباشان ترکیه بر می- خاست[۲۲۲۸].

برای تکمیل بیان گرایش شیعی در فرقه بکتاشی، تذکر این نکته بجاست که شاعران بکتاشی علی (ع) را ستوده و مقام شامخی، چه‌بسا برتر از پیغمبر، برای وی قائل شده اند. از جمله نصوص مهم بکتاشیه، دعائی است که نزد همه شیعیان مشهور است، و با این عبارت که طنین شعر دارد، آغاز می‌گردد:

ناد علیا مظهر العجائب تجده عونا لک فی النوائب[۲۲۲۹].

ص:۳۶۱

که به عقیده بکتاشیان، خود پیغمبر، موقعی که در جنگ احد زخمی شد، به تعلیم جبرئیل با خواندن این دعا شفا یافت[۲۲۳۰].

علی (ع) درنظر بکتاشیان، چنان مقام والائی دارد که حتی پس از رحلت نیز به جسم خود زنده بوده، چنانکه زمام شتر حامل جنازه‌اش را شخصا به دست داشته و در جائی که بنا بود دفن شود، خوابانده است [۲۲۳۱]. و نیز از امامان دوازده‌گانه

[۲۲۲۳] (۳۲). همان، ص ۵۶، تولد بالیم سلطان یك حالت افسانه‌ای[و مسیحیانه] دارد، چون مادرش با خوردن عسل از دست شیخ باردار شد و بالیم سلطان (- سلطان عسل) را زایید، نکته دیگر اینکه« مرسل بابا» نیز اشارتی رمزی است به داستان فرشته‌ای که خداوند به سوی مریم فرستاد و مریم به عیسی حامله شد،(سوره مریم ۱۹: ۲۱).

[۲۲۲۴] (۳۳). همان، ص ۴۰.

[۲۲۲۵] (۳۴). همان، ص ۸۴.

[۲۲۲۶] (۳۵). همان، ص ۱۶.

[۲۲۲۷] (۳۶). همان، حاشیه ص ۶۴.

[۲۲۲۸] (۳۷). همان، ص ۶۶.

[۲۲۲۹] (۳۸).« عیون الهدایه» ورقه ۷۹ الف و« بیرج»، ۱۳۸- ۹.

[۲۲۳۰] (۳۹- ۴۰).« بیرج»، ص ۱۳۵.

[۲۲۳۱] (۳۹- ۴۰).« بیرج»، ص ۱۳۵.

تا مهدی (عج) نیز نام برده اند[۲۲۳۲]، و حدیث غدیر را به تفصیل نقل نموده اند[۲۲۳۳]، و امام صادق را پیشوای فرقه ناجیه خود شمرده‌اند[۲۲۳۴]، و یزید و معاویه را لعنت کرده‌اند[۲۲۳۵]، و به بیان بن سمعان به دلیل غالیگری وی تاخته، خود را شیعه معتدل وانموده‌اند[۲۲۳۶].

خلاصه اینکه فرقه بکتاشی، همچون نصیریه، نوع خاصی از شیعه در قالب دوازده امامی است، و لیکن تفصیلات آن با نظرگاه شیعیگری معتدل سازگار نیست . مثلا خواجه نصیر را به عنوان یک صاحب مقام معنوی همچون شیعیان اولیه از قبیل قنبر و صحابه نخستین مانند جابر و صهیب شم رده[۲۲۳۷]، و خطبة البیان را که نصیریه به علی (ع) منسوب می‌دارند، به مثابه یکی از نصوص مهم خود نقل کرده اند[۲۲۳۸]. اضافه بر این، بکتاشیه درمورد چهارده معصوم، مقید به سنت غریبی هستند، بدین شرح که علاوه بر اعتقاد به عصمت پیغمبر و فاطمه (س) و دوازده امام، به چهارده معصوم دیگر نیز قائلند و عقیده بدان را شرط کمال درویش می دانند؛ از جمله چهارده معصوم اضافی، خدیجه و نیز فرزندان خردسال امامان هستند که در کودکی درگذشته‌اند[۲۲۳۹]. این عقیده در دیگر فرق

ص:۳۶۲

شناخته شده اسلامی سابقه ندارد [۲۲۴۰]؛ و درواقع همه کودکان درنظر مسلمان معصومند ، چه هرخطایی هم مرتکب شوند، چون نمی‌فهمند، گناه محسوب نمی‌شود.

با آنکه خصلت تصوف بر عقاید بکتاشیه غلبه دارد، می توان آن را فرقه مشخصی از شیعه، و نمونه گویایی از پیوستگی تصوف و تشیع به حساب آورد . از جمله دلایل شیعی بودن بکتاشیه آن است که توانستند تکایای خود را در سراسر مملکت عثمانی گسترش دهند و منجمله تکیه هایی در کربلا[۲۲۴۱] و نجف[۲۲۴۲] و کاظمین[۲۲۴۳] تأسیس کنند، که این موفقیت، جز به ندرت، نصیب هیچ طریقه صوفیانه دیگر نشده است[۲۲۴۴].

[۲۲۳۲] (۴۱- ۴۲). همان، ص ۱۴۰ و« مثنوی ترابی» ص ۳۰.

[۲۲۳۳] (۴۱- ۴۲). همان، ص ۱۴۰ و« مثنوی ترابی» ص ۳۰.

[۲۲۳۴] (۴۳). همان، ص ۹۹.

[۲۲۳۵] (۴۴).« فضیلت‌نامه» ورقه ۴ الف- ۴ ب.

[۲۲۳۶] (۴۵). همان، ورقه ۹۹ ب، ۱۰۲ ب.

[۲۲۳۷] (۴۶). همان، ورقه ۱۰۲ ب، ۱۰۴ ب، ۱۰۷ ب.

[۲۲۳۸] (۴۷).« بیرج» ص ۱۴۰- ۵.

[۲۲۳۹] (۴۸). همان، ص ۱۴۷- ۹.

[۲۲۴۰] (*) به نوشته میر عبد اللطیف شوشتری در« تحفه العالم»، به روزگار اورنگ زیب، سید محمد حسین خراسانی به هند رفت و نزد امرا مقامی یافت، پس از مرگ اورنگ زیب، در اوضاع آشفته و هرج ومرج، دعوی مهدیگری آغاز نهاد و گفت من همان محسن فرزند سقط شده فاطمه (ص) هستم که پس از هزار سال اقامت در بهشت، به دنیا بازگشته به هدایت امت برخاسته‌ام.

عقایدش آمیزه‌ای از تصوف و تشیع و آئینهای ایرانی بود. و پیروان بسیار یافت و در صدد قیام بود که به مرگ طبیعی درگذشت و رشته هایش پنبه شد. معدودی از پیروانش در آغاز قرن سیزده باقی بودند، و مذهب ایشان« خفشانی» نامیده می‌شد(ص ۳۲۰- ۶).- م.

[۲۲۴۱] (۴۹- ۵۰).« تاریخ العراق بین احتلالین» ۴/ ۱۵۲.

[۲۲۴۲] (۴۹- ۵۰).« تاریخ العراق بین احتلالین» ۴/ ۱۵۲.

[۲۲۴۳] (۵۱). تکیه بکتاشیه در کاظمین تبدیل به محل کتابخانه« مکتبة الجوادین العامه» گردیده، که کتابهای سید هبة الدین شهرستانی را دربردارد.

[۲۲۴۴] (۵۲). از جمله این استثنائات، زاویه خاکساریه در کوفه می‌باشد.

پس از این همه، باید گفت که محققان جدید ترک و مستشرقان در تحقیقات خود با تسلط آشکار و کوشش بسیار و بررسی همه‌جانبه به نتایجی رسیده‌اند که بی‌کم‌وکاست مورد استفاده بوده است و فصل حاضر باوجود نواقص خود، همه حوادث مربوط به این طریقه را از جوانب مختلف دربردارد و خلاصه‌ای از گذشته و حال آن است. به نظر ما بکتاشیگری در اصل، یک طریقه صوفیانه بود که بتدریج به تشیع گرائید، به حدی که (سرانجام) عناصر شیعیانه بر صوفیانه غلبه یافت و چنین به نظر آمد که گوئی فرقه‌ای شیعی بوده و با تصوف درآمیخته، حال آنکه می‌دانیم عکسش صحیح است.

بجاست در خاتمه این فصل یادآوری کنیم که با آنکه مصطفی کمال پاشا فرقه بکتاشی را نیز چون طریقه‌های صوفی دیگر، ملغی کرده بود، حکومت جدید

ص:۳۶۳

ترکیه آن را از نو رسمیت بخشید . گفته می‌شود منسوبان این طریقه در حال حاضر سیزده ملیون نفرند و ریاستشان با دده‌بابا می‌باشد که نامش دکتر بدری‌نویان و از دانشیاران دانشگاه استانبول است[۲۲۴۵].

ص:۳۶۵

فصل هفتم تشیع در ایران تا پایان دوره صفوی

ص:۳۶۷

۱. جنبه تاریخی

پس از نهضتهای مکرر علویان در شرق ممالک اسلامی، بویژه ایران، که شرح آن گذشت، محیط آماده پذیریش یک قیام‌کننده علوی و از هم پاشیدگی دولت مغول زمینه مساعد موفقیت او بود . از حکومت مغولان فقط قسمت کوچکی تحت حکومت میرزا حسین بایقرا در هرات باقی بود و در دیگر بخشهای ایران و ترکستان، عراق، استیلاگران دیگر فرمان می‌راندند. باتوجه به استقبال مردم از دعوت نوربخش، و اندیشه ظهور مهدی (عج) و فساد اوضاع که اذهان را

[۲۲۴۵] (۵۳). شانزدهم ماه اوت(حدود بیست و پنجم مردادماه) هرسال بکتاشیان در ترکیه جشن می گیرند، محل اجتماع، قصبه(حاج بکداش) در شهرستان نوشهر، ۱۸۰ کیلومتری جنوب آنکار است . هزاران نفر از بکتاشیان، مرد و زن با لباسهای مخصوص و کلاه استوانه ای، گرداگرد مرقد بکتاش ولی به رقص و آواز و شعرخوانی و ذکرگوئی می‌پردازند.

این جشن سه روز ادامه دارد.

به نوشته روزنامه حریت، ۱۳ میلیون از مردم ترکیه بکتاشی اند و همه‌ساله چند هزار نفر از آنان در مراسم ۱۶ اوت در قصبه حاج بکداش گرد می آیند، درمیان اینان، استادان دانشگاه، پزشکان، مهندسان، دانشمندان، بازرگانان، پیشوران، کشاورزان و روستاییان دیده می‌شوند، پیرمردها در کنار دانشجویان و کارمندان به چشم می‌خورند.

این مراسم بیش از هفتصد سال است که برگزار می شود؛ از جمله در سال ۱۹۶۵، دانشیاران شرکت کننده از میان خود رئیس طریقتی برگزیدند که نامش دکتر بدری- نویان و لقب طریقتی او« دده‌بابا» است.

در ترکیه طریقه های صوفیانه دیگری نیز موجود است، از جمله مولویه، قادریه، رفاعیه، نقشبندیه، خلوتیه، تیجانیه و غیره ... که مهمترین آنها، طریقه مولویه است که در ردیف بکتاشیه بلکه مهمتر از آن است. اینان نیز جشن مخصوصی دارند که با لباس ویژه و کلاههای بلند در آن حاضر می‌شوند و به« رقص الهی» می‌پردازند، محل اجرای این مراسم در قونیه، کنار مرقد مولوی، و مدت آن سه روز است.

(خلاصه شده از صفحه ۷ ضمیمه جریدة الجمهوریة البغدادیه، شماره ۵۹۸ تاریخ ۲/ ۹/ ۱۹۶۵).

انباشته بود، جنبش اسماعیل صفوی، پس از کوششهای گذشتگانش، به مثابه حرکت نهایی علویان رخ داد و چنان توفیق بارزی یافت که تمامی شرق (اسلامی) را تکان داد.

شاه اسماعیل توانست تمام ایران را زیر پرچم خود درآورد و نزدیک بود حتی آسیای صغیر را ضمیمه متصرفات خود سازد. این جنبش بیشتر سیاسی بود تا مذهبی و صوفیانه؛ و لیکن نمونه جالبی بود از بهترین روش دست یافتن به قدرت به شیوه ایرانی، که به عنوان یک نمونه بارز، بیانگر کلیه نهضتهای ایرانی علیه اعراب و بیگانگان دیگر است، و بروشنی نشان می‌دهد که داعیه‌داران ایرانی فقط از طریق تصوف و ولایت می‌توانستند اذهان مردم را متوجه خود سازند.

در اینجا بد نیست به آغاز حرکت صفویان که یک طریقه صوفیانه بود، برگردیم و ببینیم چگونه تحت تأثیر اوضاع و احوال، خرقه تصوف رنگ سیاست به خود گرفت.

تاریخ شناخته شده صفویه با مردی به نام فیروز بن محمد بن شرفشاه [۲۲۴۶]، آغاز می‌شود که گفته‌اند با همپیمانی مردی از اولاد ابراهیم بن ادهم [۲۲۴۷]، نهضتی

ص:۳۶۸

را رهبری کرد که از سنجال یکی از قراء آذربایجان شمالی [۲۲۴۸] آغاز شد و گسترش یافت تا همه آذربایجان را فراگرفت، هدف این جنبش ترویج اسلام در آن نقاط بود و توفیق یافت. درنتیجه اردبیل و نواحی آن، قسمت فیروز گردید.

پس از آن ثروتش فزونی گرفت و از بسیاری گله و رمه، ناچار به قریه رنگین نزدیک جنگلهای گیلان که چراگاههای وسیع داشت، کوچ کرد [۲۲۴۹] پس از مرگ فیروز، پسرش سید عوض، به قریه اسفرنجان اردبیل انتقال یافت و همانجا فوت

[۲۲۴۶] (۱- ۲).« تاریخ شاه اسماعیل»، مؤلف مجهول، نسخه خطی کتابخانه دانشگاه کمبریج به‌شماره--۲۵۵ .ddA ورقه ۳ الف؛« صفوة الصفا»، ابن بزاز بمبئی ۱۳۲۹ ص ۲؛« سلسلة النسب صفویه»، نسخه خطی کمبریج به‌شماره۱۲ .enworB, H ورقه ۵ ب؛« عالم‌آرای عباسی» ۱/ ۸ ب. حقیقت آنکه براون در« تاریخ ادبیات ایران در عصر جدید»(لندن ۱۹۲۴، ص ۳۴- ۴۹) بیشتر مواد تاریخی مربوط به تاریخ صفویه را استقصاء کرده است، و لیکن تقید ما در مراجعه به متون اصلی، در این فصل نیز رعایت می‌شود. البته در موارد لزوم نظریات براون را نیز ذکر خواهیم کرد. درمورد انتساب همپیمان فیروز به ابراهیم ادهم، کسروی معتقد است که طبق تحریر اولیه« صفوة الصفا» خود فیروز از اولاد ابراهیم ادهم بوده است، و پس از آنکه صفویان نسب علوی را برای خود برگزیدند، آن قسمت تحریف شد و همپیمان فیروز را از اولاد ابراهیم ادهم شمردند. این نکته بدیعی است ولی مشکل بتوان صفویه را از اولاد ابراهیم ادهم دانست، زیرا همچنانکه برون اشاره کرده، در کتب تاریخی اشاره‌ای به نسل ابراهیم بن ادهم وجود ندارد، و به‌طور کلی درمورد شخصیت ابراهیم ادهم و مدفن او و اصل و نسبش روایات بسیار مختلف است؛ تا آنجا که علاوه بر روایات مشهور، بعضی او را از بنی عجل شمرده اند،(« الصلة بین التصوف و التشیع» ۱/ ۳۵۳) و حتی نصیریه او را از خود به‌شمار آورده‌اند(« تاریخ العلویین»، محمد امین غالب، لاذقیه ۱۹۲۴، ص ۲۲۶).

[۲۲۴۷] (۱- ۲).« تاریخ شاه اسماعیل»، مؤلف مجهول، نسخه خطی کتابخانه دانشگاه کمبریج به‌شماره--۲۵۵ .ddA ورقه ۳ الف؛« صفوة الصفا»، ابن بزاز بمبئی ۱۳۲۹ ص ۲؛« سلسلة النسب صفویه»، نسخه خطی کمبریج به‌شماره۱۲ .enworB, H ورقه ۵ ب؛« عالم‌آرای عباسی» ۱/ ۸ ب. حقیقت آنکه براون در« تاریخ ادبیات ایران در عصر جدید»(لندن ۱۹۲۴، ص ۳۴- ۴۹) بیشتر مواد تاریخی مربوط به تاریخ صفویه را استقصاء کرده است، و لیکن تقید ما در مراجعه به متون اصلی، در این فصل نیز رعایت می‌شود. البته در موارد لزوم نظریات براون را نیز ذکر خواهیم کرد. درمورد انتساب همپیمان فیروز به ابراهیم ادهم، کسروی معتقد است که طبق تحریر اولیه« صفوة الصفا» خود فیروز از اولاد ابراهیم ادهم بوده است، و پس از آنکه صفویان نسب علوی را برای خود برگزیدند، آن قسمت تحریف شد و همپیمان فیروز را از اولاد ابراهیم ادهم شمردند. این نکته بدیعی است ولی مشکل بتوان صفویه را از اولاد ابراهیم ادهم دانست، زیرا همچنانکه برون اشاره کرده، در کتب تاریخی اشاره‌ای به نسل ابراهیم بن ادهم وجود ندارد، و به‌طور کلی درمورد شخصیت ابراهیم ادهم و مدفن او و اصل و نسبش روایات بسیار مختلف است؛ تا آنجا که علاوه بر روایات مشهور، بعضی او را از بنی عجل شمرده‌اند،(« الصلة بین التصوف و التشیع» ۱/ ۳۵۳) و حتی نصیریه او را از خود به‌شمار آورده‌اند(« تاریخ العلویین»، محمد امین غالب، لاذقیه ۱۹۲۴، ص ۲۲۶).

[۲۲۴۸] (۳).« معجم البلدان»، یاقوت، ۵/ ۱۴۶؛« الانساب» ورقه ۳۱۲ ب.

[۲۲۴۹] (۴- ۵).« سلسلة النسب صفویه» ورقه ۶ الف.

کرد[۲۲۵۰]. محمد، پسر سید عوض که از هفت‌سالگی مفقود الاثر شده بود و ح‌تی او را مرده می‌پنداشتند، پس از هفت سال غیبت بازگشت، با قبای عنابی دربر و کلاهی مخصوص بر سر و قرآن حمایل کرده، وقتی از او پرسیدند کجا بوده است؟

در پاسخ به آنان قبولاند که پریان او را ربوده و قرآن و شریعت تعلیمش کرده اند[۲۲۵۱] [و محمد حافظ لقب یافت]، از همین موقع، صفویان بر خود گمان ولایت بردند. پس از مرگ محمد حافظ پسرش، صلاح الدین رشید به قریه

ص:۳۶۹

کلخوران[۲۲۵۲] اردبیل[۲۲۵۳] رفت و در آنجا ساکن شد و به زراعت و ملکداری پرداخت [۲۲۵۴] گفته‌اند که وی تمامی اموال خود را میان فقرای اسفرنجان تقسیم کرده، در لباس درویشان به کلخور ان روی نهاد [۲۲۵۵] که البته پذیرفتن این مطلب دشوار است.

قطب الدین احمد[۲۲۵۶]، پسر صلاح الدین، جانشین وی گردید. او ساکن کلخوران می‌بود و گرفتار حمله گرجیان شد. اینان که از پیش منطقه را به تصرف درآورده بودند، توانستند بر ولایت اردبیل دست یابند و بسیاری از اهالی را به قتل رسانند. مؤلف تاریخ شاه اسماعیل اضافه بر این معلومات عادی، می‌افزاید:

این یک یورش انتقامی علیه صالح فرزند قطب الدین احمد بوده است که توانسته بود بسیاری از مسیحیان را به اسلام درآورد[۲۲۵۷]، در حالی که ابن بزاز تاریخ این حمله را زمانی تعیین کرده که در آن زمان ص‌الح یک سال داشته است [۲۲۵۸]. به‌هرصورت در الجامع المختصر، منسوب به ابن الساعی آمده است که گرجیان به سال ۶۰۲ بر توابع ارمنستان تاختند و شهر خلاط و غیره را غارت کردند و به مردمان آسیب جانی و مالی رسانیدند و در نواحی مسلمان نشین فتنه و فساد برانگیختند. درنتیجه لشگریان مسلمان و صوفیان و داوطلبان گرد آمدند و با آنان به نبرد برخاستند و بیشترشان را کشتند و اموالشان را به غنیمت گرفتند [۲۲۵۹]. به گفته ابن العبری، یورش گرجیان بر آذربایجان به سال ۶۰۰ بوده، که ظاهرا تا ۶۰۲ ادامه داشته است. ابن العبری می‌افزاید که حکومت خلاط با فتیان صوفی‌مسلک بود که به سال ۶۰۳ قیام کردند، تا آنکه به سال ۶۰۶، ملک العادل ابو بکر بن ایوب بر شهرهای ایشان استیلا یافت[۲۲۶۰].

ص:۳۷۰

[۲۲۵۰] (۴- ۵).« سلسلة النسب صفویه» ورقه ۶ الف.

[۲۲۵۱] (۶).« صفوة الصفا» ص ۱۲؛« سلسلة النسب ورقه» ۶ الف.

[۲۲۵۲] (۷).« صفوة الصفا» ص ۱۲.

[۲۲۵۳] (۸). همان، ص ۱۲ س ۱۷ و حاشیه.

[۲۲۵۴] (۹). همان، ص ۱۲؛« سلسلة النسب» ورقه ۶ الف.

[۲۲۵۵] (۱۰).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۴ ب.

[۲۲۵۶] (۱۱).« صفوة الصفا» ص ۱۱.

[۲۲۵۷] (۱۲).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۱۴ ب.

[۲۲۵۸] (۱۳).« صفوة الصفا» ص ۱۲.

[۲۲۵۹] (۱۴).« الجامع المختصر»، بغداد ۱۹۳۴، ص ۱۷۷.

[۲۲۶۰] (۱۵).« تاریخ مختصر الدول» ص ۳۹۸؛« سلسلة النسب صفویه» ورقه ۳۰ ب- ۳۱ ب.

باری، صالح نیز به روش پدران، عمر خود را در اشتغال به زراعت و نیکی و کمک به مردم گذرانید و پس از مرگ در کلخوران مدفون شد[۲۲۶۱] و امین الدین جبرئیل جانشین وی گردید[۲۲۶۲]. به نظر می‌آید که در اثر حمله گرجیان املاک وی ولو موقتا از دست رفته بود. پس جامه درویشان پوشید و روبه شیراز نهاد و بیست سال در آنجا گذراند[۲۲۶۳]، و هم در آن شهر به حلقه ارادتمندان خواجه کمال الدین عربشاه اردبیلی، از مشاهیر صوفی ه شیراز بدان روزگار، درآمد [۲۲۶۴] و دختر وی، دولتی[۲۲۶۵]، را روی زن اول خود گرفت [۲۲۶۶]. مورخان در اهمیت این ازدواج، بسیار مبالغه کرده اند تا آنجا که آن را مظهر اتحاد امین الدین جبرئیل با عنصر فارسی تلقی نموده اند، به‌طوری که (پس از مراجعت) فارسیان ساکن تبریز دوبار از وی استقبال کردند: یکی به خاطر خودش و دیگر به خاطر همین ازدواج [۲۲۶۷]؛ و همین نشان می دهد که خاندان صفوی، به‌طور خالص ایرانی نبوده است [؟]. پس از رفع خطر (گرجیان)، امین الدین جبرئیل برای اداره املاک و امور کشاورزی خود به کلخوران بازگشت [۲۲۶۸]، و در همانجا از زن ایرانیش ، دولتی، صفی الدین اسحاق به سال ۶۵۰ زاده شد[۲۲۶۹]. در توصیف سیده دولتی به صفات زهد و ولایت و عصمت، مبالغه زیاد به عمل آمده تا آنجا که وی را قرینه رابعه عدویه شمرده‌اند[۲۲۷۰]، و این مقدمه‌ای بود بر آنکه ولادت صفی الد- ین را واقعه‌ای مرتبط با اراده [خاص] آسمانی وانمود کنند. پس از تولد صفی- الدین، پدرش دیری نماند و به سال ۶۵۶ وفات یافت و جاه و ثروت معتنابهی بجا گذاشت. دوران، دوران تصوف بود و صفی الدین، یتیم نازپرورده نیز همین نوع زندگی را برگزید . در چهارده‌سالگی روبه شیراز نهاد تا از نجیب الدین

ص:۳۷۱

بزغش شیرازی (متوفی ۶۷۸) معرفت فراگیرد، ولی شیخ وفات کرده[۲۲۷۱] بود[۲۲۷۲].

به سن بیست سالگی در شیراز به اشاره برادرش، صحبت شیخ رضی الدین را دریافت [۲۲۷۳]، سپس از نزد مرشدی، نزد مرشد دیگری می رفت تا در گیلان [۲۲۷۴] به خدمت شیخ ابراهیم ملقب به شیخ زاهد گیلانی (متوفی ۷۰۰) رسید و در صحبت وی باقی ماند و بالاخره این جوان ترک [۲۲۷۵]، دختر شیخ را به زنی گرفت [۲۲۷۶]. این حادثه، اعلام آغاز نوعی

[۲۲۶۱] (۱۶- ۱۷).« صفوة الصفا» ص ۲۱.

[۲۲۶۲] (۱۶- ۱۷).« صفوة الصفا» ص ۲۱.

[۲۲۶۳] (۱۸).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۵ الف.

[۲۲۶۴] (۱۹).« سلسلة النسب صفویه» ورقه ۸ ب.

[۲۲۶۵] (۲۰).« صفوة الصفا ص» ۱۳؛« سلسلة النسب صفویه» ورقه ۸ الف؛« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۵ ب.

[۲۲۶۶] (۲۱- ۲۲).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۵ الف.

[۲۲۶۷] (۲۱- ۲۲).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۵ الف.

[۲۲۶۸] (۲۳).« صفوة الصفا» ص ۱۲ س ۱۷؛« سلسلة النسب صفویه» ورقه ۹ الف.

[۲۲۶۹] (۲۴).« صفوة الصفا» ص ۱۲ و س ۱۷،« سلسلة النسب صفویه» ورقه ۵ ب.

[۲۲۷۰] (۲۵).« سلسلة النسب صفویه» ورقه ۹ الف.

[۲۲۷۱] (۲۶). همان، ورقه ۱۱ الف؛« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۵ ب.

[۲۲۷۲] (*) سال وفات نجیب الدین، سنی که برای صفی الدین ذکر کرده، سازگار نیست، زیرا طبق مفاد جمله بعدی، صفی الدین در ۶۷۶ مسلما در شیراز بوده و در آنموقع نجیب الدین زنده بوده است.- م.

[۲۲۷۳] (۲۷).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۵ ب. برادران شیخ صفی در آنجا به تجارت مشغول بودند(۱۰ ب).

[۲۲۷۴] (۲۸).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۶ الف.

[۲۲۷۵] (۲۹). همان، ورقه ۶ الف، ۶ ب.

[۲۲۷۶] (۳۰).« سلسلة النسب صفویه» ورقه ۱۱ الف؛ تاریخ« شاه اسماعیل» ورقه ۷ الف.

جدید از تصوف بود بر پایه اشرافیت و ثروت؛ و در زمانی که هم حکام مغول و هم مردم به کرامات اول یا چشم داشتند، این نوع تصوف، طبعا متوجه اهداف دنیوی معینی می شد. شیخ زاهد، که گفته اند نزدیک به صدهزار مرید داشت که از آن‌میان دوهزار نفر به خدمت او اشتغال داشتند[۲۲۷۷]، درنتیجه این پیوند زناشویی داماد توانگر و سخاوتمند خود را به یک فرمانروای صوفی مبدل کرد که اسباب مساعدت دنیوی وی آماده بود. از همین‌جاست که آورده‌اند صفی الدین در خواب دید که «بر کوه قاف نشسته بودی، از کمرش شمشیری بلند و پهن آویزان و بر سرش کلاهی از پوست سمور؛ همچنان بودی تا خورشید از آن شمشیر درخشیدن گرفت و دنیا را روشن کرد »[۲۲۷۸]. شیخ (زاهد) این رؤیا‌را چنین تعبیر کرد که شمشیر یعنی حکم ولایت و خورشید یعنی نور ولایت[۲۲۷۹]. این خشت اول بنای دعوت سیاسی بود به نفع این خاندان که از لحاظ مادی و معنوی اصیل بودند. ثروت صفی الدین، او را در جلب مریدان بسیار کمک می‌کرد؛ از جمله گفته‌اند فقط در یک شب،

ص:۳۷۲

صد رأس دام برای خوراک ایشان ذبح نمود[۲۲۸۰]. صفی الدین مقام شیخ زاهد گیلانی را به ارث برد و پس از مرگ وی به به اردبیل کوچید و اردبیل مرکز انبوه مریدان وی گردید که در کثرت آنان گفته شده که فقط طی پنج ماه، تنها از راه مراغه و تبریز، سیزده هزار نفر به زیارت وی رفتند[۲۲۸۱]. هنگامی که در قرن هشتم در اثر رقابت مغولان با دولت ممالیک- که خود را وارث خلافت عباسی قلمداد می کردند- طالع علویان بلندی گرفت، صفی الدین درصدد برآمد که اقتدار خود را با انتساب به علویان تکمیل کند، و ادعای سیادت کرد؛ دلیل سستی این دعوی آنکه به نقل مؤلف صفوة الصفا، حتی همسر صفی الدین از این موضوع بی اطلاع بود[۲۲۸۲]، و اگر به راستی شیخ صفی سید می بود حتما استاد و مرشدش به نسب وی اشاره می‌کرد- مانند مورد محمد نوربخش- ولی نکرد.

شگفت اینکه باوجود صراحت اتصال شجره صفویان که در کتابها آمده است، به امام حسین [ع][۲۲۸۳]، به نقل از صد ر الدین پسر و وارث شیخ صفی آورده اند که او خود نمی دانست که سید حسنی است یا حسینی[۲۲۸۴]. و همین، در صحت

[۲۲۷۷] (۳۱).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۵ ب.

[۲۲۷۸] (۳۲- ۳۳).« صفوة الصفا» ص ۱۵؛« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۷ الف.

[۲۲۷۹] (۳۲- ۳۳).« صفوة الصفا» ص ۱۵؛« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۷ الف.

[۲۲۸۰] (۳۴).« سلسلة النسب صفویه» ورقه ۲۵ ب.

[۲۲۸۱] (۳۵).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۶ الف.

[۲۲۸۲] (۳۶).« صفوة الصفا»، ص ۱۱.

[۲۲۸۳] (۳۷). همان، ص ۱۱؛« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۳ الف،« سلسلة النسب صفویه» ورقه ۵ ب.

« احسن الودیعه» ۲/ ۲۴۵ به نقل از« ریاض السیاحه». قرمانی(مورخ) صحت این نسب را منکر است، (« اخبار الدول» ۳۴۴)، و دهخدا گوید دلیل قاطعی برای آن در دست نیست(« لغت‌نامه» ماده اسماعیل صفوی). از سوی دیگر، براون آن را رد نکرده (ص ۳۳) و حمید وهبی در« مشاهیر اسلام» گفته است که نسب شناسان ایرانی، این انتساب را تأیید کرده‌اند،(چاپ استانبول ۱۳۱۰، ص ۵۰۰).

[۲۲۸٤] (۳۸). نویسنده شخصا به این نتایج رسیده بود، بعدا معلوم شد که کسروی در این مورد پیشقدم بوده. ضمنا کسروی اضافه می کند که حتی شاه اسماعیل ادعای سیادت نداشت و شاه طهماسب این دعوی را اظهار کرد، اما نصر اللّه فلسفی به نقل از دستنوشته شاه اسماعیل آورده که وی خود را حسینی لقب داده است .(« زندگانی شاه عباس اول» چاپ دوم، تهران ۱۳۳۴ ش ۱۰/ ۱۵۴- ۵).

اصل شجره نسب، از فیروز تا امام موسی کاظم [ع]، ایجاد تردید می‌کند[۲۲۸۵]. البته دعوی علویگری در قرن هشتم غریب نیست، می‌دانیم که

ص:۳۷۳

اولاد عبد القادر گیلانی[۲۲۸۶] نیز همین کار را کردند و نیز دیدیم که نوربخشیان و مشعشعیان همین دعوی را داشتند و پس از آنکه انگیزه اصلی ادعا منتفی شد، همدیگر را رسوا ساختند [۲۲۸۷]. به‌هرحال، دور نیست، بخشهایی [از کتب شرح حال خاندان شیخ صفی] که متضمن نسب علوی ایشان است، افزوده مؤلفان و در درجه اول ابن بزاز[۲۲۸۸] باشد.

حقیقت هرچه باشد، قدرمسلم اینکه، شیخ صفی یک صوفی ترک زبان بوده [۲۲۸۹] و جز یک بیت که رضا قلیخان هدایت[۲۲۹۰] نقل کرده، شعر فارسی دیگری از او ضبط نشده؛ هرچند مؤلف سلسلة النسب، اشعاری در وحدت وجود و یک رباعی به وی نسبت داده است [۲۲۹۱]. گذشته ازینها، اظهارنظرها و شرحهایی از شیخ صفی در حاشیه بعضی اشعار مولوی، عطار، اوحد الدین کرمانی، فخر الدین عراقی، احمد جامی، روزبهان بقلی، سنایی و خاقانی نقل کرده اند[۲۲۹۲]. چنانکه از نقل اقوال و شرح احوال شیخ، مندرج در صفوة الصفا، برمی آید، وی صاحب مکتب خاصی نبوده است . کراماتی از او آورده‌اند که غالبا مربوط می‌شود به حکمرانان مغول؛ شیخ ایشان را از خطرها می‌رهانید[۲۲۹۳]، یا به حکومت رسیدن و پیروزی در جنگها را برای آنان پیشگویی می‌کرد، یا از لحاظ معنوی، مساعدتشان می‌نمود[۲۲۹۴].

بویژه ترکان، شیخ صفی را زعیم معنوی خود می دانستند و شیخ نیز به نوبه خود در رفع منازعات آبادیهای ترک نشین می‌کوشید[۲۲۹۵]. علاوه‌براین، وی سعی در جلب محبت مردم و رهانیدن ایشان از ستم حکومت و نجات بخشیدنشان از

ص:۳۷۴

حالت ناایمنی داشت[۲۲۹۶]. به گفته ابن بزاز، پدر شیخ حسن جلایری وی را در کودکی به خدمت شیخ صفی فرستاده بود تا از او معرفت آموزد و مرید او شود [۲۲۹۷]؛ در این مورد افزوده است که حکمرانان بدان روزگار عادت داشتند فرزندان

[۲۲۸۵] (۳۹).« زندگانی شاه عباس اول»، چاپ دوم، تهران ۱۳۳۴، جلد اول، ص ۱۵۴- ۵.

[۲۲۸۶] (*) رجوع کنید به:« کاروند کسروی» ص ۷۴.- م.

[۲۲۸۷] (**) رجوع کنید به: حاشیه ۲۰ فصل مربوط به نوربخش در کتاب حاضر.- م.

[۲۲۸۸] (***) رجوع کنید به:« کاروند کسروی» ص ۵۸- ۹- م.

[۲۲۸۹] (****) این اظهارنظر نویسنده، بکلی بی‌اساس است و شواهدی خلاف آن وجود دارد که ثابت می کند شیخ صفی به لهجه آذری که یکی از زبانهای ایرانی است سخن می گفته.

(رجوع کنید به:« کاروند کسروی»، ص ۳۴۲- ۳۵۲).- م.

[۲۲۹۰] (۴۰).« ریاض العارفین» ص ۱۴۶.

[۲۲۹۱] (۴۱). سلسلة النسب صفویه، ۲، ۱۹ الف، ۲۳ الف؛ نیز در ورقه ۱۸ ب- ۱۹ الف، می‌نویسد:

«(شیخ صفی) طبع نظم داشت».

[۲۲۹۲] (۴۲).« صفوة الصفا» ص ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۴.

[۲۲۹۳] (۴۳- ۴۴). همان، ص ۹۵، ۲۴۲، ۲۴۳، خصوصا ص ۱۰۵.

[۲۲۹۴] (۴۳- ۴۴). همان، ص ۹۵، ۲۴۲، ۲۴۳، خصوصا ص ۱۰۵.

[۲۲۹۵] (۴۵).« حبیب السیر» ۳/ ۲۲۰، ۴/ ۴۲۱.

[۲۲۹۶] (۴۶).« صفوة الصفا» ص ۹۶- ۱۰۳، و نیز ۱۱۳.

[۲۲۹۷] (۴۷- ۴۸). همان، ص ۱۰۵.

خود را تحت سرپرستی صوفیه بارآورند تا با صفت فرمانپذیری و حرمت صوفیان پرورده شوند؛ به همین مناسبت، شیخ صفی، پادشاه اخروی لقب یافت[۲۲۹۸].

حمد اللّه مستوفی (متوفی ۷۳۰) نیز از منزلت عظیم شیخ صفی، به روزگار خود، یاد کرده است [۲۲۹۹]. در اینجا قابل ذکر است که خلفای صفی الدین، در سرتاسر شرق (ممالک اسلامی) پراکنده بودند[۲۳۰۰]، از جمله در شقائق النعمانیه، از عبد الرحمن ارزنجانی، مقیم آماسیه[۲۳۰۱]، نام برده شده، و نیز از پیر اسماعیل، مرید شیخ صفی در هند[۲۳۰۲]، یاد کرده‌اند.

یک نکته مهم را درمورد شیخ صفی باید توجه داشت و آن اینکه وی یقینا شیعه نبوده است، و این نکته به وضوح از متن صفوة الصفا پیداست، از جمله در تفسیر آیه «یا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ- رِسالَتَهُ[۲۳۰۳]»[۲۳۰۴]، که درنظر شیعیان به حدیث غدیر و خلافت (بلافصل) علی (ع) مربوط می‌شود[۲۳۰۵]، شیخ صفی موضع شیعیانه نگرفته[۲۳۰۶] و نیز «الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ»*[۲۳۰۷] را به صورت شیعیانه تفسیر نکرده است.[۲۳۰۸] و نیز با آنکه به احیاء العلوم و اربعین غزالی و عوارف المعارف سهروردی و مرصاد العباد نجم الدین

ص:۳۷۵

رازی (متوفی ۶۴۵) اشاره کرده[۲۳۰۹]، از هیچ کتاب شیعی نام نبرده است.

شیخ صفی در محرم ۷۳۵ فوت کرد و پسرش صدر الدین موسی (متولد ۷۰۴) از دختر شیخ زاهد گیلانی[۲۳۱۰] جانشین او شد. وی، هم از کودکی در محیط صوفیانه و موقعیت ریاست معنوی بار آمد و از زمان وی، زعامت سیاسی (مرشد صفوی) شروع به شکل گرفتن کرد، به همین سبب، اشرف چوپان، حاکم مغولی اردبیل که از رقابت وی در زمینه سیاسی احساس خطر می‌کرد، به تبریز تبعیدش کرد. ولی مقام شامخ صدر الدین در دل هموطنان ترکش، اشرف را وادار کرد تا وی را به اردبیل بازگرداند. آنگاه کوشید وی را مسموم و مقتول کند. صدر الدین ناچار به گیلان، که دائیهایش و پیروان شیخ زاهد گیلانی در آنجا بودند، گریخت و همین کار اضطراب اشرف را بیش از پیش برانگیخت. پس از آنکه اشرف در

[۲۲۹۸] (۴۷- ۴۸). همان، ص ۱۰۵.

[۲۲۹۹] (۴۹).« تاریخ گزیده» ص ۷۹۳.

[۲۳۰۰] (۵۰).« صفوة الصفا»، ۳۳۵- ۳۵۸.

[۲۳۰۱] (۵۱- ۵۲). همان، ص ۸۹- ۹۰.

[۲۳۰۲] (۵۱- ۵۲). همان، ص ۸۹- ۹۰.

[۲۳۰۳] (*) ای پیغمبر، آنچه را از جانب پروردگارت به تو نازل شده، به مردم ابلاغ کن، که اگر نکنی، رسالت خود را به انجام‌نرسانده‌ای.(سوره مائده ۵: ۶۷).

[۲۳۰۴] (۵۳- ۵۴). برای نمونه رجوع کنید به« اصول کافی»، کلینی تهران ۱۳۸۱، ۱/ ۲۸۹

[۲۳۰۵] (۵۳- ۵۴). برای نمونه رجوع کنید به« اصول کافی»، کلینی تهران ۱۳۸۱، ۱/ ۲۸۹

[۲۳۰۶] (۵۵).« صفوة الصفا» ص ۱۴۱.

[۲۳۰۷] (۵۶- ۵۷).« صفوة الصفا» ص ۱۴۶، و نیز« اصول کافی»، کتاب الحجة، باب فرض طاعة الائمه، حدیث: ۶، باب ان الراسخین فی العلم هم الائمه، حدیث: ۱- ۳، باب فی شان\i إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ\E و تفسیرها، حدیث: ۱.

[۲۳۰۸] (۵۶- ۵۷).« صفوة الصفا» ص ۱۴۶، و نیز« اصول کافی»، کتاب الحجة، باب فرض طاعة الائمه، حدیث: ۶، باب ان الراسخین فی العلم هم الائمه، حدیث: ۱- ۳، باب فی شان\i إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ\E و تفسیرها، حدیث: ۱.

[۲۳۰۹] (۵۸).« صفوة الصفا» ص ۱۴۰، ۱۵۲.

[۲۳۱۰] (۵۹).« سلسلة النسب صفویه» ورقه ۲۶ الف.

حمله ارغون بیگ به اردبیل، کشته شد، صدر الدین دوباره به اردبیل بازگشت، تا آنکه در همانجا به سن نودسالگی درگذشت[۲۳۱۱].

از تازه‌های صدر الدین آنکه صوفی شورشگر، محمد نوربخش، در وصف وی گفته است : «وی از فتیان و اوتاد اولیاء و در فتوت بکمال بود ... و بیچیزان و تهیدستان را اطعام می کرد»[۲۳۱۲]. ابن بزاز نیز، زعامت وی را در تصوف عملی، تاکید و اشاره کرده که با چند اخی از جوانمردان ترک، همچون اخی امیر علی [۲۳۱۳] و اخی میر میر [۲۳۱۴] و اخی شادی [۲۳۱۵] صحبت داشت، که این نشان می دهد، صوفیگری صفویان شکل گرفته و به یک نهضت صوفیانه ه مانند جنبشهای معاصر خود، تحول یافته بود[۲۳۱۶]. صدر الدین در جمع‌آوری مریدان و بذل و

ص:۳۷۶

بخشش بدیشان، چندان کوشش داشت که خلیل العجم[۲۳۱۷]، لقب یافت[۲۳۱۸].

صدر الدین، به لحاظ دیگر هم از سران تصوف است، چنانکه شاه قاسم انوار صوفی مشهور را از شاگردان وی شمرده‌اند[۲۳۱۹] و گفته‌اند که صدر الدین [۲۳۲۰] این لقب را به وی داد؛ قاسم انوار نیز ابیاتی در ستایش و یاد ایام صحبت او دارد[۲۳۲۱]. به علاوه، صدر الدین بود که به درویش توکلی (ابن بزاز)، موضوع و محتویات کتاب صفوة الصفا را املاء و تقریر کرد[۲۳۲۲] و گویا دعوی سیادت را همو عنوان نمود.

از نکات قابل ملاحظه اینکه، صدر الدین، زیارتگاهی برای پدرش، شیخ صفی الدین ساخت و آن را قرارگاه پیروان خود قرار داد، این ساختمان چنان وسیع بود که بنای آن بیست سال طول کشید [۲۳۲۳]، و یک مرکز معنوی گردید که صوفیان گرد می آمدند و نذوراتی بدانجا می رسید[۲۳۲۴] که صرف آنان می شد[۲۳۲۵]. از نشانه های والایی مقام شیخ صفی درنظر صوفیه و کل جامعه، آنکه قبرش زیارتگاه حکام و پادشاهان گردید و آورده‌اند که حتی تیمور به زیارت آن رفت[۲۳۲۶].

[۲۳۱۱] (۶۰). همان، ورقه ۲۸ ب؛« حبیب السیر» ۴/ ۵۲۱- ۳.

[۲۳۱۲] (۶۱).« مجالس المؤمنین» ص ۲۷۳.

[۲۳۱۳] (۶۲- ۶۳- ۶۴).« صفوة الصفا» ص ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۲.

[۲۳۱۴] (۶۲- ۶۳- ۶۴).« صفوة الصفا» ص ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۲.

[۲۳۱۵] (۶۲- ۶۳- ۶۴).« صفوة الصفا» ص ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۲.

[۲۳۱۶] (۶۵). نگاه کنید به توصیف ابن بطوطه از اخیان بلاد روم(« الرحلة» ۱/ ۱۸۱- ۲)، جامی نیز از چند متصوف ملقب به اخی نام برده: اخی فرج زنجانی(متوفی ۹۵۷) و اخی علی مصری و اخی محمد دهستانی (« نفحات الانس» ص ۴۴۵- ۶). همچنانکه تایشنر دریافته و اشاره کرده، اخی کلمه‌ای است ترکی مرادف فتی عربی (- جوانمرد) و برخلاف آنچه پنداشته می شود ربطی به کلمه اخ عربی (- برادر) ندارد.(« دائرة المعارف اسلامی » چاپ دوم انگلیسی).[و نیز رجوع کنید به اعلام مناقب العارفین چاپ یازجی.- م]

[۲۳۱۷] (*) به این مناسبت که ابراهیم خلیل(ع) نیز به جوانمردی و مهمان‌نوازی و گذشت، نامبردار بود.- م.

[۲۳۱۸] (۶۶).« مجالس المؤمنین» ص ۲۷۳.

[۲۳۱۹] (۶۷).« کلیات قاسم انوار» با مقدمه سعید نفیسی تهران ۱۳۲۷ ش، مقدمه ص ۱۱.

[۲۳۲۰] (۶۸).« سلسلة النسب» صفویه ورقه ۲۸ الف.

[۲۳۲۱] (۶۹).« کلیات قاسم انوار» ص ۳۴۰؛« مجالس المؤمنین» ص ۲۷۳.

[۲۳۲۲] (۷۰).« صفوة الصفا» ص ۴.

[۲۳۲۳] (۷۱- ۷۲- ۷۳).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۸ ب.

[۲۳۲۴] (۷۱- ۷۲- ۷۳).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۸ ب.

صدر الدین مدت ۵۹ سال ترکان را ارشاد می کرد و پس از مرگ به سال ۷۹۴ در آرامگاه خانوادگی صفویان پهلوی پدرش به خاک سپرده شد[۲۳۲۷]. او برای پسرش درخت به بار نشسته ای باقی گذاشت ولی ظاهرا وجود تیمور، باعث شد که تحول این نهضت به یک قیام صوفیانه، به تأخیر افتد.

پس از صدر الدین، رهبری به علاء الدین علی[۲۳۲۸] رسید که همواره

ص:۳۷۷

لباس سیاه می‌پوشید و سیاهپوش لقب یافت[۲۳۲۹]. وی در زهد مبالغه می‌نمود و در چند مجلس با تیمور ملاقات داشت و آورده‌اند که یک بار سم نوشید[۲۳۳۰]- همان کاری که صوفیان رفاعی می کردند- و نیز نوشته اند که وی، تیمور را متوجه وجود یزیدیان، که در حق معاویه[۲۳۳۱] اعتقاد نیک داشتند، نمود و به تنبیه ایشان تشویق کرد.

از تازه‌های علی سیاهپوش، علاوه بر ارتباط با تیمور، آنکه برای اولین بار در تاریخ صفویان، در زمان وی به ظهور فدائیان درمیان مریدان صفویه اشاره کرده‌اند[۲۳۳۲]، و این پدیده، بوضوح نشان می‌دهد که این طریقه، منشأ فتوت داشته، که نخستین تجلی آن را به شکل رابطه صدر الدین با اخیان دیدیم، و نیز پیدایش فدائیان میان صوفیان صفوی، بیانگر تحول این طریقه تصوف، به یک سازمان نظامی است. موضوع تازه دیگر: روایتی هست بدین مضمون که تیمور، اسیرانی را که ضمن جنگهای سال ۸۰۴ در آسیای صغیر به چنگش افتاده بودند[۲۳۳۳] به علی سیاهپوش بخشید. اینان صوفیان روملو (- رومی) نامیده شدند[۲۳۳۴] درباره روملوها نوشته اند که علی، آنان را در جوار آرامگاه پدرانش اردبیل منزل داد[۲۳۳۵]. این حادثه- اگر راست باشد- اساس و سابقه ایجاد قشون قزلباش[۲۳۳۶] به‌شمار می‌آید که با ینی‌چریان، یعنی بخشی از سپاه عثمانی که تشکیل آن پیش از تشکیل لشگر قزلباش و به زمان ا ورخان بود[۲۳۳۷]، وحدت عنصری و فرهنگی داشتند. به علاوه، علی سیاهپوش عده دیگری از این اسیران را آزاد کرد و اجازه داد به موطن خویش در آسیای صغیر بازگردند و عند اللزوم آماده مساعدت صفویان باشند. می‌توان از بررسی حوادث چنین نتیجه گرفت که این

ص:۳۷۸

[۲۳۲۵] (۷۱- ۷۲- ۷۳).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۸ ب.

[۲۳۲۶] (۷۴).« محفل الاوصیاء» ورقه ۳۲۶ الف.

[۲۳۲۷] (۷۵).« سلسلة النسب صفویه» ورقه ۳۲ الف.

[۲۳۲۸] (۷۶).« الضوء اللامع»، سخاوی ۶/ ۲۹.

[۲۳۲۹] (۷۷).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۸ ب.

[۲۳۳۰] (۷۸- ۷۹).« سلسلة النسب صفویه» ورقه ۳۴ الف و ب.

[۲۳۳۱] (۷۸- ۷۹).« سلسلة النسب صفویه» ورقه ۳۴ الف و ب.

[۲۳۳۲] (۸۰).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۱۰ ب.

[۲۳۳۳] (۸۱). همان، ورقه ۱۰ ب؛« سلسلة النسب صفویه» ورقه ۳۴ ب؛ و نیز نگاه کنید به:
p, ۱۶۲۶, nodnoL, egamirgliP sahcruP sahcruP leumaS .۳۸۲ .

[۲۳۳۴] (۸۲).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۱۰ ب؛« سلسلة النسب صفویه» ورقه ۳۴ ب.

[۲۳۳۵] (۸۳). همان، ورقه ۱۱ الف.

[۲۳۳۶] (*) به معنی سرخ‌سران یا سرخکلاهان؛ چون بر سر کلاه سرخ می‌گذاشتند.

[۲۳۳۷] (۸۴).« دائرة المعارف اسلامی»، مادهseirassinaJ (ینی‌چری).

اسیران آزاد شده، در آن ایام داعی و فدائی صفویه و ضمنا جاسوسان تیمور در بلاد روم بوده‌اند[۲۳۳۸].

نام علی سیاهپوش در کتابهای عربی به صورت «علی سیاه» آمده و سخاوی از وی به عنوان «مرشد صوفیه عراق»[۲۳۳۹] نام برده و به عبور وی از دمشق در بازگشت از مکه به سال ۸۳۰ به همراهی جمعی از پیروانش اشاره کرده[۲۳۴۰] است.

در تأیید این اخبار، سخاوی تصریح می کند که علی سیاهپوش چند سال در دمشق بماند و در وصف رابطه مریدانش با وی گفته: «در حق مرشد خود، چنان اعتقادی دارند که گفتنی نیست »[۲۳۴۱]. گواهی سخاوی درستی اخبار مورخان ایرانی را درمورد جایگاه صفویان در دل مردم، نشان می‌دهد. مقام شامخ علی سیاهپوش در ایران، با سیطره معنوی وی بر بلاد روم از طریق مریدانش، که مستقیما از او اخذ طریقه کرده بودند[۲۳۴۲]، مستحکم‌تر شد. علی سیاهپوش پس از سی و هشت هشت سال زعامت معنوی به سال ۸۳۲ در حال بازگشت از آخرین سفر حج در بیت المقدس درگذشت و مز ار بزرگی در آنجا برای وی ساخته شد[۲۳۴۳].

بجاست اشاره کنیم که در منابع صفویان، ضمن شرح‌حال علی سیاهپوش، تمایلات شیعیانه آشکاری به وی نسبت داده‌اند که البته مورد تردید است[۲۳۴۴]؛ از آن جمله به روایت مؤلف تاریخ شاه اسماعیل، اسیران آزاد شده‌ای که اجازه بازگشت به بلاد روم را یافتند، موظف بودند مذهب دوازده امامی را در آنجا ترویج کنند، و نیز به روایت همین منبع، شخص علی سیاهپوش از امام جواد [ع] مستقیما و حضورا اجازه چله صوفیانه را گرفته بود[۲۳۴۵].

ریاست صفویان پس از علی سیاهپوش به فرزند خردسالش ابراهیم رسید.

شدت علاقه او به پدر چندان بود که گفته‌اند در سفر مشرق تاب جدایی او را

ص:۳۷۹

نیاورد و در شام و بیت المقدس بدو پیوست [۲۳۴۶]. چنین می‌نماید که ابراهیم آن مایه نیروی شخصیت و هوش و دانش را نداشت که شایستگی تحمل بار سنگین چنان مسؤلیت بزرگی را داشته باشد . ظاهرا علیل بوده[۲۳۴۷] و اندوه از دست دادن پدر، تأثیر شدیدی در وی بجا گذاشته بوده است [۲۳۴۸]. البته ابراهیم دو برادر دیگر به نام جعفر و عبد الرحمن [۲۳۴۹] نیز

[۲۳۳۸] (۸۵).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۱۱ الف.

[۲۳۳۹] (۸۶).« الضوء اللامع» ۶/ ۲۹ پیداست که مقصودش عراق عجم بوده، همچنانکه قرمانی، حیدر نواده علی سیاهپوش را « صاحب عراق عجم» می‌نامد:(« اخبار الدول» ۳۴۸).

[۲۳۴۰] (۸۷– ۸۸).« الضوء اللامع» ۶/ ۲۹– ۳۰.

[۲۳۴۱] (۸۷– ۸۸).« الضوء اللامع» ۶/ ۲۹– ۳۰.

[۲۳۴۲] (۸۹).« شقائق النعمانیه»(حاشیه« وفیات الاعیان») مصر ۱۲۹۹، ۱/ ۱۵۵.

[۲۳۴۳] (۹۰).« الضوء اللامع» ۶/ ۳۰، در« سلسلة النسب صفویه»، وفات علی سیاهپوش به سال ۸۳۰ ذکر شده.

[۲۳۴۴] (۹۱– ۹۲).« سلسلة النسب صفویه» ورقه ۳۲ ب.

[۲۳۴۵] (۹۱– ۹۲).« سلسلة النسب صفویه» ورقه ۳۲ ب.

[۲۳۴۶] (۹۳).« الضوء اللامع» ۶/ ۲۹؛« حبیب السیر» ۴/ ۴۲۲.

[۲۳۴۷] (۹۴).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۱۱ الف.

[۲۳۴۸] (۹۵). شرح‌حال ابراهیم را در« حبیب السیر»(۴/ ۴۲۴) ملاحظه کنید، به نوشته« تاریخ شاه اسماعیل»، ابراهیم بکلی مشغول عبادت گردید(ورقه ۱۱ ب).

[۲۳۴۹] (۹۶).« سلسلة النسب صفویه» ورقه ۳۶ الف.

داشت که هیچ‌یک قدرت رهبری صفویان و جهت دادن به نیروی دم افزون ایشان را نداشتند. پیداست که قدرت شاهرخ و منکوب شدن جنبشهای صوفیانه[۲۳۵۰] در زمان وی و ناتوانی آشکار ابراهیم، باز هم جنبش صفویان را تا فرصتی دیگر، به تأخیر انداخت. نکته قابل ملاحظه اینکه در بعضی کتب، ضمن اخبار صفویان، در این مرحله، به ابراهیم اشاره نشده و نام وی را از قلم انداخته اند؛ و در بیان احوال جنید، او را نه فرزند ابراهی م بلکه فرزند علی سیاهپوش [که پدربزرگ وی بوده]، دانسته اند[۲۳۵۱]. ابراهیم به سال ۸۵۱ مرد[۲۳۵۲] و شش فرزند از او باقی ماند که کوچکترین ایشان، جنید [۲۳۵۳]، از همگی شایسته‌تر بود و به دست وی تحول نهائی این جنبش صوفیانه، در زمانی که با از هم پاشیدگی امپراطوری تیموری پس از مرگ شاهرخ، محیط کاملا آمادگی داشت، انجام پذیرفت.

ریاست صفویه در مرحله‌ای به جنید رسید که راه برای امیران و دیگر داعیه- داران برای دست‌اندازی بر ولایات و ایجاد دولت، باز بود و نیز شورش مشعشعیان، در اوج پیشرفت، می رفت که همه جنوب و غرب ایران را فروگیرد . تشدید فعالیت جنید و کثرت مریدانش، درنظر میرزا جهانشاه بن قرایوسف قراقویونلو (مقتول ۸۷۲) فرمانروای آذربایجان، انعکاس نامطلوبی یافت؛ در آن موقع شایعات نامیمونی

ص:۳۸۰

انتشار داشت که دولت موعود علویان در آخر الزمان به رهبری جنید صفوی برپا خواهد شد و جنید در رکاب مهدی (عج) خواهد جنگید. منجمان نیز، باتوجه به وقایعی که در همان دوران گذشت و بیان کردیم، این پیشگویی را تایید می‌کردند[۲۳۵۴]. درنتیجه، جهانشاه به جنید فشار آورد که از اردبیل به هرجا که خواهد برود [۲۳۵۵] و جنید کوشید با معاذیری در اردبیل باقی بماند ولی تهدید به جنگ و و یران‌کردن اردبیل از طرف جهانشاه، جنید را واداشت که به دیاربکر رونهد[۲۳۵۶]. این منطقه تحت حکومت اوزون حسن، بزرگ خاندان آق قویونلو و مرید علی سیاهپوش[۲۳۵۷]- جد جنید- و رقیب جهانشاه[۲۳۵۸] بود. این مهاجرت نیز نیروی صفویان را افزود، زیرا جنید با خدیجه بیگم خواهر اوزون حسن، ازدواج کرد[۲۳۵۹]. با این حال تصمیم جنید بر بازگشت به اردبیل، به قوت خود باقی ماند [۲۳۶۰]. ازینجا به بعد، منابع ایرانی و فرنگی[۲۳۶۱] اتفاق دارند که جنید از دیاربکر به اردبیل رو نهاد و ضمن راه در شروان کشته شد [۲۳۶۲] ولی به حوادثی که پیش از رسیدن وی به دیاربکر رخ داد، اشاره نشده است. حقیقت آن است که جنید از اردبیل مستقیما به دیاربکر نرفت، بلکه نخست به اربل و آنگاه به حلب روی نهاد و در آنجا نزد شیخ محمد بن اویس اربلی که از مشایخ صفویه در حلب

[۲۳۵۰] (*) مقصود، سرکوبی حروفیه و نوربخشیه است.- م.

[۲۳۵۱] (۹۷).« اعلام النبلاء فی تاریخ حلب الشهباء» محمد راغب طباخ، حلب ۱۹۲۶، ۳/ ۵۶.

[۲۳۵۲] (۹۸).« سلسلة النسب صفویه» ورقه ۴۵ الف.

[۲۳۵۳] (۹۹).« سلسلة النسب صفویه» ورقه ۴۶ ب.

[۲۳۵۴] (۱۰۰- ۱۰۱- ۱۰۲- ۱۰۳).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۱۱ ب، ۱۲ ب.

[۲۳۵۵] (۱۰۰- ۱۰۱- ۱۰۲- ۱۰۳).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۱۱ ب، ۱۲ ب.

[۲۳۵۶] (۱۰۰- ۱۰۱- ۱۰۲- ۱۰۳).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۱۱ ب، ۱۲ ب.

[۲۳۵۷] (۱۰۰- ۱۰۱- ۱۰۲- ۱۰۳).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۱۱ ب، ۱۲ ب.

[۲۳۵۸] (۱۰۴).« دائرة المعارف اسلامی» مقاله کلمان هوار راجع به جنید.

[۲۳۵۹] (۱۰۵- ۱۰۶).« تاریخ شاه اسماعیل»، ورقه ۱۵ ب؛« سلسلة النسب صفویه»، ورقه ۴۶ ب.

[۲۳۶۰] (۱۰۵- ۱۰۶).« تاریخ شاه اسماعیل»، ورقه ۱۵ ب؛« سلسلة النسب صفویه»، ورقه ۴۶ ب.

[۲۳۶۱] (۱۰۷). مقاله کلمان هوار راجع به جنید، و« براون» ص ۴۷ ببعد.

[۲۳۶۲] (۱۰۸).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۱۲ ب؛« سلسلة النسب صفویه»، ورقه ۴۶ ب.

بود[۲۳۶۳] اقامت گزید، (و دختر او را به زنی گرفت). پس از آن همراه پیروان خود به کلنر از نواحی حلب[۲۳۶۴]، که از پیش مقر قبایل ترکمان بود[۲۳۶۵] رفت و بالاخره به جبل موسی از مناطق انطاکیه، روی آورد[۲۳۶۶].

ظاهرا جنید با استفاده از نفوذ معنوی در دل پیروانش و به منظور تحقق اهداف سیاسی خود، تحت تأثیر مشعشعیان، شروع به تشکیل یک فرقه شیعه

ص:۳۸۱

غالی کرده بود و بر سر اتخاذ همین سیاست، با پدرزن خود شیخ محمد مذکور، اختلاف پیدا کرد [۲۳۶۷] (و دختر وی را طلاق داد). پس از آن، فعالیت تبلیغاتی اتباع جنید، براساس شیعیگری غالیانه، از نوع دعوت مشعشعیان [۲۳۶۸]، تشدید یافت[۲۳۶۹]؛ جامعه حلب، این دعوت غالیانه را تحمل نکرد و یک مجلس فقهی برای محاکمه وی منعقد گردید که البته جنید در آن حضور نیافت[۲۳۷۰].

درنتیجه، عامه بر پیروان وی هجوم بردند و بسیاری از ایشان را کشتند[۲۳۷۱].

برای جنید روشن شد که دیگر نمی تواند در آنجا بماند، پس به دیاربکر نزد اوزون- حسن رفت و خواهر او را به زنی گرفت و از آنجا به کمک وی روبه اردبیل نهاد.

ولی امور، برخلاف انتظار جنید جریان یافت و حاکم شروان در راه اردبیل، او را از پیشروی بازداشت و جنگی رخ داد که به کشته شدن جنید منتهی گردید [۲۳۷۲]؛ و این واقعه بعد از سال ۸۶۱ بود که مجلس محاکمه ای در حلب، علیه وی تشکیل شده بود[۲۳۷۳].

درواقع، طریقه صفوی به دست جنید تبدیل به جنبشی شد که جنبه سیاسی آن غلبه داشت، بعضی از معاصران جنید متوجه نکته شده و درباره وی گفته‌اند:

«او به شیوه پادشاهان بود، نه بر طریق صوفیان »[۲۳۷۴]، و نیز گفته اند، طرفداران وی از بلاد روم و ایران و دیگر شهرها روبه سوی او می نهادند[۲۳۷۵]. و از این بالاتر، به نوشته شیخ ابو ذر شافعی، «پس از کشته شدن او، بعضی یارانش مدعی

[۲۳۶۳] (۱۰۹- ۱۱۰).« اعلام النبلاء» ۳/ ۵۶ به نقل از« کنوز الذهب» ابو ذر شافعی(متوفی ۸۸۴).

[۲۳۶٤] (۱۰۹- ۱۱۰).« اعلام النبلاء» ۳/ ۵۶ به نقل از« کنوز الذهب» ابو ذر شافعی(متوفی ۸۸۴).

[۲۳٦٥] (۱۱۱). یاقوت:« معجم البلدان» ۷/ ۲۷۴.

[۲۳٦٦] (۱۱۲).« اعلام النبلاء» ۳/ ۵۶،« تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۳۳۲، ۵/ ۳۳۶- ۷.

[۲۳٦۷] (۱۱۳- ۱۱۴- ۱۱۵- ۱۱۶).« اعلام النبلا» ۳/ ۵۶،« تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۳۳۲، ۵/ ۳۳۶- ۷.

[۲۳٦۸] (۱۱۳- ۱۱۴- ۱۱۵- ۱۱۶).« اعلام النبلا» ۳/ ۵۶،« تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۳۳۲، ۵/ ۳۳۶- ۷.

[۲۳٦۹] (*) جنید، در شام چندبار مردم محلی را علیه حکومت شورانید .(رجوع کنید به : تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران ...، دکتر ابو القاسم طاهری، تهران ۱۳۴۹، ص ۱۳۶).- م.

[۲۳۷۰] (۱۱۳- ۱۱۴- ۱۱۵- ۱۱۶).« اعلام النبلا» ۳/ ۵۶،« تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۳۳۲، ۵/ ۳۳۶- ۷.

[۲۳۷۱] (۱۱۳- ۱۱۴- ۱۱۵- ۱۱۶).« اعلام النبلا» ۳/ ۵۶،« تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۳۳۲، ۵/ ۳۳۶- ۷.

[۲۳۷۲] (۱۱۷).« دائرة المعارف اسلامی»، مقاله کلمان هوار راجع به حیدر.

[۲۳۷۳] (۱۱۸).« براون»: ص ۴۷.

شدند که زنده است »[۲۳۷۶]؛ که مشابهت عقیده مشعشعیان را با [پیروان] جنید نشان می دهد. آنچه مسلم است، در آن مرحله، صفویان تبدیل به یک حزب سیاسی شورشی[۲۳۷۷] شده بودند که شیعیگری غالیانه در عقایدشان رخنه کرده بود و این حالت، در زمان پیشوای بعدی، وضوح بیشتری می‌یابد.

ص:۳۸۲

حیدر، فرزند جنید، جانشین پدر شد . در آغاز زعامت کودک بدون اهمیت و خطری تلقی می شد که تحت سرپرستی پیروان بسیارش- که با شکست و کشته شدن پیشوای جوانشان، بال‌شان بریده بود- می‌زیست[۲۳۷۸]. چنین می‌نماید که پیروان وی افزونتر می‌شدند و در نهان بدو می پیوستند. ظاهرا وی به نحو مشخصی، از روش تصوف اتباع خود، به طرف فتوت صوفیانه- که از روزگار صدر الدین داخل طریقه صفوی شده بود- تغییر سمت داد و بدین لحاظ گام دی‌گری در پیش راندن گردونه طریقه صفوی به سوی تشیع دوازده امامی برداشت، و آن عبارت بود از تعیین علامتی که پیروان وی را از دیگران متمایز می‌کرد.

این علامت و شعار خاص، کلاهی قرمزرنگ و دوازده ترک بود که دستاری بر گرد آن پیچیده می شد، بیرجس، در سفرنامه خود، (چاپ لندن، ۱۶۲۶ م.) آن را چنین وصف کرده : «حیدر به پیروان خود امر کرد عمامه های پیچ‌درپیچ که وسط آن کلاه نوک‌تیز دوازده‌ترکی قرار داشت- به نشانه پیروی علی و دوازده فرزندش- بر سر بگذارند»[۲۳۷۹].

حیدر در اردبیل، از بیم سوء عاقبت، محافظه کارانه می‌زیست و منتظر حوادث می بود[۲۳۸۰] تا آنکه اوزون حسن بر تمام عراق و آذربایجان دست یافت و جهانشاه بن قرایوسف[۲۳۸۱] و ابو سعید آخرین بازمانده تیموریان را برانداخت و عراق و ایران، حتی ترکستان، بلامعارض گردید. آنگاه اوزون حسن، از حیدر درخواست کرد که شعار طریقه خود را ارسال دارد تا او و فرزندانش، بدان ملبس شوند[۲۳۸۲]، و پس از آن، حیدر را به دیاربکر نزد خود فراخواند و دخترش را بدو داد[۲۳۸۳]. مادر این دختر، دسپینا خاتون دختر کالوا آیوانس، آخرین بطریق مسیحی طرابزون و از نسل یک خاندان اصیل و نجیب یونانی

ص:۳۸۳

[۲۳۷٤] (۱۱۹- ۱۲۰- ۱۲۱).« اعلام النبلاء» ۵/ ۳۳۷.

[۲۳۷۵] (۱۱۹- ۱۲۰- ۱۲۱).« اعلام النبلاء» ۵/ ۳۳۷.

[۲۳۷٦] (۱۱۹- ۱۲۰- ۱۲۱).« اعلام النبلاء» ۵/ ۳۳۷.

[۲۳۷۷] (**) به نوشته رحیم‌زاده صفوی، نخستین‌بار جنید بود که بر پیروانش مقرر داشت با خود کارد و قمه یا تبرزین حمل کنند (« زندگانی شاه اسماعیل صفوی»، تهران ۱۳۴۱، ص ۴۶).

[۲۳۷۸] (*) به گفته دکتر طاهری،(« تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران ...») کشته شدن جنید،« به نهضتی که انتظار بهانه‌ای را می کشید، انگیزه‌ای عاطفی بخشید.» ص ۱۳۷.- م.

[۲۳۷۹] (۱۲۲). می‌دانیم که ائمه جمعا ۱۲ نفرند و بیرجس در تعداد ایشان اشتباه کرده.

[۲۳۸۰] (۱۲۳).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۱۳ الف.

[۲۳۸۱] (۱۲۴).« الضوء اللامع»، سخاوی ۳/ ۸۰؛« شذرات الذهب» ۷/ ۳۱۴.

[۲۳۸۲] (۱۲۵).« تاریخ شاه اسماعیل»، ورقه ۱۳ الف.

[۲۳۸۳] (۱۲۶).« سلسلة النسب صفویه»، ورقه ۴۷ ب؛« تاریخ شاه اسماعیل»، ورقه ۱۳ الف،

بود[۲۳۸۴]. به نظر می آید که اوزون حسن می خواست برای دا ماد و خواهرزاده- اش، حیدر، بنیاد حکومتی بگذارد . و در حقیقت نیز اسباب کمک وی را آماده کرده بود؛ و لیکن به سال ۸۸۲ درگذشت و فرزندش خلیل جانشین او شد. یعقوب (متوفی ۸۹۶) برادر کهتر خلیل علیه وی توطئه چید و چند ماه پس از مرگ پدر، برادر را کشت[۲۳۸۵] و خود به سال ۸۸۳ در حالی که شانزده سال بیش نداشت، [۲۳۸۶] تاجگذاری کرد[۲۳۸۷]. یعقوب، حیدر را که در این میان، در انتظار فرصت و مشغول گردآوری لشگر و سازمان دادن مریدان خویش بود، زیر نظر گرفت [۲۳۸۸]. ظاهرا روابط این دو جوان، چنان تیره شد که موقعیت ایجاب می‌کرد حیدر به نحوی دست به کار شود؛ راه‌حل آن بود که وی برای به دست آوردن جای پایی، یا دستکم غنیمتی که به مصرف لشگریانش برسد، به گرجستان حمله ببرد . راه وی به گرجستان از قلمرو دولت کوچک شروان می‌گذشت، و لازمه کار آن بود که نخست بر آن دست یابد [۲۳۸۹]. این حکومت ضعیف، پس از تیموریان و اولاد قرایوسف، تنها امیرنشین مستقل از آق قویونلوها بود که تسلط بر آن، در یک زمان برای حیدر و رقیبش یعقوب، مطرح شد. اما فرخ یسار، حاکم شروان- که پدرش قاتل جنید بود- از این حرکت دچار وحشت گردید و ترجیح داد که با یعقوب[۲۳۹۰]، همپیمان شود . جنگ حیدر با فرخ یسار در [شمال] طبرستان و نزدیک دربند [۲۳۹۱]، به کشته شدن حیدر انجامید (۸۹۳)[۲۳۹۲].

ص:۳۸۴

پس از کشته شدن او مریدانش در اردبیل به دور پسر بزرگش یارعلیشاه جمع شدند ولی دیری نگذشت که وی با دو برادرش ابراهیم و اسماعیل و مادرشان حلیمه بیگم، دستگیر و به شیراز تبعید شدند و چهار سا ل در آنجا محبوس ماندند[۲۳۹۳].

پیش از پرداختن به حوادث بعدی، باید اشاره کرد که حیدر در موضوع کلاه ۱۲ ترک، به نشانه تشیع آشکار، مدعی بود که شخص علی بن ابیطالب (ع) به خواب وی آمده و آن شعار را تصویب و امر به ترویج آن فرموده [۲۳۹۴]؛ که البته نولد که در صحت این واقعه، اظهار تردید کرده[۲۳۹۵]. نکته دیگر آنکه به روزگار حیدر، در تحولات نهضت قزلباشان، پدیده تازه‌ای

[۲۳۸٤] (۱۲۷). براون، ص ۴۷؛ و نیز نگاه کنید به:
f ۲۵۳. p, ۱۸۹۶,. S. A. R. J, liamsI hahsS fo sraeY ylraE ehT, ssoR. D. E .
به نقل از سفرنامه بیرجس(ص ۲۸۲).

[۲۳۸۵] (۱۲۸).« الضوء اللامع» ۹/ ۲۸۳.

[۲۳۸٦] (۱۲۹).« تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۲۶۱.

[۲۳۸۷] (۱۳۰). همان، ۳/ ۲۷۶.

[۲۳۸۸] (۱۳۱).« اخبار الدول»، قرمانی ص ۲۷۶.

[۲۳۸۹] (۱۳۲). همان، ص ۳۴۴؛« حبیب السیر» ۴/ ۴۲۷.

[۲۳۹۰] (*) ضمنا باید توجه داشت که فرخ‌یسار، داماد یعقوب نیز بود[احتمالا شوهر خواهر]. رجوع کنید به:« تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران ...»، دکتر طاهری، ص ۱۰۹.- م.

[۲۳۹۱] (۱۳۳). براون، ۴/ ۴۸.

[۲۳۹۲] (۱۳۴).« سلسلة النسب صفویه» ورقه ۴۷ ب؛« اخبار الدول» ص ۳۴۱، ۳۸۸؛« فوائد صفویه» ورقه-

[۲۳۹۳] (۱۳۵).« تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۲۷۰.

[۲۳۹٤] (۱۳۶).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۱۳ ب.

[۲۳۹۵] (۱۳۷). رجوع کنید به« دائرة المعارف اسلامی» ماده حیدر.

بروز کرد که نقطه آغاز مرحله سیاسی خالص در طریقه صفوی و سپری شدن ایام زهد و معنویت محسوب می شود و آن مشخص شدن جمعی از قزلباشان تحت عنوان «امرای صوفی»[۲۳۹۶] است.

درواقع رهبران صفوی از آن ببعد خود را از توجه به معنویات و سازمان دادن مریدان به شیوه طریقتی، بی نیاز دیدند و به همان میراث کهن (ارشاد) که باعث جلب اطمینان و کمک عقیدتی و عملی مردم بود، اکتفا نمودند[۲۳۹۷].

از آن پس، حوادث بسرعت رخ داد. یارعلی، در اثنای کوشش برای [فرار از شیراز و] بازگشت به اردبیل کشته شد[۲۳۹۸]، کمی بعد اسماعیل و

ص:۳۸۵

ابراهیم موفق به فرار شدند ولی ابراهیم نیز در این راه جان باخت [۲۳۹۹]. به سال ۸۹۸، اسماعیل (متولد ۸۹۲)، به گیلان[۲۴۰۰]- رشت و سپس لاهیجان- انتقال یافت که در آنجا کارکیا میرزا علی، به طرفداران اسماعیل، اجاز ه اقامت و وعده کمک داده بود [۲۴۰۱]. در آن مرحله، قتل پی درپی جنید و حیدر و یارعلی و ابراهیم، همچون اسطوره ای حماسی مریدان را به هیجان می‌آورد و مردم را با تمام نیرو، به یاری جنبش و خونخواهی کشتگان برمی‌انگیخت[۲۴۰۲].

اسماعیل، به یک لشگر نیرومند و یک شروع موفقیت آمیز احتیاج داشت. سازمان دادن نهایی لشگر، به دست صوفیان صفوی- که به گفته قرمانی «اسماعیل را به تشیع درآوردند و رافضیگری آموختند »[۲۴۰۳]- آغاز شد؛ وی در همان خردسالی، برای مریدانش پیشوایی محبوب بود که در خدمت او و دفاع از او جانفشانی می کردند. اسماعیل به رهنمایی یارانش از لاهیجان به آسیای صغیر که مرکز طرفدارانش بود روی نهاد، تا از آنان یاری جوید که هسته اصلی لشگر و دستیاران وی باشند، و گفته اند که عده ای از آنان را همراه آورد [۲۴۰۴]. قیام، به رهبری اسماعیل و هفت صوفی آغاز شد[۲۴۰۵] که از آن جمله دو ترکمان قرامانی بودند[۲۴۰۶].

در اینجا بد نیست یادآوری کنیم که در حلب، شهری که یکچند اقامتگاه جد اسماعیل بود، صوفی مشهوری به نام محمد بن یحیی کواکبی (متوفی ۸۹۷) می‌زیست که داعی صفویان بود و به مردم می گفت: «بزودی، یک تن از پیروان طریقه ما،

[۲۳۹۶] (۱۳۸).« تاریخ شاه اسماعیل»، ورقه ۱۳ ب.

[۲۳۹۷] (*) برای تفصیل این موضوع، رجوع کنید به« تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران ...»، دکتر طاهری، ص ۱۳۹- ۱۴۰. ضمنا از تازه‌های شیخ حیدر صفوی یکی هم این بود که به شیوه‌های خشونت‌آمیز و ارعاب، کار خود را پیش می برد؛ از جمله دستور داد سگی را به نفت و گوگرد آلودند و آتش زدند و در خانه یکی از مخالفانش در اردبي ل، انداختند!(ص ۱۳۸).- م.- ۵ ب؛« تاریخ العراق بین احتلالین» ۳/ ۲۷۰ به نقل از« منتخب التواریخ». به نظر براون سال قتل حیدر ۸۹۵ و به نظر هوار، ۸۹۸ بوده، ولی باتوجه به تبعید چهارساله فرزندان حیدر، همان تاریخ ۸۹۳ که مورخان شرقی نوشته‌اند به نظر درست‌تر می‌آید.

[۲۳۹۸] (۱۳۹).« براون» ۴/ ۵۰.

[۲۳۹۹] (۱۴۰).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۱۸ ب؛« فوائد صفویه» ورقه ۶ الف.

[۲۴۰۰] (۱۴۱).« فوائد صفویه» ورقه ۶ الف در آن موقع اسماعیل، هفت‌ساله بود.

[۲۴۰۱] (۱۴۲).« براون» ۴/ ۵۰.

[۲۴۰۲] (۱۴۳).« فوائد صفویه» ورقه ۶ ب.

[۲۴۰۳] (۱۴۴).« اخبار الدول» ص ۲۴۴.

[۲۴۰۴] (۱۴۵- ۱۴۶- ۱۴۷).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۲۷ الف.

[۲۴۰۵] (۱۴۵- ۱۴۶- ۱۴۷).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۲۷ الف.

[۲۴۰۶] (۱۴۵- ۱۴۶- ۱۴۷).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۲۷ الف.

علیه پیروان طریقه سنت و جماعت قیام می‌کند»[۲۴۰۷] و نیز گفته‌اند که در حلب، جمعی از شیعیان صفوی وجود داشتند که آماج خصومت فقیهان آن شهر بودند؛ در وصف این فقیهان گفته شده: «ایشان، رافضیان را انکار

ص:۳۸۶

می‌کردند، بویژه فرقه اردبیلی را»[۲۴۰۸].

به هرصورت، جنبش در محرم ۹۰۵ از آذربایجان که برادران اسماعیل در آنجا بودند، آغاز شد[۲۴۰۹] و همانجا اسماعیل را شاه لقب دادند[۲۴۱۰]. وی به سال ۹۰۶ از قاتلان پدر در شروان انتقام گرفت[۲۴۱۱] و در ۹۰۷ بر تبریز دست یافت و آن شهر را به پایتختی برگزید[۲۴۱۲]. در ۹۱۰ اصفهان و یزد و کرمان و جنوب خراسان را فتح کرد[۲۴۱۳]. در ۹۱۴ به بغداد روی نهاد و خاندان آق‌قویونلو را برانداخت[۲۴۱۴]. پس از وفات سلطان حسین بایقرا (۹۱۳) به خراسان بازگشت و تمامی آن را به تصرف درآورد[۲۴۱۵]. در ۹۱۸ ماوراء النهر را گرفت[۲۴۱۶]، و سه سال بعد یعنی در ۹۲۰ به عثمانی حمله برد. چنان وحشت شدیدی بر عثمانیان چیره شد که سلطان بایزید را اجبارا از تخت فرو کشیدند و سلطان سلیم را به پادشاهی برگزیدند؛ برخورد طرفین در چالدران رخ داد و پیروزی با سلطان سلیم بود[۲۴۱۷]. بعد از این جنگ، شاه اسماعیل از خیال پیشروی در نواحی عثمانی منصرف شد و برای تکمیل فتوحات خود، متوجه شمال گردید[۲۴۱۸].

در اینجا باید تذکر داد که ظهور دولت صفوی، علت اصلی سقوط دولت ممالیک چرکسی مصر بود؛ اینان با شاه اسماعیل مربوط و همپیمان بودند، از جمله وجود مکاتبه بین قانصوه الغوری [ملک الاشرف] با شاه اسماعیل صفوی، مسلم است[۲۴۱۹]. این پادشاه به بهانه اصلاح بین دو دولت صفوی و عثمانی، و درواقع برای کمک به شاه اسماعیل، به شمال سوریه آمد و سلطان سلیم

ص:۳۸۷

[۲۴۰۷] (۱۴۸).« اعلام النبلاء» ۵/ ۳۳۷.

[۲۴۰۸] (۱۴۹).« الکواکب السائره با عیان المائة العاشره»(نجم الدین) غزی ۲/ ۵۴.

[۲۴۰۹] (۱۵۰). پیروان ترکمان شاه اسماعیل منتسب به قبائل مختلف بودند: شاملو، تکلو، ذو القدر، افشار، قاجار ...(« براون»: ۴/ ۵۰ به نقل از« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۳۵ ب).

[۲۴۱۰] (۱۵۱- ۱۵۲).« اخبار الدول» ص ۳۴۴.

[۲۴۱۱] (۱۵۱- ۱۵۲).« اخبار الدول» ص ۳۴۴.

[۲۴۱۲] (۱۵۳- ۱۵۴- ۱۵۵).« لغت‌نامه» دهخدا، ماده اسماعیل صفوی، ص ۲۲۵۰- ۱.

[۲۴۱۳] (۱۵۳- ۱۵۴- ۱۵۵).« لغت‌نامه» دهخدا، ماده اسماعیل صفوی، ص ۲۲۵۰- ۱.

[۲۴۱۴] (۱۵۳- ۱۵۴- ۱۵۵).« لغت‌نامه» دهخدا، ماده اسماعیل صفوی، ص ۲۲۵۰- ۱.

[۲۴۱۵] (۱۵۶- ۱۵۷).« تاریخ شاه اسماعیل صفوی» ورقه ۴۷ الف و ب.

[۲۴۱۶] (۱۵۶- ۱۵۷).« تاریخ شاه اسماعیل صفوی» ورقه ۴۷ الف و ب.

[۲۴۱۷] (۱۵۸).« دهخدا»: ص ۲۵۵۷- ۸،« براون» ۴/ ۷۰- ۱، چالدران نزدیك تبریز است. همزمان با این وقایع، سرکوب وحشیانه‌ای از طرفداران و مریدان صفویه در خاك عثمانی به عمل آمد.

[۲۴۱۸] (۱۵۹).« دهخدا»، ص ۲۲۵۰- ۱.

[۲۴۱۹] (۱۶۰).« مجموعة المراسلات»، ورقه ۷۱ الف و ب؛« دهخدا» ۲۵۵۷.

با او جنگید [و او را کشت [۲۴۲۰]]. تنها پس از هزیمت شاه اسماعیل بود که دروازه- های سوریه و سپس مصر در برابر سلطان سلیم گشوده شد و در ۹۲۳ به تصرف کامل او درآمد [۲۴۲۱]. خطر شاه اسماعیل (برای عثمانیان) بیش‌از اینها بود، مثلا به سال ۹۳۰- سال مرگ شاه اسماعیل- شورشی در مصر برپا شد که رهبر آن، احمد پاشا از غلامان سلطان سلیم [۲۴۲۲] بود؛ وی را متهم کردند که «داعی شاه اسماعیل بوده ... و تصمیم داشته مذهب رافضیان دوازده امامی را پیش ببرد» [۲۴۲۳]. بالاخره، جنبش در [اواخر] همان سال به کشته شدن احمد پاشا، پایان یافت [۲۴۲۴][۲۴۲۵].

شاه اسماعیل در ماه رجب ۹۳۰، به سن سی و هشت سالگی، در حالی که موفق شده بود نخستین دولت صوفی- شیعی را پایه‌گذاری کند، جوانمرگ شد.

شیعه که از دیرباز، در اشتیاق آن بود تا از تصوف به نفع دعوت شیعیانه بهره گیرد، در دولت صفوی، این آرزویش به نحو کاملی تحقق یافت و از هدف خود نیز فراتر رفت؛ به طوری که تصوف در تشیع ذوب شد و استقلال و موجودیت خود را از دست داد و دست‌آخر تبدیل به سایه و تابع تشیع گردید.

ص:۳۸۸

۲. جنبه فکری

به دنبال تفصیل نحوه پیدایش طریقه صفوی و بیان تحولات حاصل از کوششهای رهبران آن، بد نیست این فصل نهایی را با تأثر متقابل تصوف و تشیع در این دوران، و نتایجی که از آن کنش و واکنش برآمد، پایان دهیم.

درواقع، قیام اسماعیل صفوی بر پایه دعوی بابیت مهدی (عج) بود و این پیشگویی را به شیخ زاهد گیلانی منسوب داشته‌اند که درباره اولاد داماد و مریدش شیخ صفی، می گفت: «روزبه‌روز در ترقی خواهند بود تا آن زمان که قائم آل محمد (ص)، مهدی هادی علیه السّلام، کاف کفر از روی زمین برطرف کند» [۲۴۲۶]. و باز در رابطه با همین موضوع، یکی از پیروان صفویه روایت کرده است که [گویا] در راه مکه، شاه اسماعیل را در صحرای بین نجف و بغداد مشاهد ه کرده که

[۲۴۲۰] (*) اختلاف اصلی عثمانیان با مماليك چركسی بر سر راه تجارتی، سوریه- مصر، به غرب بود؛ قانصوه، حقوق دولتی مال التجاره ها را به مبلغ گزافی افزایش داد . جنگ سلیم با ملك اشرف، نزدیکیهای حلب رخ داد و به قتل این انجامید.(اعلام« المنجد»، ۲۶۱، ۴۰۴).- م.

[۲۴۲۱] (۱۶۱).« الکواکب السائره» ۱/ ۱۵۹. در اینجا قابل یادآوری است که صفویان، در ایام حکومت مماليك بر مصر، طرفدارانی در آنجا داشتند، اینان به سال ۹۱۳ در نواحی مرتفع مصر، به قیام مسلحانه‌ای پرداختند که عنوان آن دعوت به نفع صفویه بود. قیام با کشته شدن رهبرانش به اتهام زندقه و ناقص دانستن قرآن، پایان یافت :(رجوع کنید به« تاریخ ابن طولون»، تحقیق و ترجمه ریچارد هارتمان، برلین ۱۹۲۶، ص ۶۱).

[۲۴۲۲] (**) این قیام استقلال‌طلبانه در مصر به روزگار سلطان سلیمان قانونی(جانشین سلطان سلیم) رخ داد و به شکست انجامید. احمد پاشا از سرداران عثمانی بوده که به رسم آن زمان از از میان غلامان زرخرید(- مماليك) سلاطین عثمانی برگزیده می‌شدند.(اعلام« المنجد» ص ۸ و ۲۶۱).-. م

[۲۴۲۳] (۱۶۲- ۱۶۳).« الکواکب السائرة» ۱/ ۱۵۹.

[۲۴۲۴] (۱۶۲- ۱۶۳).« الکواکب السائرة» ۱/ ۱۵۹.

[۲۴۲۵] (***) دو مثال بارز دیگر در این مورد عبارت است از قیام نور علی ملقب به شاه قلی به نفع صفویه در خاك عثمانی، که عثمانیان وی را شیطان ق لی لقب دادند؛ این جنبش با نابود شدن چند تن از سران ینگی‌چری طرفدار صفویه سرکوب شد. و دیگر دستگیری و اعدام علی بیگ ذو القدر، حاکم دیاربکر است که به اتهام همکاری با صفویه در ۹۲۸ هـ. ق اتفاق افتاد(رحیم‌زاده صفوی:« زندگی شاه اسماعیل» ص ۸۰ و ۳۴۱- ۲).- م

[۲۴۲۶] (۱).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۷ ب؛ اما میرزا مخدوم(متوفی ۹۸۸ یا ۹۹۵) که از دست صفویه به عثمانی گریخت و در آنجا کتاب « النواقض لبنیان الروافض» را علیه شیعیان و صفویان نوشت، پیشگویی شیخ زاهد گیلانی را درمورد اولاد شیخ صفی چنین می آورد:« از او اولادی پدید خواهند آمد که در حق پیشینیان ارجمند و صحابه بزرگوار، لعن و طعن روا دارند»(« النواقض» ورقه ۱۶۶ الف). خود شاه اسماعیل در نامه‌ای که به شیبك خان ازبك نوشته، خویش را مصداق پیشگوئی پیغمبر درباره « ظهور مردی از نسل پیغمبر از خراسان» شمرده است(« مجموع المراسلات» ورقه ۷۳). و در همانجا مدعی شده است که بدون هیچ شك و شبهه‌ای، سروش و ندای غیبی بدو می‌رسد.

حضرت مهدی (عج)، تاج سرخ بر سرش نهاده و کمرش را بسته و شمشیر حمایلش کرده و فرموده : «برو که ترا اذن [جهاد و خروج] دادم»[۲۴۲۷]. علاوه‌براین، ظهور شاه اسماعیل صفوی را به پیشگویی علی بن ابیطالب (ع) مربوط کرده‌اند و شعری منسوب به امام را اشاره بدین واقعه دانسته‌اند؛ آن شعر این است:

کودکی، از کودکان، که به حد تکلیف نرسیده،

ص:۳۸۹

و اندیشه و خرد نمی‌دارد؛ [بدین کار برخیزد][۲۴۲۸].

به‌همین ترتیب، شاه اسماعیل به مریدانش تأکید می‌کرد که همه حرکات وی طبق دستور دوازده امام است[۲۴۲۹]، لذا معصوم است و میان او و مهدی جدایی نیست[۲۴۳۰]. و بالاتر از آن اینکه آورده اند که ادعا می‌کرد مقصود از این آیه هموست «وَ اذْکُرْ فِی الْکِتابِ إِسْماعِیلَ إِنَّهُ کانَ صادِقَ الْوَعْدِ ... وَ کانَ یَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلاةِ وَ الزَّکاةِ[۲۴۳۱] ...»[۲۴۳۲]، و نیز ولایت خود را از منبع «ختم نبوت و کمال ولایت » فرا می نمود[۲۴۳۳]. بدین لحاظ عجب نیست که هم در خردسالی، لقب مرشد کامل داشت[۲۴۳۴] و نیز پس از فتح عراق، یک عراقی را با لقب خلیفة الخلفا [۲۴۳۵] به‌سمت نقیب نجف گماشت. این لقب بیشتر صوفیانه است تا شیعیانه[۲۴۳۶]؛ بویژه اگر توجه کنیم که پیش از آن، لقب مخصوص آن سمت، خادم بیگ [۲۴۳۷] بود. برای تکمیل تصویر صوفیانه شاه اسماعیل بد نیست گفته شود که وی به ترکی شعر می گفت و خطائی تخلص می کرد[۲۴۳۸]؛ اشعار وی پیرامون مضامین صوفیانه دور می زند، و از محمد (ص) و علی (ع)، همچون نفس واحد، سخن می گوید. نوشته‌اند که دیوان وی دوازده‌هزار بیت بوده[۲۴۳۹]، از آن جمله است:

ص:۳۹۰

[۲۴۲۷] (۲).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۳۲ ب.

[۲۴۲۸] (۳).« مجموع المراسلات» ورقه ۳۸ ب.

[۲۴۲۹] (۴). همان، ورقه ۳۲ ب؛ به مصداق این حدیث که« لکل اناس دولة و دولتنا فی آخر الزمان».

[۲۴۳۰] (۵). همان، ورقه ۳۸ الف.

[۲۴۳۱] (*)« و نیز در کتاب، از اسماعیل یاد کن که راست‌پیمان(و نبی و رسول) بود و(نزدیکان خود را) به نماز گزاردن و زکات دادن، امر می‌کرد ...» سوره مریم ۱۹: ۵۴ و ۵۵ قابل ملاحظه اینکه کلمات داخل پرانتز را از آیه حذف کرده‌اند تا با مقصود شاه اسماعیل جور درآید.(مؤلف)

[۲۴۳۲] (۶- ۷). همان، ورقه ۷۱ الف و ب.

[۲۴۳۳] (۶- ۷). همان، ورقه ۷۱ الف و ب.

[۲۴۳۴] (۸).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۲۲ ب.

[۲۴۳۵] (۹- ۱۰). همان، ورقه ۸۱ ب.

[۲۴۳۶] (**)« در داخل هرطایفه قزلباش، گروهی را صوفیان می نامیدند، رهبر صوفیان هرطایفه را خلیفه، و رئیس تمامی صوفیان را خلیفة الخلفا می خواندند».« تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران ...»، دکتر ابو القاسم طاهری، ص ۱۴۰.- م.

[۲۴۳۷] (۹- ۱۰). همان، ورقه ۸۱ ب.

[۲۴۳۸] (۱۱). براون: ۴/ ۱۳ حاشیه؛ مقاله در« مجله انجمن آسیائی»، ۱۹۲۱ ص ۹۱۲؛« سلسلة النسب صفویه» ورقه ۴۸ ب.

[۲۴۳۹] (۱۲).« فوائد صفویه» ورقه ۱۵ ب.

اسرار مقام قاب قوسین، اللّه و محمد و علی دور.

مطلوب عبادت شریعت، مقصود حقایق حقیقت،

مضمون ارادت طریقت، اللّه و محمد و علی دور[۲۴۴۰].

[دور- است]، مضمون بعضی اشعارش، همانا غالیگری در حق علی (ع) به شیوه مشعشعیان است، مثلا:

علی (ع)، موسایه گوستردی عصانی علی (ع) ایندردی گوگدن مصطفانی[۲۴۴۱]

یعنی: «علی، عصا را به موسی نشان داد و علی (ع)، محمد (ص) را از آسمان فرو فرستاد».

شاه اسماعیل، با آنکه مشعشعیان را مورد حمله قرار داد و قلمرو ایشان را تصرف کرد و آنان را از مخالفان [مذهب تشیع،] قلمداد نمود[۲۴۴۲]، در دعوی الهام و غالیگری در حق علی (ع) متأثر از آنان بود و یارانش نیز درباره او تا حد عبادت غلو می‌کردند[۲۴۴۳] و او را سجده می بردند؛ حتی آورده اند که شیخ علی عبد العال کرکی معروف به محقق ثانی (متوفی ۹۴۰)، از باب همگامی[۲۴۴۴] با غالیگری پیروان شاه اسماعیل، رساله‌ای نوشت در جایز بودن سجود بر انسان[۲۴۴۵].

از جمله افکار مشترک مشعشعیان با شاه اسماعیل اینکه وی نیز افراد غیر شیعه را مهدور الدم می‌شمرد. به‌همین لحاظ در نبش قبر جامی[۲۴۴۶] که صوفی نقشبندی بوده[۲۴۴۷] و همچنین نبش قبر شیخ ابو اسحاق کازرونی، صوفی مشهور، و عین القضات

[۲۴۴۰] (۱۳).« سلسلة النسب صفویه» ورقه ۴۹ ب، ۵۰ الف.

[۲۴۴۱] (۱۴). همان، ۵۱ الف.

[۲۴۴۲] (۱۵).« براون» ۴/ ۵۸- ۹.

[۲۴۴۳] (۱۶- ۱۷).« النواقض» ورقه ۹۸ ب.

[۲۴۴۴] (*) علمای رسمی عصر صفوی، این عقیده را هم به مردم القاء می کردند که دولت صفوی تا ظهور مهدی (عج) پایدار خواهد ماند و از روایات و حساب جمل برای اثبات این ادعا یاری می‌جستند.(رجوع کنید به« انوار النعمانیه» سید نعمت اللّه جزایری، ایران ۱۳۱۶ ق، ص ص ۱۵۲، و« تاریخ نگارستان» احمد غفاری کاشانی با مقدمه و ذیل مدرس گیلانی، صفحه ك از مقدمه و ۳۵۸ از متن، و« بستان السیاحه» شیروانی، ۱۳۱۵ ق. ص ۸۵ به نقل از مجلسی).- م.

[۲۴۴۵] (۱۶- ۱۷).« النواقض» ورقه ۹۸ ب.

[۲۴۴۶] (۱۸). همان، ورقه ۹۰ ب، ۹۱ الف.- است؛ چه همان‌طور که در جای خود آورده؛ تیمور آرامگاه فردوسی را ویران ساخت.(توضیح مترجم)

[۲۴۴۷] (**) در اینجا، مؤلف این عبارت را اضافه دارد :« کما هدمه تیمور من قبل »، در حالی که تیمور صد سال پیش از جامی بوده و ظاهرا مؤلف اشتباه لفظی کرده و مقصودش، فردوسی بوده-

همدانی و بالاخره (قاضی) بیضاوی، صاحب تفسیر انوار التنزیل، تردیدی به خود راه نداد [۲۴۴۹]. از جمله زیاده‌رویهای شاه اسماعیل در ابراز دشمنی با مخالفان آنکه وی نه تنها لعن بر کسانی را که پیش از آن نیز شیعه، لعنتشان می‌کردند،

ص:۳۹۲

ابقا[۲۴۵۰] نمود بلکه دشنام بر اولیاء صوفیه را نیز بر آن افزود [۲۴۵۱]. از آن شنیع‌تر، کشتن احمد بن یحیی هروی بود به سال ۹۱۶، هنگام فتح هرات؛ با آنکه او از جمله استقبال کنندگان شاه اسماعیل بود، و سی سال تمام در هرات به قضاوت اشتغال داشت[۲۴۵۲]. شاه اسماعیل، عین این معامله را با اشخاص دیگر نیز کرد [۲۴۵۳]. حکومت شاه اسماعیل، همراه بود با اعلان مراسم شیعیانه- صوفیانه نوینی به منظور تشدید فعالیت تبلیغاتی تشیع در ایران؛ از آن جمله است آیین عزاداری به یاد شهادت امام حسین (ع)، به‌گونه‌ای که تاکنون نیز پیروی می- شود[۲۴۵۴]، و نیز قرار دادن عبارت اشهد ان علیا ولی اللّه، به‌عنوان جزء لازم اقرار به مسلمانی[۲۴۵۵]، و افزودن این فقره به نص اذان[۲۴۵۶].

در اینجا باید یادآوری کنیم که نهضت اسماعیل صفوی، دعوتی بود با جوهر صوفیانه در چهارچوبی شیعیانه؛ و شیعیگری درنظر اسماعیل- که خود را نایب امامان و طلب مهدی (عج) می‌دانست- عبارت بود از همین ظواهر سطحی و شعارهای ساده؛ و پس از مرگ وی بود که ترتیب و تنظیم و استقرار آیین تشیع انجام گرفت . طهماسب (سلطنت از ۹۳۰ تا ۹۸۴)

[۲۴۴۸] شیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري،۱ جلد، امیرکبیر - تهران، چاپ: پنجم، ۱۳۸۷ هـ.ش.

[۲۴۴۹] (۱۹). در پیجوئی از دلیل نبش قبر ابو اسحاق کازرونی(متوفی ۴۲۶) و عین القضاة همدانی(مقتول ۵۲۵)، به دستور شاه اسماعیل به نظر می‌آید کلید معما عبارت است از مقام والای این دو صوفی در دلهای مردم. ابن بطوطه که تربت ابو اسحاق کازرونی را در دو منزلی شیراز زیارت کرده گوید:« از دیرباز عادت بر این بوده است که در اینجا از واردان با هریسه پخته شده از گوشت و روغن و نان لواش پذیرائی می کنند، مهمان را دستکم سه روز نگه می دارند آنگاه اجازه مسافرت می دهند. مسافر حاجتهای خود را به شیخ متصدی زاویه عرضه می‌دارد و شیخ با ملازمان زاویه که بیش‌از صد مرید متاهل و مرید عزب هستند، حاجت وی را باز می گوید و همگی برای برآورده شدن حاجت وی ذکر می گیرند و قرآن ختم می کنند و به حرمت ضریح شیخ برای وی دعا می کنند و حاجتش به اذن خدا برآورده می‌شود.

این شیخ نزد مردم چین و هند دارای احترام و مقام بزرگی است و کسانی که به مسافرت دریای چین می روند هنگام تغییر هوا و احساس ترس از دزدان نذوراتی به نام شیخ می کنند و وقتی بسلامت به ساحل می رسند خادمان زاویه به کشتی می آیند و نذورات را می گیرند و هیچ کشتی از طرف چین یا هند نمی آید مگر آنکه هزاران دینار نذر آورده باشد که نماینده شیخ آن را دریافت می‌دارد. فقیری که بخواهد از آن نذورات دریافت کند توقیعی مهر شده از خادم می گیرد و به هرکس که نذری دارد ارائه می دهد و مبلغ ثبت شده را گرفته پشت آن رسید می نویسد ...».(« رحله» ابن بطوطه، مصر ۱۹۵۸- ۱/ ۱۳۶- ۷). این شرح بخوبی نشان می دهد که چگونه مرده و زنده اولیاء بر دلهای مردم حکومت داشتند و دولت این حالت را برای خود مضر تشخیص داد و چاره را در ریشه کنی این« ماده فساد» دید. درمورد عین القضاه باتوجه به مقام وی در تصوف نیز می‌توان نتیجه گرفت که منزلتی مشابه شیخ ابو اسحاق درمیان مردم داشته. شاه اسماعیل تصمیم گرفت تا همه قطبهای جاذبه معنوی را- هرچند مربوط به تصوف بوده باشد- از میان بردارد و ظاهرا محقق ثانی نیز از همین نظرگاه رساله« المطاعن المجرمیه فی رد الصوفیه» را نوشت که حتما مضمون آن حمله به تصوف و تحریم آن بوده است؛ متأسفانه ما بدین کتاب دست نیافتیم.(نگاه کنید به« کشف الحجب و الاستار عن اسماء الکتب و الاسفار» تألیف سید اعجاز حسین نیشابوری کنتوری، کلکته ۱۳۳۰ ق. ص ۵۲۹).

[۲۴۵۰] (۲۰).« النواقض» ورقه ۱۲۷ الف. ضمنا در« انوار النعمانیه» سید نعمت اللّه جزایری(تهران ۱۳۷۸، ۲/ ۳۵- ۶) آمده است که چند تن از علمای شیراز به علت امتناع از لعن خلفا به قتل رسیدند، در آنمیان شمس الدین خفری صاحب حاشیه بر« تجرید الاعتقاد» خواجه نصیر، تقیه کرد(و از مرگ رهائی یافت).

[۲۴۵۱] (۲۱). همان، ورقه ۱۰۵ ب، ۱۰۷ ب. گفتنی اینکه نصیریه نیز صوفیانی چون عبد القادر گیلانی، احمد رفاعی، احمد بدوی و غیره را دشنام می دهند:(« الباکورة السلیمانیه»، سلیمانی اذنی ص ۴۴).

[۲۴۵۲] (۲۲).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۱۱۷ الف؛« روضات الجنات» ۱/ ۹۳.

[۲۴۵۳] (۲۳). همان، ورقه ۱۱۷ الف.

[۲۴۵۴] (۲۴).« النواقض» ورقه ۱۳۵ ب،« قصص العلما» تنکابنی ص ۲۴.

[۲۴۵۵] (*) یعنی: گفتن« اشهد ان لا اله الا اللّه و اشهد ان محمدا رسول اللّه »، برای مسلمان کافی است، و فقره « اشهد ان علیا ولی اللّه »، دلالت بر تشیع شخص مسلمان دارد.- م.

[۲۴۵۶] (۲۵).« تاریخ شاه اسماعیل» ورقه ۴۱ الف.

که در یازده‌سالگی به سلطنت رسید و تندی و بیباکی و نبوغ پدرش را نداشت، سپردن کار ترویج تشیع به دست فقیهان خودی را بیش‌از آن صلاح ندید و ناچار متوجه جبل‌عامل سوریه شد؛ و- همچنانکه پیش از آن، امیر خراسان (علی بن مؤید سربداری)، از

ص:۳۹۳

فقیهان جبل‌عامل کمک معنوی خواسته بود- علی بن عبد العال کرکی را فرا- خواند تا این مسؤولیت را تقبل کند [۲۴۵۷]. این فقیه، به‌جای آنکه سختگیری را تخفیف دهد و از تشنج بکاهد، دست به اعمال تشددآمیزی زد [۲۴۵۸]؛ از جمله گفته می‌شود او نخستین کسی بود که فتوی داد روزهای جمعه در مساجد، خلفا را لعن کنند [۲۴۵۹]. حقیقت آن است که کرکی پیش از آن نیز در ایران بوده، چنانکه به سال ۹۱۷ رساله‌ای در لعن بر دشمنان شیعه [۲۴۶۰] نوشته و لیکن نتوانسته بود نظر شاه اسماعیل را به خود جلب کند . بعد از مرگ شاه اسماعیل بود که دور به او رسید و به عنوان نایب عام مهدی (عج)[۲۴۶۱]، در همه شؤون اقتصادی و دینی دولت شیعی جدید، صاحب اختیار مطلق گردید [۲۴۶۲]؛ به‌طوری که شخص شاه طهماسب نیز نایب ا و شمرده می شد. وی به شیوه شهید اول، از جانب خود نمایندگان ویژه ای در نواحی مختلف گماشت[۲۴۶۳]. قرار گرفتن در چنان منصب روحانی، به وی امکان داد که در امور مذهبی دست به اجتهاد (های تازه) بزند؛ از جمله اجتهادات وی، مهر تربتی[۲۴۶۴] است که هم‌اکنون نیز شیعه در نماز بر آن سجده

ص:۳۹۴

می‌کنند، او رساله‌اش را در این موضوع به سال ۹۳۳ نوشت[۲۴۶۵]. همین کثرت فتواهای کرکی [۲۴۶۶] باعث شده که مصنفان غیرشیعی، وی را مخترع الشیعه، لقب دهند[۲۴۶۷].

لازم است در اینجا گفته شود که (با این همه) تصوف به‌عنوان گرایش اصلی اشراف همچنان باقی بود، و آن دسته از (علمای) شیعی که با ترجمه متون اصلی تشیع به فارسی در ترویج شیعیگری در ایران سهم داشتند از جمله متمایلان به

[۲۴۵۷] (۲۶). صاحب« روضات الجنات» گوید، محقق ثانی به سال ۹۳۳ در نجف بوده(ص ۴۰۵)، چنین می‌نماید که از آنجا رو به ایران می‌آمده است.

[۲۴۵۸] (*) محقق ثانی در کارهایی که می‌کرد مستظهر به حمایت شاه طهماسب بود و بعضی علما که با وی مخالفت می‌ورزیدند دچار مشکلاتی می‌شدند، از جمله امیر نعمت اللّه حلی که همراه شیخ ابراهیم قطیفی با محقق طرفیت پیدا کرد و « به مرور ایام کدورت خاتم المجتهدین [یعنی محقق ثانی] با او به حدی رسید که منجر به نفی و اخراج بلد گشت».(« احسن التواریخ» روملو در تاریخ صفویه، افست از چاپ سیدون، ص ۵۵- ۲۵۴).- م.

[۲۴۵۹] (۲۷).« قصص العلماء» ص ۲۴۸.

[۲۴۶۰] (۲۸). ظاهرا این رساله باشد:« نفحات اللاهوت فی لعن الجبت و الطاغوت»،(کتابخانه دائرة هند، لندن به‌شماره۴۷۱ htoL).

[۲۴۶۱] (۲۹).« ریاض العارفین» ۳۱۶،(ضمن شرح‌حال آقا حسین خوانساری).

[۲۴۶۲] (۳۰).« النواقض» ورقه ۱۰۵ الف؛« روضات الجنات» ص ۴۰۲.

[۲۴۶۳] (۳۱). همان، ورقه ۹۱ ب.

[۲۴۶۴] (**) خواننده توجه دارد که سجده بر مهر تربت، خصوصا، واجب نیست بلکه فقها می‌گویند بهتر است بر آن باشد؛ وگرنه انواع چیزهائی که در سجده، قرار دادن پیشانی بر آنها جایز است، در کتب فقه، مشخص و معلوم است. مقصود مؤلف آن بوده که محقق ثانی(کرکی)، مهر تربت را- که عبارت از قطعه‌ای گل پاك خشك شده است- برای سجده نماز مقرر نمود.- م.

[۲۴۶۵] (۳۲- ۳۳- ۳۴- ۳۵).« روضات الجنات» ص ۴۰۳- ۴۰۶.

[۲۴۶۶] (۳۲- ۳۳- ۳۴- ۳۵).« روضات الجنات» ص ۴۰۳- ۴۰۶.

[۲۴۶۷] (۳۲- ۳۳- ۳۴- ۳۵).« روضات الجنات» ص ۴۰۳- ۴۰۶.

تصوف بودند؛ نمونه ایشان، علی بن حسن زواره ای[۲۴۶۸] است که از شاگردان کرکی بوده است. ضمنا باید افزود که کرکی، تنها فقیه جبل عاملی نبوده که به ایران آمد، بلکه همراه وی، جماعت دیگری نیز بودند؛ از آن جمله برادران کرکی [۲۴۶۹]، و شیخ حسین بن عبد الصمد حارثی [۲۴۷۰] (۹۱۸- ۹۸۴)- پدر شیخ بهائی مشهور- [۲۴۷۱] بود که پس از کرکی، منصب شیخ الاسلامی یافت، و نیز زین الدین عاملی معروف به شهید ثانی (مقتول ۹۶۶)[۲۴۷۲]. به دنبال آن، به شکل بیسابق ه ای در تاریخ تشیع، موج فقیهان جبل عاملی به سوی ایران سرازیر شد [۲۴۷۳] که یادآور سرازیر شدن فقیهان حلی است به بغداد پس از فتح مغول. روشن است که رهبر همه تحولات اجتماعی و سیاسی و دینی در زمینه تصوف و تشیع، بویژه در ایران، از سقوط بغداد تا قرن یازدهم، عنصر عربی بو ده است و طبیعی بود که این مطلق العنان شدن تشیع و اعمال فشار بر تصوف سنی نقشبندی، و عموم سنیان، همراه [و انگیزه] جنبشهای فکری نوینی باشد که می کوشید برای خود در آن شرایط مساعد جایی بیابد. از همین جاست که با یک انقلاب واقعی در فلسفه مشائی- درآمیخته با تصوف- مواجه می‌شویم که نمایندگان آن غالبا ایرانی هستند [در مقابل فقیهان عرب‌نژاد] مانند محمد باقر

ص:۳۹۵

ملقب به میرداماد (متوفی ۱۰۴۱)[۲۴۷۴]، که داماد کرکی بود[۲۴۷۵]، و صدر الدین شیرازی [۲۴۷۶] (متوفی ۱۰۵۰)، صاحب اسفار اربعه[۲۴۷۷]، شاگرد میرداماد و ابو القاسم فندرسکی [۲۴۷۸] (متوفی پیش از ۱۰۵۲). اما درمورد تصوف: در فصلهای پیشین دیدیم که سران طریقه نوربخشی و نعمت اللهی با خاندان صفوی خویشاوندی به هم رساندند؛ همچنانکه صوفیان قادری نزد فقیهان عارف مشرب، درس خواندند. در چنین محیطی دعاوی مهدیگری و پیغمبری ناچار مجال ظهور خواهد یافت و شگفت نیست که از این گونه حرکات در عصر صفوی، بسیار می بینیم. نخستین جنبش را قلندری برانگیخت که به سال ۹۸۸ خروج کرد و مدعی شد که همان اسماعیل میرزا جانشین [مقتول] شاه طهماسب می باشد، این قلندر مردی با اراده

[۲۴۶۸] (۳۲- ۳۳- ۳۴- ۳۵).« روضات الجنات» ص ۴۰۳- ۴۰۶.

[۲۴۶۹] (۳۶).« النواقض» ص ۹۴ ب.

[۲۴۷۰] (۳۷).« روضات الجنات» ص ۱۹۶.

[۲۴۷۱] (۳۸). همان، ص ۴۰۲.

[۲۴۷۲] (۳۹).« النواقض» ورقه ۱۰۵ الف؛« منتهی المقال فی احوال الرجال» ص ۱۴۱.

[۲۴۷۳] (۴۰).« امل الآمل» ص ۵- ۱۱.

[۲۴۷۴] (۴۱). به روایت« قصص العلما»(ص ۲۲۹)، میرداماد خود را از ابن سینا و فارابی برتر می دانست و از جمله نوشته:« قال شریکنا فی التعلیم ابو نصر الفارابی ...». نیز مراجعه کنید به« سلافة العصر»(ص ۴۸۸) و« خلاصة الاثر»، محبی ۴/ ۳۰۲.

[۲۴۷۵] (۴۲).« قصص العلما» ص ۲۳۸.

[۲۴۷۶] (۴۳).« ریاض العارفین» ص ۳۷۵؛« قصص العلما» ۲۳۷؛« لؤلؤة البحرین» ۸۹.

[۲۴۷۷] (*) همه حکما که آزادفکران آن روزگار و غالبا مردمانی وارسته و پرهیزگار بودند، وسیله فقهای دنیادار، تکفیر شدند؛ و ناچار برای گریز ل عواقب کار، عقاید خود را مزین به نصوص دینی می‌نمودند و برخی اجازات روایتی از فقیهان می گرفتند، معذلك، بسیاری نیز مجبور به مهاجرت از ایران یا گوشه گیری در دهات بودند. ملاصدرا که در زمینه کار خود، اندیشه گری نوآور بوده، از این آزارها رنج بسیار برده و با همه خودداریها، این تکه تند از رساله« الوارداة القلبیه» او خواندنی است که در تعریض به فقیهان رسمی است و آنان را به دلیل گرفتن پولهائی به‌عنوان« کفایت طلاب علم»، از حکام زمان،« مسخره شیطان و آلت فعل دستیاران سلطان» نامیده و گفته است:« همانا، سبب تباهی روزگار، وجود بسیاری از اینگونه فقیهان نوظهور است که از حلال و حرام ، آنچه یابند بخورند و و عقیده عوام را به فساد کشند و به تبهکاریشان گستاخ سازند؛ چه عامه، مقلد و دنباله‌رو ایشانند». رجوع کنید به:« شرح‌حال و آراء فلسفی ملاصدرا»، سید جلال الدین آشتیانی، مشهد ۱۳۴۰، ص ۲۲۴.- م.

[۲۴۷۸] (۴۴).« ریاض العارفین» ۲۷۶،« فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزه بریتانیا» نوشته ریو ۲/ ۱۶- ۸۱۵.

بود و قدرتی به هم زد و صفویه در برانداختن او ب‌ه زحمت افتادند و آخر به سال ۹۹۶ کشته شد[۲۴۷۹]. به سال ۱۰۰۲ صوفی دیگری

ص:۳۹۶

به نام درویش خسرو [۲۴۸۰] ظهور کرد که مذهب نقطوی [۲۴۸۲۲۴۸۱] و مشرب فلسفی داشت و دامنه تأثیر وی تا هند هم رسید[۲۴۸۳]. به سال ۱۰۲۹ صوفی دیگری به نام سید محمد، از پیروان طریقه قادریه ظهور و ادعا کرد که مهدی است و بعضی اصحاب خود را خلفا نامید و منشوری به همین مضمون صادر کرد[۲۴۸۴]؛ در این دعوی، وی نمونه و سابقه ای برای بابیه است. به سال ۱۰۴۱ درویش رضا برآمد که زمانی خود را باب و گاهی، خود را مهدی می نامید[۲۴۸۵]. صاحب دبستان المذاهب نقل می کند که به سال ۱۰۵۳ در مشهد، محم د قلی نامی را دیده است که مردم را به نبوت مسیلمه دعوت می‌کرد و مدعی بود کتب مسیلمه نزد اوست، و در مقابل لقب «کذاب» که همراه اسم مسیلمه می‌آید، فرقه خود را صادقیه[۲۴۸۶] می‌نامید و خود نیز آیین مستقلی آورده بود [۲۴۸۷]. در همان ایام، مردی به نام احد افغان ظهور کرد که ا دعا داشت، «قل هو اللّه احد » اشاره بدوست[۲۴۸۸]؛ با عقایدی از آن قبیل که ذکر بسیاری شان در این کتاب گذشت، و این رشته سر دراز داشت[۲۴۸۹].

ص:۳۹۷

این همه، محقق را بدین نتیجه گیری می‌کشاند که آزاد شدن شیعیگری [در مفهوم بسیار وسیع آن] از زیر فشار، در اذهان مردم روحیه تحول و تغییر برانگیخت، و آن چیزها که در دورانهای اختناق و کنترل، امکان ظهور نداشت، مجال بروز یافت.

[۲۴۷۹] (۴۵).« عالم‌آرای عباسی» ۱/ ۱۵۱ ب(نسخه خطی دانشگاه کمبریج۱۲ .H enworB).

[۲۴۸۰] (۴۶- ۴۷). همان، ۲/ ۴۲ ب- ۴۷ ب.

[۲۴۸۱] (۴۶- ۴۷). همان، ۲/ ۴۲ ب- ۴۷ ب.

[۲۴۸۲] (*) نحله نقطوی، شاخه الحادی حروفیه بود؛ با عقایدی مادی- تناسخی و افراط در آزادی اخلاقی، ضمنا گرایشهای خالص ایرانی نیز داشت . این فرقه که در اواخر قرن هشتم بنیادگذاری شد به روزگار شاه طهماسب و شاه عباس اول، بسختی مورد تعقیب قرار گرفت و به هند انتقال یافت، بااینحال بقایای آن در قرن سیزدهم نیز در ایران باقی بودند.(رجوع کنید به:« نقطویان» دکتر صادق کیا، انتشارات ایران کوده ۱۳، و« سیاست و اقتصاد ایران در عصر صفوی »، باستانی پاریزی. و« بستان السیاحه»، زین العابدین شیروانی، ۱۳۱۵، ص ۲۱۱). ضمنا جا داشت که مؤلف در این کتاب، بخشی به نقطویان اختصاص دهد ولی گویا اطلاع دقیقی از این نه ضت پردامنه نداشته؛ همچنانکه از دولت شیعی- صوفی سربداریه نیز آگاه نبوده است.- م.

[۲۴۸۳] (۴۸). همان ۲/ ۴۸ الف.

[۲۴۸۴] (۴۹). همان، ۲/ ۲۷۱ ب- ۲۷۲ الف.

[۲۴۸۵] (۵۰).« فوائد صفویه» ورقه ۴۵ الف.

[۲۴۸۶] (۵۱- ۵۲).« دبستان المذاهب» منسوب به میرزا محسن فانی کشمیری(متوفی ۱۰۸۱ یا ۱۰۸۲)، بمبئی ۱۲۹۲(با تحقیقات اخیر، تقریبا ثابت شده است که این کتاب از میرزا محسن فانی نیست. بلکه از ملا موبد نامی است.- م.) ص ۲۴۱- ۲۴۳.

[۲۴۸۷] (۵۱- ۵۲).« دبستان المذاهب» منسوب به میرزا محسن فانی کشمیری(متوفی ۱۰۸۱ یا ۱۰۸۲)، بمبئی ۱۲۹۲(با تحقیقات اخیر، تقریبا ثابت شده است که این کتاب از میرزا محسن فانی نیست. بلکه از ملا موبد نامی است.- م.) ص ۲۴۱- ۲۴۳.

[۲۴۸۸] (۵۳). همان، ص ۳۰۲.- اعدام شدند و شاه طاهر انجدانی اسماعیلی که دعوی امامت داشت و از دست شاه اسماعیل اول به هند گریخت، و شریف مهدی همدانی که در ۹۵۱ به دست متعصبان کشته شد، و صوفی داعیه دار دیگری که سید نعمت اللّه جزایری (۱۰۵۰- ۱۱۱۲) شاهد اعدامش در شیراز بوده و شرحی از عقاید او در « انوار النعمانیه» می‌نویسد، و سه قلندر دیگر که مدعی بودند همان اسماعیل میرزای مقتول هستند- غیر از آن یکی که ذکر کرده- و پیر شمس الدین کلوابی که در گیلان در قیام علیه شاه عباس شرکت داشت و متهم به عقاید فاسده بود، و ...- م.

[۲۴۸۹] (**) از این مقوله است صوفیانی که شاه طهماسب اول را مهدی می‌دانستند و در تبریز جملگی-

درمورد تأثیر تصوف در آغاز تشیع عصر صفوی، بجاست گفته شود که منشأ صوفیانه حکومت و واگذاری قدرت به شیعه، نزدیکی این دو گرایش را ممکن ساخت؛ تا آنجا که درآمیخته شدند. بدین لحاظ، غریب نیست که مترجم کتب شیعه به فارسی، یک مرد صوفی مشرب بوده [۲۴۹۰]؛ و نیز در باب فقیه معروف شیعی، زین الدین عاملی (شهید ثانی) گفته‌اند که «در سلوک و تصوف، تصرف کامل داشت»[۲۴۹۱]. و به‌همین ترتیب، کاملا عادی به نظر می‌آید که قاضی نور اللّه (مقتول ۱۰۱۹ در هند به جرم تشیع) صاحب مجالس المؤمنین را یک صوفی نوربخشی دانسته‌اند[۲۴۹۲]. و باز در اثر همین درآمیختگی تصوف و تشیع بوده که منصب شیخ الاسلامی [۲۴۹۳] نیز، شیخ بهائی را از نوشتن رساله ای صریحا صوفیانه، به نام الوحدة الوجودیه[۲۴۹۴]، مانع نیامده؛ همچنانکه وی را نیز از

ص:۳۹۸

پیروان نوربخشیه شمرده‌اند[۲۴۹۵].

پس از آنکه، آزادی تشیع بدان منجر شد که از شیعیگری معتدل سنتی، فرقه های نوینی انشعاب یافت، و این امر در چنین شرایطی عادی به نظر می رسد، جمعی از فقیهان صریحا صوفی مشرب، در مقام جماعت تازه عالمان دینی قرار گرفتند[۲۴۹۶]؛ و اینان اخبا ریان بودند، چنانکه، محمد امین استرآبادی (متوفی ۱۰۳۳) بنیادگذار اخباریگری، و استادش محمد بن علی بن ابراهیم استرآبادی [۲۴۹۷] (متوفی ۱۰۲۲)، را به تقلید غزالی و ابن عربی [۲۴۹۸] منسوب داشته اند، یک اخباری بزرگ دیگر یعنی محمد بن مرتضی مشهور به ملا محسن فیض (متوفی ۱۰۹۰)[۲۴۹۹] را نیز پیرو طریقه نوربخش[۲۵۰۰] و صوفی وحدت وجودی [۲۵۰۱] دانسته‌اند. وی مؤلف یک کتاب چندجلدی به نام المحجة البیضاء فی احیاء الاحیاء[۲۵۰۲] و دو رساله : کلمات مکنونه من علوم اهل الحکمة [۲۵۰۳] و ضیاء القلب است که لبریز از تمایلات صوفیانه است[۲۵۰۴]. همچنین درمورد محمد تقی مجلسی (متوفی ۱۰۷۰)،[۲۵۰۵] عالم اخباری، نه تنها نوشته اند که صوفی و شاگرد

[۲۴۹۰] (*) مقصود، همان علی بن حسن زواره‌ای است که پیشتر نام برده شد.– م.

[۲۴۹۱] (۵۴).« طرائق الحقائق» ۱/ ۱۳۲.

[۲۴۹۲] (۵۵).« ریاض العارفین» ص ۴۰۶؛« روضات الجنات» ص ۱۹۶.

[۲۴۹۳] (۵۶).« عالم‌آرای عباسی» ۱/ ۸۶ الف.

[۲۴۹۴] (۵۷). این رساله جزء« رسائل مجموعه»، بدون تاریخ در مصر چاپ شده است، و دو نسخه خطی از آن در کتابخانه خدیویه مصر به‌شماره ن خ ۲۹۳ و ن ع ۱۶۳۷۲ وجود دارد. در« کشکول» هم عبارات صوفیانه‌ای هست(از جمله ص ۵۰، ۷۹، ۸۰ چاپ تهران ۱۲۶۶)، و نیز نگاه کنید به« قصص العلماء» ۱۷۳؛« عالم‌آرای عباسی» ۱/ ۶۸ الف،« طرائق» ۱/ ۱۳۷.

[۲۴۹۵] (۵۸).« طرائق الحقائق» ۱/ ۱۲۳.

[۲۴۹۶] (*) یعنی عکس العمل روحیه ایرانی در برابر فقیهان عرب نژاد اوائل صفویه، باعث پیدایش دسته‌ای از فقیهان ایرانی شد که فاقد جنبه قشری دسته اول بودند و گرایشی به عرفان و تصوف داشتند. اندکی بعد خواهیم دید که در مقابل دسته اخیر نیز، عکس العمل مشابهی رخ داد و بار دیگر عرفان و تصوف، بسختی کوبیده شد– م.

[۲۴۹۷] (۵۹).« لؤلؤة البحرین» ص ۷۹؛« دبستان المذاهب» ص ۲۰۸.

[۲۴۹۸] (۶۰).« روضات الجنات» ص ۳۷– ۸۳؛« مطاعن الصوفیه» ورقه ۱۱۸ ب.

[۲۴۹۹] (۶۱).« قصص العلما» ص ۲۳۱؛« روضات الجنات» ص ۲۳۹. و نیز نگاه کنید به« کلمات مکنونه» فیض(ص ۱– ۲۲۰ و ۸– ۲۲۷) که به مجتهدان می‌تازد.

[۲۵۰۰] (۶۲).« طرائق» ۱/ ۱۲۳.

[۲۵۰۱] (۶۳).« روضات الجنات» ص ۵۴۲؛« مطاعن الصوفیه» ورقه ۹۳ الف، ۹۵ ب،« شرح رسالة العلم» شیخ احمد احسائی ورقه ۱۱۷ ب.

[۲۵۰۲] (۶۴).« روضات الجنات» ص ۷۲۳.

[۲۵۰۳] (۶۵).« کلمات مکنونة» ص ۳۵، ۴۲، ۶۵، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۳۰، ۱۸۶ الخ.

[۲۵۰۴] (۶۶).« ضیاء القلب»، ضمن مجموعه‌ای خطی در موزه بریتانیای لندن به‌شماره.۸۳۹ .ddA, ۱۶

[۲۵۰۵] (۶۷– ۶۸– ۶۹).« روضات الجنات» ص ۱۲۹.

شیخ بهائی بوده[۲۵۰۶]، بلکه اشاره کرده‌اند که از اولاد حافظ ابو نعیم (صاحب حلیة الاولیاء) بوده[۲۵۰۷]، و نیز بعضی صوفیان قادری نزد وی درس

ص:۳۹۹

خوانده‌اند[۲۵۰۸].

درآمیختگی صوفیگری و شیعیگری، و برخاستن عالمان شیعی از منشأ تصوف، و تمایلات صوفیانه در میان شیعیان ادامه داشت تا آنکه حوادث جدیدی، ایران را تکان داد و خودسری امرای صوفی قزلباش، به خطری علیه حکومت تبدیل گردید، و در این هنگام بود که اوضاع به ضرر تصوف تغییر یافت [۲۵۰۹]؛ جنگ میان تصوف و تشیع، به فرو افتادن تصوف از جایگاه سیاسی و اجتماعی و فرهنگیش انجامید . در این میان، یک فقیه شیعی ایرانی، قدم پیش گذاشت تا ایران را به شیوه خالص شیعیانه و مخالف تصوف، سازمان دهد؛ ایفاکننده این نقش، شیخ الاسلام، محمد باقر مجلسی (۱۰۳۷- ۱۱۱۱)[۲۵۱۰] بود. وی صوفیگری پدر خود را منکر شد و اعلام کرد که ازین نسبت مبرا بوده است [۲۵۱۱]، و مشایخ زهد و تصوف را مورد حمله قرار داد [۲۵۱۲] و پشمینه‌پوشی را رد کرد [۲۵۱۳] و برخلاف سیره فقها، غنا را بر فقر برتری نهاد [۲۵۱۴] و بالاخره صوفیان را تکفیر نمود[۲۵۱۵].

از جنبه عملی نیز حکومت، صوفیان را تحت فشار و پیگرد قرار داد و تمامی را از پایتخت (اصفهان) تبعید کرد [۲۵۱۶]؛ برپاکردن حلقه‌های ذکر

ص:۴۰۰

ممنوع، و همه مراسم صوفیانه قدغن شد. از جمله به منظور زدودن آثار تصوف، حکومت حتی مردم را از «یا هو» گفتن منع کرد[۲۵۱۷]، و شاگردان مجلسی [برای اجرای این حکم] در سرتاسر اصفهان به راه افتادند . و حتی در دکان کوزه‌گران، خمره‌ها را می‌شکستند[۲۵۱۸] بدین بهانه که اگر در آن دمیده شود، طنین «یا هو» می‌دهد[۲۵۱۹]. این همه جنبه سیاسی این

[۲۵۰۶] (۶۷- ۶۸- ۶۹).« روضات الجنات» ص ۱۲۹.

[۲۵۰۷] (۶۷- ۶۸- ۶۹).« روضات الجنات» ص ۱۲۹.

[۲۵۰۸] (۷۰). همان، ص ۲۳۵.

[۲۵۰۹] (۷۱).« فوائد صفویه» ورقه ۶۴ ب. سرانجام سرکشی امرای صوفی قزلباش و درنتیجه دسته‌بندی و تحریکات میان سرداران صفوی در زمان شاه سلطان حسین، ۱۱۰۶- ۱۱۳۵ منجر به سقوط صفویه گردید :« برون» ۴/ ۱۱۹- ۱۲۰ و ۱۸- ۱۱۳؛« انقراض سلسله صفویه» لکهارت،[ترجمه اسماعیل دولتشاهی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴.] و« تاریخ ایران» سرجان ملکم، ترجمه فارسی میرزا حیرت، هند ۱۸۶۷، ۲/ ۲۱۳.

[۲۵۱۰] (۷۲).« تاریخ احوال» حزین ورقه ۳۲ الف، ۳۵ الف، ۲۴۵ الف.

[۲۵۱۱] (۷۳).« اعتقادات» مجلسی ص ۳۲، ۳۵.

[۲۵۱۲] (۷۴).« عین الحیاة» مجلسی ورقه ۳۸۴ الف، نسخه خطی دانشگاه کمبریج شماره۱۶۲۳ .rO

[۲۵۱۳] (۷۵). همان، ورقه ۳۸۳ ب.

[۲۵۱۴] (۷۶). همان، ورقه ۲۵۱ الف و ب.

[۲۵۱۵] (۷۷). همان، ورقه ۳۶ الف، ۳۶ ب. به عقیده لکهارت مجلسی با تمام اندیشه‌های ضدشیعیانه مبارزه می‌کرد، و چون در آنموقع تصوف بر مفکره مردم غلبه داشت لذا کوشش مجلسی بیشتر صرف جنگ با صوفیه شد.(« انقراض سلسله صفویه»، انگلیسی، ص ۷۲).

[۲۵۱۶] (۷۸).« فوائد صفویه» ورقه ۶۴ ب.

[۲۵۱۷] (۷۹- ۸۰).« فوائد صفویه» ورقه ۶۴ ب.

[۲۵۱۸] (۷۹- ۸۰).« فوائد صفویه» ورقه ۶۴ ب.

تحول را روشن می کند و به وضوح نشان می دهد که مجلسی درواقع آن خطمشی سیاسی را به موقع اجرا گذاشت که منطبق با خواست خود می یافت؛ این خواست، مربوط می‌شد به رؤیا و آرزویی که طی قرنها خیال فقیهان و متکلمان شیعی را به خود مشغول می داشت[۲۵۲۰]. در اینجا باید یادآوری کرد که محمد بن حسن معروف به شیخ حر عاملی (۱۰۳۷– ۱۰۹۷)، که اخباری بود، پیش از این حوادث، رساله الاثنا عشریة فی رد الصوفیة را نوشته بود، [۲۵۲۱] مشتمل بر دوازده فصل؛ که یادآور جامع الاسرار سید حیدر آملی است که عینا دوازده فصل دارد ولی با مقصدی کاملا متناقض.

با ظهور مجلسی، و از آن تاریخ به بعد، تصوف از تشیع جدا شد و هریک وارد عاملی خاص گردید و اهمیت تصوف در محیطهای شیعی کاستی گرفت و دیگر فعالیتی بدان‌گونه چشمگیر از خود نشان نداد.

اما تشیع، به تقسیمات داخلی خود میان اخباریان و اصولیان گرفتار ماند.

انشعاب جدیدی که بعدها رخ داد، ظهور کشفیه [– شیخیه] و سپس بابیه از میان گروه اصولیان بود[۲۵۲۲]. قابل تذکر اینکه، بنیانگذاران نحله‌های نوین که

ص:۴۰۱

علیه عدم تحرک و ثبات‌گرایی تشیع قیام می‌کردند از صوفیگری مایه می‌گرفتند و اینگونه خیالات از جویبار تصوف آب می‌خورد.

اکنون که به پایان فصل نزدیک می شویم، بد نیست یادآوری کنیم که خاندان صفوی، به عنوان آغازگر این حرکت نوین، همچنانکه ابتدا صوفی بودند، آخر نیز صوفی شدند [۲۵۲۳]، و این موقعی بود که پس از استیلای افغان، بقایای صفویان از ایران به هند مهاجرت کردند و از نو بساط ارشاد گستردند و باز مریدانی گردآوردند[۲۵۲۵۲۴].

همچنانکه صفویه پس از آنکه برای اتباع خویش تشیع را میراث گذاشتند خود در پایان صوفی شدند، در دوران جدید، بقایای پراکنده‌ای، اینجا و آنجا، از پیروان عقاید اولیه ایشان– با جزئی کم و زیاد، به اقتضای گذشت زمان و طبیعت

[۲۵۱۹] (*) که نشان می دهد چه بسا، صوفیان برای خردکردن اعصاب مجریان حکم دولت، این شیوه را به کار می برده‌اند.(یعنی در کوزه ها می دمیدند و صدای یا هو درمی‌آوردند).

[۲۵۲۰] (**) یعنی به اصطلاح خود فقها، مبسوط الید بودن در اجرای احکام شرعی.– م.

[۲۵۲۱] (۸۱). نسخه خطی موزه بریتانیای لندن،. ddA, ۲۳۲۶۰ – دائر بر انشعاب شیخیه و بابیه از شاخه اصولیان شیعی، خالی از اشتباه نیست؛ همین‌قدر می‌توان گفت که بابیگری، جلوه دیگری از غالیگری و باطنیگری قدیم و متأثر از حروفیه و نقطویه بوده، که انتشار عقاید شیخیه پیش درآمد آن بوده است– م.

[۲۵۲۲] (***) خواننده توجه دارد که استناد بابیه به شیخیگری و حتی مواریث تشیع رسمی، بدان معنی نیست که بابیگری، شاخه ای از تشیع باشد. و اگر بتوان شیخیگری را در شکل اولیه آن، گونه‌ای دوازده‌امامی گری غالیانه شمرد، باری بابیگری را جز تحریف شیخیگری نمی‌توان دانست که بسرعت از اینجا و آنجا عناصری از تصوف و غالیگری قدیم و مذاهب باطنی التقاط کرد و هم در زمان باب، به دست بابیان مطلع تر از او، به صورت نحله‌ای مستقل از تشیع درآمد که حتی شیخیان، محتاطانه از آن تبری جستند. حاصل آنکه اظهارنظر مؤلف–

[۲۵۲۳] (۸۲– ۸۳).« فوائد صفویه» ورقه ۱۰۵ الف و ب، ۱۰۷ ب.

[۲۵۲۴] (*) قابل یادآوری است که پس از سقوط اصفهان به دست محمود افغان، در روزگار نادر و پس از او، حتی در زمان فتحعلیشاه نیز، چند تن، به را ست یا دروغ، مدعی شدند از بازماندگان صفویه‌اند. اینان غالبا در لباس درویشی ظهور می کردند و بعضی توانستند معدودی طرفدار نیز به دست آورند، لیکن هیچیك توفیقی نیافتند .(رجوع کنید به« انقراض صفویه»، لکهارت،« دولت نادر شاه» ترجمه حمید مؤمنی،« تاریخ حزین»، و غیره).– م.

[۲۵۲۵] (۸۲– ۸۳).« فوائد صفویه» ورقه ۱۰۵ الف و ب، ۱۰۷ ب.

(متغیر) امور- مشاهده می‌کنیم. از جمله در افغانستان و ترکیه، گروههای کوچکی دارای عقاید قزلباشان نخستین باقی هستند که به همان نام [قزلباش] شناخته می شوند، و نیز در منطق ه موصل عراق، دهاتی هست که جماعاتی با عقاید مختلف غالیانه، در آن ساکنند؛ باورداشتهای این غالیان، ارتباط استواری با طریقه صفوی، بر آن اساس که صدر الدین اردبیلی تعلیم می‌داد، دارد. فرقه اهل حق را نیز می توان از جمله (بقایای) پیروان صفویه شمرد که داخل خاک ایرا ن، در منطقه‌ای محاذی خط سلیمانیه- خانقین سکونت دارند . همه این فرقه ها در موارد زیر مشترکند : عقاید عامیانه ساده، سازمان‌بندی مذهبی و اجتماعی با الهام از کتب مقدس مخصوص خود، مانند بویوروق [- فرمایشات] و مناقب الاولیاء و تذکره اعلی؛ همه این کتابها دارای مضامین

ص:۴۰۲

مشابه و شخصیتهای روایتی مشترکند؛ بویژه غالب داستانها، پیرامون شیخ صفی الدین اردبیلی و پسرش صدر الدین دور می‌زند و احکام مذهبی و قوانین و آداب شخصی، از گفتگوهای آن دو به دست می آید. نکته جالبی که محققان در آغاز این قرن، راجع به این فرقه ها کشف کردند آنکه، تشیع (غالیانه) از نو آماده ذوب و نضجی دیگر می شود و اکنون به نظر می‌آید که از بوته آزمایش موفق بیرون آمده است.

ص:۴۰۳

منابع و مآخذ

ص:۴۰۵

الف. نسخه‌های خطی

۱. ترکی

ترابی (الشاعر البکتاشی): مثنوی، خزانة جامعة کمبردج، المخطوط.۱۳ .E enworB

حاجی بکتاش، محمد بن ابراهیم بن موسی الخراسانی [توفی فی القرن السابع/ القرن الثالث عشر]:

بیان سلسلة حاجی بکتاش، خزانة جامعة کمبردج، ضمن المخطوط.۱۳ .E enworB

-: مقالات، خزانة جامعة کمبردج، ضمن المخطوط..۲۰ .E enworB

-: مناقب حاجی بکتاش، خزانة جامعة کمبردج، ضمن المخطوط..۲۰ .E enworB

سید شریف: رسالة فی الحشر الجسمانی، خزانة المتحف البریطانی بلندن، المخطوط۷۹۱۵ .rO

علی الاعلی (ت ۸۲۲/ ۲۰- ۱۴۱۹): توحیدنامه، خزانة جامعة کمبردج ضمن المخطوط۷ .E enworB .

-: قیامت‌نامه، خزانة جامعة کمبردج، ضمن المخطوط.۷ .E enworB

فرشته‌زاده، عبد الحمید بن فرشته (ت ۸۶۴/ ۶۰- ۱۴۵۹): آخرت‌نامه، خزانة جامعة کمبردج، مخطوط .) ۱۰ (۱۳ . E enworB

کریدی، رسمی بکتاشی: عیون الهدایة، خزانة جامعة کمبردج، المخطوط.E. ۱۵. enworB

نسیمی، عماد الدین علی (ت ۸۲۱ أو ۸۳۷/ ۱۴۱۸ أو ۴- ۱۴۳۳): منتخبات من الشعر، خزانة المتحف البریطانی بلندن، المخطوط.۶۳۸۰ .rO

یمینی (الشاعر البکتاشی): فضیلت‌نامه، جامعة کمبردج، المخطوط.۶ .E enworB

۲. عربی

ابن بابویه القمی، الشیخ الصدوق محمد بن علی بن الحسین (ت ۳۸۱/ ۹۹۱):

اعتقادات الصدوق، مخطوط فی خزانة المرحوم محمد جواد الاخباری، و منه مطبوع.

-: (کتاب) التوحید، مخطوط فی خزانة المرحوم محمد جواد الاخباری، و منه مطبوع.

ابن الشحنة، أبو الولید محب الدین محمد بن محمد الحنفی (ت ۸۱۵ أو ۸۱۷/ ۱۴۱۲ أو ۱۴۱۴): روض المناظر، خزانة بودلیان بأوکسفورد، المخطوط.۱۹ .hcrA .dleS .A

ص:۴۰۶

ابن صصری، محمد بن محمد بن محمد بن نجم الدین أحمد : الدرة المضیة فی اخبار الدولة الظاهریة، خزانة بودلیان بأوکسفورد، المخطوط.۱۱۲ .duaL

ابن عربی، محیی الدین محمد بن علی (ت ۶۳۸/ ۱۲۴۱): الامام المبین، خزانة المتحف البریطانی بلندن، ضمن المخطوط.۲۳۴۱۸ .ddA

-: رسالة الباس الخرقة، خزانة دائرة الهند بلندن، ضمن المخطوط.۶۵۷ .htoL

-: نسبة الخرقه، خزانة دائرة الهند بلندن، ضمن المخطوط.۶۵۷ .htoL

ابن قاضی شهبة، أبو الصدق أبو بکر الاسدی (ت ۷۴۰/ ۱۳۳۹): الاعلام بتاریخ- الاسلام، خزانة بودلیان بأوکسفورد، المخطوط.۱۴۳ .hsraM

ابن المطهر الحلی، الحسن بن یوسف (ت ۷۲۶/ ۱۳۲۶): کشف الحق و نهج الصدق، خزانة دائرة الهند بلندن، المخطوط.htoL. ۴۳۷

أحمد الاحسائی، أحمد بن زین الدین (ت ۱۲۴۱/ ۱۸۲۶): شرح رسالة العلم، خزانة جامعة کمبردج، المخطوط .۳ . F .enworB

أحمد بن فهد الحلی (ت ۸۴۱/ ۱۴۳۸): التحصین و صفات العارفین، خزانة المتحف البریطانی بلندن، ضمن المخطوط.rO. ۱۶۸۳۲

اعجاز البیان، لمجهول، خزانة دائرة الهند بلندن، المخطوط.yerotS ۱۱۰۸

البسطامی، عبد الرحمن (ت ۸۵۸/ ۱۴۵۴): مفتاح الجفر الجامع، خزانة جامعة کمبردج، المخطوط.rO. ۱۴۳۳

الجنید البغدادی (ت ۲۹۸/ ۹۱۰): القصد الی اللّه، [مخطوط منسوب الی الجنید، و علی الارجح للجنید الشیرازی، أبی القاسم نجم الدین محمد اللعمری (ت. ۷۴/ ۱۳۳۹)] خزانة جامعة کمبردج، المخطوط.rO. ۱۴۸۶

-: معالی الهمم، [منسوب للجنید مع القصد الی اللّه]، خزانة جامعة کمبردج، ضمن المخطوط.) ۹ (rO. ۱۴۸۶

الجیلی، الشیخ عبد القادر (ت ۵۶۱/ ۲- ۱۱۶۱): کیمیاء السعادة، خزانة جامعة کمبردج، المخطوط.ddA. ۴۲۲

الحر العاملی، محمد بن الحسن (ت ۱۱۰۴/ ۱۷۰۵): الرسالة الاثنا عشریة فی رد الصوفیة، المتحف البریطانی .۲۶۰ ,۲۳ ddA.

حیدر الاملی، بهاء الدین حیدر بن علی بن ح یدر العلوی الطبری الکاشی الاملی، (ت بعد ۷۹۴/ ۱۳۹۲): جامع الاسرار و منبع الانوار، خزانة دائرة الهند بلندن، المخطوط۱۳۴۹ yrrebrA

حیدر الحسینی، حیدر بن ابراهیم بن محمد : البارقة الحیدریة فی نقض ما ابرمتة الکشفیة [محرر سنة ۱۲۵۶/ ۴۱- ۱۸۴۰]، خزانة جامعة کمبردج، المخطوط.y. ۱۲) ۹ (enworB

زکریا بن محمد الانصاری (ت ۹۲۰/ ۵- ۱۵۱۴): فتح الرحمن «شرح علی الرسالة الرسلانیة للشیخ رسلان الدمشقی المتوفی قبل ۷۰۰/ ۱۳۰۰»، خزانة المتحف البریطانی بلندن، المخطوط۳۶۸۴ .rO

ص:۴۰۷

السلمی، أبو عبد الرحمن (ت ۴۱۲/ ۱۰۲۱): حقائق التفسیر، دار الکتب المصریة، القاهرة، المخطوط (۱۵۰) تفسیر.

-: المقدمة فی التصوف، خزانة البلدیة فی الاسکندریة، المخطوط (۲۸۲۲).

الشاذلی، أبو الحسن علی بن عبد اللّه (ت ۶۵۶/ ۱۲۵۸): القصد الی اللّه، خزانة جامعة کمبردج المخطوط۱۷ .۵ .۹ .gG

الشرنوبی: الغیوب، خزانة المتحف البریطانی بلندن، المخطوط۳۶۹۸ .rO

الشعرانی، عبد الوهاب (ت ۹۷۳/ ۱۵۷۹): درة الغواص فی فتاوی سیدی علی- الخواص، خزانة المتحف البریطانی بلندن، المخطوط۳۱۹۸ .rO

-: مقدمة نافعة لمن یخوض فی العقائد، خزانة جامعة کمبردج، المخطوط ۱۷۰۴ .rO عامر البصری، عز الدین أبو الفضل عامر بن عامر البصری، (ت بعد ۷۰۵/ ۱۳۰۵):

ذات الانوار (التائیة)، خزانة المتحف البریطانی بلندن، علی هامش المخطوط ۱۶۸۳۲ .ddA القزوینی، ابراهیم بن محمد : شرح الحروف الجامع بین العارف و المعروف، خزانة جامعة کمبردج، المخطوط.۴ .enworB. Y

الکاشانی، عبد الرزاق (ت ۷۳۵/ ۱۳۳۴): تأویلات القرآن، خزانة جامعة کمبردج، المخطوط۴۲۲ .rO

الکرکی، علی بن عبد العالی [المحقق الثانی] (ت ۹۴۰/ ۱۵۳۴): نفحات اللاهوت فی لعن الجبت و الطاغوت، خزانة دائرة الهند بلندن، المخطوط.۴۷۱ .htoL

الکندی، أبو یوسف یعقوب بن اسحق (ت قریبا من ۲۵۲/ ۸۶۶): رسالة فی ملک العرب و کمیته، خزانة المتحف البریطانی بلندن، المخطوط۷۴۷۳ .ddA

-: مجموعة رسائل و نصوص صوفیة، خزانة المتحف البریطانی بلندن، ضمن المخطوط۳۶۸۴ .rO

-: مجموع حقیقة حق الیقین فی معرفة سر أسرار مولانا أمیر المؤمنین [فی عقیدة النصیریة]، خزانة جامعة کمبردج، المخطوط) ۸ (۲ .enworB. E

محمد بن أبی جمهور الاحسائی (ت بعد ۹۰۱/ ۱۴۴۵): مناظرة، خزانة المتحف البریطانی بلندن، المخطوط۸۳۲ .ddA

محمد شریف: رسالة خواص الحروف، خزانة المتحف البریطانی بلندن، المخطوط۸۳۹ ,۱۶ .ddA

المناوی، عبد الرؤوف (ت ۱۰۳۰/ ۱۶۲۱): الکواکب الدریة فی تراجم السادة الصوفیة، خزانة المتحف البریطانی بلندن، المخطوط.۲۳۸۶۹ .ddA

میرزا مخدوم، محمد أو أشرف بن عبد الباقی (ت بین ۹۸۸ و ۹۹۵/ ۱۵۸۰ و ۱۵۸۷): النواقض لبنیان الروافض، خزانة المتحف البریطانی بلندن، المخطوط۷۹۹۱ .rO

نجم الدین الکبری، أبو الجناب أحمد بن عمر الخیوقی الخوارزمی (ت ۶۱۸/ ۱۲۲۱):

الطریقة الشطاریة [مع الشرح بالفارسیة لعبد الغفور اللاری]، خزانة دائرة الهند بلندن، المخطوط ۶۷۰ .htoL

الیافعی، الشیخ أبو السعادات عبد اللّه ابن أسعد الیمنی (ت ۷۶۸/ ۷- ۱۳۶۶):

مرآة الجنان، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط) ۱۲ (۹۰۸ .rO

۳. فارسی

أبو الحسن بن ابراهيم القزوينى: فوائد صفوية [يؤرخ الى ۱۲۱۱/ ۱۷۹۶]، خزانة كمبردج، المخطوط.۴۱ .۶ .oO

أبو طالب الحسنى: ملفوظات صاحب قرآن، المتحف البريطانى، المخطوط ۷۵۷۴ .ddA أبو القاسم ايواغلى: نخسه جامعه مراسلات أولوا الالباب، المتحف البريطانى، المخطوط۷۶۸۸ .ddA

الاردستانى، على أكبر حسين : محفل الاوصياء و مجمع الاولياء [النسخة مكتوبة فى ۱۰۴۳/ ۴- ۱۶۳۳]، خزانة دائرة الهند، المخطوط.۶۴۵ .ehtE

اسكندر بک تركمان (الشهير بمنشى)، ت فى حدود ۱۰۴۳/ ۴- ۱۶۳۳: عالم- آراى عباسى: مجلد (۱) خزانة جامعة كمبردج برقم.۱۷ -۶ .oO و نسخة أخرى برقم ۱۴ .enworB. H ؛ مجلد (۲) خزانة جامعة كمبردج برقم ۲۰۱ .ddA و منه مصور فى طهران ۱۳۱۴ ه، و مطبوع فى ۱۳۳۴ 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.۲۴ nasreP

تاريخ شاه اسماعيل، لمجهول (يحتمل براون و غيره أن يكون من تأليف أمير محمود صاحب تاريخ الصفويين) المخطوط.۲۰۰ .ddA بجامعة كمبردج.

التبريزى، محمد ر فيع بن شفيع : مطاعن الصوفية [مؤلف فى ۱۲۲۱/ ۱۸۰۶]، خزانة جامعة كمبردج، المخطوط .۱۶ . D .enworB

حسين أبدال زاهدى : سلسلة النسب صفوية [آخر تاريخ فيه ۱۰۵۹/ ۱۶۴۹]، خزانة كمبردج، المخطوط .۱۲ . H .enworB

خواجه سيد اسحق (ت بعد ۸۲۸/ ۱۴۲۵): وصيت‌نامه، خزانة المتحف البريطانى، المخطوط ۶۳۸۰ .rO

زين العابدين شروانى، النعمةاللهى (۱۱۹۴- ۱۲۵۳/ ۱۷۸۰- ۱۸۴۲): رياض- السياحة، خزانة المتحف البريطانى، المخطوط.۴۶۱۷ .rO

السمرقندى، عبد الرزاق بن اسحاق: مطلع السعدين [المجلد الاول] (مؤلف فى ۱۰۶۵/ ۱۶۵۵)، خزانة كمبردج، المخطوط) ۱۲ (۱۸۵ .ddA

عبد الغفور اللارى : شرح الطريقة الشطارية [مع المتن العربى لنجم الدين الكبرى ق ۶۱۸/ ۱۲۲۱]، خزانة دائرة الهند، المخطوط.htoL. ۶۷۰

على لا اعلى، (ت ۸۲۲/ ۲۰- ۱۴۱۹): جاودان‌نامه، [لمجهول و يحتمل أنه للاعلى]، خزانة كمبردج. المخطوط۱۲۷۷ .rO

فضل اللّه الحروفى، جلال الدين فضل اللّه بن أبى محمد عبد الرحمن الاسترابادى الحسينى (ق ۸۰۴/ ۲- ۱۴۰۱): جاودان‌نامه كبير، خزانة كمبردج، المخطوط.۲۷ .۱ .eE

ص:۴۰۹

-: الديوان، خزانة كمبردج، المخطوط۱۲۷۶ .rO

-: عرش‌نامه الهى، خزانة دار الكتب الوطنية بپاريس، المخطوط۱۰۷. nasreP .elppuS

-: عرش‌نامه، منتخبات من جمع فرشته‌زاده، خزانة كمبردج، المخطوط.E. ۵) ۷ (. enworB

-: عشق‌نامه، خزانة كمبردج، المخطوط) ۹ (۴ .enworB. E

-: محبت‌نامه، خزانة دار الكتب الوطنية بپاريس، المخطوط۱۰۷ nasreP

-: نونامه الهى، خزانة كمبردج، ملحق بالمخطوط۲۷ .۱ .E

المجلسى، محمد باقر بن محمد تقى (ت ۱۱۱۰/ ۱۷۰۰): عين الحياة، خزانة كمبردج،۱۶۵۸ .rO

محسن الفيض الكاشانى، محمد بن مرتضى (ت ۱۰۹۰ أو ۱۰۹۱/ ۸۰- ۱۶۷۹):

ضياء القلب، خزانة المتحف البريطانى بلندن، ضمن المخطوط۱۶۸۳۹ .ddA

-: كلمات مكنونة من علوم اهل الحكمة، خزانة المتحف البريطانى،۱۶۸۳۲ .ddA ، و منه مطبوع.

نوربخش، محمد بن عبد اللّه (ت ۸۶۹/ ۱۴۶۵): رسالة فى علم الفراسة، خزانة بودليان بأوكسفورد، المخطوط.۴ .edyH

-: غزل، خزانة المتحف البريطانى، المخطوط۷۷۹, ۱۶ .ddA

هاتفى، مولانا عبد اللّه (ت ۹۲۷/ ۱۵۲۱): تيمورنامه، خزانة كمبردج، المخطوط.۲۰۵ .rO الهمدانى، على (ت ۷۸۶/ ۱۳۸۴): ذخيرة الملوك، خزانة المتحف البريطانى، المخطوط۷۶۱۸ .ddA

الواعظ الكاشفى، كمال الدين حسين بن على البيهقى السبزوارى (ت ۹۱۰/ ۵- ۱۵۰۴):

فتوت‌نامه سلطانى، خزانة المتحف البريطانى بلندن، المخطوط۷۰۵, ۲۲ .ddA

ص:۴۱۰

ب. نشریات ادواری

۱. مجلات فرنگی

الغزالی (الفصل الثالث من کتاب المعارف العقلیة و الباب الحکمة الالهیة) نشر:

۲. مجلات عربی

جریدة البغدادیة، «الطرائق الصوفیة وعید البکداشیین»، ملحق عدد (۵۹۸)، ۲/ ۹/ ۱۹۶۵، ص ۷.

ص:۴۱۱

مجلة کلیة الآداب- جامعة بغداد:

- القیسی، الدکتور أحمد ناجی: «قصة الابستاق»، حزیران ۱۹۵۶.

- محمود الامین، الدکتور: «أکیتو أو أعیاد رأس السنة البابلیة»، ج ۵، سنة ۱۹۶۲.

مجلة کلیة الآداب- الجامعة المصریة:

- أبو العلا عفیفی، الدکتور: «من أین استقی ابن عربی فلسفته الصوفیة»، مایو/ مایس، ۱۹۳۳.

- أحمد بن ابراهیم النیسابوری: «استتار الامام»، تحقیق المستشرق ایفانوف، ج ۲، مجلد ۴، ۱۹۳۶.

- محمد الیمانی: «سیرة الحاجب جعفر»، ج ۲، مجلد ۴، ۱۹۳۶.

مجلة المجمع العلمی العربی بدمشق:

- «القاضی التنوخی (نشوار المحاضرة)» مجلد ۸، و نشر علی شکل کراسات مجلد ۱۰/ ۱۹۳۰.

مجلة المعهد الفرنسی للدراسات الشرقیة، بدمشق: «محمد نوربخش: الرسالة الاعتقادیة»،

- عدد سنة ۱۹۶۱- ۱۹۶۲، ص ۱۴۸- ۲۰۳.

۳. مجلات فارسی

مجله آینده:

احمد کسروی: «عربهای خوزستان»، مجلد ۱/ ۱۹۲۷.

«نژاد و تبار صفویه»، مجلد ۱۱/ ۱۹۲۷.

مجله وحید:

محیط طباطبائی: «صفویه از تخت پوست درویشی تا تخت شهریاری»، سال سوم، شماره ۳۱، ۱۹۶۶.

ص:۴۱۲

ج. کتابهای چاپی

۱. کتابهای فرنگی

و قد أشرنا الیه فی الکتاب بعبارة «أربعة نصوص».

و قد أشرنا الیه فی الکتاب بعبارة «مجموعة نصوص».

ص:۴۱۳

و قد أشرنا الیه فی الکتاب بعبارة «قیام الدولة العثمانیة ».

۲. کتابهای ترکی

اسحق افندی: کاشف الاسرار و دافع الاشرار، ط. اسطنبول، ۱۲۹۱/ ۱۸۷۴.

اسلام انسکلوبیدسی، ط. اسطنبول، ۱۹۴۰.

الحاج خلیفة، مصطفی بن عبد اللّه، کاتب چلبی (ت ۱۰۶۸/ ۱۶۵۸): جهان‌نما، ط. اسطنبول، ۱۱۷۵/ ۲- ۱۷۶۱.

حمید وهبی: مشاهیر اسلام، ط. اسطنبول ۱۳۱۰/ ۳- ۱۸۹۲.

فؤاد کوپرولو: ایلک متصوفلر، ط. اسطنبول، ۱۹۱۹.

النسیمی، عماد الدین علی (ق ۸۲۱ أو ۸۳۷/ ۱۴۱۸ أو ۱۴۳۳): الدیوان، ط.

اسطنبول، ۱۲۹۹/ ۱۸۸۱.

۳. کتابهای عربی

الآلوسی، محمود شکری (ت ۱۳۴۲/ ۱۹۲۴): الاسرار الالهیة، القاهرة، ۱۳۰۱/ ۱۸۸۴.

-: بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب، ط. ثالثة، بتحقیق محمد بهجت الاثری، مصر، بلا تاریخ.

ابن أبی جمهور الاحسائی، محمد بن أحمد بن ابراهیم (ت بعد ۹۰۱/ ۱۴۹۶):

المجلی، ط. طهران، ۱۳۲۴/ ۱۹۰۶.

ص:۴۱۴

ابن أبی الحدید، عز الدین أبو حامد عبد الحمید بن هبة اللّه المدائنی المعتزل ی (ت ۶۶۸/ ۷۰- ۱۲۶۹): عیون الانباء فی طبقات الاطباء، القاهرة، ۴- ۱۸۸۲.

ابن الاثیر، عز الدین علی بن محمد بن محمد بن عبد الکریم الشیبانی الجزری (ت ۶۳۰/ ۱۲۳۲): الکامل، [۱۲ مجلد]، ط. لیدن، ۱۸۷۰ م، و ط. مصر، ۱۳۰۳ ه/ ۶- ۱۸۸۵ م، و ط. مصر، ۱۳۴۸ ه/ ۳۰- ۱۹۲۹ م.

-: اللباب فی تهذیب الانساب، القاهرة، ۱۳۵۷/ ۱۹۳۸.

ابن ایاس، أبو البرکات محمد بن أحمد الحنفی (ت ۹۳۰/ ۱۵۲۴): بدائع الزهور فی وقائع الدهور، القاهرة، ۱۳۱۱/ ۴- ۱۸۹۳.

ابن بابویه القمی، الشیخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علی بن الحسین (ت ۳۸۱/ ۹۹۱): علل الشرائع، ط. طهران ۱۳۱۱/ ۴- ۱۸۹۳، و ایران ۱۳۷۷/ ۸- ۱۹۵۷.

-: کتاب کمال الدین فی اثبات الغیبة، نشره مولر، هیدلبرگ، ۱۹۰۱.

-: معانی الاخبان طهران، ۱۳۱۰/ ۳- ۱۸۹۲.

ابن بطوطة، أبو عبد اللّه اللواتی الطنجی (ت ۷۷۹/ ۱۳۷۷): تحفة النظار فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار، (مجلدان)، القاهرة، ۱۹۵۸.

ابن تیمیة، أبو العباس تقی الدین أحمد بن عبد الحلیم الحرانی (ت ۷۲۸/ ۱۳۲۸):

مجموعة الرسائل و المسائل، تحقیق: محمد رشید رضا، القاهرة ۴۹- ۱۳۴۱/ ۳۰- ۱۹۲۳.

-: منهاج السنة النبویة، ط. بولاق، ۱۳۲۱/ ۴- ۱۹۰۳، و ط. مصر ۱۹۶۲.

ابن جبیر، محمد بن أحمد الکنانی الاندلسی (ت ۶۱۴/ ۱۲۱۷): الرحلة، تحقیق:

الدكتور حسين نصار، القاهرة، ۱۹۵۵.

ابن الجوزى، عبد الرحمن بن على (ت ۹۵۷/ ۱۲۰۱): تلبيس ابليس، القاهرة، ۱۳۴۷/ ۱۹۲۸.

-: الحسن البصرى، ط. السندوبى، القاهرة ۱۳۵۱/ ۱۹۳۱.

-: صفة الصفوة، حيدرآباد، ۱۳۵۵/ ۷- ۱۹۳۶.

ابن حجر الهيثمى، أحمد بن محمد الشافعى (ت ۹۷۴/ ۱۵۸۰): الاصابة فى تمييز الصحابة، القاهرة، ۱۳۲۸/ ۱۹۱۰.

-: الدرر الكامنة فى أعيان المئة الثامنة، تحقيق الكرنكوى، حيدرآباد، ۵۰- ۱۳۴۸/ ۳۲- ۱۹۲۹.

-: لسان الميزان، حيدرآباد، ۳۱- ۱۳۲۹/ ۱۳- ۱۹۱۱.

-: الصواعق المحرقة، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، مصر ۱۳۵۷/ ۱۹۳۸.

ابن حزم، أبو محمد على بن محمد الظاهرى (ت ۴۵۶/ ۱۰۶۵): الفصل فى الملل و الاهواء و النحل، ط . مصر ۱۳۲۱/ ۱۹۰۳، و ط. ۴۸- ۱۳۴۷/ ۲۹- ۱۹۲۸.

ابن حنبل، أبو عبد اللّه أحمد بن محمد ... الشيبانى المروزى (ت ۲۴۱/ ۸۵۵):

المسند، ط. القاهرة، ۱۳۱۳/ ۶- ۱۸۹۵، و تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط. القاهرة، ۵۳- ۱۹۴۸.

ابن خلدون، أبو يزيد عبد الرحمن بن محمد (ت ۸۰۸/ ۶- ۱۴۰۵): شفاء السائل

ص:۴۱۵

لتهذيب المسائل (ينسب اليه)، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجى، اسطنبول، ۱۹۵۷.

-: العبر و ديوان المبتداء و الخبر، ط. مصر، بلا تاريخ، و ط. القاهرة ۱۲۸۴/ ۶۸- ۱۸۶۷.

-: التعريف بابن خلدون و رحلته غربا و شرقا، تحقيق محمد بن تاويت الطنجى، مصر ۱۳۷۰/ ۱۹۵۱.

ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد بن ابراهيم (ت ۶۸۱/ ۱۲۸۳): وفيات الاعيان، ط. باريس، و ط. مصر ۱۲۷۵/ ۵۹- ۱۸۵۸، و ط. مصر ۱۹۳۶، و تحقيق الدكتور أحمد فريد الرفاعى ط. مصر ۱۹۴۸.

ابن دحية، عمر بن الحسين (ت ۶۳۳/ ۱۲۳۵): المطرب فى اسفار المغرب، الخرطوم، ۱۹۵۷.

ابن زينب، محمد بن ابراهيم الكاتب النعمانى، تلميذ الكلينى (ت ۳۲۹/ ۹۴۱):

الغيبة، ط. قم، ۱۳۴۷.

ابن الساعی، أبو طالب علی بن أنجب (ت ۶۷۴/ ۶- ۱۲۷۵): الجامع المختصر [و هو منسوب خطأ لابن الساعی]، تحقیق الدکتور مصطفی جواد، مجلد ۹، ط. بغداد ۱۳۵۳/ ۱۹۳۴.

ابن سعد، محمد الزهری (ت ۲۳۰/ ۸۴۴): الطبقات الکبری، تحقیق: سخاو، لیدن ۲۱- ۱۹۰۴.

ابن شهر اشوب، محمد بن علی المازندرانی (ت ۵۸۸/ ۱۱۹۲): معالم العلماء، تحقیق عباس اقبال، طهران ۱۳۵۳/ ۱۳۹۴.

ابن طاووس، رضی الدین علی (ت ۶۴۴/ ۱۲۴۷): الامان من أخطار الاسفار و- الازمان، النجف ۱۳۷۰/ ۱۹۵۱.

ابن الطقطقی، محمد بن علی بن طباطبا (ت ۷۰۹/ ۱۳۰۹): الفخری فی الآداب السلطانیة و الدول الاسلامیة، ط . القاهرة، ۱۹۲۳.

ابن طولون، شمس الدین محمد بن علی بن أحمد (ت ۹۵۳/ ۱۵۴۶): التاریخ، تحقیق ریتشارد هارتمان، برلین ۱۹۲۶.

ابن عبد ربه الاندلسی، شهاب الدین أحمد بن محمد المروانی (ت ۳۲۸/ ۹۵۰):

العقد الفرید، ط. القاهرة ۱۹۴۰- ۱۹۴۶، و تحقیق أحمد أمین و أحمد الزین و الابیاری، ط. مصر ۱۹۴۸- ۱۹۵۳.

ابن العبری، أبو الفرج غریغوریوس بن أهرون الملطی (ت ۶۸۵/ ۱۲۸۶): تاریخ مختصر الدول، ط. بیروت، ۱۸۹۰.

ابن عربشاه، أحمد بن محمد بن عبد اللّه الدمشقی الرومی (ت ۸۴۵/ ۱۴۴۲):

عجائب المقدور فی اخبار تیمور، القاهرة ۱۲۸۵/ ۹- ۱۸۶۸.

ابن عربی، محیی الدین محمد بن علی الطائی الاندلسی (ف ۶۳۸/ ۱۲۴۱):

التدبیرات الالهیة، ط. الهند ۱۳۱۵/ ۱۸۹۷، و ط. لیدن، ۱۳۳۶/ ۱۹۱۸.

-: ترجمان الاشواق، بیروت، ۱۳۱۲/ ۵- ۱۸۹۴.

-: التفسیر، تحقیق: الغمراوی، القاهرة، مطبعة النعمانیة، بلا تاریخ.

ص:۴۱۶

-: الرسائل [۲۹ رسالة فی مجلدین]، تقدیم آربری، حیدرآباد ۶۷- ۱۳۶۱/ ۴۸- ۱۹۴۲

-: عنقاء مغرب، القاهرة، ۱۹۵۴.

-: الفتوحات المكية [أربعة مجلدات]، ط. مصر ۱۲۹۳/ ۱۸۷۶.

-: فصوص الحكم، [مجلدان]، تحقيق و تعليق: الدكتور أبو العلا عفيفى، القاهرة، ۱۹۵۴.

-: محاضرة الابرار و مسامرة الاخيار، ط. مصر، ۱۳۲۴/ ۱۹۰۶.

ابن عساكر، أبو القاسم على بن الحسن بن هبة اللّه الشافعى (ت ۵۷۱/ ۶- ۱۱۷۵):

تهذيب التاريخ، تهذيب و ترتيب الشيخ عبد القادر بن أحمد بن بدران (ت ۱۳۴۶/ ۲۸- ۱۹۲۷)، ط. دمشق، ۴۹- ۱۳۲۹/ ۳۰- ۱۹۱۱.

ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحى ... الحنبلى (ت ۱۰۸۹/ ۱۶۷۸): شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، مصر ۵۱- ۱۳۵۰/ ۳۳- ۱۹۳۱.

ابن عنبة، جمال الدين أحمد بن على الحسينى (ت ۸۲۸/ ۱۴۲۵): عمدة الطالب فى أنساب آل طالب، ط. لكنو، ۱۸۸۴، و ط. النجف، ۱۹۶۱.

ابن الفارض، أبو حفص عمر بن المرشد (ت ۶۳۲/ ۱۲۳۵): الديوان، ط. القاهرة، ۱۳۷۰/ ۱۹۵۱.

ابن فهد الحلى، أبو العباس أحمد بن محمد الاسدى (ت ۸۴۱/ ۱۴۳۸): التحصين فى صفات العارفين، [على هامش مكارم الاخلاق للطبرسى]، ط. طهران، ۱۳۱۴/ ۷- ۱۸۹۶.

-: عدة الداعى و نجاح الساعى، ط. تبريز ۱۲۷۴/ ۸- ۱۸۵۷.

ابن فهد المكى، محمد (ت ۸۷۱/ ۱۴۶۷): لحظ الالحاظ، ط. دمشق، ۱۳۴۷/ ۹- ۱۹۲۸.

ابن الفوطى، عبد الرزاق بن أحمد (ت ۷۲۳/ ۱۳۲۳): الحوادث الجامعة، تحقيق:

الدكتور مصطفى جواد، ط. بغداد، ۱۳۵۱/ ۳- ۱۹۳۲.

-: تلخيص مجمع الآداب فى معجم الالقاب [ثلاثة أقسام من الجزء الرابع]، تحقيق: الدكتور مصطفى جواد، دمشق ۵- ۱۹۶۲.

ابن القارح، أبو الحسن على بن منصو ر الحلبى، الملقب دوخلة، (مولود سنة ۳۵۱/ ۹۶۲): رسالة ... [ضمن رسائل البلغاء، تحقيق: محمد كرد على، ط. مصر ۱۹۴۶].

ابن قتيبة، عبد اللّه بن مسلم الدينورى (ت ۲۷۶/ ۸۸۹): عيون الاخبار، ط. مصر، ۱۳۴۳/ ۱۹۲۵.

ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء اسماعيل ... القرشى الدمشقى (ت ۷۷۴/ ۱۳۷۳):

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 ۵۸- ۱۳۵۱/ ۳۲- ۱۹۲۹.

ابن المطهر الحلى، الحسن بن يوسف، الملقب بالعلامة الحلى (ت ۷۲۶/ ۱۳۲۶):

ص:۴۱۷

كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، ط. مطبعة الحكمة، قم، بلا تاريخ.

ابن معصوم، صدر الدين على بن أحمد المدنى الحسينى (ت فى حدود ۱۱۲۰/ ۱۷۰۸): الدرجات الرفيعة فى طبقات الشيعة، تقديم: محمد صادق بحر العلوم، النجف، ۱۳۸۲/ ۱۹۶۲.

-: سلافة العصر، ط. مصر، ۱۳۴۶/ ۱۹۲۷.

ابن المعمار، أبو عبد اللّه محمد بن أبى المكارم الحنبلى (ت ۶۴۲/ ۵- ۱۲۴۴):

كتاب الفتوة، تحقيق: الدكتور مصطفى جواد و زملائه، بغداد، ۱۹۶۰.

ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم الخزرجى (ت ۷۱۱/ ۱۳۱۱):

لسان العرب، ط. بيروت، ۱۹۵۵.

ابن ميثم البحرانى، ميثم بن على بن ميثم ... (ت ۶۷۹/ ۱- ۱۲۸۰): شرح نهج البلاغة، ط. ايران ۱۲۷۶/ ۶۰- ۱۸۵۹.

ابن نباتة المصرى، جمال الدين محمد بن محمد (ت ۷۶۸/ ۷- ۱۳۶۶): شرح العيون، شرح رسالة ابن زيدون، ط . مصر، ۱۳۷۷/ ۱۹۵۷.

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن اسحق (ت ۳۸۵/ ۹۹۵): الفهرست، ط. ليپزيگ، ۱۸۷۱- ۱۸۷۲، و ط. مصر، ۱۳۴۸/ ۳۰- ۱۹۲۹.

ابن نشوان الحميرى، أبو سعيد نشوان بن سعيد بن نشوان (ت ۵۷۳/ ۸- ۱۱۷۷):

الحور العين، تحقيق: كمال مصطفى، مصر، ۱۳۶۷/ ۱۹۴۷.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملک الحميرى البصرى (ت ۲۱۳ أو ۲۱۸/ ۸۲۸ أو ۸۳۳): السيرة النبوية، تحقيق و ستنفيلد، گوتينگن، ۶۰- ۱۸۵۹.

أبو الحسن الاشعرى، على بن اسماعيل (ت ۳۲۴/ ۹۳۴): مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين، ط . القاهرة ۱۳۶۶/ ۱۹۵۰.

أبو حنيفة، النعمان بن ثابت (ت ۱۵۰/ ۷۶۷): الفقه الاكبر، [ملحق شرح القارىء]، ط. مصر، ۱۳۲۳/ ۱۹۰۵.

أبو ريان، الدكتور محمد على: اصول الفلسفة الاشراقية، ط. مصر، ۱۹۵۹.

أبو طالب المكى، محمد بن على (ت ۳۸۰ أو ۳۹۰/ ۹۹۰ أو ۱۰۰۰): علم القلوب، ط. مصر، ۱۳۸۴/ ۱۹۶۴.

-: قوت القلوب، ط. القاهرة، ۱۹۳۳.

أبو العلا عفيفى، الدكتور: الملامتية و الصوفية و أهل الفتوة، القاهرة، ۱۹۴۵.

أبو الفداء، اسماعيل بن على بن محمود الشافعى، الملك المؤيد صاحب حماة (ت ۷۳۲/ ۱۳۳۱): المختصر فى تاريخ البشر، ط. اسطنبول ۱۲۸۶/ ۷۰- ۱۸۶۹.

أبو الفرج الاصفهانى، على بن الحسين بن محمد الاموى المروانى (ت ۳۵۶/ ۹۶۷):

الاغانى، ط. مصر، ۱۹۲۸.

-: مقاتل الطالبيين، تحقيق: السيد أحمد صقر، ط. القاهرة، ۱۹۴۹.

أبو نعيم الاصفهانى، أحمد بن عبد اللّه بن أحمد (ت ۴۳۰/ ۱۰۳۹): حلية الاولياء، ط. القاهرة، ۷- ۱۳۵۱/ ۸- ۱۹۳۲.

ص:۴۱۸

الاحسائى، أحمد بن زين الدين الاحسائى (ت ۱۲۴۱/ ۱۸۲۶): شرح الزيارة الجامعة، ط. تبريز، ۱۲۷۶/ ۶۰- ۱۸۵۹.

أحمد أمين: ضحى الاسلام [ج ۱]، ط. أولى، القاهرة، ۱۹۳۶، و ط. القاهرة ۱۹۵۱.

-: فجر الاسلام، ط. القاهرة، ۱۹۴۱.

أحمد بن زينى بن أحمد دحلان (ت ۱۳۰۴/ ۷- ۱۸۸۶): الفتوحات الاسلامية، ط.

مكة، ۱۳۰۲/ ۵- ۸۸۴.

-: أخبار الحلاج (ق ۳۰۹/ ۹۲۱)، نشر بعناية ماسينيون، ط. پاريس ۱۹۳۶.

الاخطل، غياث بن غوث (ت ۹۵/ ۱۴- ۷۱۳): الديوان، نشر: الاب أنطوان صالحانى اليسوعى، بيروت ۱۸۹۱.

اخوان الصفا: الرسائل، [ألفت قريبا من سنة ۳۵۲/ ۹۶۳]، ط. الزركلى، القاهرة، ۱۳۴۷/ ۱۹۲۸.

الاذنى، سليمان: الباكورة السليمانية فى كشف أسرار الديانة النصيرية، ط. بيروت، بلا تاريخ.

الازرقى، محمد بن عبد اللّه بن أحمد (ت بعد ۲۴۴/ ۹- ۸۵۸): تاريخ مكة، تحقيق:

و ستنفلد، ط. ليپزيگ، ۱۸۵۸.

الاسحاقى، محمد عبد المعطى بن أبى الفتح (ت ۱۰۶۰/ ۱۶۵۰): أخبار الاول، ط.

مصر، ۱۲۹۹/ ۱۸۸۲.

الاسفراينى، أبو المظفر شاهفور بن طاهر بن محمد الشافعى (ت ۴۲۷/ ۱۰۳۶): التبصير فى الدين، تحقيق: الشيخ محمد زاهد الكوثرى، ط. مصر، ۱۹۴۰.

اسماعيل باشا البغدادى (ت ۱۳۳۹/ ۱۹۲۰): هدية العارفين، الجزء الاول، ط.

اسطنبول، ۱۹۵۱.

اعجاز حسين النيسابورى الكنتورى، السيد: كشف الحجب و الاستار عن أسماء الكتب و الاسفار، كلكته ۱۳۳۰/ ۱۹۱۲.

الاعشى، ميمون بن جندل (ت بعد ۷/ ۹- ۶۲۸): الديوان، تحقيق: رودولف كبير، دين، ۱۹۲۷.

أقا بزرگ الطهرانى، محمد محسن (المولود سنة ۱۲۹۳/ ۱۸۷۶): الذريعة الى تصانيف الشيعة [۱۵ جزء حتى الان]، طبعات النجف و طهران ۸۴- ۱۳۵۵/ ۶۵- ۱۹۳۶.

أمير على، سيد: مختصر تاريخ العرب، ترجمة: رياض رأفت، القاهرة، ۱۹۳۸.

الانطاكى، داود بن عمر (ت ۱۰۰۹/ ۱۶۰۰): تزيين الاسواق بتفصيل أشواق العشاق، ط. مصر، ۱۲۹۸/ ۱۸۷۵

بارتولد، و: تاريخ الحضارة الاسلامية، ترجمة: حمزة طاهر، مصر، ۱۹۴۲.

الباقلانى، أبو بكر محمد بن الطيب (ت ۴۰۳/ ۳- ۱۰۱۲): اعجاز القرآن، تحقيق:

السيد صقر، القاهرة ۱۳۷۴/ ۱۹۵۴.

ص:۴۱۹

-: التمهيد، ط. مصر، ۱۹۴۷.

البحترى، أبو عبادة الوليد بن عبيد الطائى (ت ۲۸۴/ ۸۹۷): ديوان الحماسة، ط.

مصر، ۱۹۲۷.

البحرانى، يوسف بن أحمد بن ابراهيم الحائرى، (ت ۱۱۸۶/ ۱۷۷۲): لؤلؤة البحرين، طهران ط. ۱۲۶۳/ ۳- ۱۸۵۲.

البخارى، أبو عبد اللّه محمد بن اسماعيل (ت ۲۵۶/ ۸۷۰): الصحيح، ط. مصر، ۱۳۲۷/ ۱۹۰۹.

البديعى، يوسف (ت ۱۰۷۳/ ۳- ۱۶۶۲): الصبح المنبى عن حيثية المتنبى، دمشق ۱۳۵۰/ ۲- ۱۹۳۱.

البراقى، حسين (ت ۱۳۳۲/ ۱۹۱۴): تاريخ الكوفة، مع ملاحظات بحر العلوم، النجف ۱۳۵۸/ ۱۹۳۹.

البرسى، الحافظ رضى الدين رجب بن محمد بن رجب (ت بعد ۸۱۳/ ۱۴۱۱):

مشارق أنوار اليقين فى أسرار أمير المؤمنين، ط. بيروت، ۱۳۷۹/ ۶۰- ۱۹۵۹.

البغدادى، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (ت ۴۲۹/ ۱۰۳۸): الفرق بين الفرق، ط. القاهرة ۱۳۶۷/ ۱۹۴۷.

البقرى، الدكتور عبد الدائم أبو العطا: اعترافات الغزالى، ط. مصر، ۱۹۴۳.

البكرى، توفيق أحمد: مهدى اللّه، القاهرة، ۱۹۴۴.

البلاذرى، أبو جعفر أحمد بن يحيى البغدادى (ت ۲۷۹/ ۸۹۲): أنساب الاشراف، ط. القدس، ۱۹۳۶.

-: فتوح البلدان، ط. مصر، ۱۳۵۰/ ۲- ۱۳۹۱.

بهاء الدين العاملى، محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثى (ت ۱۰۳۱/ ۱۶۲۲):

الكشكول، ط. طهران، ۱۲۶۶/ ۵۰- ۱۸۴۹.

-: «الوحدة الوجودية»، [ضمن كتاب مجموعة الرسائل]، ط. مطبعة الكردى، مصر، بلا- تاريخ.

البونى، أحمد بن على (ت ۶۲۲/ ۱۲۲۵): شمس المعارف الكبرى، القاهرة، ۹- ۱۳۱۸/ ۱- ۱۹۰۰.

البيرونى، أبو الريحان محمد بن أحمد (ت ۴۴۰/ ۹- ۱۰۹۸): الآثار الباقية عن القرون الخالية، ط سخاو، ليپزيگ، ۱۸۷۸.

-: تحقيق ماللهند من مقولة، ط. سخاو، لندن ۱۸۸۷.

-: الجماهر، ط. حيدرآباد، ۱۳۵۵/ ۱۹۳۶.

التادلی، أبو یعقوب یوسف بن یحیی بن عیسی، ابن الزیات، (ت ۶۲۷/ ۳۰- ۱۳۲۹):

التشوف الی رجال التصوف، الرباط ۱۹۵۸.

الترمذی، محمد بن عیسی بن سورة (ت ۲۷۹/ ۸۹۲): الصحیح، ط. القاهرة، ۱۲۹۲/ ۱۸۷۵. و تحقیق محمد شاکر و عبد الباقی، القاهرة، ۱۹۳۷.

ص:۴۲۰

التستری، سهل بن عبد اللّه (ت ۲۸۳/ ۸۹۶): التفسیر، ط. مصر، ۱۳۲۶/ ۱۹۰۸.

التنوخی، القاضی أبو علی الحسن بن علی بن محمد، (ت ۳۹۴/ ۱۰۰۴): الفرج بعد الشدة، القاهرة ۱۳۷۵/ ۱۹۵۵.

-: نشوار المحاضرة و أخبار المذکرة، ج ۱ و ۸، تحقیق مرغولیوث، القاهرة ۱۹۲۱، و مجلة المجمع العلمی بدمشق، مج ۱۰/ ۱۹۳۰.

ثابت، الدکتور حبیب: عشتروت و أدونیس، بیروت، ۱۹۴۸.

جابر بن حیان، الصوفی الکوفی (ت ۱۵۰/ ۷۶۷): مختار رسائل جابر بن حیان، تحقیق: پول کراوس، القاهرة، ۱۳۵۴/ ۶- ۱۹۳۵.

الجاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر (ت ۲۵۵/ ۸۸۹): البیان و التبیین، ط. السندوبی، القاهرة، ۱۹۴۷.

جاسم حسن شبر: تاریخ المشعشعیین و تراجم أعلامهم، النجف، ۱۹۶۵.

جرجی زیدان: الامویون و العباسیون، ط. مصر، ۱۹۰۲.

-: تراجم مشاهیر الشرق فی القرن التاسع عشر، القاهرة، ۱۹۰۱.

الجزائری، نعمة اللّه الحسینی (ت ۱۱۱۲/ ۱۷۰۰): الانوار النعمانیة فی بیان النشأة الانسانیة، ط. ایران، ۱۲۸۰/ ۴- ۱۸۶۳ و ط. ۱۳۷۸/ ۱۹۶۰.

الجنابذی، سلطان محمد بن حیدر محمد (ت فی أواخر القرن التاسع عشر): تفسیر المنیر، بیان السعادة فی مقامات العبادة، ط. طهران، ۱۳۱۴/ ۷- ۱۸۹۶.

الجنید البغدادی، بن محمد الخزاز القواریری (ت ۲۹۸/ ۱۱- ۹۱۰): رسائل الجنید، تحریر و تصحیح: علی حسن عبد القادر، رقم (۲۲) من سلسلة «جب» التذکاریة، لندن، ۱۹۶۲.

جنید الشیرازی، معین الدین أبو القاسم بن نجم الدین أبی الفتح محمد العمری (ت ۷۴۰/ ۴۰- ۱۳۳۹): مقالات الجنید البغدادی، ط. حجر، الهند، بلا تاریخ.

جولدتسیهر، اجناس: العقیدة و الشریعة فی الاسلام، ترجمة: محمد یوسف موسی و عبد العزیز عبد الحق و علی حسن عبد القادر، ط. أولی، القاهرة، ۱۹۴۶.

الجیلی، عبد القادر بن موسی بن عبد اللّه (ت ۵۶۱/ ۱۱۶۶): الفتح الربانی و الفیض الرحمانی، ط. مصر، ۱۳۸۰/ ۱۹۶۰.

الجیلی، عبد الکریم بن ابراهیم (ت ۸۰۵/ ۱۴۰۳): الانسان الکامل فی معرفة الاواخر و الاوائل، ط. مصر، ۱۲۹۳/ ۱۸۶۷.

الحائری، أبو علی محمد بن اسماعیل الرجالی (ت ۱۲۱۶/ ۱۸۰۱): منتهی المقال

ص:۴۲۱

فی أحوال الرجال [مؤلف ۱۲۱۲/ ۸- ۱۷۹۷]، ط. حجر، طهران، ۳۰۰- ۱۲۹۹/ ۴- ۱۸۸۳، و ط. النجف، ۱۳۵۲/ ۴- ۱۹۳۳.

حاجی خلیفة، مصطفی بن عبد اللّه، کاتب چلبی (ت ۱۰۶۸/ ۱۶۵۸): کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، ط. القاهرة، ۱۲۷۴/ ۸- ۱۸۵۷.

حتی، فیلیپ: تاریخ العرب، ترجمه: جبور، زریق، بیروت، ۱۹۵۰.

الحر العاملی، محمد بن الحسن (ت ۱۰۹۷/ ۱۶۸۶): أمل الآمل فی علماء جبل عامل، ط. طهران، ۱۳۲۰/ ۱۹۰۲.

حسن ابراهیم حسن: الفاطمیون فی مصر، القاهرة، ۱۹۳۲.

الحسنی، عبد الرزاق: مختصر تاریخ البلدان العراقیة، ط ۱، بغداد ۱۳۴۹/ ۱۹۳۰.

حسین- أمین، الدکتور: تاریخ العراق فی العصر السلجوقی، بغداد، ۱۹۶۵.

الحلاج، الحسین بن منصور (ت ۳۰۹/ ۹۱۹): الطواسین، تحقیق ماسینیون، پاریس، ۱۹۱۱.

حمزة بن الحسن الاصفهانی (ت بعد ۳۵۰/ ۹۶۱): تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، ط. برلین، ۱۳۴۰/ ۲- ۱۹۲۱.

الخاقانی، علی: شعراء الحلة، الجزء الثانی، ط. النجف، ۱۹۵۲.

-: شعراء الغری، الجزء الاول، النجف، ۱۹۵۳.

«خطبة البيان» [منسوبة الى على بن أبى طالب]، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوى، [ضمن كتاب الانسان الكامل فى الاسلام]، ط. مصر، ۱۹۵۰. و طبعت مؤخرا فى المطبعة الحيدرية فى النجف دون تاريخ.

الخطيب البغدادى، أبو منصور عبد القاهر بن ظاهر (ت ۴۶۳/ ۱۰۷۱): تاريخ بغداد، ط. دمشق، ۱۳۴۵/ ۷- ۱۹۲۶.

الخضيرى، محمود محمد: محاضرات [على طلبة السنة الثالثة- قسم الفلسفة، بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية]، ۱۹۴۹- ۱۹۵۰.

الخفاجى، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر المصرى الشافعى (ت ۱۰۶۹/ ۹- ۱۶۵۸):

ريحانة الالباء، ط. مصر، ۱۲۷۳/ ۱۸۵۶.

-: شرح ذرة الغواص فى أوهام الخواص، ط. اسطنبول، ۱۲۹۹/ ۱۸۸۲.

-: شفاء الغليل فيما فى العربية من الدخيل، تحقيق: محمد عبد المنعم الخفاجى، ط. مصر، ۱۳۷۱/ ۱۹۵۲.

الخوانسارى، محمد باقر (ت ۱۳۱۳/ ۱۸۹۵): روضات الجنات، ط. ايران، ۱۳۰۷/ ۹۰- ۱۸۸۹.

درينى خشبة: أساطير الحب و الجمال عند الاغريق، ط. مصر، مطبعة الرسالة، بلا- تاريخ.

ص:۴۲۲

الدورى، الدكتور عبد العزيز: مقدمة فى تاريخ صدر الاسلام، بغداد، ۱۹۴۹.

دونالدسن، دوايت: عقيدة الشيعة، تعريب ع. م.، مصر، ۱۹۴۶.

دى‌بور، ت. ج.: تاريخ الفلسفة فى الاسلام، ترجمة: الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، القاهرة، ۱۹۵۴.

الدينورى، أبو حنيفة أحمد بن داود (ت ۲۸۲/ ۸۹۵): الاخبار الطوال، ط. مصر، ۱۳۳۰/ ۱۹۱۲.

الذهبى، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان التركمانى المصرى، (ت ۷۴۸/ ۱۳۴۷):

تذكرة الحفاظ، ط. حيدرآباد ۴- ۱۹۰۳/ ۵- ۱۹۲۳.

-: دول الاسلام، ط. حيدرآباد ۱۳۳۷/ ۱۹۱۸، و ط. ۱۳۶۴- ۱۳۶۵/ ۱۹۴۵- ۱۹۴۶.

-: سير أعلام النبلاء، [ج ۱- ۳]، تحقيق: الدكتور صلاح المنجد، و الابيارى، و أسعد طلس، ط. مصر، ۶۲- ۱۹۵۶.

الراغب الاصفهانى، أبو القاسم حسين بن محمد (ت ۵۶۵/ ۷۰- ۱۱۶۹): محاضرات الادباء و محاورات الشعراء ط. مصر، ۱۳۲۶/ ۱۹۰۸.

الرضا، الامام علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسین ابن علی بن أبی طالب (ت ۲۰۳/ ۸۱۲): الصحیفة، ط. لاهور، ۱۳۰۲/ ۵- ۱۸۹۴.

الزبیدی، محمد مرتضی الواسطی، (ت ۱۲۰۵/ ۱- ۱۷۹۰): تاج العروس، ط. القاهرة، ۱۳۰۶/ ۹- ۱۸۸۸.

الزرکلی، خیر الدین: الاعلام، ط. مصر، ۱۹۵۶.

زین الدین العاملی، الشهید الثانی (ق ۹۶۵/ ۸- ۱۵۵۷): الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، تحقیق : الشیخ عبد اللّه السبیتی، ط. مصر، ۱۳۷۸/ ۹- ۱۹۵۸.

سبط ابن الجوزی، أبو المظفر یوسف بن قزأوغلی بن عبد اللّه البغدادی (ت ۶۵۴/ ۱۲۵۶): تذکرة خواص الامة، ط . النجف، ۱۳۸۳/ ۱۹۶۴.

-: مرآة الزمان، ط. حیدرآباد، ۱۹۵۱.

السخاوی، شمس الدین محمد بن عبد الرحمن (ت ۹۰۲/ ۷- ۱۴۹۶): تحفة الاحباب و بغیة الطلاب فی الخطط و المزارات و التراجم و البقاع المبارکات، [علی هامش نفح الطیب] ط. المطبعة الازهریة المصریة، بمصر، ۱۳۰۲/ ۵- ۱۸۸۴.

-: الضوء اللامع فی أعیان القرن التاسع، مصر، ۵- ۱۳۵۳/ ۷- ۱۹۳۴.

السراج، أبو نصر عبد اللّه بن علی الطوسی (ت ۳۷۸/ ۹۸۸): اللمع، تحقیق: نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴.

السکتواری، علاء الدین علی دده البسنوی (ت بعد ۹۹۸/ ۱۰۹۵): محاضرة الاوائل

ص:۴۲۳

و مسامرة الاواخر، ط. بولاق، مصر، ۱۳۰۰/ ۴- ۱۸۸۳.

السلمی، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسین النیسابوری (ت ۴۱۲/ ۱۰۲۱): طبقات الصوفیة، تحقیق : نور الدین شربیة، مصر، ۱۹۵۳.

السمعانی، أبو سعید عبد الکریم بن أبی بکر التمیمی (ت ۵۴۲/ ۱۱۴۸): الانساب، ط. مصورة، لیدن، ۱۹۱۲.

السهروردی، شهاب الدین أبو حفص عمر بن محمد (ت ۶۳۲/ ۱۲۳۵): عوارف المعارف، ط. مصر، ۱۹۳۹.

السهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش (ق ۵۸۷/ ۱۱۸۹): حکمة الاشراق، [ضمن کتاب مجموعه دوم مصنفا ت شیخ اشراق]، تحقیق: هنری کوربان، طهران، ۱۹۵۲.

السیوطی، جلال الدین عبد الرحمن بن الناصر الشافعی (ت ۹۱۱/ ۱۵۰۵): الاتقان فی علوم القرآن، ط . مصر، ۱۳۶۰/ ۱۹۴۱.

-: تاریخ الخلفاء، ط. دمشق، ۱۳۵۱/ ۳- ۱۹۳۲، و ط. مصر، ۱۹۵۹.

-: الوسائل الی محاضرة الاوائل، تحقیق: اسعد طلس، بغداد، ۱۳۶۹/ ۱۹۵۰.

الشبلنجی، مؤمن بن حسن الشافعی المدنی : نور الابصار، [فرغ من تألیفه سنة ۱۲۹۰/ ۱۸۷۳]، ط. ثامنة، مصر، ۱۳۸۰/ ۱- ۱۹۶۰.

الشریف الجرجانی، أبو الحسن علی بن محمد الحسینی الحنفی (ت ۸۱۶/ ۱۴۱۳):

التعریفات، ط. القاهرة، ۱۳۵۷/ ۱۹۳۸.

الشریف الرضی، أبو الحسن محمد بن الحسین بن موسی العلوی (ت ۴۰۶/ ۶- ۱۰۱۵):

حقائق التأویل فی متشابه التنزیل، مع شرح: الشیخ محمد رضا آل کاشف الغطاء، النجف، ۱۳۵۵/ ۱۹۳۶.

-: الدیوان، ط. مطبعة نخبة الاخبار، ۱۳۰۶/ ۹- ۱۸۸۸.

الشریف المرتضی، علی بن الحسین بن موسی العلوی (ت ۴۳۶/ ۵- ۱۰۴۴): الامالی [غرر الفوائد و درر القلائد]، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، مصر، ۱۹۰۷.

الشعرانی، عبد الوهاب بن أحمد بن علی (ت ۹۷۳/ ۶- ۱۵۶۵): الطبقات الکبری، القاهرة، ۱۹۲۵.

-: المیزان الکبری، ط. مصر، ۱۹۳۲.

الشهرستانی، أبو الفتح محمد بن عبد الکریم الاشعری (ت ۵۴۸/ ۱۱۵۳): الملل و النحل، ط. مصر، ۱۹۴۸- ۱۹۴۹.

الشیبی، الدکتور کامل مصطفی: الصلة بین التصوف و التشیع، [جزآن]، ط. أولی، بغداد، ۱۹۶۳- ۱۹۶۴.

الشیرازی، محمد المهدی الحسینی: القول السدید فی شرح التجرید، ط. النجف، ۱۳۸۱/ ۱۹۶۱.

ص:۴۲۴

صدر الدین الحسینی، أبو الحسن علی بن ناصر: أخبار الدولة السلجوقیة، [ینسب الیه]، تحقیق: الدکتور محمد اقبال، لاهور، ۱۹۳۳.

طاشكبرى‌زاده، عصام الدين أحمد بن مصطفى (ت ۹۶۸/ ۱- ۱۵۶۰): الشقائق النعمانية فى علماء الدولة العثمانية، [على هامش وفيات الاعيان]، ط. مصر، ۱۳۱۰/ ۳- ۱۸۹۲.

الطباخ، محمد راغب: اعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، ط. حلب، ۱۹۲۶.

الطبرسى، أبو على الفضل بن الحسن بن الفضل (ت ۵۴۸/ ۱۱۵۳): مجمع البيان فى تفسير القرآن، ط. طهران، ۱۳۰۴/ ۷- ۱۸۸۶.

الطبرى، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ۳۱۰/ ۳- ۹۹۲): تاريخ الرسل و الملوک، بعناية، دخويه، ط . ليدن، ۱۸۷۹- ۱۹۰۱. و ط. مصر، ۱۳۲۳/ ۱۹۵۷.

الطريحى، فخر الدين بن محمد على النجفى الرماحى (ت ۱۰۸۵/ ۱۶۷۴): مجمع البحرين، ط. طهران، ۱۲۷۲/ ۶- ۱۸۵۵.

طه باقر، الاستاذ: مقدمة فى تاريخ الحضارات القديمة، الجزء الاول، ط ۲، بغداد، ۱۹۵۵.

-: ملحمة كلكامش، بغداد، ۱۹۶۲.

طه حسين، الدكتور: على و بنوه، القاهرة، ۱۹۵۱.

-: الفتنة الكبرى، القاهرة، ۱۹۵۱.

طه عبد الباقى سرور: التصوف الاسلامى و الامام الشعرانى، ط ۲، مصر ۱۹۵۵.

الطوسى، أبو جعفر محمد بن الحسن، شيخ الطائفة (ت ۴۹۰/ ۱۰۶۹): الغيبة، ط.

تبريز، ۱۳۲۳/ ۱۹۰۵.

-: الفهرست، ط. كلكته، ۱۸۵۵.

عارف تامر: أربع رسائل اسماعيلية، ط. أولى، سورية، ۱۹۵۳.

-: القرامطة، ط. دار الكاتب العربى، بيروت، بلا تاريخ.

عامر بن عامر البصرى (ت بعد ۷۰۵/ ۶- ۱۳۵۰): ذات الانوار (التائية)، تحقيق:

الشيخ عبد القادر المغربى، دمشق ۱۳۶۷/ ۱۹۴۸. و نشره: عارف تامر [ضمن أربع رسائل اسماعيلية]، بيروت، ۱۹۵۳.

عباس العزاوى: تاريخ العراق بين احتلالين، ط. بغداد، ۵۵- ۱۹۳۵.

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 ۳۶۵/ ۶- ۹۷۵)، تحقيق: دخويه، ليدن، ۱۸۹۷.

على بن أبى طالب: نهج البلاغة، جمع الشريف الرضى، تحقيق: الشيخ محمد عبده، ط.

ص:۴۲۵

مصر، ۱۳۵۲/ ۱۹۳۳.

على بن الحسين بن على بن أبى طالب، زين العابدين (ت ۹۴/ ۷۱۳): الصحيفة السجادية، ط. [تنسب اليه]، مطبعة شركة التضامن، بلا تاريخ.

الغزى، نجم الدين محمد بن بدر الدين محمد (ت ۱۰۶۲/ ۱۶۵۱): الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، ط . بيروت، ۱۹۴۵- ۱۹۵۹.

الغزالى، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، حجة الاسلام (ت ۵۰۵/ ۱۱۱۱):

احياء علوم الدين، ط. مصر، ۱۲۸۲/ ۶- ۱۸۵۵. و ط. ۱۲۹۶/ ۷۰- ۱۸۶۹.

-: فرائد اللآلى [ثلاث رسائل هى ۱) معراج السالكين، ۲) منهاج العارفين، ۳) روضة الطالبين و عمدة السالكين.]، تحقيق: بخيت، القاهرة، ۱۳۴۳/ ۱۹۲۴.

-: فضائح الباطنية، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوى، القاهرة، ۱۹۶۴.

-: المعارف العقلية و لباب الحكمة الالهية، تحقيق: عبد الكريم العثمان، دمشق، ۱۳۸۳/ ۱۹۶۳.

-: المنقذ من الضلال تحقيق و تقديم: الدكتور جميل صليبا، و كامل عياد، ط.

دمشق، ۱۹۴۳.

الغزولى، علاء الدين على بن عبد الوهاب البهائى (ت ۸۱۵/ ۱۴۱۲): مطالع البدور فى منازل السرور، مصر ۱۲۹۹- ۱۳۰۰/ ۲- ۱۸۸۱.

فخر الدين الرازى، أبو عبد اللّه محمد بن عمر القرشى الشافعى (ت ۶۰۶/ ۱۲۰۹):

اعتقادات المسلمين و المشركين، تحرير: الدكتور على سامى النشار، مصر، ۱۹۳۸.

فلهاوزن، يوليوس: الدولة العربية و سقوطها، ترجمة: الدكتور يوسف العش، ط.

دمشق، ۱۹۵۶.

فؤاد السید: فهرست المخطوطات المصورة فی الدائرة الثقافیة لجامعة الدول العربیة، القاهرة، ۱۹۵۴.

الفیروزآبادی، أبو طاهر محمد بن یعقوب الصدیقی الشیرازی (ت ۸۱۶/ ۱۴۱۳):

القاموس المحیط، ط. القاهرة، ۱۹۳۸.

القاریء، الملا علی ... الحنفی (ت ۱۰۰۱/ ۱۵۹۳): شرح الفقه الاکبر لابی حنیفة، مصر، ۱۳۲۳/ ۱۹۰۵.

قدامة بن جعفر (ت ۳۳۷/ ۹۴۸): نقد النثر، ط. مصر، ۱۳۵۶/ ۱۹۳۷.

القرمانی، أبو العباس أحمد بن یوسف الدمشقی (ت ۱۰۱۹/ ۱۱- ۱۶۱۰): أخبار الدول و اثار الاول، ط . بغداد، ۱۲۸۲/ ۶- ۱۸۶۵.

القشیری، أبو القاسم عبد الکریم بن هوازن (ت ۴۶۵/ ۱۰۶۴): الرسالة القشیریة،

ص:۴۲۶

ط. مصر، ۱۲۸۴/ ۷- ۱۸۶۶. و ط. القاهرة، ۱۳۶۷/ ۱۹۴۸.

القفطی، جمال الدین أبو الحسن علی بن یوسف الشیبانی (ت ۶۴۶/ ۴۹- ۱۲۴۸):

أخبار العلماء بأخبار الحکماء، ط. مصر، ۱۳۲۶/ ۱۹۰۸.

القمی، أبو الحسن علی بن ابراهیم بن هاشم (ت بعد ۳۰۷/ ۲۰- ۹۱۹): التفسیر، ط.

ایران، ۱۳۱۱/ ۴- ۱۸۹۳.

القمی، أبو القاسم سعد بن عبد اللطیف الاشعری (ت ۳۰۰/ ۳- ۹۱۲): کتاب المقالات و الفرق، ط. طهران، ۱۹۶۳.

القمی، الشیخ عباس محمد رضا: سفینة البحار [فهرست کتاب بحار الانوار]، النجف، ۱۳۵۲/ ۴- ۱۹۳۳.

-: الکنی و الالقاب، ط. النجف، ۱۳۷۶/ ۱۹۵۶.

-: مفاتیح الجنان [من جمع القمی]، ط. طهران، ۱۳۶۰/ ۱۹۴۱، و ط.، ۱۳۷۷/- ۸- ۱۹۵۷

-: هدیة الاحباب فی ذکر من عرف بالکنیة و الالقاب و الانساب، طهران، ۱۳۲۹/ ۱۹۱۱.

الکاشانی، کمال الدین أبو الغنائم عبد الرزاق بن جمال الدین السمرقندی (ت ۷۳۵/ ۱۳۷۵): اصطلاحات الصوفیة، تحقیق: الویز سپنجر، کلکته، ۱۹۴۵.

کاشف الغطاء، الشیخ محمد الحسین: الآیات البینات فی قمع البدع و الضلالات، النجف، ۱۳۴۵/ ۷- ۱۹۲۶.

-: أصل الشیعة و أصولها، ط. تاسعة، بیروت، ۱۹۵۴.

الکتبی، محمد بن شاکر بن أحمد (ت ۷۶۴/ ۳- ۱۳۶۲): فوات الوفیات، تحقیق:

محمد محیی الدین عبد الحمید، القاهرة، ۱۹۵۳.

الکرملی، الأب انستاس ماری: خلاصة تاریخ العراق، البصرة، ۱۳۳۷/ ۱۹۱۹.

الکشی، أبو عمرو محمد بن عبد العزیز (من رجال القرن الرابع / العاشر): معرفة أخبار الرجال، ط. الهند، ۱۳۱۷/ ۱۸۹۹- ۱۹۰۰.

الکلاباذی، أبو بکر محمد بن اسحق البخاری (ت ۳۸۰/ ۹۹۰): التعرف لمذهب أهل التصوف، بعنایة : آرثر جون آربری، مصر، ۱۳۵۲/ ۱۹۳۳.[۲۵۲۶]

الکلینی، محمد بن یعقوب (ت ۳۲۹/ ۹۳۹): أصول الکافی، ط. طهران، ۱۲۷۸/ ۲- ۱۸۶۱. و ط. ۱۳۸۱/ ۲- ۱۹۶۱.

الکنجی، الشیخ أبو عبد اللّه محمد بن یوسف الشافعی (ت ۶۵۸/ ۱۲۶۱): البیان فی أخبار صاحب الزمان، ط . تبریز، ۱۳۲۴/ ۱۹۰۶.

الکندی، أبو یوسف یعقوب بن اسحق (ت ۲۵۲/ ۸۶۶): رسائل الکندی، تحقیق:

الدکتور محمد عبد الهادی أبو ریدة، مصر، ۱۹۵۰.

کوربان، هنری : «السهروردی الحلبی مؤسس المذهب الاشراقی » [ضمن کتاب شخصیات قلقة فی الاسلام]، ترجمة : الدکتور عبد الرحمن بدوی، القاهرة ۱۹۴۶.

ص:۴۲۷

اللخمی، سدید الدین: شرح منازل السائرین، ط. مصر، ۱۹۵۴.

[۲۵۲۶] شیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري، ۱ جلد، امیرکبیر - تهران، چاپ: پنجم، ۱۳۸۷ هـ.ش.

ماسینیون، لوی: «الانسان الکامل فی الاسلام و أصالته النشوریة »، [ضمن کتاب الانسان الکامل فی الاسلام]، ترجمة و جمع و تحقیق: الدکتور عبد الرحمن بدوی، مصر، ۱۹۵۰.

-: خطط الکوفة، ترجمة و تعلیق: تقی بن محمد المصعبی، صیدا، ۱۹۳۹.

-: «دراسة عن المنحنی الشخصی للحلاج» [ضمن کتاب شخصیات قلقة فی الاسلام، ترجمة: الدکتور عبد الرحمن بدوی]، القاهرة، ۱۹۴۶.

-: «سلمان الفارسی و البواکیر الروحیة للاسلام فی ایران» [ضمن کتاب شخصیات قلقة فی الاسلام].

المامقانی، الحسن بن عبد اللّه النجفی (ت ۱۳۲۲/ ۶- ۱۹۰۵): تنقیح المقال، ط.

ایران، ۱۳۴۹/ ۱- ۱۹۳۰.

متز، آدم: الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع الهجری، ترجمة: الدکتور محمد عبد الهادی أبو ریدة، القاهرة ۱۳۶۷/ ۱۹۴۸.

المجریطی، مسلمة بن قاسم الاندلسی (ت ۳۹۵/ ۱۰۰۵): الرسالة الجامعة [تنسب- الیه]، تحقیق: الدکتور جمیل صلیبا، دمشق، ۱۳۶۸/ ۱۹۴۹.

-: غایة الحکیم و احق النتیجتین بالتقدیم، تحقیق: ه. ریتر، لایپزیگ، ۱۹۳۳.

المجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (ت ۱۱۱۰/ ۹- ۱۶۹۸): اعتقادات، ط. لاهور، ۱۳۰۲/ ۵- ۱۸۸۴.

-: بحار الانوار، ط. طهران، ۱۳۰۲/ ۵- ۱۸۸۴.

المحاسبی، الحارث بن أسد العنزی (ت ۲۴۳/ ۸۶۳): الرعایة لحقوق اللّه، تحقیق:

الدکتور عبد الحلیم محمود و طه عبد الباقی سرور، مصر، بلا تاریخ.

المحبی، محمد أمین بن فضل اللّه الدمشقی (ت ۱۱۱۱/ ۱۶۹۹- ۱۷۰۰): خلاصة الاثر فی أعیان القرن الحادی عشر، مصر، (۱۲۸۲/ ۸- ۱۸۶۷. ط ۱، دمشق و بیروت، ۱۳۵۴- ۱۳۸۳/ ۶۳- ۱۹۳۵.

محسن الامین الحسینی العاملی: أعیان الشیعة، الطبعة الاولی، دمشق و بیروت، ۸۳- ۱۳۵۴/ ۶۳- ۱۹۳۵.

محفوظ، الدکتور حسین علی: سیرة الشیخ أحمد الاحسائی، بغداد، ۱۳۶۷/ ۱۹۵۶.

محمد أمین غالب: تاریخ العلویین، اللاذقیة، ۱۹۲۴.

محمد جابر عبد العال، الدكتور: حركات الشيعة المتطرفين و أثرهم فى الحياة الاجتماعية و الادبية لمدن العراق ابان العصر العباسى الاول، القاهرة، ۱۹۵۴.

محمد عبده، الشيخ: شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، ط.

الاستقامة، القاهرة، بلا تاريخ.

ص:۴۲۸

المسعودى، أبو الحسن على بن الحسين الشافعى (ت ۳۴۶/ ۹۵۶): مروج الذهب، مصر، ط . ۱۲۸۳/ ۷- ۱۸۶۶. و ط. ۱۳۴۶/ ۸- ۱۹۲۷.

مسلم، أبو الحسين بن الحجاج القشيرى النيسابورى (ت ۲۶۱/ ۸۷۵): الصحيح، ط.

مصر، ۱۳۳۴/ ۱۹۱۶، و ط. ۱۳۴۹/ ۳۱- ۱۹۳۰.

مصطفى جواد، الدكتور : «اهتمام نصير الدين الطوسى باحياء الثقافة الاسلامية أيام المغول » [ضمن يادنامه خواجه نصير الدين طوسى]، طهران، ۱۹۵۷.

مصطفى عبد الرزاق، الشيخ: فيلسوف العرب و المعلم الثانى، القاهرة، ۱۹۴۵.

المعرى، أبو العلاء أحمد بن عبد اللّه بن سليمان (ت ۴۴۹/ ۱۰۵۷): رسالة الغفران، تحقيق: الدكتورة عائشة عبد الرحمن، ط. أولى، مصر، ۱۹۵۰.

المفضل بن أبى الفضائل : النهج السديد فيما بعد تاريخ ابن العميد، تحقيق : بلوشيه، [ضمن مجلة « silatneirO aigolortaP» ، پاريس، ۲۰- ۱۹۱۹].

المفيد، الشيخ أبو عبد اللّه محمد بن محمد بن النعمان البغدادى (ت ۴۱۳/ ۱۰۲۲):

أوائل المقالات فى المذاهب المختارات، تقديم: هبة الدين الشهرستانى، تبريز، ۱۳۶۴/ ۱۹۴۵.

-: تصحيح الاعتقاد، [مع أوائل المقالات].

المقدسى، الحافظ أبو الفضل محمد بن طاهر (ت ۵۰۷/ ۱۱۱۳): صفوة التصوف، نشرة:

أحمد الشرباصى، مصر، ۱۹۵۰.

المقدسى، مطهر بن طاهر (ت بعد ۳۵۰/ ۹۶۱): البدء و التاريخ، ط. فرانسه، ۱۸۹۹- ۱۹۱۶.

المقریزی، تقی الدین أحمد بن علی بن عبد القادر (ت ۸۴۵/ ۱۴۴۲): اتعاظ الحنفا فی تاریخ الفاطمیین الخلفا، تحقیق : الدکتور جمال الدین الشیال، مصر، ۱۹۴۸.

-: امتاع الاسماع، ط. مصر، ۱۹۴۱.

-: الخطط، ط. مصر، ۱۲۷۰/ ۴- ۱۸۵۳.

-: السلوک لمعرفة دول الملوک، تحقیق: الدکتور مصطفی زیادة، مصر، ۱۹۳۴.

المناوی، عبد الرؤوف (ت ۱۰۳۰/ ۱۶۲۱): الکواکب الدریة فی تراجم السادة الصوفیة، ط . مصر، ج ۱، ۱۹۳۸، و ج ۲، ۱۹۶۳.

المنقری، نصر بن مزاحم بن سیار الکوفی (ت ۲۱۲/ ۸۲۷): وقعة صفین، تحقیق:

محمد عبد السّلام هارون، مصر، ۱۳۶۵/ ۱۹۴۶.

النجاشی، أحمد بن علی بن أحمد (ت ۴۵۰/ ۱۰۵۸): کتاب الرجال، ط . ایران، چاپخانه مصطفوی، بلا تاریخ . و ط. بومبی، ۱۳۱۷/ ۱۸۹۹.

النسائی، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعیب (ت ۳۰۳/ ۶- ۹۱۵): السنن، مع تعالیق السیوطی، القاهرة، ۱۹۳۰.

النفری، محمد بن عبد الجبار (ت ۳۵۴/ ۹۶۵): المواقف و المخاطبات، تحقیق: آرثر جون آربری، لیدن، ۱۹۳۵.

ص:۴۲۹

النوبختی، أبو محمد الحسن بن موسی [ت فی اواخر القرن الثالث / التاسع]: فرق الشیعة، ط. ریتر، اسطنبول، ۱۹۳۱. و ط. النجف، ۱۳۵۵/ ۱۹۳۶.

الهادی کاشف الغطاء: مستدرک نهج البلاغة، ط. مکتبة الاندلس، بیروت، بلا تاریخ.

الواسطی، عبد الرحمن بن عبد المحسن (ت ۷۷۴/ ۱۳۷۳): ترياق المحبین فی طبقات خرقة المشایخ العارفین، ط . مصر، ۱۳۰۳/ ۱۸۸۵.

ولی الدین یکن: المعلوم و المجهول [مذکرات]، مصر، ۱۳۲۹/ ۱۹۱۱.

یاقوت الحموی، أبو عبد ال لّه بن عبد اللّه الرومی (ت ۶۲۶/ ۱۲۲۹): معجم الادباء تحقیق : أحمد فرید رفاعی، مصر، ۱۹۳۸.

-: معجم البلدان، ط. لیپزیک، بعنایة و ستنفلد، ۱۸۶۶. و ط. مصر، ۱۳۰۶/ ۹- ۱۸۸۸. و ط. ۱۹۰۷.

اليعقوبى، أحمد بن أبى يعقوب بن واضح الاخبارى (ت ۲۸۴/ ۸۹۷)؛ البلدان، مع الاعلاق النفيسه، ط. ليدن، ۱۸۹۳.

-: التاريخ، ط. ليدن. ۱۸۹۵. و ط. النجف ۱۳۵۸/ ۱۹۲۹.

-: مشاكلة الناس لزمانهم، ط. بيروت، ۱۹۶۲.

اليعقوبى، محمد على: البابليات، النجف، ۱۹۵۱.

اليونينى، قطب الدين أبو الفتح موسى بن محمد بن أحمد البعلبكى الحنبلى (ت ۷۲۶/ ۱۳۲۶): ذيل مرآة الزمان، ط. حيدرآباد ۱۳۷۴- ۵/ ۶- ۱۹۵۴.

۴. كتابهاى فارسى

ابن بزاز، توكلى بن اسماعيل بن حاجى الاردبيلى (من رجال القرن الثامن / الرابع عشر): صفوة الصفا، ط. بومبى، ۱۳۲۹/ ۱۹۱۱.

ابن بيبى، نصير الدين يحيى بن محمود الترجمان (ت ۶۷۰/ ۱۲۷۳): التاريخ (الاوامر العلائية فى الامور العلائية)، تحقيق: عدنان صادق، انقرة، ۱۹۵۶.

اسحق، سيد (من أبناء القرن التاسع / الخامس عشر): «محرم‌نامه و هدايت نامه»، [و معهما رسائل حروفية أخرى ضمن نصوص حروفية]، نشر: هوارت، ليدن، ۱۹۰۹.

اعتصامى: فهرست كتابخانه مجلس، (مجلدان)، ط. طهران ۱۳۱۱/ ۱۸۹۲، و ط.

شيراز، ۱۹۴۲.

أفضل الدين الكاشانى، محمد بن حسن المرقى، بابا افضل (ت ۷۰۷/ ۸- ۱۳۰۷):

ص:۴۳۰

مصنفات، تصحيح و اهتمام: مجتبى مينوى و يحيى مهدوى، طهران، ۷- ۱۳۳۱/ ۸- ۱۹۵۲.

افلاكى، شمس الدين أحمد العارفى (ت ۷۶۱/ ۱۳۶۰): مناقب العارفين، (المجلد الاول)، تحقيق: تحسين يازيجى، انقرة، ۱۹۵۹.

اقبال، عباس: خاندان نوبختى، تهران، ۱۳۱۱ ش/ ۱۹۳۲.

بلاغى، السيد عبد الحجة: أنساب خاندانهاى مردم نائين، طهران، ۱۳۶۹/ ۱۹۴۹ ۵۰.

-: مقالات الحنفاء فی مقامات شمس العرفا، طهران، ۱۳۶۹/ ۵۰- ۱۹۴۹.

تنکابنی، محمد بن سلیمان (ت فی حدود ۱۳۲۲/ ۱۹۰۴): قصص العلماء ط. ایران، ۱۳۲۰/ ۱۹۰۲.

جامی، نور الدین عبد الرحمن بن احمد (ت ۸۹۸/ ۳- ۱۴۹۲): نفحات الانس، ط.

توحیدی‌پور، طهران، ۱۳۳۶/ ۱۸- ۱۹۱۶.

جلال الدین الرومی، محمد بن حسین الخطیبی البکری البلخی (ت ۶۷۲/ ۴- ۱۲۷۳):

دیوان شمس تبریزی، تحقیق: جلال همائی و علی دشتی، طهران، ۱۳۳۸ ش/ ۱۹۵۹.

حافظ ابرو، نور الدین لطف اللّه بن عبد اللّه الهروی (ت ۸۳۴/ ۱- ۱۴۳۰): ذیل جامع التواریخ، تحقیق: الدکتور البیانی، طهران، ۱۳۵۳/ ۱۹۲۹.

حزین، محمد علی بن أبی طالب بن عبد اللّه الزاهدی الجیلانی (ت ۱۱۸۱/ ۸- ۱۷۶۷):

تاریخ أحوال بتذکرة حال، تحقیق: بلفور لندن، ۱۸۳۱.

حمد اللّه المستوفی القزوینی (ت ۷۵۰/ ۵۰- ۱۳۴۹): تاریخ گزیده، ط. مصورة، لیدن، ۱۳۲۸/ ۱۹۱۰.

خدابخش، خان صاحب: محبوب الالباب فی تعریف الکتب و الکتاب، ط. حیدرآباد، ۱۳۱۴/ ۷- ۱۸۹۶.

خواند أمیر، غیاث الدین بن میرخواند محمد بن خاوند شاه بن محمود (ت ۹۴۱/ ۱۵۳۴): حبیب السیر، طهران، ۱۳۱۵ ش/ ۱۹۳۶.

دهخدا، علی اکبر بن خان بابا خان (ت ۱۳۳۴ ش/ ۱۹۵۵): لغت‌نامه، موسوعة بدأ نشرها سنة ۱۳۲۵ ش/ ۱۹۴۶، و لما تکمل بعد.

رضا قلیخان، المتخلص بهدایت، أمیر الشعراء (ت حوالی ۱۲۸۰/ ۱۸۶۳): ریاض العارفین، ط . طهران، ۱۳۰۵/ ۸- ۱۸۸۷.

سجادی جعفر: فرهنگ مصطلحات و عرفاء و صوفیة، طهران، ۱۳۳۹ ش/ ۱۹۶۰.

سجستانی، أبو یعقوب (من أبناء القرن الرابع / العاشر): کشف المحجوب [شرح قصیدة ابی الهیثم الجرجانی]، تقدیم: هنری کوربان، طهران، ۱۹۴۹.

شروانی، الحاج زین العابدین النعمةاللهی (ت ۱۲۵۳/ ۸- ۱۸۳۷): بستان السیاحة، ط. ایران، ۱۳۱۶/ ۹- ۱۸۹۸.

عبد الرزاق الكرمانی: «تذكرة (فی سيرة نعمة اللّه الولی، مكتوبة فی حدود سنة ۹۰۰/ ۱۴۹۴)»، [ضمن كتاب زندگی شاه نعمة اللّه ولی كرمانی]، تحقيق: جين اوبان، طهران، ۱۹۵۶.

ص:۴۳۱

عراقی، ه. أ. مجتبی: فهرست كتابخانه مباركه مدرسة فيضيه قم، قم ۱۳۷۸/ ۹- ۱۹۵۸.

عطار، فريد الدين محمد بن ابراهيم النيشابوری (ت ۲۶۷/ ۳۰- ۱۳۲۹): تذكرة الاولياء، طهران، ۱۳۲۱ ش/ ۱۹۴۲.

غزالی، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد (ت ۵۰۵/ ۱۱۱۱): كيميای سعادت [خلاصة احياء علوم الدين]، ط. طهران، ۱۳۱۹/ ۲- ۱۹۴۱.

غنی، قاسم: تاريخ تصوف در اسلام، ط. ثانية طهران، ۱۳۳۰ ش/ ۱۹۵۱.

فانی، مولی محسن الكشميری (ت ۱۰۸۱ أو ۱۰۸۲/ ۱۶۷۱ أو ۱۶۷۲): دبستان المذاهب [ينسب اليه]، ط. الهند ۱۲۲۴/ ۱۸۰۹. و ط. بومبی ۱۲۹۲/ ۱۸۷۵.

فلسفی، نصر اللّه: زندگانی شاه عباس، ط. ثانية، تهران ۱۳۳۴/ ۷- ۱۹۵۶.

قاسم الانوار، معين الدين بن المؤيد الموسوی الهروی (ت ۸۳۸/ ۱۴۳۳): كليات، تحقيق: سعيد نفيسی، طهران ۱۳۲۷/ ۱۹۴۸.

قمی، محمد علی: فوائد الرضوية فی أحوال علماء المذهب الجعفرية، ط. ايران، ۱۳۲۷/ ۱۹۰۹.

كسروی، احمد: تاريخ پانصدساله خوزستان، ط. سوم. طهران، ۱۳۳۹ ش/ ۱۹۶۰ م.

-: مشعشعيان، طهران، ۱۳۲۴/ ۱۹۴۵.

-: «نژاد و تبار صفويه»، مجله آينده، مج ۲، ۱۳۰۵ ش/ ۱۹۶۲ م.

كمال الدين مسعود الخجندی (ت ۸۰۳/ ۱- ۱۴۰۰): الديوان، تحقيق: عزيز دولت- آبادی، طهران، ۱۳۳۷ ش/ ۱۹۵۸.

مالكولم، سير جون: تاريخ ايران، ترجمة: ميرزا حيرت، ط. الهند، ۱۸۶۷.

مجمل التواريخ و القصص [لمجهول]، تحقيق: بهار، طهران، ۱۳۱۸/ ۱۹۳۹.

محمد مفيدی اليزدی: «مختارات من كتاب جامع مفيدی، فی ترجمة نعمة اللّه الولی » [تاريخ كتابتها سنة ۱۰۸۲/ ۱۶۷۱] ضمن كتاب زندگانی شاه نعمة اللّه ولی كرمانی، تحقيق: جين اوبان، طهران، ۱۹۵۶.

محسن الفیض الکاشی، محمد بن مرتضی (ت ۱۰۹۱/ ۱۶۸۰): کلمات مکنونة من علوم أهل الحکمة، طهران، ۱۳۸۳/ ۱۹۳۶.

مدرس، محمد علی التبریزی الخیابانی: ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة و النسب، طهران، ۱۳۶۶/ ۱۹۴۷.

معصوم علی، الحاج ... النعمةاللهی الشیرازی (ت ۱۳۴۴/ ۱۹۲۶): طرائق الحقائق، ایران، ۱۳۱۹/ ۲- ۱۹۰۱.

مهرین، عباس (پروفسور): تصوف، [فارسی مترجم عن الاردیة] ترجمة: مهرداد مهرین، طهران، ۱۳۳۳/ ۱۹۵۴.

میهنی، محمد بن منور (ت بعد ۵۹۹/ ۱۲۰۳): أسرار التوحید فی مقامات الشیخ أبی سعید، طهران، ۱۳۳۲/ ۱۹۵۳.

ناصرخسرو، أبو معین بن حارث القبادیانی المروزی الیمکانی (ت ۴۸۱/ ۹- ۱۰۸۸):

ص:۴۳۲

جامع الحکمتین فی شرح قصیدة أبی الهیثم السجستانی، تحقیق: هنری کوربان و محمد معین، طهران، ۱۹۵۳.

-: دیوان، طهران، ۷- ۱۳۰۴/ ۹- ۱۸۸۶.

-: سفرنامه، برلین، ۱۳۴۱/ ۳- ۱۹۲۲.

نعمة اللّه الولی، ابن عبد اللّه بن محمد (ت ۸۳۴/ ۱۴۳۱): دیوان، طهران، ۱۳۳۶/ ۸- ۱۹۱۷.

نفیسی، سعید: شاهکارهای نثر فارسی، تهران، ۱۳۳۰ ش/ ۱۹۵۱.

نور اللّه شوشتری المرعشی (ق ۱۰۱۹/ ۱۶۱۰): مجالس المؤمنین، ط. ایران، ۱۳۲۰/ ۱۹۰۲.

نیشابوری، محمد بن سرخ (من أبناء القرن الرابع- الخامس/ العاشر- الحادی عشر):

شرح قصیدة فارسی أبو الهیثم أحمد بن حسن جرجانی، تصحیح و تقدیم: هنری کوربان و محمد معین، طهران، ۱۹۵۵.

نیساری، سلیم: تاریخ ادبیات ایران، تهران، ۱۳۲۷/ ۱۹۴۸.

هجویری، أبو الحسن علی بن عثمان الجلابی الغزنوی (ت ۴۶۶/ ۱۰۷۷):

کشف المحجوب، تحقیق: والنتین ژوکوفسکی، لنینگراد، ۱۹۲۶.

واعظ کاشفی، کمال الدین حسین بن علی البیهقی السبزواری (ت ۹۱۰/ ۵- ۱۵۰۴):

أسرار قاسمی، ط. بومبی، ۱۳۰۲/ ۵- ۱۸۸۴.

-: روضة الشهداء، ط. لاهور، ۱۲۷۷/ ۱- ۱۸۷۰، و ط. طهران، ۱۳۳۴/ ۱۹۵۵.

-: لب لباب مثنوی، تحقیق و تقدیم: سعید نفیسی، ط. طهران، ۱۳۱۹ ش/ ۱۹۴۰.

الواعظی، عبد الرزاق بن عبد العزیز بن شیر ملک: «تذکرة فی سیرة نعمة اللّه الولی»، [ضمن زندگانی شاه ...].

وصاف الحضرة، شهاب الدین عبد اللّه بن فضل اللّه الشیرازی (ت ۷۳۵/ ۵- ۱۳۳۴):

التاریخ (تجزیة الامصار و تزجیة الاعصار)، ط. بومبی، ۱۲۴۹/ ۴- ۱۹۳۳، و ط.

ایران، ۱۲۷۲/ ۱۸۵۵.

ص:۴۳۳

فهرست راهنما

ص:۴۳۵

فهرست راهنما

آباقا خان: ۸۲

آل بویه: ۴۱- ۴۲، ۴۹، ۱۱۲

آل جلایر: ۸۴- ۸۵

آل طاوس: ۱۰۴، ۱۰۶- ۱۰۷

آل مزید: ۵۰

آل مظفر: ۸۵

آملی، سید حیدر- سید حیدر آملی

آیین فتوت: ۶۲

ابراهیم (ع): ۲۸۰، ۳۰۵

ابراهیم الحراب: ۴۰ ح

ابراهیم بن ادهم: ۲۲، ۱۱۶

ابراهیم بن سعد علوی: ۶۵- ۶۶

ابراهیم بن یوسف مقصاتی: ۱۴۴

ابراهیم دسوقی- دسوقی، ابراهیم

ابن ابی الحدید: ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۱۶

ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین: ۱۶۷، ۳۲۴، ۳۳۱- ۳۳۵، ۳۳۷- ۳۴۰

ابن الجوزی، عبد الرحمن بن علی: ۳۵۲

ابن الصلایای علوی: ۵۲

ابن العربی، محمد بن علی: ۳۲، ۸۹، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۱- ۱۲۳، ۱۳۰- ۱۳۱، ۱۴۳، ۱۸۴- ۱۸۵، ۱۸۷، ۲۲۰- ۲۲۲، ۲۶۲، ۲۷۶، ۳۰۱، ۳۲۰، ۳۳۵- ۳۳۶، ۳۳۸، ۳۴۹، ۳۵۱، ۳۵۳، ۳۶۹، ۳۹۸

ابن الفارض، عمر بن علی: ۱۲۶، ۱۳۱- ۱۳۲، ۲۶۲، ۲۶۴

ابن الفوطی، عبد الرزاق بن احمد: ۱۲۷

ابن طهویه، محمد بن علی: ۵۹، ۶۹، ۸۷، ۱۴۹، ۲۷۶

ابن بابویه القمی- ابن بابویه، محمد بن علی

ابن بزاز، توکل بن اسماعیل: ۳۷۵

ابن بطوطه، محمد بن عبد اللّه: ۱۰۳

ابن بی‌بی، یحیی بن محمد: ۳۵۲، ۳۵۳

ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم: ۸۳، ۱۰۸، ۱۲۷، ۱۴۲- ۱۴۳، ۱۹۵، ۲۹۵

ابن حجر الهیثمی، احمد بن محمد: ۳۱، ۱۲۷

ابن حنبل، احمد بن محمد: ۲۲۴

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: ۲۹، ۳۴۸

ابن سینا، حسین بن عبد اللّه: ۱۸۳، ۳۳۵

ابن شهرآشوب، محمد بن علی: ۳۵

ابن علقمی، ابو طالب مؤید الدین: ۵۱

ابن فهد حلی، احمد بن محمد: ۱۶۷، ۲۷۲- ۲۷۴، ۲۷۶- ۲۸۸، ۲۹۱- ۲۹۲، ۲۹۵، ۳۱۱، ۳۳۲

ابن قتیبه، عبد اللّه بن مسلم: ۳۰۵

ابن کمونه، سعد بن منصور: ۷۶- ۷۷، ۸۴

ابن مطهر، فخر الدین- فخر الدین بن مطهر

ابن ندیم، محمد بن اسحق: ۱۸۰

ابو اسحاق کازرونی: ۳۹۰

ص:۴۳۶

ابو الحسن خرقانی، علی بن احمد: ۶۱

ابو الحسن علوی: ۶۵

ابو الخطاب اسدی: ۲۵- ۲۶، ۲۸، ۲۲۳

ابو الخیر تیناتی: ۶۵

ابو العباس بونی- البونی، احمد بن علی

ابو بکر بن فلاس: ۵۵

ابو بکر خوافی: ۱۶۲

ابو بکر طمستانی: ۶۲

ابو بکر علی بن محمد خراسانی: ۶۴

ابو تراب نخشبی: ۶۵

ابو حمزه خراسانی: ۶۵

ابو حنیفه: ۳۲، ۲۲۴، ۲۲۸

ابو ذر: ۱۹، ۲۸۰، ۲۸۳

ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد: ۸۸

ابو زید خارجی: ۶۶، ۶۹

ابو سعید خراز: ۶۵

ابو عبد اللّه شیعی: ۶۷

ابو علی رودباری- رودباری، ابو علی

ابو منصور عجلی: ۲۴- ۲۵، ۲۸، ۲۲۳

ابو نصر هروی، قاسم بن یوسف: ۳۳۲

ابو نصر فارابی- فارابی، محمد بن محمد

ابو هاشم عبد اللّه: ۲۳، ۳۰، ۳۹

اجتهاد: ۵۵- ۵۶، ۵۹- ۶۰

احسائی، احمد بن زین الدین: ۳۵، ۹۹، ۲۶۸

احمد بدوی: ۳۵۷

احمد بن یحیی بن حکیم: ۶۵ ح

احمد بن یحیی هروی- هروی، احمد بن یحیی

احمد رفاعی- رفاعی، احمد بن علی

احمدیه: ۴۰ ح، ۸۳

اخباریگری: ۵۶، ۳۹۸، ۴۰۰

اخوان الصفا: ۶۲، ۱۲۲، ۱۸۳، ۲۲۷، ۲۲۸

ارتباط تصوف و فلسفه: ۸۸

ارسطو: ۳۳۵

ارسلان بن عبد اللّه بساسیری- بساسیری، ارسلان بن عبد اللّه

ازلیت ارواح امامان: ۳۵

استرابادی، محمد امین: ۳۹۸

استرابادی، محمد بن علی: ۳۹۸

اسحق افندی: ۲۱۵، ۲۲۶

اسدی، محمد بن جعفر: ۵۵

اسماعیل بن جعفر: ۲۵

اسماعیل صفوی: ۳۰۸، ۳۶۷، ۳۸۴- ۳۹۰، ۳۹۲، ۳۹۳

اسماعیلیه: ۱۶، ۲۸- ۲۹، ۴۰، ۶۲، ۶۶، ۸۰، ۸۷، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۴۱، ۲۲۸، ۳۶۷

اشاعره: ۳۳۷

اصالت حروف: ۲۰۱

اصولیان: ۵۷، ۴۰۰

اعتقاد به همانندی خدا و انسان: ۲۷

افضل الدین کاشی- بابا افضل کاشانی، محمد بن حسین

افلاطون: ۳۳۵

افلاک: ۸۹

افلاکی، محمد: ۳۵۶

امام اول (ع)- علی بن ابیطالب، امام اول

امام جعفر صادق (ع)- جعفر بن محمد، امام ششم

امام حسن (ع)- حسن بن علی، امام سوم

امام حسن عسکری (ع)- حسن بن علی عسکری، امام یازدهم

امام حسین (ع)- حسین بن علی، امام سوم

امام رضا (ع)- علی بن موسی الرضا، امام هشتم

امام زمان (عج)- محمد بن حسن، امام دوازدهم

امام سجاد (ع)- علی بن حسین، امام چهارم

امام محمد باقر (ع)- محمد بن علی الباقر، امام پنجم

امام محمد تقی (ع)- محمد بن علی التقی، امام نهم

ص:۴۳۷

امام موسی کاظم (ع)- موسی بن جعفر، امام هفتم

امیر تیمور- تیمور گورکان

امیر چوپان: ۸۰

امین، سید محسن: ۲۵۴

انا الحق: ۸۲

اندیشه تجسم الهی: ۲۴

اندیشه رجعت: ۲۲

انسان کامل: ۹۹، ۱۲۰، ۲۳۳، ۲۶۶

انصاری، عبد اللّه بن محمد: ۶۶، ۱۱۹، ۳۳۵- ۳۳۶

اوحد الدین کرمانی، حامد بن ابی الفخر: ۳۷۳

اویس قرنی: ۲۸۰

اولجایتو: ۷۸

اهل حق: ۴۰۱

اهل ذمه: ۷۷

ایرانی‌زدگی: ۲۱

ایوبیان: ۱۴۰

باب: ۲۹

بابا اسحاق کفرسودی ترکمان: ۳۵۱

بابا افضل کاشانی، محمد بن حسین: ۹۷، ۱۲۳

بابا الیاس: ۳۵۱، ۳۵۳- ۳۵۵

بابائیه: ۳۵۲- ۳۵۵

بابیه: ۶۰- ۶۱، ۴۰۰

باده الهی: ۳۴

باقلانی، محمد بن الطیب: ۱۸۲

بایزید بسطامی: ۱۱۲، ۲۱۹، ۲۳۲، ۳۳۵، ۳۳۷

بحرانی، شیخ یوسف: ۲۷۳

بحرانی، علی بن سلیمان: ۹۵، ۹۷، ۳۳۱

بدا: ۲۲۶

بدلیس: ۱۷۵

براون: ۱۱۴، ۲۱۵

بساسیری، ارسلان بن عبد اللّه: ۴۹- ۵۰

بشر حافی: ۳۳

بصره: ۳۱۰

بصری، محمد بن احمد: ۵۵

بطال: ۳۴۷

بطایح (شهر): ۵۲

بغداد: ۵۲، ۵۹، ۳۱۰

بکتاشیه: ۳۱۷، ۳۵۶، ۳۵۹- ۳۶۲

البهنی، احمد بن علی: ۱۸۶، ۲۵۳

بهاء الدین حیدر بن علی عبیدی آملی- سید حیدر آملی

بهاء الدین محمد بخارائی: ۳۱۲

بهاء الدین محمد نقشبند: ۱۲۳، ۲۳۷، ۳۱۲

بیان بن سمعان عجلی: ۲۴، ۳۰۵، ۳۶۱

بیان بن سمعان غالی: ۳۰۵، ۳۶۱

بیضاوی، عبد اللّه بن عمر: ۳۹۱

پرفوریوس- فرفوریوس

پشمینه‌پوشان: ۶۴

پیشه‌وران: ۲۲

پیغمبر- محمد بن عبد اللّه، پیامبر اسلام

تاج الدین آوجی: ۷۸- ۷۹

تأویل: ۲۷– ۲۹

تائیه (قصیده): ۱۳۰– ۱۳۱

تبرا: ۱۱۷

ترابیه: ۲۰

ترکه اصفهانی، صدر الدین: ۹۷، ۱۲۳

تشیع اسماعیلی: ۲۹

تشیع غالیانه: ۲۶

تفضیلیه: ۵۸ ح

تقیه: ۵۷، ۱۱۷– ۱۱۸

تمدن کوفی: ۲۱

ص:۴۳۸

تناسخ: ۵۵

توابین: ۱۵، ۳۰

توجه مغول به مسیحیان: ۷۵

توجه مغول به یهودیان: ۷۶

توحید صوفیانه: ۶۰

توفیق، رضا: ۲۱۴– ۲۱۵، ۲۱۷

تهافت الفلاسفه: ۸۸

تیمور گورکان: ۱۵۸– ۱۶۳، ۱۶۵

تیموریان: ۶۳

جابر بن حیان: ۳۳

جامه فتوت: ۶۳

جامی، عبد الرحمن بن احمد: ۳۲۴، ۳۷۳، ۳۹۰

جبل عامل: ۱۴۱، ۱۵۱

جزایری، علی بن هلال: ۳۳۱- ۳۳۲

جعفر بن محمد، امام ششم: ۱۶- ۱۷، ۳۲- ۳۳، ۵۵، ۶۴، ۲۷۵، ۲۷۷

جعفر بن محمد صوفی: ۶۵ ح

جعفر خلدی: ۶۵

جفر: ۳۳

جلال الدین رومی- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد

جمال الدین حسن بن مطهر حلی- علامه حلی، حسن بن یوسف

جنبش بابائیه- بابائیه

جنبش توابین- توابین

جنبش زیدیان- زیدیان

جنید بغدادی: ۶۰، ۶۲، ۸۸، ۱۲۰، ۳۱۳

جوانمردان- فتیان

جوینی، عطا ملک بن محمد: ۹۵- ۹۶

حائری، علی بن خازن: ۲۷۲

حاتم اصم: ۳۴۷

حاجی بکتاش: ۳۵۶- ۳۵۹

حافظ ابرو، عبد اللّه بن لطف اللّه: ۱۰۷

حافظ برسی: ۲۳۸، ۲۴۰- ۲۴۱، ۲۵۳- ۲۶۲، ۲۶۴- ۲۷۰، ۳۰۲

الحاکم بامر اللّه، ششمین خلیفه فاطمی مصر:

۶۸

حب الهی: ۳۰

حجت: ۲۹

حذیفة بن یمان، ابو عبد اللّه: ۱۹

الحر العاملی، محمد بن الحسن: ۱۲۲، ۱۴۹، ۴۰۰

حروفیه: ۲۵، ۱۲۴، ۱۶۴، ۱۷۳- ۱۷۴، ۱۷۶- ۱۷۹، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۵، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۳- ۲۲۳، ۲۲۵- ۲۲۹، ۲۵۸، ۲۸۶، ۳۱۵، ۳۵۹

حسن بصری: ۲۰، ۷۰

حسن بن زید علوی: ۱۸، ۲۹

حسن بن شیخ محمد سکاکینی- سکاکینی، حسن بن شیخ محمد

حسن بن عتبه: ۶۵ ح

حسن بن علی، امام دوم: ۲۰

حسن بن علی عسکری، امام یازدهم: ۱۷- ۱۸، ۳۵، ۵۴

حسن بن موسی نوبختی: ۵۵

حسین بن ابی منصور عجلی: ۲۶

حسین بن روح: ۱۹۱

حسین بن علی، امام سوم: ۱۸، ۲۰

حسین کاشفی واعظ- کاشفی، حسین بن علی حقیقت: ۶۰

حقیقت محمدیه: ۱۳۰

حکومت اولیا در روی زمین: ۲۶

حلاج، حسین بن منصور: ۳۴، ۶۵، ۶۷، ۶۹، ۱۸۲، ۲۲۰، ۲۳۳، ۲۵۷، ۲۶۲- ۲۶۳، ۳۰۵، ۳۲۷، ۳۳۵، ۳۳۷

ص:۴۳۹

حلب (شهر): ۵۳، ۸۲، ۱۵۴

حلقه‌های ذکر: ۶۹

حلول: ۵۶

حلول جزئی: ۸۳

حلول و اتحاد: ۱۳۲

حله (شهر): ۴۳، ۵۱- ۵۳، ۵۹، ۷۶- ۷۷، ۷۹، ۸۷، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۴۷، ۲۷۲، ۳۰۴، ۳۱۰

حماسه گیلگمش- گیلگمش، حماسه حمزة بن عبد اللّه علوی: ۶۵- ۶۶

حمزة بن محمد بن عبد اللّه حسینی: ۶۵

خاقانی، بدیل بن علی: ۳۷۳

خدائی امامان: ۵۶

خدابنده، سلطان محمد اولجایتو- اولجایتو، شاه ایران

خردگرایی: ۳۲

خروج با شمشیر: ۳۱

خشبیه: ۲۰، ۳۰۰

خطابیان: ۲۵، ۲۶، ۶۰

خلیل بن بدر الدین کردی: ۸۱

خواجه عبد اللّه انصاری- انصاری عبد اللّه- بن محمد

خواجه محمد بن خواجه محمد سمرقندی- سمرقندی، خواجه محمد بن خواجه محمد خواجه نصیر- نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد

خوارج: ۳۱۰

خواص: ۶۵

خوانساری، محمد باقر بن زین العابدین: ۲۷۳

خوف: ۳۰

داعی کبیر- حسن بن زید علوی

دانشمندیه: ۳۴۷- ۳۴۸

دانش نهانی: ۲۳

دسوقی، ابراهیم: ۹۶، ۳۵۷

دمشق: ۱۴۱، ۱۵۰، ۱۵۴

دیلمیان: ۱۱۲

ذکر خفی: ۲۳۴

ذمیه: ۵۴

ذو النون مصری: ۲۷۵

رابعه عدویه: ۳۰

رازی، فخر الدین- فخر رازی، محمد بن عمر رافضیان: ۶۳

رجعت: ۲۲

رسایل اخوان الصفا: ۶۸، ۸۷- ۸۸

رشتی، کاظم بن قاسم: ۲۶۸

رشید الدین فضل اللّه: ۷۷- ۸۰

رضا توفیق- قوفیق، رضا

رضی الدین علی بن طاوس: ۱۰۵

رفاعی، احمد بن علی: ۸۱، ۹۶، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۵۷

رفاعیه: ۸۱- ۸۳، ۳۰۶

رودباری، ابو علی: ۳۱

روزبهان بقلی، روزبهان بن ابی نصر: ۳۷۳

زاهد گیلانی، ابراهیم بن روشن: ۳۷۱- ۳۷۲، ۳۷۵، ۳۸۸

زندقه: ۱۴۴، ۱۴۶

زندیقان: ۱۵۰

زنگیان: ۱۸۰

زهد: ۳۰- ۳۲، ۶۴

زید النار (برادر امام رضا): ۴۰ ح

ص:۴۴۰

زید بن رفاعه هاشمی: ۶۵

زید بن علی (برادر امام محمد باقر): ۱۶، ۳۱، ۶۴

زیدیان: ۱۶، ۳۹- ۴۱، ۵۹، ۶۱، ۶۶، ۷۰، ۸۰

زین الدین صوفی: ۸۲

زین جعفر بن ابو المغیث بعلبکی: ۱۴۱

سامانیان: ۴۱

سبئیه: ۲۰

سخاوی، محمد بن عبد الرحمان: ۲۳۵

سعد الدین حموی: ۱۲۱- ۱۲۲، ۱۹۶، ۱۹۸- ۱۹۹، ۲۱۷، ۳۳۵، ۳۵۲

سفاح: ۳۹

سفیان ثوری: ۳۱

سکاکینی، حسن بن محمد: ۱۴۴

سلجوقیان: ۴۹- ۵۰

سلمان فارسی: ۱۹، ۲۵، ۲۸۰

سلمی، محمد بن حسین: ۳۳

سلیمان بن صرد خزاعی: ۱۵

سماع: ۷۱

سمرقندی، خواجه محمد بن خواجه محمد: ۳۱۷

سنائی، مجدود بن آدم: ۳۷۳

سهروردی، عمر بن محمد: ۳۴۸

سهروردی، یحیی بن حبش: ۸۸، ۳۳۵

سهل بن هارون: ۱۸۰

سهل تستری: ۶۰، ۶۲

سید حیدر آملی: ۹۷، ۱۱۰- ۱۱۲، ۱۱۴- ۱۱۵، ۱۱۷- ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۳- ۱۲۴، ۱۳۰، ۳۳۴، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۰، ۴۰۰

سید علی همدانی: ۳۱۲- ۳۱۵

سید کاظم رشتی- رشتی، کاظم بن قاسم

سید محمد خراسانی : ۳۴۹

سید محمد نجفی: ۳۱۱

شام: ۱۴، ۱۵۳- ۱۵۴

شاه قاسم انوار- قاسم انوار، علی بن نصیر

الشبلی، جعفر بن یونس: ۶۵، ۱۱۹، ۲۱۹، ۳۳۵- ۳۳۶

شرف الدین حسن بن عبد الکریم فتال- فتال، حسن بن عبد الکریم

شرفشاه، فیروز بن محمد: ۳۶۷- ۳۶۸

شریف الرضی، محمد بن الحسین: ۷۰، ۸۷، ۹۸ ح، ۱۱۸

الشعرانی، عبد الوهاب بن احمد: ۱۲۴

شقیق بلخی: ۳۴۷

شلمغانی، محمد بن علی: ۱۹۰- ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۱۵

شورش زنگیان- زنگیان

شوشتری، نور اللّه بن شریف الدین: ۳۱۹- ۳۲۰، ۳۳۵، ۳۷۳، ۳۹۷

شهاب الدین سهروردی- سهروردی، عمر بن محمد

شهاب الدین یحیی بن حبش سهروردی- سهروردی، یحیی بن حبش

شهید اول، محمد بن مکی: ۱۰۱، ۱۴۵- ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۴

شهید ثانی، زین الدین بن علی: ۳۹۴، ۳۹۷

شیخ احمد احسایی- احسائی، احمد بن زین- الدین

شیخ احمد رفاعی- رفاعی، احمد بن علی

شیخ بهائی، محمد بن حسین: ۱۰۹، ۳۹۷- ۳۹۸

شیخ حیدر آملی- سید حیدر آملی

شیخ زاهد گیلانی- زاهد گیلانی، ابراهیم بن روشن

شیخ صفی الدین اردبیلی- صفی الدین

ص:۴۴۱

اردبیلی

شیخ عبد اللّه یافعی- یافعی، عبد اللّه بن اسعد شیخ علی عبد العال کرکی- محقق کرکی، علی بن حسین

شیخ محمد بن ابو بکر همدانی سکاکینی: ۱۴۱

شیخ محمد قوچاری: ۳۱۷

شیخ مفید- المفید، محمد بن محمد

شیخیه: ۳۵، ۶۰- ۶۱، ۴۰۰

شیرازی، محمود بن ابراهیم: ۱۴۴

شیعه کیسانی: ۲۲- ۲۳، ۳۹

شیعیان معتدل: ۵۵

صدر الدین اصفهانی- ترکه اصفهانی، صدر- الدین

صدر الدین القونوی، محمد بن اسحاق: ۹۳، ۱۱۹، ۱۳۰، ۱۸۷، ۱۹۵، ۳۴۹، ۳۵۲

صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم: ۳۹۵

صدقة بن منصور، امیر حله: ۸۷

صفویان: ۶۳

صفی الدین اردبیلی: ۳۷۰- ۳۷۶، ۳۸۸، ۴۰۲

صفی الدین اسحاق اردبیلی- صفی الدین اردبیلی

صلاح الدین ایوبی: ۱۳۹

طوسی، محمد بن حسن: ۴۹

عالم صغیر: ۱۳۲

عالم کبیر: ۱۳۲

عامر بن عامر بصری: ۱۲۶- ۱۲۸، ۱۳۰- ۱۳۳،

عباسیان: ۳۹، ۶۱

عبد الرزاق کاشانی: ۹۷، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۳، ۲۱۹، ۳۲۹، ۳۳۹

عبد القادر گیلانی، عبد القادر بن ابی صالح:

۸۵، ۳۵۷، ۳۷۳

عبد الکریم بن احمد بن طاوس: ۱۰۵

عبد اللّه افندی جیرانی: ۲۴۰

عبد اللّه بن أبی: ۱۴

عبد اللّه بن زبیر: ۱۵، ۴۸

عبد اللّه بن معاویه : ۲۵، ۳۹، ۶۴

عبد اللّه مبارک، ابو عبد الرحمان عبد اللّه مبارک: ۱۶، ۳۱

عبد المجید بن فرشته: ۲۱۳

عثمان، خلیفه اسلام: ۱۴، ۱۹

عراقی، ابراهیم بن بزرگمهر: ۳۷۳

عراقی، فخر الدین- عراقی، ابراهیم بن بزرگمهر عزاداری و یادبود امام حسین (ع): ۴۳، ۴۸

عزیز الدین نسفی- نسفی، عزیز الدین محمد عصمت امامان: ۲۷

عطار، محمد بن ابراهیم: ۳۱، ۳۷۳

عطا ملک جوینی- جوینی، عطا ملک بن محمد

عقاید خردگرایانه: ۳۱

علاء الدین محمد قوشجی- قوشجی، علاء- الدین محمد

علامه حلی، حسن بن یوسف: ۷۹، ۱۰۷، ۱۰۹- ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۴۲- ۱۴۳، ۱۴۷- ۱۴۸، ۲۷۳

علم اعداد و حروف: ۸۹

علم النفس: ۹۱

علم الهدی، علی بن الحسین: ۵۸، ۷۰، ۸۷، ۱۴۹، ۲۷۳

علم کلام: ۹۱

علوم غریبه: ۳۳

ص:۴۴۲

علوی، محمد بن حسن: ۶۵

علویان: ۳۹- ۴۰، ۴۹، ۸۰

علی‌اللهیان: ۵۴، ۲۲۹

علی بن ابیطالب، امام اول (ع): ۱۹- ۲۰، ۲۵، ۲۷، ۳۰، ۹۶- ۹۹، ۱۰۱- ۱۰۲، ۱۰۹- ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۷- ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۷- ۱۲۸، ۱۳۲- ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۵۱- ۱۵۲، ۱۷۲، ۱۸۶، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۲۴- ۲۲۵، ۲۳۳، ۲۳۵- ۲۳۶، ۲۴۱، ۲۵۴- ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۶۱، ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۷۳، ۲۷۶- ۲۷۷، ۲۸۰، ۳۰۲- ۳۰۳، ۳۰۹، ۳۱۱- ۳۱۳، ۳۱۸، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۲۸- ۳۲۹، ۳۳۶- ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۵۸- ۳۶۱، ۳۸۸، ۳۹۰

علی بن حسین، امام چهارم: ۱۶، ۲۰، ۳۰، ۶۴

علی بن سلیمان بحرانی- بحرانی، علی بن سلیمان

علی بن موسی الرضا، امام هشتم (ع): ۱۷، ۳۳، ۳۵، ۴۰، ۶۷

علی بن هلال جزایری- جزایری، علی بن هلال

عمار یاسر: ۱۹

عمر بن عبد العزیز: ۲۰، ۴۹

عیسی مسیح (ع): ۱۲۱، ۲۰۴، ۲۰۶- ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۷، ۲۸۰، ۳۳۶، ۳۵۹- ۳۶۰

غازان خان: ۷۷- ۷۸

غالیان: ۲۰، ۲۸، ۵۴، ۶۰، ۱۰۵

غالیان تندرو: ۵۴

غالیان شیعه: ۹۴، ۱۴۴[۲۵۲۷]

غالیگری: ۲۰- ۲۱، ۲۵- ۲۸، ۵۴، ۵۷

غرابیه: ۵۴

غزالی، محمد بن محمد: ۱۰۱، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۸۴، ۲۸۲، ۳۳۵، ۳۹۸

غلات جناحی: ۶۴، ۲۲۴

غیبت: ۵۹

غیبت صغری: ۱۸

غیبت کبری: ۱۸

فارابی، محمد بن محمد: ۳۳۵

فاضل هروی، قاسم بن یوسف- ابو نصری هروی، قاسم بن یوسف

فاطمیان: ۴۰، ۴۳، ۴۹، ۵۳- ۵۴، ۶۷- ۶۹، ۱۳۹

فتال، حسن بن عبد الکریم: ۳۳۱

فتوت: ۶۳، ۶۹- ۷۰، ۳۴۷- ۳۴۸، ۳۷۷، ۳۸۲

[۲۵۲۷] شیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري، ۱ جلد، امیرکبیر - تهران، چاپ: پنجم، ۱۳۸۷ هـ.ش.

فتوت بغدادی: ۶۹

فتوت نبوی: ۶۳

فتیان: ۶۲

فخر الدین احمد بن عبد اللّه بحرینی: ۳۳۱

فخر الدین بن مطهر: ۱۴۷

فخر الدین عراقی- عراقی، ابراهیم بن بزرگمهر فخر رازی، محمد بن عمر: ۸۸، ۱۲۳، ۳۳۵

فرفوریوس: ۳۳۵- ۳۳۶

فرقه اسماعیلی- اسماعیلیان

فرقه بکتاشی- بکتاشیه

فرقه شیخیه- شیخیه

فرقه مشعشعی- مشعشعیه

فضائح الباطنیه: ۸۸

فضل اللّه استرآبادی: ۱۶۶، ۱۶۹- ۱۷۵، ۱۷۷- ۱۷۸، ۱۸۷- ۱۸۸، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۰۶- ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۴- ۲۲۵، ۲۲۷- ۲۲۸، ۲۳۰

ص:۴۴۳

فضل اللّه حروفی- فضل اللّه استرآبادی فضولی بغدادی، محمد بن سلیمان: ۳۲۵

فقر: ۷۱

فنا: ۳۰

فیاض بن محسن: ۳۰۸

فیروز بن محمد بن شرفشاه- شرفشاه، فیروز- بن محمد

فیض بخش، قاسم: ۳۲۳

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی: ۳۹۸

قاسم انوار، علی بن نصیر: ۱۷۶، ۳۷۶

قاسم بن حمزه: ۶۴

قاضی بیضاوی- بیضاوی، عبد اللّه بن عمر

قاضی نور اللّه شوشتری- شوشتری، نور اللّه بن شرف الدین

قائم بامر اللّه، خلیفه عباسی: ۴۹

قرمطیان: ۶۷- ۶۸، ۱۹۲

قرمطیه: ۳۰۵، ۳۱۰

قشیری، عبد الکریم بن هوازن: ۲۶، ۳۴

قصیده تائیه (ابن فارض): ۱۲۶- ۱۲۷، ۱۲۹

قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود: ۱۴۷، ۲۳۴، ۳۳۵

قطعیه: ۲۶ ح

قلندریه: ۸۲

قم: ۵۳، ۵۹

قوشجی، علاء الدین محمد: ۹۲

القونوی، صدر الدین محمد بن اسحاق- صدر- الدین القونوی، محمد بن اسحاق

قیامت صغری: ۱۳۱

قیامت کبری: ۱۳۱

القیصری، داود بن محمود: ۱۲۱

کاشفی، حسین بن علی: ۳۲۴- ۳۲۸، ۳۳۰

کربلا: ۵۳، ۷۷، ۳۱۰

کرخ (محله‌ای در بغداد): ۵۱، ۵۳

کسروی، احمد: ۲۸۸- ۲۹۰، ۲۹۷

کفعمی، ابراهیم بن علی: ۲۵۳

کلابادی، ابو بکر بن محمد: ۳۱

کمیل بن زیاد نخعی: ۱۱۶، ۱۱۸، ۲۳۶، ۲۷۶

کندی، محمد بن یوسف: ۱۸۰- ۱۸۱

کواکبی، محمد بن یحیی: ۳۸۵

کوفه: ۲۱، ۵۹

کیسانیه- شیعه کیسانی

کیمیا: ۸۹

گیب، هامیلتون الکساندر: ۲۱۴

گیلگمش، حماسه: ۴۳- ۴۴

لاهیجی، محمد بن یحیی: ۳۱۷

مالک بن انس: ۳۲

المتنبی، احمد بن الحسین: ۱۹۱- ۱۹۲

متوکل، خلیفه عباسی: ۱۷، ۴۰، ۶۷

مجاهده: ۶۸

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی: ۳۹۸- ۴۰۰

محقق ثانی- محقق کرکی، علی بن حسین

محقق حلی، جعفر بن حسن: ۱۰۴، ۱۱۱

محقق کرکی، علی بن حسین: ۳۲۳، ۳۳۲- ۳۳۳، ۳۹۰، ۳۹۴، ۳۹۵

محمد امین استرابادی- استرابادی، محمد امین

محمد باقر داماد- میرداماد، محمد باقر بن محمد

محمد باقر مجلسی- مجلسی، محمد باقر بن

ص:۴۴۴

محمد تقی

محمد بن احمد بصری- بصری، محمد بن احمد

محمد بن ادریس: ۱۰۳

محمد بن جعفر اسدی- اسدی، محمد بن جعفر

محمد بن اسماعیل: ۱۶- ۱۷، ۲۸

محمد بن حسن، امام دوازدهم (ع): ۲۲- ۲۳، ۳۱، ۳۵، ۵۴، ۵۶، ۵۹، ۱۰۳- ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۷، ۱۲۰- ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۴۹، ۲۱۰، ۲۲۴، ۲۳۶- ۲۳۷، ۲۶۲، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۸، ۳۳۸، ۳۶۱، ۳۶۷، ۳۸۰، ۳۸۸، ۳۹۲- ۳۹۳

محمد بن حسن علوی- علوی، محمد بن حسن

محمد بن حنفیه: ۱۵- ۱۶، ۲۰، ۲۲- ۲۳

محمد بن سنان: ۱۰۶

محمد بن عبد اللّه، پیامبر اسلام: ۱۹، ۲۷، ۲۹، ۳۰۲- ۳۰۳

محمد بن علی الباقر، امام پنجم (ع): ۱۶، ۳۱، ۳۹، ۶۴

محمد بن علی التقی، امام نهم (ع): ۱۷

محمد بن علی بن ابراهیم استرابادی- استر- ابادی، محمد بن علی

محمد بن علی شلمغانی- شلمغانی، محمد بن علی

محمد بن فلاح: ۲۷۴، ۲۸۶- ۲۹۲، ۲۹۵، ۲۹۷- ۳۰۰، ۳۰۲- ۳۰۴، ۳۰۷- ۳۰۸، ۳۱۰

محمد بن قاسم: ۶۴

محمد بن مکی جزینی عاملی (شهید اول)- شهید اول، محمد بن مکی

محمد بن نصیر نمیری- نمیری، محمد بن نصیر

محمد بن یحیی کواکبی- کواکبی، محمد- بن یحیی

محمد بن یحیی لاهیجی- لاهیجی، محمد بن یحیی

محمود بن ابراهیم شیرازی- شیرازی، محمود- بن ابراهیم

محیی الدین بن عربی- ابن العربی

مختار بن ابو عبیده: ۱۶، ۲۲، ۳۰۰

مخمسه: ۲۸، ۵۴

مدائن: ۵۳

مذهب کشفی: ۹۹

مراکش: ۵۴

المستظهر باللّه عباسی: ۶۲

مسیح- عیسی مسیح

مسیحیان: ۵۲

مسیحیت: ۲۱۷

مشعشعیه: ۱۲۵، ۱۶۷، ۲۶۸، ۲۸۸، ۲۹۱، ۲۹۳، ۳۰۰- ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۰۶- ۳۰۷، ۳۰۹- ۳۱۰، ۳۱۴، ۳۲۰- ۳۲۱، ۳۵۳، ۳۷۳، ۳۷۹- ۳۸۱، ۳۹۰

مصر: ۵۴

مصعب بن زبیر: ۴۸

معاویة بن ابی سفیان: ۱۴

معتزله: ۲۸، ۳۱، ۴۰، ۹۸ ح، ۳۳۷- ۳۳۸

معتصم، خلیفه عباسی: ۶۷

معرفت‌شناسی: ۹۱

معروف کرخی: ۱۷، ۳۴- ۳۵، ۶۷، ۱۱۶، ۲۷۵، ۳۲۹

مغول: ۵۲

مغیرة بن سعید: ۲۴، ۲۲۳، ۳۰۵

مفجع- بصری، محمد بن احمد

مفوضه: ۲۸، ۵۴، ۵۶

المفید، محمد بن محمد: ۷۰، ۷۷، ۱۴۹

ملاحده: ۱۲۲

ملاصدرا- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم

ملامتیان: ۲۲۰

ص:۴۴۵

ممالیک: ۱۴۰- ۱۴۱، ۱۵۴

ممطوریه: ۲۶ ح

موالی: ۲۱

موسوی تونی، حیدر: ۳۱۱، ۳۱۳

موسی (ع): ۲۰۵

موسی بن جعفر، امام هفتم (ع): ۱۷، ۳۳، ۷۶

مولوی، جلال الدین محمد بن محمد: ۳۴، ۳۴۹، ۳۵۷، ۳۷۳

مهدویت: ۲۲، ۵۴، ۵۶، ۵۹، ۸۳

مهدی (عج)- محمد بن حسن، امام دوازدهم (ع)

مهدیگری: ۲۲، ۵۵، ۶۹، ۱۳۰، ۲۸۹

میثم بحرانی، میثم بن علی : ۹۵- ۹۹، ۱۰۱- ۱۰۲- ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۱۵- ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۴، ۱۴۲، ۱۴۸، ۳۳۱، ۳۳۴، ۳۴۰

میرداماد، محمد باقر بن محمد: ۳۹۴- ۳۹۵

میرفندرسکی، ابو القاسم بن میرزا بزرگ: ۳۹۵

ناصر اطروش: ۴۱، ۷۰، ۱۱۲

ناصرخسرو: ۶۱

ناصر لدین اللّه، خلیفه عباسی: ۵۰- ۵۱، ۵۳، ۶۲، ۸۰

ناووسیه: ۵۵

نایب الصدر: ۲۷۰، ۳۳۳، ۳۳۷، ۳۴۰

نایب خاص: ۸۴

نبوت: ۸۳

نجاشی: ۵۸

نجف: ۴۲- ۴۳، ۴۹، ۵۳، ۷۷، ۸۲، ۳۱۰

نجم الدین کبری، احمد بن عمر: ۸۱، ۳۲۹، ۳۴۹

نجیب الدین بزغش شیرازی: ۳۷۰- ۳۷۱

نسفی، عزیز الدین بن محمد: ۱۲۲

نسیمی، عماد الدین: ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۵

نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد: ۸۲، ۸۷- ۸۸، ۹۰- ۹۳، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۱۵، ۲۳۴، ۳۳۵، ۳۶۱

نصیر الدین کاشی: ۹۷، ۱۲۳

نصیریه: ۱۷، ۲۷، ۵۴، ۸۴، ۱۰۶، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۳۳- ۱۳۴، ۱۴۰- ۱۴۱، ۱۵۱- ۱۵۲، ۲۲۵- ۲۲۶، ۲۲۹، ۳۰۰، ۳۵۳، ۳۶۱

نعمت اللّه ولی، نعمت اللّه بن عبد اللّه: ۲۳۱- ۲۳۴، ۲۳۶- ۲۳۸، ۳۱۲- ۳۱۳

نعمةاللهیه: ۳۱۳، ۳۹۵

نعیمی- فضل اللّه حروفی

نفس ناطقه: ۹۹

نقشبندیه: ۱۲۳، ۲۳۷- ۲۳۸، ۳۲۴

نمیری، محمد بن نصیر: ۱۷، ۳۵

نوافلاطونیان: ۲۱۵

نوح: ۲۰۴

نوربخش: محمد بن عبد اللّه: ۲۹۱، ۳۱۱- ۳۱۷، ۳۱۹- ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۷۵

نوربخشیه: ۳۱۵- ۳۱۷، ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۷۳، ۳۹۵، ۳۹۸

واعظ کاشفی- کاشفی، حسین بن علی

وحدت وجود: ۸۳، ۸۹، ۱۰۶، ۱۰۹- ۱۱۰، ۱۱۴- ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۳- ۱۲۴، ۱۲۹، ۱۳۱- ۱۳۲، ۱۴۲- ۱۴۳، ۱۹۵، ۲۲۱، ۲۳۳

وصی: ۲۹

ولایت: ۸۳

ولایت شخصی: ۸۴

ولایت نوعی: ۸۴

هروی، احمد بن یحیی: ۳۹۲

هشام بن حکم: ۲۶

ص:۴۴۶

هلاکو: ۸۱

هوارت، کلمان: ۲۱۴

یافعی، عبد اللّه بن اسعد: ۲۳۲– ۲۳۵، ۳۱۳

یحیی بن زید: ۳۹، ۴۷

یحیی بن عبد اللّه: ۶۴، ۶۴ ح

یمن: ۵۹

یوسف: ۲۰۴– ۲۰۵[۲۵۲۸]

[۲۵۲۸] شيبي، كامل مصطفى، تشيع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجري، ۱ جلد، اميركبير – تهران، چاپ: پنجم، ۱۳۸۷ هـ.ش.